

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

7. Sayı

Özdem Kardeşler Matbaası
İstanbul — 1986

Sahibi :
Fakülte Dekanı
Prof. Dr. Fatin SEZGİN

Yayın Sorumlusu :
Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL

(Makalelerle ilgili her türlü sorumluluk yazarlarına aittir.)

İÇİNDEKİLER

E. SARIKÇIOĞLU	Mecusi Dini'nde Mehdi İnancı.	1
Ş. GÖLCÜK	Kur'an'da Hicret.	9
İ. CANAN	L'Hegire du Point de Vue de l'Enseignement, de l'Education, et de la Tactique Politique.	21
S. YILDIK	Âyet ve Sureler Arasındaki Münasebet.	57
E. YÜKSEL	Hazreti Muhammed'in Getirdiği Ahlâkın Cihanşumüllüğü.	77
E. YÜKSEL	Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı.	87
Ü. GÜNAY	İktisadi Ahlâk ve Din.	109
K. YAVUZ	Dini İnancın Gelişmesinde Nativizm ve Tecrübecilik Problemi.	129
H. ÖNKAL	Bursa'da Şehsade Ahmet Türbesi.	143
E. YÜKSEL	İhvânü's-Safâ'ya Göre İlimlerin Sınıflandırılması.	149
K. YAVUZ	Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler.	153
H. A. ÇELİK	Ebü Hayyân el-Endelüsi ve Tefsirindeki Metodu.	187
V. ULUTÜRK	Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri.	217
H. VAROL	Gençlik, Sevgi, Terbiye ve Olgun İnsan.	235
M. BAKTIR	İslâm Hukukunda Hidâne.	259
S. TÜLÜCÜ	Malazgirt Savaşına İştirak Eden Türk Beyleri ve Hal Tercümeleri.	291
O. TÜRER	Şeyh Muhammed Nazmî ve Bazı Tasavvufi Görüşleri.	335
İ. YÖRÜK	İslâm'da Ruh Tasavvuru.	359

H. VAROL	Ebû Hilâl el-'Askerî, Dört Eseri Arap Edebiyatında Darb-ı Meseleler ve Önemi.	383
S. CİHAN	Nişapurlu Sağır Muhaddis.	407
Ü. GÜNAY	Aynaların Oyunları ve Medeniyetlerin Krizleri 'İslâmî/İslâmoloji Münasebetinin Reoriyantasyonları!'	417
S. CİHAN	İslâmın Senegelde Tekâmülü.	481
Ü. GÜNAY	İslâmiyet Üzerine Bir Din Sosyolojisinin Epistemolojik Öncüleri.	493
S. KILIÇ	İslâm'da Asli Günah Kavramı Var mıdır?	507
S. TÜLÜCÜ	'Abbâsi İdaresi Altındaki İslâm Toplumunda «Serfler»	519

MECUS/ DİNİNDE MEHDİ İNANCI *

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU

«Mehdi» kelimesi ve tâbiri her ne kadar İslâm âlemine has bir görünüm arz ediyorsa da, ifâde ettiği ıstılah manası temel unsurlarıyla diğer dinlerde de vardır. Her dinde ayrı bir kelime ile kavram ifâdesini bulur. Kelime Arapça «he, dal, ye» harflerinden meydana gelen «heda» fiili kökünden türeyerek «kendisine doğru yol gösterilen, hidâyet edilen» manasına gelir. Üzerinde durmak istediğimiz ıstılah manasına göre ise «Mehdi, âhir zamanda gelecek, zayıflayan dini kuvvetlendirecek, dini emir ve yasakları icra edecek, iç ve dış düşmanlarını temizleyecek, ideal bir kumandan ve devlet reisidir».

Tarifine çalıştığımız bu ıstılah manası yalnız İslâmiyet için değil, tarihteki ve günümüzdeki çeşitli dinler için de geçerlidir. Ancak kavramı ifade eden kelimeler çeşitli dinlere ve dillere göre değişmektedir. Meselâ, ilkel din mensuplarından sayılan Yeni Gine yerlileri âhir zamanda geleceğini bekledikleri kurtarıcının Mensren olduğunu söylerler ve O'nun içi zenginliklerle dolu bir gemiyle gelerek dinlerini yeniden ihyâ edeceğine inanırlar. Batılı araştırmacıların «içi zenginliklerle dolu yüklü gemi» dikkatlerini çekmiş olmalı ki, bu inanca «Kargo Kültü» ismini vermişlerdir (1). Temeldeki düşünce mehdî inancından başka birşey değildir. Kuzey Amerika yerlileri de âhir

(*) I. İslâmi İlimler Kongresi'nde tebliğ olarak sunulmuştur. İstanbul 1981.

(1) G. Guariglia, Prophetismus und Heilserwartungs Bewegungen beiden NATURVOLKERN Amerikas, Ozeaniens, Australiens und Afrikas, mit einnem Anhang über Asien, Wien 1957, s. 32.

zamanda geleceğini bekledikleri kurtarıcının bir dans âyini esnasında aralarında görüleceğine inandıkları için aslında «mehdi» inancı olan tasavvurlarına Batılı araştırmacılar «Ghost-Dance» demişlerdir. Günümüzün büyük dinlerinden olan Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta mehdi kavramını ifade eden kelime «Mesih», Budizm'de «Maytreya», Hinduizm'de «Kalki»dir (2).

Kavramın Dinler Tarihinde ilk olarak nerede görüldüğünü, nasıl geliştiğini tesbit ve takip etmek çok güçtür. Bugün ulaşılabilen kaynaklara göre, ilk olarak Sümerliler'de rastlıyoruz. M. Ö. 2350 yıllarında yaşayan meşhur Kral I. Sargon ve daha sonra M. Ö. 1728-1686 yıllarında yaşayan Hammurabi kendilerinin geleceği beklenmekte olan «mehdi» olduklarını hissetmiş ve mehdilik iddiasında bulunmuşlardı (3). Demek ki bu kavram daha önce de mevcuttu. Eski Mısırlılar'dan kalma, tahminen M. Ö. 1950 yıllarında yazılmış bir papirüs metninde de, Güney Mısır'dan çıkacak ve ismi «Ameni» olacak bir din ve dünya kurtarıcısının geleceğinden haber verilmektedir (4). Bu tarihi vesikalardan da anlaşıldığına göre mehdi inancı, günümüzden 4500 sene öncesinde de vardı. M. Ö. VI. yüzyılda kurulan Mecusi Dini'nde de bir mehdi inancının bulunması yeni bir tezahür değildir; diğer dinlere paralel bir görüntüdür. «Saoşyant» tâbir edilen mehdi, İslâmiyet'te ve Yahudilik'te olduğu gibi din kurucusu peygamberin şahsıyla yakından ilgilidir. Zerdüş (M. Ö. 630-553)'ün soyundan geleceğine inanılır.

Mecusi kaynaklarına göre, Mehdi Saoşyant ile ilgili haberler Zerdüş'ün açıklamalarına dayanır. Mukaddes kitapları Avesta'nın çekirdeği sayılan Gathalar'da «Saoşyant» kelimesi genellikle «yardımcı, kurtarıcı» manalarında, bir Gatha ayetinde de ıstılâh manasına yakın bir anlamda kullanılır. Avesta'nın muahhar yazılarında ise ıstılâh manası artık açık bir şekilde görülür: Yasna IX,2'de Haoma içkisinin manevî şahsı Zerdüş'e görünerek, «...beni müstakbel Saoşyantlar'ın övecikleri gibi öv» dedi. Yine Yasna LXI,5'de «Acaba biz yalan ve kötülük taraftarlarını kendimizden uzaklaştırabilir miyiz?» so-

(2) E. Sarıncıoğlu, Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurları, Erzurum 1977, Doçentlik Tezi, s. 9-15.

(3) A. Jeremias, Die ausserbiblische Erlösererwartung, Leipzig 1927, s. 72 v.d.

(4) A. Jeremias, 106, 107.

rusu sorularak buna karşı, «Şaoşyantlar olarak Druy taraftarlarını uzaklaştıracağız» cevabı verilir. Yasna LXX,4'de de «Çünkü biz kutsal kelâmın istekli taşıyıcıları olarak ülkenin Saoşyantları gibi hizmet etmek istiyoruz... Saoşyantlar olmak istiyoruz...» denilir ki, bu üç Avesta ayetinde geçen saošyant kelimeleri «yardımcı, kurtarıcı manalarında kullanılmışlardır. Yardımcılar, kurtarıcılar olarak bahsedilen kişiler de Mecusiliğe hizmet ve yardım eden samimi müminlerdir.

- İstikbâle yönelik bir kurtarıcı tasavvurunun izine ilk olarak Gathalar'ın bir ayetinde, Yasna XXVI,10'da rastlıyoruz: «...lk insan Gaya'dan muzaffer Saoşyant'a kadar bütün Aşa müminlerinin, bütün iyi, güçlü, kutsal Fravaşiler'ini tâzim ediyoruz» şeklinde rastlanır. Burada «ilk insan Gaya'dan muzaffer Saoşyant'a kadar» tabiriyle, dolaylı olarak ilk devrin insanı karşısında bir de son devrin insanını, yani âhir zaman ve temsilcisi Saoşyant düşünülmüş olabilir. Acak Gathalar'ın bu ayetinin tek oluşu, mâna bakımından diğerlerinden ayrılışı ve geç devir yazılarına paralellik göstermesi ibarenin orijinal olamayacağı, bir redaksiyon neticesi olabileceği ihtimalini de hatıra getirmektedir.

Sarih bir mehdi kavramı manasına Avesta'nın muahhar yazılarında rastlıyoruz. Yaşt XIII,129'da «O'na muzaffer Saoşyant denecek ve Astvatereta denecek, bütün maddi varlığa fayda verecek, bundan dolayı O Saoşyant olacak... iki ayaklılardan ortaya çıkan Druy'a karşı duracak, Aşa mümini düşmanlığına karşı duracak». Yaşt XIX,89'da «Şaoşyantlar arasındaki muzaffere özel olacak ve O'nun yenilediği yaşlanmayan, ölmeyen, yok olmayan, çürümeyen, daima yaşayan, daima yetişen, şehit düşen diğer dostlarına ayrılacak. Eğer ölümler tekrar dirilirse, yaşayan Saoşyant gelirse, O'nun arzusuna göre insanlık yeniden suret bulacaktır». Çok daha muahhar devirlerde Avesta'ya girdiği kabul edilen Videvdat isimli kitapta ise artık daha da gelişmiş «Saoşyant» tasavvurlarına rastlıyoruz. Videvdat XIX,5'de Zerdüş, sınamak gayesiyle Angra Mainyu'ya «Ey hilekâr Angra Mainyu! Muzaffer Saoşyant'ın Kansava Suyu'ndan, doğu tarafından, doğuncaya kadar Devalar'ca meydana getirilen yaratıkları vuracağım...» demiştir (5).

(5) Avesta, Die Heiligen Bücher der Parsen, Übersetzt von Fritz Wolff, Strassburg 1910, Ofset Tıpkı Basım, Berlin 1980, s. 42 v.d.

Görüldüğü gibi bu âyetlerde Saoşyant'ın nereden görüneceği, neler yapacağı v.s. gibi teferruatla ilgili hususlar dahi zikredilmiştir ki, Pehleviler Devri din kültürünün açık izleri olmalıdır. Artık Saoşyant tasavvuru, dinin temel unsurları arasına girmiştir. Tefsirciler, yorumcular vasıtasıyla geliştirilmiş, heyecanlı tasvirlerle renklendirilmiştir.

Bu tasvirlerle göre Saoşyant dünyaya gelmeden önce, dünyaya yalan ve kötülükler hâkim olacak, küfür ve ahlaksızlık yayılacaktır (6). İnsanlar kutsal sözleri değil, malı ve parayı tercih edeceklerdir (7). Horasan taraflarından sayısız küfür ehli İran'a hücum edecek, herşeyi yakıp yıkacaktır. Bu korkunç devirde bellerine meşin kuşak kuşananlar (yani Türkler) zulüm ve sapıklıklarını ayyuka çıkaracaklar ki ölüm, hayata tercih edilecektir. Şehirler köye, köyler bir aile otağına dönecektir. Hakimiyet İran'lı olmayan kölelere, barbarlara geçecektir. Bu barbar olarak tarif edilenler Türk, Roma ve Arap kavimleridir (8).

Bu devride emniyet, şöhret, refah, zanaat, nehirler ve kaynaklar İran'lı olmayanların ellerine geçecektir. Yer kalbini açacak, mücevher ve madenlerini gün ışığına çıkaracaktır. İnsanlar dünyevi zenginlikleri toplamaya çalışacaklardır (9).

Ülkeyi emniyetsizlik ve sadakatsizlik saracaktır. Dostlar guruplara ayrılacak; hürmet, sadakat ve ümit dünyadan kaybolacaktır. Baba, oğul ve kardeşler birbirlerine yabancılaşacaklardır. Çeşitli mezhepler çıkacak, dine zarar vereceklerdir. İnsanlar vahyi küçük görecektir (10). Ahlaksızlıklarıyla gayr-i tabii (sodomi ve homoseksüellik) tatmin yollarına gideceklerdir (11).

Tabiat değişecek, güneşte ışıktan ziyade lekeler görülecektir. Seneler, aylar ve günler gitgide kılalacak, toprak verimsizleşecek, ekinler büyümez olacaktır. İnsanlar da vücut bakı-

(6) Emil Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, Leipzig 1928, s. 205.

(7) Abegg, 221.

(8) Abegg, 233.

(9) Abegg, 233.

(10) Abegg, 232.

(11) Abegg, 233.

mından küçülecek, güçleri ve kabiliyetleri azalacaktır (12). Nihayet Dicle kaynağı havalisinden Arumayık (Roma'lı) denen bir halk çıkacak, askerleri kızıl silah ve başlarında külah taşıyacaklardır. Bu işaretlerin görülmesinden sonra güneş kararacak, zelzeleler birbirini takip edecektir. Ülkeye fakirlik ve felaket yayılacaktır. Şeytan soyu da doğudan siyah bir alâmetle görülecektir (13).

Saoşyant gelmeden önce tababet de öylesine ilerliyecek ki, ölüm güçleşecek, insanlar birbirlerine bıçakla vursalar dahi ölmeyeceklerdir (14). Bundan cesaret alan Ehriman da Devament Dağı altında uyuyan Azi Dahak isimli Dabbetü'l-Arz'ı uyandıracak, bağlarını çözerek serbest bırakacaktır. İran efsanesine göre Dabbetü'l-Arz'ı Feridun isimli bir kahraman zorlu bir mücadeleden sonra mağlup ederek bağlamış ve Demavend Dağı altına hapsedmiştir. Ehriman'ın serbest bıraktığı Dabbetü'l-Arz (Azi Dahak) bütün kızgınlığıyla dünyaya hücum edecek, sayısız cinayetler işleyerek insanların üçte birini yutacak, suları, ateşi ve bitkileri tahrip edecektir. Bunun üzerine insanlar Tanrı'ya dua edecekler, Feridun'u tekrar hayata döndürmesi ve canavarı öldürmesi için yalvaracaklardır. Tanrı Ahura-Mazda'nın emriyle Karşasp (muhtemelen Feridun'un diğer bir ismi olmalı) ölümden uyanacak ve Saoşyant Devri başlamadan önce Dabbetü'l-Arz olan Azi Dahak'ı gürzüyle öldürecektir (15).

Rivâyete göre Saoşyant, Mecusiler'in peygamberi Zerdüş'tün soyundan olacaktır. Zira Zerdüş'tün, Fravaşi denen manevî varlıklarca saklanan tohumu Hâmun Gölü'nde, başka bir rivâyete göre de Kansava Gölü'nde bulunmaktadır (16). Doğacağı zamana kadar da kötü kuvvetlere karşı bu gölde saklanacaktır (17). Bu sebeple Mecusî müminleri her sene yıl başında kutlanan Mihrcan Bayramı'nda kızlarını bu gölde yıkanmaya gönderirler. Zerdüş'tün gölde saklı tohumunun kızlarına nü-

(12) Abegg, 232 v.d.

(13) Abegg, 234.

(14) Abegg, 238.

(15) Abegg, 235.

(16) Abegg, 220. W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, Stuttgart 1938, s. 393.

(17) Abeggr, 229.

fuz etmesini ve Saoşyant'a hamile kalmalarını isterler (18). Aslında Saoşyant'ı doğuracak kızın ismi de bellidir: O'nun adı Gôvak-pit olacaktır. Henüz on beş yaşında bakire olarak göle yıkanmaya girecek ve o anda Saoşyant'a hamile kalacaktır (19). Bu kız Zerdüş'tün Fraya isimindeki karısından doğan Vohuraoça isimli oğlunun zürriyetinden gelecektir (20). Yani Saoşyant, anne ve baba tarafı olarak Zerdüş't'e dayanacaktır.

Saoşyant, dünyaya gelip otuz yaşına girince, güneş otuz gün ve otuz gece göğün ortasında duracak ve daha sonra kararlaştırılan yere geri dönecektir. Saoşyant'ın vücudu güneş gibi nur saçacaktır. Dört tarafını altı gözle görecektir (21).

Kendisine Mecusiliğin kutsal kitabı Avesta rehber olacaktır. O, Zerdüş'tün öğretilerini iyice öğrenecek; şeriatın yasaklarını tutarak yalan ve kötülüklerle mücadele edecektir (22). Kutsal kitapta çözümünü bulamadığı meselelerde ise kendisine Tanrı Ahura-Mazda'nın vahyi yardımcı olacaktır (23). O, gerçek bir hükümdar olacak ve dünyayı hakimiyeti altına alacaktır (24). Ülkesini ilâhî kanunlara göre idare edecek, insanların tabiatını değiştirecek; hastalıkları, ihtiyarlığı ve ölümü dünyadan kaldıracaktır (25). Rahiplerin en yükseği, en bilgilisi olarak insanlara Ahura-Mazda Dini'ni öğretecektir (26). Zamanın bitimine elli yedi yıl kala iki ayaklı cinsin bütün şeytanlarını, şeytani varlıklarını yok edecek ve sonunda hakimiyeti Ahura-Mazda'ya devredecektir (27). Daha sonra bunu umumî haşır ve hesap günü takip edecektir.

Mecusilik'te gördüğümüz ve Mecusiliğin temel prensiplerine göre şekillenen bu mehdi inancının, bölgenin daha sonraki diğer dinlerine tesir edip etmediği münakaşa konusudur. Özellikle Yahudi Dini'ndeki «mesih inancı» ile ilgili haberlerin

(18) Abegg, 236.

(19) Abegg, 220 v.d.

(20) Abegg, 226.

(21) Abegg, 227.

(22) Abegg, 206 v.d.

(23) Staerk, 248 v.d.

(24) Abegg, 228.

(25) Staerk, 260.

(26) Abegg, 228.

(27) Abegg, 228.

tarihen Babil Esaretinden sonra ortaya çıkmış olması, pekçok Eski Ahid müfessirinin, bu inancın Yahudiliğe Mecusilik'ten geçtiği iddiasında bulunmasına sebep olmuştur (28).

Bazı Müslüman bilginleri de, âhir zamanda gelecek, kendisinden önceki ilâhi kelâmları reddetmeyen Tanrı'ya gerçek imânı, gerçek kulluğu yerleştirecek bir kumandan, bir devlet reisi olacak bu kişinin mehdi değil, âhir zaman peygamberi Hz. Muhammed (A.S.) olduğunu söylemişlerdir.

Bu değerlendirmelere ben, Kelâm ve Dinler tarihi yönünden iki hususu daha ilâve etmek istiyorum :

1. Kelâm ilmi yönünden meseleyi zamanın akışı çözmüştür. Çünkü Mecusi zaman tasavvuruna göre haber verilen kehânetlerin hiçbiri vukû bulmamıştır. Aksine Mecusilik 250.000 kişilik taraftarlarıyla tarihten tamamen silinme safhasına yaklaşmıştır.

2. Dinler Tarihi yönünden fenomene bakıldığında, fenomenin tarihi ve sosyal çalkantılar neticesi geliştiği, dindar taraftarlarına ümit ve cesaret kaynağı olduğu görülür.

(28) Staerk, 148 v.d.

KUR'AN'DA HİCRET (*)

Doç. Dr. Şerefeddin GÖLCÜK

1 — Tarif

Hicret; anlam olarak, uzaklaştırmak, terketmek demektir. Terim olarak, Hicrette yakınların, akrabaların, dostların, özyurdun din ve inanç yüzünden, terki anlamı vardır, veya bunun aksi bir durum; akrabaların, dostların, yakınların din ve inanç sebebiyle kişiden uzaklaşmaları, onu terkleri hicrette anlam olarak yer alır. Binaenaleyh hicrette, terim olarak, karşılıklı iki yönlü bir uzaklaşma, terketme anlamı kendini gösterir. Muhaceret aynı kökten olup göçetme anlamındadır. Hicret edene muhacir denir. (1)

Buna göre hicret :

- 1) Küfür yurdundan iman yurduna intikalle,
- 2) Kafirlerin amellerinden müslümanların amellerine geçmekle,
- 3) Allah'ın emrettiklerini yapmak, yasakladıklarını terketmekle olur.

Kısaca hicret : Hem küfürden hem de küfrün alametlerinden kaçmaktır, uzaklaşmaktır. Bu bakımdan muhacir : Allah'ın yasaklarından uzaklaşan kişidir.

Hicret; ister küfür diyarından iman yurduna, ister küfür alamet ve amellerinden iman alamet ve amellerine intikal şek-

(*) Hicret toplantısında tebliğ olarak sunulmuştur.

(1) F. Râzi, Tefsir, c. VI, s. 40-41.

linde anlaşılınsın; o, ancak Allah'ın emrini yerine getirmek için yapılır. (2).

Husûsi Hicret; Hz. Peygamber'in (S.V.) Mekke'den Medine'ye yaptığı hicrettir. Şartlar gerektirdiğinde hicret her zaman yapılır. Mekke'nin fethiyle son bulan hicret Hz. Peygamber'in (S.V.) hicretidir, genel anlamda hicret sona ermemiştir.

2 — Gaye

Hicretten gaye; küfürden, zulûmden uzaklaşıp İslâm'ı bütünüyle yaşamaktır. Bu; ya dine tamamen, her yönden sahip çıkmak veya Hz. Muhammed'in (S.V.) yanında düşmanlarına karşı savaşta yer almak veyahut ta küfür diyarında sükûna razı olmayarak cihadı yol olarak benimsemekle olur.

Biz zayıf kimselerdik demek suretiyle müslüman kendini kurtaramaz. O zaman onlara; Allah'ın arzı geniş değil miydi?» denir. Zira Mekke'de İslâmı her bakımdan; iman, ibadet, amel, toplum düzeni olarak yaşamaları problem haline gelmiş olan müslümanlara; dinlerini rahatça yaşayabilecekleri, dinlerine hiçbir engel konmayan bölgelere gitmeleri gerekmiştir. Ayrılmalarına acizlik olmadığı halde kâfirlerin, müşriklerin arasında kalanlar için Cehennem varılacak yer olarak gösterilmektedir. Ama çaresiz, zavallı, güçsüz, hastalıklı veya bir üstün kuvvetin engel koyması halinde kadın ve erkeklerden bu nitelikleri taşıyanlarla çocuklar hicret etmiyebilir. Çünkü Hicret, zorluklarla, meşakkatlerle doludur. O insanın önüne görünüşte birtakım güçlükler kor. Bunlar; vatanındaki rahat, refah içindeki yaşayışı; zorluk, güçlük, geçim sıkıntısı v.b. hallerle değişmektedir. Oysa Allah kitabında kendisi için hicret edenin hicret sonrasında gideceği yeri çok bereketli bulacağını, hayır ve nimetlerle o yerin dolu olacağını beyan ediyor. Hicret gerçekten korku, mihnet, sıkıntı, zorluk değil; ama tam aksine bolluk, bereket, refah, saadet ve zaferin kaynağıdır. Bütün bunlara ilaveten insanın hicrete başlayıp tamamlayamadan ölmesi halinde karşılığını, sevabını, mükâfatını Allah'ın üzerine alması, O'nun kefil olması hicretin değerini, faziletini daha da arttırmaktadır (3).

(2) F. Râzi, Tefsir, c. X, s. 221.

(3) F. Râzi, Tefsir, c. XI, s. 11 - 16.

Bu hususları Allah Kur'an'da Nisa sûresinde şu ilahi beyanıyla açıklamaktadır :

'Kendilerine yazık edenlerin canlarını aldıkları zaman onlara : «Ne yaptınız bakalım?» deyince, «Biz yeryüzünde zavallı kimselerdik» diyecekler, melekler de: «Allah'ın arzı geniş değildi mi? Hiçret etseydiniz» cevabını verecekler. Onların varacakları yer Cehennemdir. Orası ne kötü dönülecek yerdir.

Çaresiz kalan, yol bulamayan zavallı erkek, kadın, ve çocuklar müstesnadır.

İşte Allah'ın bunları affetmesi umulur. Allah affedendir, Bağışlayandır.

Allah yolunda hicret eden kişi, yeryüzünde çok bereketli yer ve genişlik bulur. Evinden Allah'a ve Peygamberine hicret ederek çıkan kimseye ölüm gelirse, onun ecrini vermek Allah'a düşer, Allah bağışlar, merhamet eder. (4).

Hicretin gayelerinden biri de müslümanlar arasındaki dostluğu, yakınlığı, kardeşliği pekiştirmek, kâfir ve münafıklara asla inanmamak ve onların iç yüzlerini ortaya koymaktır. Kâfirin amacı yeryüzünde herkesin kendisi gibi olmasıdır. O hiç kimse için iman etmesini istemez, kendisi iman edemediği gibi herkesin de iman edemesin ister. Eğer müslüman, şu veya bu sebepten, kâfirin, münafığın aldatici, saptırıcı sözlerine kanarsa yer yüzünde iman yaygınlaşamaz, müslümanlar arasında birlik, dayanışma, dostluk kurulamaz, onlar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkar, onları bir gevşeklik sarar. Bu olumsuz davranışları yok etmek, müslümanları bir zorlukla ve güçlükle imtihan etmek için hicret gerekir (5). Bu konuda Kur'an'da Nisa suresinin 88. ve 89. ayetleri gayet açıktır, müslümanı uyarmaktadır:

'Ey Müslümanlar! Münafıklar hakkında iki fırka olmanız da niye? Allah'ın saptırdığı kimseye sen hiç yol bulamayacaksın.

Onlar kendileri inkâr ettikleri gibi, keşki siz de inkâr etseyzde eşit olsanız isterler. Allah yolunda hicret etmedikçe onlardan dost edinmeyin. Eğer tevhid ve hicretten yüz çevirirlerse, onları bulduğunuz yerde yakalayıp öldürün.' (6).

(4) Kur'an, 4 (Nisa)/97 - 100.

(5) S. Kutub, Fi Zilâli'l-Kur'an, c. III, s. 376 ve dv.

(6) Kur'an, 4 (Nisa)/88 - 89.

3 — Şartlar ve Yapılış

Kur'an'da, Enfal suresinin son ayetlerinde hicretin şartları, ilkeleri ve yapılışı veciz bir şekilde insana takdim edilir. O ayetler mealen şöyledir :

‘İman edip hicret edenler, Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenler ve muhacirleri barındırıp onlara yardım edenler, işte bunlar birbirinin dostudurlar. İman edip hicret etmeyenlerle, hicret edinceye kadar sizin dostluğunuz yoktur. Fakat din uğrunda yardım isterlerse yardım etmek üstünüze borçtur. Şu kadar varki sizinle aralarında anlaşma bulunan bir kavim aleyhinde değil... Allah işlediklerinizi hakkıyla görücüdür.

Kâfir olanlar birbirinin dostudurlar. Eğer siz bunu yapmazsanız yeryüzünde bir fitne ve büyük bir fesad olur.

İman edip de Allah yolunda hicret ve cihad edenler, muhacirleri barındıranlar, yardım edenler; işte gerçek mümin olanlar bunlardır. Mağfiret ve uçsuz bucaksız rızık da onlarındır.

Henüz iman edip de hicret eden ve sizinle birlikte savaşanlara gelince onlar da sizdendir. Hısımlar Allah'ın Kitabında birbirine daha yakındırlar. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.’ (7).

İnsanlar arasındaki birlik ve beraberliğin, irtibat ve alâkanın, aksiyon ve amel birliğinin tek şartının ancak iman ve akide olduğunu meali arzedilen ayetler kesin bir şekilde teyid ve tasdik etmektedir. Kâfirler birbirinin dostudur. Müminler de birbirinin dostudur. Zira her iki grup akidede veya inkârda birlik halindedir. Ayetlerde işaret edilen ve dostluğun şartı olarak kabul edilen hicret, daha önce belirtildiği gibi, «gücü yetenlerin şirk diyarından İslâm yurduna göçmeleridir. Hicret etme imkânına sahip oldukları halde, menfaatini veya müşriklerle olan akrabalığını düşünerek hicret etmeyenler... Onlarla İslâm cemiyeti arasında dostluk olamaz.» (8).

Bu kesin ve açık hükümlerin mahiyeti, İslâm cemiyetinin yapısı göz önüne getirildiğinde daha iyi anlaşılır. Özellikle Mekke'de doğmakta ve gelişmekte olan, bir iman ve akide temeli üze-

(7) Kur'an, 8 (Enfal)/72-75.

(8) S. Kutub, A. e., c. VII, s. 90 ve dv.

rine kurulmakta olan İslâm cemiyetinin yapısı dikkâte alındığında dostluk kavramı daha iyi değerlendirilir. Zira yukarıdaki ayetlerde dostluk hicret yapmakla eş değer tutulmakta, hicret yapmayan müminle dostluk olamayacağı açıkça beyan edilmektedir. Bunun sebebi İslâm davetinin tabiatında yatmaktadır.

İslâm, Allah'ın katında kutlu ve seçkin peygamberler zinciri tarafından insanlığa tebliğ edilen ilâhi davetin Hz. Muhammed (S.V.) vasıtasıyla talim ve tatbik edilen son ve mükemmel şeklidir. Allah tarih boyunca insanlığa elçileri aracılığıyla şu gerçeği sürekli duyurmuştur: Ancak Allah'a ibadet etmek, Allah'tan başkasına asla kulluk etmemek...

«Fakat insanlar arasında mahdut fertler halinde zaman zaman Allah'ı inkâr edenler hariç, diğer çoğunluk O'nun varlığını kabul ediyor, ama hakkıyla bilmekte hataya düşüyor ve Allah'a başka ilahları ortak koşuyor. Bu şirk; ister itikad ve ibadet şeklinde olsun, ister hakimiyet ve tabiiyet şeklinde olsun, her ikisi de şirktir. İnsanı tarih boyunca bu şirkten ve inkârdan kurtarmak için zaman zaman ve mekân mekân yine insanlardan elçiler aracılığıyla ilâhi davetler vuku bulup durmuştur. Sözkonusu davetin hedefi daima insanı Allah'a teslim etmek olmuştur ki bu da islâmdır. İlâhi davetlerin gayesi insanı Allah'a bağlı kılıp O'nun hakimiyetine vermektir. Fakat bu bağlılığın, Allah'ın hakimiyetini tanıyışın fiili işareti olmasıdır. İnsan bu bağlılığını nazariyelerle, sözlerle değil de fiilen aksiyon olarak göstermek durumundadır. Gerek ferd gerekse toplum olarak insan Allah'a bağlılığını hareket halinde göstermelidir. Fakat hareketliliğin, canlılığın, dinamizmin dayandığı bir asıl kâide olmalıdır. Bütün faaliyetler bu asıl, değişmez kuraldan fıskırmalıdır. Bu nazari, değişmez kâide «Allah'tan başka ilah yoktur» kâidesidir. Yani uluhiyeti, yaratıcılığı, Rablığı, her türlü saltanat ve hakimiyeti Allah'a tahsis etme kâidesi... Bu kâide; kalbde iman, duygu ve hareketlerde ibadet, hayat sahasında ve amellerde açıkça nizam olarak tezahür etmelidir.

Bu temel kuralın nasıl işlemesi gerektiğini insanlığa bildiren, onlara bunun aslını, özünü öğreten Allah'ın Resulü Hz. Muhammed'dir. (S.V.) O'nun rehberliğinde temelî tevhid olan

yeni, faal ve canlı bir toplum Mekke'de oluşmaktadır. Bu toplumun bütün yönlerden cahiliye toplumundan ayrı bir hüviyette olması zarureti vardır. Çünkü bu toplum Allah'tan başka ilah olmadığını, Hz. Muhammed'in (S.V.) O'nun elçisi olduğunu temel kural olarak benimsemiştir.

Mekke'de şehadet kelimesi getiren her şahıs, gönlünü ailesinden, aşiretinden, kabilesinden ve Kureys'in şahsında görülen cahiliyet kumandasından çekip kurtarmış, Allah'ın Resülü Hz. Muhammed'e (S.V.) bağlanmış ve iradesini Resulullah'ın önderliğinde meydana gelen o küçük cemiyete teslim etmiş olur. O zaman şartlar o derece zordu ki cahiliye toplumu bu yeni doğan cemiyeti bünyesinden atmak daha vücut bulmadan yıkmak, mahvetmek için çalışıyordu.

İşte o zaman Resulullah (S.V.) bu yeni cemiyeti meydana getiren fertleri kardeş yaptı. O, kan-ve nesep bağı yerine iman, akide bağı ile yeni toplumun fertlerini birbirine bağladı. İşte bu yeni toplum ve onu oluşturan şartlar, prensipler göz önüne getirildiğinde imanla birlikte hicret yapmanın anlamı daha iyi anlaşılır. (9).

Gerçekte müminler hicret sırasında dört kısma ayrılmışlardı :

I- Birinci kısımda ilk muhacirler yer alır. Onlar; a) iman etmişler, b) hicret etmişler, c) mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmişlerdir. Bu ilk muhacirlerin **dört** ana vasfı vardır :

1 — Onlar Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahirete, kadere iman edip bütün teklifleri kabul etmişler, Hz. Muhammed'e (S.V.) hiç bir konuda karşı gelmemişlerdir, kâmil iman sahibidirler.

2 — Onlar hicret etmişlerdir, doğup büyüdükleri topraktan ayrılıp akrabayı ve komşuları terketmişler, bunu Allah'ın rızasını kazanmak için yapmışlardır. Böyle bir işi yapmak kolay değildir, hayatta en zor iş bu olsa gerektir. Doğup büyüyen ve geçimin sağlandığı toprağı, evi, aileyi terkedebilmek ölüme eşittir. Oysa bu ilk muhacir müslümanlar önce Allah'ın rızasını

(9) S. Kutub, A. e., c. VII, s. 97.

talebederek eski dinlerini terkettiler, manevi dünyalarını de-
ğiştirdiler, imanı küfre tercih ettiler. Sonra da yine Allah rı-
zası için toraklarını, evlerini, akrabalarını ve komşularını ter-
kettiler. Böylece maddi dünyalarını da değiştirdiler.

3 — Onlar Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad et-
mişlerdir. Mal ile cihadları şöyle olmuştur : Özyurtlarından ay-
rılınca evlerini, eşyalarını, tarlalarını ve geçim vasıtalarını kay-
bedip bütün dünyalıkları düşmanın eline geçmiştir. Bu şekilde
onlar malsız, mülksüz kalmışlardır. Fakat öte yandan İslâm'ın
gelişip yayılması için daha fazla mala ve maddi güce ihtiyaç
hasıl olmuş, daha fazla infak ve harcama gerekmiştir. Bu gaye-
nin gerçekteşmesi için onlar daha çok çalışıp kazanıp İslâm'ın
yayılması ve Allah rızası için kazançlarıyla ve mallarıyla cihad
etmişlerdir.

Onlar canlarıyla da cihad etmişlerdir: Bütün savaşlarda
canlarını ortaya koydukları gibi özellikle ilk savaş Bedir'de,
güçlü, kuvvetli, çok iyi donanmış düşmana karşı canlarını or-
taya kaymaktan çekinmeyerek şehadete talip olmuşlardır.

4 — Onlar bu üç sıfatlarıyla, imanları, hicretleri ve cihad-
larıyla insanların ilkleridirler. İlk mühacirler sözü edilen sıfat-
larıyla dinin kuvvetlenip yayılmasında çok büyük görev ifa
etmişler, bu itibarla müslümanların gerçekten imamları ve ön-
derleri olmuşlardır. Onlar fazilette, feragatta, imanda, hicret-
te, cihadda, fedakârlıkta ve sabırda, özetle bütün İslâmi güzel
hasletlerde örnektirler.

II- İkinci kısım müslümanlar Medineli Ensar'dır. Hz. Pey-
gamber (S.V.) ashabıyla birlikte Medine'ye hicret edince, eğer
Medineli Ensar onları barındırmasa, yardım etmese, malî ve
nefsî fedakârlıkta bulunmasaydı maksad hasıl olmayacaktı. Me-
dineli Ensar eşsiz ve benzersiz bir fedakârlıkla Hz. Peygamber'
in (S.V.) ve ilk mühacirlerin hizmetine koşmamış olsaydı, hic-
retten gaye tahakkuk etmiyecekti. Ama öyle olmadı. İnsanlık ta-
rihinin bir benzerini gösteremeyeceği tarzda Medineli Ensar
misafirperverlik ve ev sahipliği yaparak gerçekten dost, yar-
dımcı ensar olduklarını gösterdiler.

Bununla birlikte Hicrete talip olanların, hicret yapanların
bazı üstünlükleri vardır. Bunların şu nitelikler olduğu ekseri-
yetle kabul edilir.

1 — Muhacirler imanda ilklendir. Bu yönleriyle sayılamıyacak faziletlerin sahipleridirler.

2 — Mekke'de Kureysli müşriklerden her türlü güçlüğü, zorluğu, sıkıntı ve işkenceyi gören ve bunlara sabır ve tehammül gösteren onlar olmuştur.

3 — Topraklarından, evlerinden, ailelerinden ayrılan muhacirlerdir, yurtlarından olan onlardır.

4 — Dinin giriş, kabul kapısı muhacirler üzerine açılmıştır: İslâm'ı ilk kabul edenler onlar olmuştur. Medineli Ensar Mekkeli Muahcire bu hususta, İslâm'ı kabulde ancak iktida etmiş, uymuştur. Uyan yani muktedi kendisine uyulandan daha iyi ve üstün değildir. Ama bununla birlikte «İyi bir sünnet ihdas edip ortaya koyan o sünnetin ecrini, sevabını aldığı gibi kıyamete kadar o sünneti işleyen amelinin sevabını - işleyen sevabı eksilmeksizin alır.» hadisi gereğince Medineli Ensar Mekkeli Muhacirlere uymuş, birlikte İslâm toplumunun akide esasına dayalı kardeşlik, birlik toplumu olduğunu fiilen göstermişlerdir. Bundan dolayı Allah onlar hakkında 'İşte bunlar birbirinin dostudurlar' buyurmuştur.

III- Üçüncü kısım müslümanlar Hz. Peygamber'le (S.V.) birlikte hicret etmeyip Mekke'de kalanlardır. Onlar inanmışlardır, ama hicret etmemişlerdir. Bu bakımdan hicret edene kadar onlarla dostluk yoktur. Onlar Hz. Peygamber'le (S.V.) hicret etmediklerinden mutlak olarak dostlukları düşmüştür. Zira fiili bir gösteride bulunamamışlardır, imanlarının tezahürü hicret şeklinde kendini gösterememiştir. Ama bununla beraber eğer hicret ederlerse daha önce var olan dostlukları iade edilecektir. Bundan maksad, müslümanları hicrete sevk etmek ve hicreti sevdirmektir. Çünkü hicretin amacı müslümanların çoğalması, bir araya gelip birleşmeleri, birbirlerine yardımcı olmaları, aralarında sevginin artması, kuvvetlenmeleri, kişilik kazanmaları, kendilerine güvenlerinin ziyadeleşmesi ve tefrikanın yok olmasıdır.

Müslümanlar kendi aralarında, dost olamazlarsa kendi aralarında dost olanların bulunduğunu bilmeleri gerekir. Müslümanların dost olmayışları yüzünden yeryüzünde kargaşa, fitne ve büyük bozgun ve fesad olur. Çünkü kâfirler kendi aralarında

dostturlar. Bu dün olduğu gibi bu gün de böyledir. Mekke müşrikleri Yahudilere son derece düşman idiler. Ama ne zaman Hz. Muhammed (S.V.) İslâm'a davete başladı, ona karşı dost olup yardımlaşmaya başladılar. Müşrik, Hıristiyan, Yahudi ırkları ne olursa olsun kâfirler birbirlerinin dostu ve yardımcılarıdır. Allah bu gerçeği kitabı Kur'an'da açıkça beyan ediyor. Kelamın en güzeli Allah kelamından başka hangi kelam doğrudur? Bütün şer ve küfür kuvvetler Hz. Muhammed'in (S.V.) mesajı karşısında dost olup birleşmişlerdir.

Kâfirlerin dostlukları, yardımlaşmaları ve kuvvetleri karşısında, zayıf ve sayıca az olan müslümanlar iman edip hicret ederler, Allah yolunda cihadda bulunup muhacirleri barındırırlar ve onlara her türlü yardımı yaparlar. Böylece gerçekten mümin olduklarını isbat ederler. Halleri böyle olan müminler için mağfiret ve bol rızık vardır. Onlara dünyada verilen ve ahirette vad edilen bu nimetler ve saadetler; vatani, aileyi terk etmekten, mal ve nefsi Allah yolunda harcamaktan dolaydır.

IV- Dördüncü kısım müminler, başlangıçta hicrete muvafakat etmeyen ama daha sonra hicret edenlerdir. Bunlar ilk muhacirlerin derecesinde olmamakla birlikte yine onlardan sayılmışlardır. Çünkü neticede onlar da iman etmişler, hicrette bulunmuşlardır ve savaş yapmışlardır. (10).

4 — İman - Hicret - Cihad

İman, hicret ve cihad formülü tevbe süresinin 20. ayetinde de tekrarlanır. Orada meâlen şöyle buyrulur :

'İman eden, hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselere Allah katında en büyük dereceler vardır. İşte kurtulanlar onlardır.' (11).

İman nazarı planda kalbi bir iş olurken, hicret ve cihad, özellikle malî ve nefsi fedakârlık ameli planda iki önnemli iş olarak kendini göstermektedir.

İman, hicret ve cihadı hayatlarının özü yapan Mekkeli Muhacir ile Medinelî Ensar ashab hakkında Allah Teâlâ değişmez düstür kitabı Kur'an'da şu beyanda bulunuyor :

(10) F. Râzi, A. e., c. XV, s. 206 ve dv.

(11) Kur'an, 9 (Tevbe)/20.

'Allah'ın verdiği bu ganimet malları, yurtlarından ve mallarından edilmiş olan, Allahtan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve peygamberine yardım eden muhacir fakirlerindir. İşte doğru olanlar bunlardır.

Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve kalblerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerinden önde tutarlar. Nefsinin tamahkârlığından korunabilmiş kimseler, işte onlar saadete erenlerdir (12).

Haşr sûresinin 8. ve 9. ayetlerinde dikkati çeken hususlar, hicretin şartları ve yapılışı söz konusu olduğunda, şunlardır:

A - Muhacirler;

- 1 — Fakirdirler,
- 2 — Hicret etmişlerdir,
- 3 — Yurtlarından çıkarılmış, mallarından edilmişlerdir,
- 4 — Allah'ın lütfunu ve rızasını dilerler,
- 5 — Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım ederler,
- 6 — Onlar sadık kimselerdir, doğrudurlar, sözlerinin erleridirler, dinlerine sımsıkı bağlıdırlar.

B - Ensar;

- 1 — Medine'de Hicret yurdunda otururlar,
- 2 — Kalblerinde iman yer etmiştir,
- 3 — İman onların yurdunda kuvvet bulur,
- 4 — Muhacirleri severler,
- 5 — Onlara verilenler karşısında kıskançlık, hased ve çekememezliğe asla kapılmazlar.
- 6 — Muhacirleri kendi nefislerine tercih edip üstün tutarlar.

Hz. Peygamber (S.V.) onlara şu mübarek sözleriyle hitabetmiştir :

'İsterseniz evlerinizi, mallarınızı muhacirlere taksim edersiniz, ben muhacirlere taksim ettiğim gibi size de ganimetten taksim ederim.

(12) Kur'an, 59 (Haşr)/8-9.

İsterseniz ganimet muhacirlerin olsun, evleriniz ve mallarınız sizin olsun.'

Allah Resûlünün bu teklifine verilen cevap âlemi sarsıcı niteliktedir :

'Hayır, biz evlerimizi ve mallarımızı muhacirler için taksim eder, böler; ganimete de onlar için iştirak etmeyiz, ganimetten bir şey almayız.' (13)

İman, hicret, cihad formülünü uygulayanlar müslümanların önderleri olan Mekkelî muhacir ashab ile Medinelî Ensar ashabtır. Onlar bu üçlü formülün ilk fiili uygulayıcılarıdır. Kur'an'da bu üçlü formülle birlikte başka şartlara da dikkat çekilir. Ve her hal ve şartta hicret edenin mükâfatının Allah katında olduğu vurgulanır.

'Haksızlığa uğratıldıktan sonra (zulüm gördükten) Allah yolunda hicret eden kimseleri, and olsun ki, dünyada güzel bir yerde yerleştiririz. Ahiret eciri ise daha büyüktür.' keşki bilse-ler.

Onlar sabreden ve yalnız Rablerine güvenen kimselerdir (14).

Hicret eden kimseye dünya ve ahiretin maddi ve manevi nimetleri verilir, o kimse aynı zamanda sabreden ve Allah'a güvenen kimsedir.

'Rabbin, türlü eziyete uğratıldıktan sonra hicret eden, sonra Allah uğrunda savaşan ve sabreden kimselerdir. Rabbin şüphesiz bundan sonra da bağışlar ve merhamet eder.' (15)

Bu ayette hicretle birlikte eziyet, cihat, ve sabr zikredilmektedir. Hicretin tamamlayıcı unsurları veya şartları cihat ve sabırdır. Bunun neticesi hem dünya hem de ahiret zaferidir, Allah'ın mağfaret ve merhametidir.

Hicret esnasında öldürülme ve ölüm de vardır. Hicrete niyetlenen öldürülmeyi ve ölümü göze alan kimsedir. Hicret eden kimse Allah'ın dininin ve Paygamberinin zaferi için yola çıkan kimsedir. Muhacirin hedefi Allah'a yaklaşma ve O'nun rızasıdır. Bu şekilde anlaşılan hicret bütün zamanlarda ve mekânlarda geçerliliği olan bir davranıştır. Bununla birlikte hicret

(13) F. Râzi, A. e., c. XXIX, s. 286-87.

(14) Kur'an, 16 (Nahl)/41-42.

(15) Kur'an, 16 (Nahl)/110.

Allah için yapılmazsa hiç bir değer ifade etmez. Allah için yapılmıyan hicret bir ülkeden diğerine ancak bir intikalden başka bir şey değildir. Hicret; sabır isteyen, cihadı gerektiren eziyeti, çileyi davet eden, dünyalık bütün nimetleri Allah için elin tersiyle itmeyi şart olarak gören çok büyük bir olaydır. Bu olay ebedi ölçülerin kitabı, insanlığın kurtuluş reçetesi, maddi ve manevi lezzet ve zevklerin kaynağı, gerçeğin ta kendisi Kur'an'da insana gerekli ölçüler içinde Allah tarafından açıklanmıştır. Alemler'in Rabbi Allah Tealâ Bakara 218. ve Ali İmran 195. ayetlerinde iman, hicret ve cihat formülünü tekrar insanın idrakine sunarak şöyle buyurmaktadır :

‘İnananlar, hicret edenler ve Allah yolunda cihad edenler Allah'ın rahmetini umarlar. Allah bağışlar ve merhamet eder (16).

Rableri dualarını kabul etti: «Birbirinizden meydana gelen sizlerden, erkek olsun kadın olsun, amel sahibinin amelini boşa çıkarmam, Hicret edenlerin memleketlerinden çıkarılanların, yolunda ezaya uğratılanların, savaşan ve öldürülenlerin günahlarını elbette örteceğim. And olsun ki, Allah katından bir nimet olarak, onları içlerinden ırmaklar akan Cennetlere koyacağım. Nimetin güzeli Allah katındadır (17).

Allah Tealâ bu sonuncu ayette altı sınıf mümini söz konusu ediyor ve onların dualarının kabul edildiğini beyanla günahlarını bağışlayacağını açıklıyor. Bunlar ;

1- Amel sahipleri, 2- Hicret edenler, 3- Allah yolunda ezaya uğratılanlar, 4- Yurtlarından çıkarılanlar, 5- Savaşanlar, 6- Allah yolunda öldürülenlerdir.

Hicret eden kimse aynı zamanda amelde de bulunacaktır, diğer ibadet ve amelleri elbette yapacaktır. İslâm'ın bütün gereklerini harfiyyen yerine getirecektir. Böyle kimseler için vâdde bulunan Allah'tır. Allah va'dinden hulfetmez, dönmez, caymaz. O halde imanla birlikte hicret ve cihad eden kimseler için Allah yolunda her türlü fedakârlığı yapan müminler için Allah'ın va'di, dünyada bolluk, bereket; Ahirette nihayetsiz nimetler ve cennettir.

(16) Kur'an, 2 (Bakara)/218.

(17) Kur'an, 3 (Ali İmran)/195.

L'HEGIRE

du Point de Vue de l'Enseignement, de l'Education,
et de la Tactique Politique

Dr. İbrahim CÂNAN
Chargé de Cours du Hadith à l'Université
Atatürk. ERZURUM · TURQUIE.

INTRODUCTION

Le mot l'hégire (al-hidjrat qui signifie, étymologiquement, l'abandon d'une personne, d'un autre, par main ou par langue, par coeur (1) est devenu, dans la culture islamique, une conception, un terme riche de significations.

L'Hégire (l'émigration) étant «événement» et «terme» tient, dans la vie et dans les paroles du Prophète de l'Islam, une place importante. On n'exagérerait même pas si l'on la désignait comme l'un des termes et des événements «les plus importants». Car, l'Hégire, ne consiste pas du tout, comme prétendrait un simple historien, seulement à être un titre et une désignation d'un certain événement de la vie du Prophète. L'Hégire est à la fois, la méthode dans la prédication et l'enseignement et la tactique politique dans les relations avec les ennemis.

Au temps d'Omar, deuxième calife, lorsque les compagnons du Prophète sentirent le besoin d'avoir un calendrier, ils ont accepté l'Hégire, comme le point du commencement du calen-

(1) ISFAHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım el-Husain İbnu Muhammed er-Râğıb (m.502/1108), el-Müfradât fi Garibi'l-Kur'ân, Mısır, 1961, p. 536.

drier, parmi tant d'autre événements ayant eu lieu dans la vie du Prophète, le phénomène de l'émigration de la Mecque à Médine. Cette préférence, marque bien l'importance accordée par eux à l'Hégire (L'émigration), en tant qu'un événement (2). En fait, il y a certains événements dans la vie du Prophète que chacun d'eux mérite d'être le point du commencement du calendrier: comme la naissance du Prophète, l'avènement de la première révélation, le premier ordre de prédication, la guerre de Badr, la paix de Hudaybiya, la conquête de la Mecque, le pèlerinage d'Adieux et à cette occasion l'avènement d'un verset qui dit: «Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous religion et accompli sur vous Mon bienfait...» (3). Ce sont, aux yeux des musulmans, les événements de grandes envergures. Mais pourtant, le fait de l'obtention, à l'unanimité (4), parmi eux, uniquement de l'événement de l'émigration -même si nous supposons qu'il soit valorisé exclusivement comme événement- est suffi pour exprimer la valeur de l'émigration à leurs yeux. Au contraire Omar, deuxième Calife, désigne l'Hégire (émigration) comme étant «la différence entre la vérité et la faux» ((5).

Donc, nous allons essayer, dans cette recherche, d'expliquer l'importance de l'Hégire, de ses plusieurs aspects. Les titres-principaux que nous allons traiter sont :

I. L'Hégire en tant que tactique (ici, on va expliquer que la patience, l'émigration et la guerre se complètent l'une l'autre).

II. L'Hégire en tant qu'événement politique.

III. L'Hégire en tant que méthode en prédication et enseignement.

IV. L'Hégire (l'émigration) en tant que méthode en éducation.

(2) TABARĪ, Muhammed İbnu Djarir. (m. 310/922). Tārihu'l-Mülük ve'lUmam, Maktabatu'l-Hayyât, Beyrut, sans date, 2, 252; HĀKĪM, Ebû Abdillah an-Naysâbüri (m. 405/1014), al-Mustadrak Alâ's-Şahihayn, Haydârabâd-Dakan, 1335, 3, 14.

(3) Le Coran, Mâide 5, 3.

(4) TABARĪ, op. cit. 2, 252.

(5) İbid. 2, 252.

I. L'HEGIRE (L'EMIGRATION) EN TANT QUE TACTIQUE

Le mot l'hégire rappelle, avant tout, un événement, l'événement le plus important de l'histoire de l'islam. Parce que, l'importance que ce mot a acquise, et d'autres significations qu'il porte, trouvent leur source dans cet événement. Il nous faudrait donc commencer d'abord de ce point.

Le Prophète Muhammed était venu à une telle époque qu'on désigne par le mot «djahiliyyat» (l'ignorance) que, la société arabe d'alors vivait la période la plus sombre et la plus sauvage de son histoire. Les gens adoraient, comme divinité, les idoles fabriqués de leurs propres mains. La chose soumise comme loi était le désir du plus fort. Les esclaves ainsi que les femmes étaient traités, comme étant des choses, non des personnes qui aient le droit de profiter de la dignité et du respect d'être homme. Les pauvres et les besogneux, tous étaient écrasés à cause de manque de soutien et de manque de protection. En bref tous les hommes hormis une poignée de plus forts et des brigands, étaient comme celui qui est infortuné et sans défense mais pourtant tombé en gibier d'un anarchiste d'aujourd'hui qui est dépourvu de tout jugement de valeur et de toute miséricorde.

Dans telle époque chaotique, le Prophète Muhammed s'est apparu, devant les hommes et haranga à eux dans ce sens : «O les gens! Il est faux d'adorer les choses que vous fabriquez de vos propres mains. C'est un égarement flagrant que suivre les fantaisies personnelles. Vous n'êtes pas sans responsabilité. Vous avez été créés ici bas, pour un certain but, vous endurez une épreuve pour l'au-delà. Vous êtes responsables de tous ce que vous faites: bon ou mauvais, utile ou nuisible. Donc, renoncez aux injustes, ne foulez pas le droit de faibles, rendez aux gens leurs droits. Ne versez pas injustement le sang, ne commettez contre personne l'injustice. N'écrasez pas les faibles et les orphelins, protégez-les. Aidez les esclaves et les pauvres. Renoncez aux mauvais traitements que vous appliquez aux femmes, tenez-les vos mères, vos filles et vos soeurs etc.»

L'acceptation de cette invitation ne convenait pas aux intérêts de la minorité forte, riche et privilégiée qui tenait la société entre dans ses mains. Ils ne voulaient pas être dérangés et lésés de leur confort. Ils ne voulaient pas accorder une valeur et traiter comme on traite l'homme pour la masse des faibles qu'ils les avaient toujours opprimés et toujours méprisés. Ils voyaient la continuation de leurs intérêts dans la persistance de leurs anciens systèmes. Pour cette raison ils se sont violemment opposés à Muhammed, et pour cela ils ont, aux débuts, préféré à le désérter, à ne pas le prendre au sérieux et à se moquer de lui. Mais lorsqu'ils ont constaté s'agrandir autour de lui le cercle de croyants constitué des esclaves, des faibles et des pauvres, ils ont en changeant leur tactique, commencé d'opprimer, de persécuter et même de tuer les croyants.

Maintenant, pour pouvoir comprendre «l'Hégire (l'émigration)» comme une **tactique politique**, il nous faut étudier, dans leur ordre chronologique, les tactiques que le Prophète a utilisées pour «propager» et «pratiquer» la religion contre les résistances et les activités destructrices des idolâtres.

Pour exprimer ce point, nous allons tenir l'émigration comme étant l'une des trois tactiques essentielles du Prophète, utilisées par lui pour relever le défi, pendant la propagation de l'islam, de ses ennemis. La deuxième tactique est la **patience**; quant à la troisième, elle est la **guerre**. L'émigration est donc l'affirmation d'une phase intermédiaire, se plaçant entre ces deux phases.

Nous constatons que le Prophète, en accomplissant le devoir de la propagation de la religion et la «pratiquer» a contrecarré les dangers et a relevé le défi par trois moyens :

- 1 — Patience (sabr),
- 2 — Emigration (l'Hégire),
- 3 — Guerre (dijhad).

Donc, ces trois choses qui s'apparaissent, en apparence, différantes et même opposées, entre-eux ne sont dans la vie du Prophète que les moyens inchangés et restant toujours les même, utilisés par lui dans la réalisation de ses buts de «pratiquer» et de «propager» la religion. Il n'est du tout pas possible

de séparer, dans la vie du Prophète, ces trois éléments l'un de l'autre. Maintenant jetons, brièvement un coup d'oeil sur ceux-là.

PATIENCE :

Comme nous le savons, la période de l'avant-Hégire, est pour les musulmans, une période difficile à supporter. Elle est pleine de poursuites et de persécutions. Les idolâtres avaient eu recours à toute sorte de persécutions: moquerie (6), frappe (7), injure (8), insulte (9), boycottage (10), et même meurtre (11), (12). Il n'était pas rare de ceux qui, mouraient, sans pouvoir supporter ces persécutions (13).

Les musulmans étaient, dans cette période de persécutions et de poursuites, peu en nombre et faible en force. Une représaille effective contre le danger venant de l'ennemi pouvait sur le champ, causer de leur anéantissement complet. A cause de cela, l'un des points sur lesquels, à plusieurs fois insistés et maintes fois ordonnés dans toutes les premières sourates révélées, était la patience. Par exemple dans la sourate el-Asr qui est l'une des premières révélées, on fait l'éloge de ceux qui se conseillent l'un à l'autre la patience (14). Dans une autre sourate : «Ceux qui patientent, dit-on, auront leur récompense illimitée» (15).

L'allocution divine, dans certains versets, se fait uniquement pour le Prophète : «Endure avec constance, donc. Oui, la pro-

(6) İBNU HİCHÂM, Abû Muhammed Abdu'l-Malik (218/833). as-Sira-tu'n-Nabaviyya, Misr, 1955, 1-2, 289, 408-409.

(7) İbid 1-2, 318, Tabarî, op. cit. 2, 224.

(8) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 291; İBNU SA'D, Abû Abdillâh Muhammed (230/844), at-Tabakâtu'l-Kübrâ, Beyrut, 1960, 1, 211.

(9) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 291; BUKHÂRÎ, Abû Abdillâh Muhammed İbnu İsmâil ((256/869). es-Sahih, Misr 1315, Manâkibu'l-Ansar 45; TABARÎ, op. cit. 2, 223-24.

(10) İBNU SA'D, op. cit. 1, 208; TABARÎ, op. cit. 2, 225.

(11) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 318, 320.

(12) Voir TABARÎ, op. cit. 2, 229; İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 317-321.

(13) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 320.

(14) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 320.

(14) Le CORAN, Asr 103. 3.

(15) Le Coran, Zûmar 39, 10.

messe de Dieu est véritée. Et que ceux qui n'ont pas de certitude (ne te conduisent pas en te rendant impatient) à la légerté» (16). «Enduré, donc, d'une bonne endurance» (17). «Soit patient pour l'agrement de Ton Maître» (18). etc.

Les anciens prophètes de l'avant Muhammed ont aussi été représentés, comme les exemples, à l'égard de leurs ennemis, de la patienc : (Mentionne de même) İsmael, et Enoch, et Douh'l-Kifl! Ils faisaient partie, tous, de ceux qui ont enduré» (19).

En bref, le Prophète, prenant en considération tous ces ordres et avertissements divins, n'a pas répondu, à l'époque mecquoise, aux traitements appliqués à lui, de la même façon, n'a pas usé de représaille, il a continuellement enduré, il a ordonné aux croyants aussi, d'agir comme lui, de ne pas répliquer mais de patienter (20). Les narrations nous précisent qu'il disait, chaque fois qu'il rencontrait un musulman opprimé : «O un tel, endure, ta récompense est le paradi» (21).

A cette phase-là, le Prophète accordait à la patience une telle importance qu'il avait même défini la foi comme étant «la patience». En effet, lorsque Amr İbnu Abésé qui est, selon la précision des biographes le quatrième de tout les premiers musulmans (22) avait demandé «quelle était la foi?» Le Prophète lui a répondu : «Patience et tolérance» (23). Dans une autre parole du Prophète la patience est décrite comme étant la clarté et la lumière (24), c'est à dire une lumière conduisant, à con-

(16) Le Coran, Rûm 30, 60.

(17) Le Coran, Ma'âridj 70, 5.

(18) Le Coran, Muddassir 74, 7.

(19) Le Coran, Anbiyâ 21, 85-86.

(20) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 406.

(21) İbid. 1-2, 320.

(22) İBNU'L-AÇİR, İzzüddin Abû'l-Hasan Ali İbnu Muhammed el-Djazarî (830/1232). Usdü'l-Gâbeh fi Ma'rifati's-Sahâbeh, Kahire, 1970, 4, 201.

(23) AHMAD İbnu Hanbel (241/855). Müsnedu Ahmed, Kabira, 1313, 4, 385.

(24) MUSLİM, Ebû'l-Husayn Müslim İbnu'l-Hadjdjadj (61/874). es-Sahih, Kahira, 1955, Tahâreh 1.

dition de la suivre, à la clarté, au juste chemin et à la délivrance (25).

Le Prophète répondit, mécontentement, à un groupe musulmans demandant de lui, au moins, de proférer la malédiction, contre les mécréants oppresseurs : «Il y avait, parmi ceux qui ont vécu avant vous, des gens dont leurs peaux étaient peignées par les peignes en fer jusqu' à leurs os et certains d'autres dont leur corps était scindé, du milieu de la tête aux pieds, en deux, par les scies en fer, Ils ont enduré à tous ceux qu'on leur a appliqués et n'ont jamais renoncé à leur foi» (26).

On peut même dire, sous la lumière de certaines narrations que l'insistance du Prophète au sujet de la patience ne découlait pas, au moins à l'égard de certains gens, d'une impuissance absolue, cela consistait à une phase indispensable d'une processus de lutte. Pour dépasser cette phase il fallait, malgré une force relative existante dans l'estimation de certaines personnes, patienter. Une narration de Tabarî, grand historien musulman du quatrième siècle, affirme bien ce que nous avons dit : «Il est arrivé un moment que les musulmans, étant atteints à un degré de ne plus pouvoir supporter aux supplices appliqués, s'adressèrent au Prophète en ces termes : «Nous sommes en mesure de nous défendre, parce que nous avons, nous aussi, des parents, et des amis. Nous supplions de vous seulement la permission pour leur contrecarrer. Si vous avez encore la force pour la patience, patientez. Quant à nous, nous n'avons plus de patience, permettez-nous pour nous défendre. S'il faut, pour cela, lutter, nous allons lutter». La réponse du Prophète fut ainsi : «Je ne peux vous permettre, sans prendre, de Dieu, un ordre, je ne peux vous dire rien de moi-même» Cette nuit-là, le Prophète implora Dieu pour qu'il soit éclairé là-dessus. Sur cette demande le verset suivant fut révélé : O Prophète) endure avec constance, donc, comme ont enduré, parmi les messagers, les doués de résolution; et ne cherche à rien hâter pour ceux-là: ils seront, le jours où ils verront ce qui leur

(25) NAVAVÍ, Muhyi'd-Din Abû Zakariyya Yahyâ (677/1278). Charhu Muslim, Mîsr, sans date, 3, 101.

(26) BUKHÂRÎ, op. cit. Manâkibu'l-Ansâr 63, 29; ABÛ DÂVUD, Sûlaymân Ibnu'l-Ach'as as-Sidjîstânî al-Azdi (275/888). es-SUNAN, Mîsr, sans date, Djihâd 106.

est promis» (27). Le lendemain, le Prophète en récitant ce verset aux musulmans, canséilla encore la patience (28). Une narration citée dans «al-Müstadrak, mérite d'être enregistrée ici pour montrer le degré de la pression des musulmans, à cette phase, sur le Prophète : La narration racontée par Ibnu Abbâs est ainsi : «À la Macque, Abdurrahman Ibnu Avf et certains de ses amis vinrent au Prophète et de dire : «Ô Envoyé de Dieu, quand nous étions idolâtres nous étions honorés et respectés. Après la conversion à l'Îslam nous ne le sommes plus. Maintenant nous sommes abaissés et humiliés».

Ce disant, ils demandaient la permission de riposter pour sauver leur honneur et leur amour-propre. Mais le Prophète, pourquoi l'honneur et l'amour-propre ne se trouvent pas dans la satisfaction des sentiments, au contraire, il faut les chercher dans l'attitude qui sert à briller la cause de l'Îslam et pour qui, à cette phase le meilleur service à l'Îslam passe par la patience, répondit énergiquement : «Je suis ordonné de gracier, aucunement de riposte». Sur cette réponse catégorique ils s'abstinrent encore» (28/b).

Cette attitude avait aussi d'autres résultats. La patience produisait, dans les droits coeurs et esprits en faveur des opprimés silencieux et patients dont le seul péché n'était que de dire : «Notre Seigneur est Allah» (29) certains sentiments comme pitié et miséricorde. Surtout les parents et les proches de ceux-là étaient rendus trop sensibles et irrités. De fait se git, dans la cause de conversion de Hamza, Lion de Dieu, à l'Îslam, un pareil état. Comme suit :

Un jour, Abu Djahl, l'ennemi le plus acharné du Prophète, fait des injurs insupportables, et ne s'en contentant il l'attaque en donnant des coups blessants et cause le coule des sangs de son corps. Le Prophète ne lui manifeste, contre cette offense odieuse aucune réponse effective, il se tait et patiente tout simplement. Cet état de chose, causa la pleure incessante d'une vieille femme, elle pleure, sans pouvoir s'en tenir pendant plu-

(27) Le Coran, Ahkâf 46, 35.

(28b) al-HÂKIM, op. cit. 2, 307.

(28) TABARÎ, op. cit. 2, 418.

(29) Le Coran, Hadjdj. 22, 39 - 40.

sieurs heures. Lorsque Hamza, oncle du Prophète, rencontrant par hasard cette dame, fut au courant de la cause de ses pleures blessantes et il fut trop touché de ce qui s'est passé. Partant plein de sentiment de vengeance, Hamza ne se contenta pas de seulement blesser Abu Djhal, il finit par déclarer sa conversion à l'islam (30).

Cet heureux événement qui freine les Quraichites, de leurs agressions, en les conduisant à juger que les musulmans deviennent plus fort et plus respectueux, était un fruit de la patience du Prophète contre l'oppression et l'agression.

Nous pouvons voir d'une façon plus claire le but que le Prophète à cette période-là cherchait en endurent contre les oppressions et les supplices, dans la réponse qu'il donna à Hamza. Le Prophète lui répond en ces termes à son oncle Hamza, venu chez lui à la suite de l'explication de la femme témoin oculaire de l'agression : «**Mon cher oncle, laisse-moi, ne t'occupe pas d'un homme n'ayant ni père, ni mère, ni oncle, ni quelqu'un d'autre.**

EMIGRATION

C'est la deuxième phase qui suit celle de la patience. S'il n'y a pas d'un changement en faveur de patient, dans les conditions qui nécessitent la patience et en plus, si elles sont, à son désavantage, aggravées et sont arrivées, à un degré auquel il est impossible de les contrecarrer par la patience il faudra, ou bien accepter l'anéantissement à jamais ou bien quitter ce lieu-là, c'est à dire on devra émigrer.

ICI le point le plus important, est d'exactitude dans la décision d'émigration, à savoir est-ce qu'on est vraiment arrivé aux conditions qui nécessitent l'émigration? Comment pouvons-nous le savoir? Quelle sera la mesure dans la main en y décidant?

Nous pouvons, pour résoudre ce point important, nous adresser à la sociologie. Les sociologues voient et constatent que dans la réalité sociale, plus le défi et la pression augmentent plus la réaction et la résistance augmentent, mais si le degré

(30) TABARĪ, op. cit. 2, 224; IBNU HICHĀM, op. cit. 1-2, 291-92.

du défi dépasse d'un certain seuil la réaction se brise et de plus en plus s'amoindrit et s'anéantisse complètement.

Entre autres, A. Toynbee, l'historien anglais, après avoir expliqué le développement et la dégradation des civilisations apparues sur la terre par cette loi de défi-riposte, de pression-réaction précise que le riposte et la réaction n'augmentent pas à l'éternité tant que le défi et la pression augmentent et qu'après un certain degré de défi la réaction commence à diminuer et finit par s'éteindre complètement (32). Notre historien qui explique que la confore et la facilité sont nuisibles à la civilisation (33), insiste sur la nécessité, pour le développement, de défi et de pression à une certaine mesure sur le milieu. Il s'appelle «juste milieu» le milieu comportant le défi qui produit le développement (34).

Il est certain que notre but ici n'est pas l'explication de la théorie de Toynbee. Nous efforçons plutôt de fixer, par l'aide des lois en vigueur dans les réalités sociales que nous appelons *âdetullah* (habitude de Dieu) le frontier qui nécessite et justifie le dépassement de la phase de la patience à celle de l'émigration (L'hégire).

Nous pouvons, donc, dire que quand le défi et la pression des idolâtres sur les croyants sont arrivés à un degré qui ne leur permettaient du tout survivre à condition de pouvoir «pratiquer» et «propager» la religion, le Prophète décide et permet pour l'émigration. La parole suivante de Aïcha, femme du Prophète, justifie cela : **Le croyant était obligé à émigrer vers Dieu et vers Son Envoyé, pour sa religion, parce qu'il y avait la peur de ne pouvoir pratiquer sa religion»** (35). En effet le Prophète continua à habiter La Mecque bien qu'il ait eu donné la permission d'émigrer vers les lieux (comme Médine, l'Ethiopie), où ils pourront dans la surté, exercer leur religion. Parce que à cause de sa position familiale les idolâtres ne pouvaient le déranger à l'excès.

(31) TABARÍ, op. cit. 2, 224.

(32) TOYNBEE, Arnold J. L'Histoire (version: Elisabeth Julia), Gallimard, Paris, 1951, p. 164.

(33) Ibid. p. 104.

(34) Ibid. p. 158.

(35) BUKHÂRÍ, op. cit. Mağazi, 53.

Quand, tous les idolâtre, sur la proposition de Abu Djahl, se sont tombés d'accord à l'unanimité, sur un plan pour tuer le Prophète et qu'ils ont le mis en application, alors, il décida lui aussi de quitter La Mecque.

L'Hégire (l'émigration) n'est donc pas, comme on prétend éronnement quelquefois, une évasion, au contraire elle est une recherche. Elle est, pour sauver la religion, du défi et du danger parvenus au point de l'anéantir complètement, une recherche du milieu convenable à sa vivacité et à son application. En effet, selon une précision d'İbn İshâk, l'émigration n'était pas seulement vers les deux endroits connus de tout le monde, à savoir vers l'Éthiopie et Médine, mais vers toute direction où se trouvait la surté de la vie et la possibilité d'exercer la religion (36).

La religion a, pour elle, fixé comme but d'être vécue effectivement. Si les conditions du lieu où on se trouve, se changent de telle façons qu'elles ne permettent plus à la réalisation de ce but, il faut émigrer de cet endroit, c'est une nécessité absolue et un devoir religieux. Le Coran n'excuse pas ceux qui se trouvent dans cet état de chose mais qu'ils ne pratiquent pas l'émigration et les tient responsables. Ils sont, en tout cas, obligés à chercher un lieu convenable, où ils pourront exercer leur religion. Voilà le verset coranique : «**Oui ceux qui se manquent à eux mêmes, les anges les achèvent en disant: «Où en étiez-vous?» —«Nous étions impuissants sur terre» disent—ils. —Alors les anges : «La terre de Dieu n'était—elle pas assez vaste pour vous permettre d'émigrer?» —Voilà bien ceux dont le refuge est la Géhenne. Et quel mauvais devenir!»** (37).

Le Coran dans plusieurs d'autres versets parle de l'émigration et y incite ceux qui sont opprésés à tel point qu'ils ne peuvent pas exercer la religion. Dans l'un de ces versets on dit: «**Et quiconque émigre dans le sentier de Dieu trouvera sur terre mainte échappatoire et de l'espace. Et quiconque sort de sa maison, émigrant vers Dieu et Son messager, et que la mort atteint, son salaire alors incoûte à Dieu. Et Dieu demeure pardonneur, miséricordieux.**» (38).

(36) İBNU HİCHÂM, op. cilt. 1-2, 467.

(37) Le Coran, Niçâ 4, 97.

(38) Le Coran, Niçâ 4, 100.

Dans ce verset, on exprime l'obligation de la recherche, pour ceux qui restent dans l'impossibilité à cause de l'oppression de leur milieu, aux moyens de sortir de ce milieu et en exprime de même la nécessité de mobiliser toutes les possibilités de l'aide, jusqu'à faire la guerre : **«Et qu'avez-vous à ne pas combattre dans le sentier de Dieu, alors que les faibles mêmes hommes et femmes et enfants disent : «Seigneur! Fais-nous sortir de cette cité, prévaricatrice en ses gens; et assigne-nous de Ta part un patron, et assigne-nous de Ta part un secourreur» (39).**

Après avoir conçu l'émigration, comme «une effort de recherche d'un lieu convenable pour pouvoir exercer et propager la religion, nous constatons, dans la vie du Prophète non une, mais plusieurs «émigrations». Par exemple :

1. Au début de l'Apostolat, le Prophète quittant sa propre demeure s'installa dans la maison de Arkam. La seule cause de cette émigration, de sa maison à celle de Arkam, était la position de la maison de Arkam. Ce lieu, était, du point de vue de sa vie et de la propagation de la religion, plus convenable, parce que cette maison se situait sur le mont Safa, un lieu central de la ville. Elle était un endroit de passage pour les pèlerins et les étrangers. Plusieurs personnes, y compris Omar, le célèbre, ont ici, convertis à l'Îslam. Après la conversion de Omar les musulmans, atteignant tant en nombre qu'en puissance, à un niveau où on ne sent plus le besoin de se cacher, quittèrent cette maison (40).

2. Le Prophète permit, lorsque les persécutions et les pressions des idolâtres mecquois devinrent, pour les musulmans de familles impuissantes, impossible à supporter, d'émigrer vers l'Éthiopie. Le Prophète, avait, alors, dit : **«Allez à l'Éthiopie. Parce qu'il y a là, un roi trop équitable. Chez lui personne n'est opprimée, là-bas est la contrée de l'équité et de la droiture. Restez-là jusqu'à ce que Dieu ait créé une échappatoire» (41).** L'émigration à l'Éthiopie se réalise en deux vagues.

(39) Le Coran, Niçâ 4, 75.

(40) Ibnu Sa'd, op. cit. 3, 242-43; İbni'l-Açir, op. cit. 1, 74; İBNU AB-Dİ'L-BERR, Ebû Omar Yûsuf (463/1070). el-İsti'âb fî Ma'rifatu'l-Aş-hâb, Kâhira, 1328, 1, 108.

(41) TABARÎ, op. cit. 2, 222; İBNU HİCHÂM 1-2, 322.

Les historiens expliquent la cause de ces émigrations par la pression écrasante des mecquois contre les musulmans et par la manque de possibilités, à l'égard de ces pressions, d'aide du Prophète.

3. Après la mort d'Abu Tâlib, oncle protecteur du Prophète, les agressions des quraïchites étaient infiniment accrues (43). Bien que Abu Lahab qui était devenu le chef du clan d'Abdu Ménaf, clan protecteur du Prophète, l'ait pris sous sa protection cela ne dura pas longtemps. Avec l'insinuation diabolique de Abu Djahl, Abu Lahab annula la protection familiale (44). Le Position du Prophète, après ces efforts accroissantes à sa désavantage devint incalculablement pire. Il ne sortait maintenant de sa maison que très rarement. A l'égard de cet état actuel de choses le Prophète, en vue de procurer un lieu plus sûr que la Mecque et qui permette à la propagation de la religion, partit pour Taïf (45). Mais là-bas, malgré tous ses contacts effectués, ne pouvant trouver le milieu qui cherchait rentra à Médine.

4. Après avoir garanti, à Médine, la surté des musulmans, le Prophète ordonna, d'un ton plus stricte, à tous les musulmans d'y émigrer. Il prit la décision de sa propre émigration —comme nous venons d'expliquer en haut— à un moment où il perdit complètement toute espoir de survivre lié à la condition d'exercer la religion.

L'un des résultats positifs de l'émigration qui mérite d'être signalé ici, est, comme nous avons dit en traitant le sujet de la patience dans le plan sentimentale : C'est de l'excitation des sentiments de pitié et de miséricorde. De fait, lorsque la mère de Amir Ibnu Rabia dit à Omar Ibnu'l-Hattâb qui n'est pas encore converti : «**Nous quittons notre patrie pour nous sauver de vos oppressions et de vos perséussions et nous allons à l'Ethiopie**» elle constate que son interlocuteur qui est célèbre de sa cruauté et de sa manque de pitié, fléchit et manifeste une grande compassion. Cette conversation est, chez Ibnu Hichâm,

(42) TABARÎ, op. cit. 2, 222; IBNU HICHÂM 1-2, 321.

(43) TABARÎ, op. cit. 2, 229.

(44) IBNU SA'D, op. cit. 1, 211.

(45) IBNU SA'D, op. cit. 1, 211-12; TABARÎ, op. cit. 2, 229-30.

racontée, pendant la description de l'événement de la conversion de Omar comme une des cause préparatrices de celui-ci (46).

En bref, à la période mecquoise, à l'égard du défi et du danger qui sortaient des opressions et des persécutions de toutes sortes, mises à l'application par les idolâtres, les deux armes se complétant l'une l'autre des musulmans, étaient «la patience» et «l'émigration».

LA GUERRE

La troisième phase qui complète «la patience» et «l'émigration» c'est la guerre. La guerre est, dans la vie du Prophète, le moyen adressé au moment où les conditions développent en faveur de l'islam pour relever le défi de l'ennemi. Comme, chacune de la patience et de l'émigration elle était, dans le même but, un autre moyen dans d'autres conditions.

Dans la période mecquoise, pendant juste treize ans, l'arme des musulmans était la patience. La réaction matérielle était strictement interdite. Les savants disent que la permission pour la guerre est venue après l'émigration à Médine (47). Bien qu'une partie des versets de la sourate Hadj qui contienne le verset permettant de la guerre soit révélée à la Mecque, une autre partie a été révélée à Médine. De même bien que les exégètes musulmans aient discuté sur le nombre des versets révélés à la Mecque et à Médine, la plupart d'eux accepte qu'il est fort probable que le verset permettant de la guerre soit médinoise (48).

Laissons de côté les détails de la question. Il est certain que, la première révélation concernant la guerre qui, a, selon Ibnu Kaçir, été légale «à un moment le plus approprié (49) est re-

(46) İBNU HİCHÂM, op. cit. 1-2, 342.

(47) Voir. EBU BAKR İBNU'L-ARABİ (543/1148). Ahkâmu'l-Kur'an, Kahire, 1963, 3, 1295-96; İBNU KAÇİR, İmâdu'd-Din Ebû'l-Fidâ İsmâil (774/1372). Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim, Beyrut 1966, 4, 648-49.

(48) Voir. SUYÛTİ, Djalâlu'd-Din Abdurrahmân Abû Bakr (911/1505); Tafsiru Djalâlayn, Damas, 1378, p. 438; HAMDİ YAZİR, Hak Dini Kur'an Dili, İkinci baskı, İstanbul, 1960, 5, 3379.

(49) İBNU KAÇİR op. cit. 4, 648.

tardataire et quant à la permission elle n'est pas absolue, elle est restreinte et conditionnée : «**Toute autorisation est donnée à ceux qui sont combattus, —parce que vraiment ils sont lésés, et Dieu est capable, vraiment de les secourir, —à ceux qui ont été expulsés de leurs demeures. —sans droit, sauf qu'ils disaient: «Dieu est notre Seigneur»** (50).

Si on fait attention, la permission de guerre est, ici, conditionnée et donnée uniquement aux émigrés mecquoises qui sont décrits comme «**ceux qui sont combattus et qui ont été expulsés de leurs demeures**». Lorsqu'on étudie la vie du Prophète, on constate que dans toutes les expéditions réalisées jusqu'à la guerre de Badr, ce sont uniquement des émigrés qui constituaient le corps de combattants.

Mais, la guerre gagnera, par rapport à l'amélioration de l'état politique et la force matérielle des musulmans et à la disparition des conditions initiales, l'aspect d'une obligation générale : «**Et combattez dans le sentier de Dieu ceux qui vous combattent, et ne transgrassez pas. Vraiment, Dieu n'aime pas les transgresseurs! Et tuez ceux-là (ceux qui déclanchent la guerre contre vous) où, vous les rencontriez; et chassez-les d'où ils vous ont chassés : La persécution est plus grave que le meurtre**» (51).

Dans ce verset il n'est question que les mecquois qui ont chassé les musulmans de la Mecque. Ce verset appartient à l'époque d'avant la paix de Hudaibiya (52). On précise que, le Prophète a, après cette révélation, fait la guerre contre ceux qui l'ont fait contre lui et ne toucha ceux qui n'en ont pas faite (53).

Dans une autre révélation plus retardataire on dit : «**Lors donc que vous rencontrez ceux qui mécroient, alors, frappez aux cols. Puis, quand vous les avez dominés, alors serrez le garrot...**» (54).

(50) Le Coran, Hâdjidj, 22, 39 - 40.

(51) Le Coran, Bakara 2, 190 - 91.

(52) Voir, İBNU KAÇİR, op. cit. I, 400 - 401.

(53) İBNU KAÇİR, op. cit. I, 400.

(54) Le Coran, Muhammed 47, 4.

Dans un autre verset —qu'il est selon ce qu'on comprend, plus retardataire que celui—là— il ya un ordre plus strict de guerre : «Ho le Probhète! mène la lutte contre les mécréants et les hypocrites, et sois-leur rude. Leur refuge cependant est la Géhenne; et quel mauvais devenir!» (55).

Quant à l'ordre donné après la conquête de la Mecque, de guerre, celui-ci est, par rapport aux précédants, plus sévère et plus général : «Lorsque les mois sacrés expirent, alors tuez ces faiseurs de dieux, où que vous les trouviez; et capturez-les, et assiégez-les, et tenez-vous tapis pour eux dans tout guetapens. Si ensuite ils se repentent et établissent l'Office et acquittent l'impôt, alors relâchez leur sentier. Oui, Dieu est pardonneur, miséricordieux.» (56).

On comprend que ceux qui sont mentionnés dans ce verset ce sont exclusivement des arabes idolâtres. Mais il y a des versets qui donnet l'ordre de guerre d'une façon plus générale et plus absolue : «Combattez ceux qui ne croient ni en Dieu ni au jour dernier, qui n'interdisent pas ce que Dieu et Son messenger ont interdit, et ceux des gens du Livre qui ne se donnent pas comme religion la religion de la vérité, jusqu'à ce qu'ils versent la capitulation sur le revenu des mains; et qu'ils se fassent petits» (57). «Et combattez-les jusqu'à ce que ne subsiste plus de tentation, et que la religion soit toute à Dieu...» (58).

S'il nous faut résumer; la politique et la tactique divine suivie pour l'exercice et la propagation de la religion ont commencé par la patience, ont passé par l'emigration et ont fini par atteindre la permission de faire la guerre défensive, et puis les ordres de faire la guerre sont devenus, parallèlement aux conditions politiques développées en faveur et à la force appropriée tant matérielle qu'en nombrbe humain, de plus en plus sévère et ont pris une forme absolue comme celle-ci : «Et combattez-les jusqu'à ce que en subsiste plus de tentation, et que la religion soit toute à Dieu».

(55) Le Coran, Tahrîm 66, 9.

(56) Le Coran, Tevba, 95.

(57) Le Coran, Tevba 9, 29.

(58) Le Coran, Enfâl 8, 39.

Une parole du Prophète qui est, d'après la précision qu'on nous donne, l'une de ses quelques derniers conseils, prononcées au moment où il donnait les dernières soupîres, couronné ce développement graduel mentionné : «Expatriez les juifs et les chrétiens de la Peninsule Arabe, il ne faut pas y trouver deux religions» (59).

En bref, la patience, l'émigration et la guerre sont, au sujet du relèvement du défi de l'ennemi, le même principe dynamique de l'islam. Il est question non de la contrariété entre elles mais de l'identité. A l'exemple de l'eau qui nous se manifeste suivant les conditions, sous les différents aspects comme pluie, neige, glace et qui reste dans sa nature originelle toujours le même, le principe dynamique approprié de l'islam pour se protéger et pour atteindre ses buts se vêtent, suivant les conditions sociales les formes de la patience, de l'émigration et de la guerre. Il ne sera pas tellement juste pour nous, de chercher dans les versets révélés suivant le développement de conditions de l'époque du Prophète, l'annulé et l'annulant. Il nous faut, tout en sachant les conditions dans lesquelles les versets sont venus, bien estimer laquelle parmi elles, convient juste aux conditions dans lesquelles nous sommes.

II. L'HEGIRE (L'EMIGRATION) EN TANT QU'ÉVÉNEMENT POLITIQUE

L'émigration signifie d'un autre angle, le sauvetage de l'islam. Surtout après l'émigration du Prophète, après ce que Médine acquiert la position du centre de l'islam, l'émigration à Médine des musulmans se trouvant à l'extérieur, gagna une autre signification et une autre importance.

Les musulmans mecquois émigrés à Médine avaient constitué une communauté musulmane. Il y avait aussi parmi le peuple indigène les musulmans protecteurs. Mais en tout cas ils étaient, dans la densité des juifs, hypocrites et idolâtres qui s'y trouvaient, minoritaire en nombre. Surtout les hypocrites qui avaient mis, estimant lésés leurs plusieurs profits, en appli-

(59) MĀLĪK IBNU ANAS (179/795). al-Muvatta, Misr, 1951, Madina 18, 19; IBNU HĪCHĀM, op. cit. 3-4, 356.

cation une opposition clandestine, étaient supérieurs en nombre et lourdes en influence. Ils montreront à plusieurs reprises qu'ils n'étaient pas un danger à sous-estimer. En plus, les idolâtres mecquois n'avaient pas renoncés à la poursuite de leurs concitoyens musulmans réfugiés à Médine. Ils étaient même en relation avec les juifs médinois.

Nous pouvons ajouter à ces dangers dénombrés, les tribus avoisinantes qui sont déjà tous idolâtres et qui peuvent faire une solidarité avec eux contre les musulmans.

Tous ceux-là étaient dans une position de faire une alliance contre une poignée musulmane réfugiée à Médine. De fait, on a vu même que pendant la guerre de Handak ils avaient présenté un front uni contre les musulmans. Le Prophète voyait ce danger et pour le cotrecarrer prenait toute sorte de précautions politiques: comme faire des pactes d'amitié, de non agression, de s'antr'aide, et il valorisait au maximum les occasions.

L'une de ces précautions était de gagner la force effective en augmentant le nombre des musulmans à Médine. Si l'un des moyens de l'accroissement en nombre est d'augmenter le nombre des convertis parmi la population de Médine, l'autre était de faire venir ceux qui ont, dans les tribus avoisinantes, convertis à l'Îslâm. De ce point de vue, chaque musulman qui émigrat à Médine, avait non seulement sauvé l'Îslam en sa personne, mais aussi consolidé l'Îslam en augmentant à Médine la force et le poids politique du Prophète.

Il est impossible de ne pas voir ce but politique dans les expressions venues, soit dans les hadith soit dans le Coran pour exciter à l'émigration.

Il fallait coute que coute réunir les musulmans à Médine; et introduire les individus éparpillés, ça et là, n'ayant aucune poids politique, dans le plateau de la balance de l'Îslamisme qui est en train de se peser contre la mécréance. A cause de cela, l'émigration fut déclarée obligatoire à toute

(60) HAMÏDULLAH, Muhammed. Îslam Peygamberi version: Saïd Mutlu, İstanbul, 1966, 1, 286 - 293.

personne croyante. Le Prophète anonça que ceux qui n'émigrent pas, leur foi ne sera plus valable et dit : «Dieu n'acceptera aucune acte d'un individu tant qu'il ne se sépare, après avoir converti à l'İslam, des idolâtres» (61). Le Coran qui confirme ce principe dit : **Quant à ceux qui croient et n'émigrent pas, vous n'avez, jusqu'à ce qu'ils émigrent, aucun lien protecteur..»** (62).

Il est ordonné, dans un autre verset, de ne pas tenir, les pareilles personnes comme ami : «**Ne prenez donc pas des amis chez eux, jusqu'à ce qu'il émigrent dans le sentier de Dieu. Mais s'ils tournent le dos, saisissez-les alors, et tuez-les où que vous les trouviez; et ne prenez chez eux ni ami ni secoureur**» (63). İbn Abbas explique que ce verset a été révélé pour un groupe musulman qui resta à la Mecque sans faire émigration et au sujet duquel les musulmans à Médine discutèrent comment faut-il comporter à leur égard (64). On peut voir, à travers de cette parole du Prophète, le but des insistances sur les musulmans pour qu'ils émigrent à Médine : **Quiconque augmente le nombre d'une communauté fait partie d'eux. De même quiconque approuve l'affaire d'une communauté, participe à cette affaire»** (64b).

Le Prophète qualifie l'émigration comme «le plus grand des catastrophes pour une personne non nomade (sédantaire)» (65). Donc, il fallait, pour cela, inciter très fort les musulmans et sanctionner énergiquement leur soumission et non-soumission pour qu'ils puissent, tout en ôsant à entreprendre cette affaires catastrophique, courir à la consolidation du centre à Médine. Les expressions signifiantes l'inacceptabilité de la foi de ceux qui n'émigrent pas, veneus dans le Coran et des hadith dont nous venons de mantionner en haut, visent à ce but.

(61) İBNU HADJAR al-ASKALÂNÎ (852/1448). Selâmet Yolları, version: Ahmed Davudoğlu, İstanbul, 1972, 4, 94.

(62) Le Coran, Anfâl 8, 72.

(63) Le Coran, Nisâ 4, 89.

(64) İBNU KAÇİR, op. cit. 2, 352.

(64b) İBNU HADJAR, Fathu'l-Bâri 16, 146

(65) NASÂ'Î, Abu Abdirrahman Ahmad İbnu Ali İbni Chu'ayb (303/915), Sünanu'n-Nasâ'i (el-Mudctabâ), Kahira, 1930, Bay'ah 12.

Le Prophète avait, dans l'affaire d'inqualquer l'importance de l'émigration chez les esprits à telles enseignes réussi que, ses compagnons (ashâb) pouvaient alors dire : «Ceux qui n'émigrent pas ne pourront pas aller au Paradi» (66).

D'autre part, on a été promu, —pour cette affaire à la fois périlleuse et au grand résultat un résultat comme le sauvetage de l'islam- la plus grande récompense spirituelle désirée par un croyant. Le Prophète avait répondu à un musulman demandant quelle était la pratique la plus précieuse auprès de Dieu, en ce termes : «Il te faut donc l'émigration parce que je ne sais pas une autre pratique plus méritoire qu'elle (67). Le Prophète annonce dans un autre hadith que la plus grande récompense sera donnée à l'émigrant (68).

Le Coran fixe par plusieurs versets dans les âmes et les coeurs musulmans le mérite et la valeur de l'émigration. Dans ce verset, en dénombant les pratiques méritoires, l'émigration est mentionnée en deuxième lieu après la foi : «Ceux qui croient et émigrent et luttent de biens et de corps dans le sentier de Dieu sont aux plus hauts rangs près de Dieu. Et c'est eux les gagnants. Leur Seigneur leur annonce, de sa part, miséricorde et agrément, et jardins où il y aura pour eux délice durable, où ils demerront éternellement pour toujours, Il y a auprès de Dieu, vraiment un énorme salaire!» (69).

««Ceux donc qui se sont expatriés, qui ont été expulsés de leurs demeures, qui ont été persécutés dans Mon sentier, qui ont combattu, qui ont été tués, très certainement je tiendrai pour expiées leurs malfaisances, et les ferai très certainement entrer dans les jardins sous quoi coulent les ruisseaux, en récompense de la part de Dieu, auprès de Lui est la plus belle récompense» (70).

La multiplicité des paroles excitatrices, dans le Coran et les hadith à l'émigration avait rendu, cette affaire difficile et

(66) Ibid, Bay'ah 15.

(67) Ibid, Bay'ah 12, AHMAD IBNU HANBEL, op. cit. 2, 160, 161.

(68) NASÁ'î, Bay'ah 12.

(69) Le Coran, Tavba 9, 20-22; voir, Le Coran Anfâl 8, 72-75; an-Nahl 16, 41, 110.

(70) Le Coran, Âli-i Ìmrân 3, 195.

épineuse, aux yeux des croyants, l'œuvre fort désirée et fort recherchée. C'est pour cela que nous voyons, certains compagnons du Prophète, se vanter les uns contre les autres et même discuter, sur le mérite et la supériorité obtenue de l'émigration: Une narration venue chez Bukhari, Muslim et d'autres livres, nous expose un événement déroulé entre Omar et Esma Bintu Umaïs l'une des émigrants de l'Ethiopie. Omar avait une fois dit, comme on précise dans la narration, à Esmâ : «Nous sommes, au sujet de l'Emigration, plus en avant que vous et (par conséquent) auprès du Prophète plus méritoire que vous». Esma en prétendant le contraire dit qu'eux (c'est à dire les émigrants de l'Ethiopie) sont plus en avant et plus méritoires. Lorsque la discussion n'a pris fin, ils décidèrent d'apporter le litige au Prophète. Le Prophète le dissout en faveur de Esmâ: «Parmi vous celui qui fait une seule émigration (de la Mecque à Médine) ne peut être, auprès de moi, plus méritoire que celui qui en fait deux (de la Mécque à Ethiopie, de l'Ethiopie à Médine)». Cette réponse cause une grande joie et une grande satisfaction, à tel degré qu'ils dirent : «Cette parole du Prophète est, chez nous, plus aimée que toutes les autres choses du monde» (71).

Parce que l'émigration devint ainsi, auprès les croyant, une chose infiniment précieuse, infiniment désirée, recherchée, les bédouins même, laissant derrière eux biens, enfants, père, mère, et toute chose mondaine qu'ils possèdent, «venant de trop loin» (72), couraient à Médine vers le Prophète pour faire serment de fidélité sur «la condition de l'émigration» (73).

Pour démontrer l'importance de l'émigration et celle de faire serment de fidélité sur la condition de l'émigration qu'a été fixé aux yeux des musulmans, il sera utile de rappeler que certains musulmans, pour pouvoir faire, même après la conquête de la Mecque —époque où le serment de fidélité sur la condition de l'émigration était annulé— un serment de fidélité à la même qualification, insistèrent beaucoup, à tel point qu'ils

(71) BUKHĀRĪ, op. cit. Mağāzī, 38; MUSLĪM, op. cit. Fadāilu's-Sahāba 189.

(72) NAṢĀ'Ī, op. cit. Bay'ah 12.

(73) Ibid, Bay'ah 10-11; MUSLĪM, op. cit. Imārah 87; AHMAD IBNU HANBAL, op. cit. 2, 180.

s'adressèrent aux intercesseurs (74). L'histoire de l'un d'eux est justement comme ça :

Saffân Ibnu Abdirrahmân, ammena, le jour de la conquête de la Mecque, son père devant le Prophète et fit cette demande: «O Envoyé de Dieu ne prive pas mon père de l'émigration, fais en pour lui aussi une part». Sur la réponse négative du Prophète en ces termes : «**L'émigration est, après la conquête de la Mecque, pris fin, maintenant il n'y a plus de l'émigration**» Saffân trouva Abbâs, oncle du Prophète, au sujet du quel il garde un grand respect et une grande amour, pour en supplier son intercession, auprès du Prophète, pour qu'il accorde à son père la faveur de faire un serment de fidélité sur la condition de l'émigration et qu'il profite, par conséquent la récompense spirituelle de l'attribut d'émigrant (muhâdjir). Abbas l'accepta.

Mais, étant donné qu'après la conquête de la Mecque, seule centre et exceptionnel asile des idolâtres de la Péninsule de l'Arabie, les musulmans n'ont plus besoins pour être renforcés des aides des émigrants et étant donné que les musulmans obtinrent partout l'influence et la position pour pouvoir pratiquer leur religion comme ils veulent, le Prophète avait décidé de la suprématie de «l'institution de l'émigration», pour cette raison, sa réponse à son oncle intercesseur est aussi négative : «Il n'est plus possible, après la conquête de la Mecque de faire l'émigration» (75).

Ici, l'émigration supprimée par le Prophète, est celle, faite d'un pays où on peut pratiquer l'islam et que sa population est musulmane à un autre pays musulman; dans un sens encore plus strict est celle faite au temps du Prophète de la Mecque et de son environnement à Médine. Cet état de chose est bien précisé soit par les narrateurs soit par les savants. Nous allons expliquer que l'émigration proprement dite n'est pas interdite, elle est permise jusqu'à la fin du monde.

(74) NASÂ'Î, Bay'ah 15; BUKHÂRÎ, Magâzi 53; MUSLÎM, op. cit. Imarah 83 - 87.

(75) ÎBNU MÂDJA, Abû Abdillâh Muhammed Ibnu Yazid al-Kazvini (275/888). Sünanu İbni Mâdja, Kahira, 1952, Kaffârât 12.

III. L'HEGIRE (L'EMIGRATION) EN TANT QUE METHODE EN PREDICATION ET EN ENSEIGNEMENT

Précisons d'abord, pour qu'on puisse saisir ce point, que nous n'entendons pas ici, par le mot «l'Hégire* (l'émigration)» un certain événement ou quelques événements déroulés dans l'histoire de l'islam, au temps du Prophète dont nous venons d'en parler. Nous allons laisser maintenant «l'hégire-événement», comme dit le Prophète, derrière de la conquête de la Mecque. Après la Conquête, l'hégire n'est pas un certain événement mais une conception, un sens, une spiritualité. Une conception qui restera à tout lieu, en toute époque, dans tout coeur, jusqu'au jour dernier.

Elle est, comme on comprend dans des explications précédentes, de telle conception dans la réalité de laquelle, se trouvent deux vérités importantes : sur le plan individuel, la recherche de la vie islamique, sur le plan générale le soutien et le sauvetage de la religion. Et pour cette raison, elle est une conception à la quelle on a fait, en la rendant obligatoire, en la voulant davantage, gagner le statut de l'oeuvre la plus méritoire après la foi; une conception dont l'importance est bien calquée dans les intelligences, dans les esprits, et dans les coeurs. Elle est une conception incrustée à l'âme du croyant, brodée à chaque pièce de sa personnalité, en sorte qu'elle peut faire faire toutes sortes de sacrifice matérielles, faire mettre les intercesseurs pour en obtenir, emmener à faire des discussions de supériorité et par là à faire recourir à l'arbitrage du Prophète.

Nous constatons donc que le Prophète ne voulut pas que cette conception, cette **institution conceptuelle de l'hégire** qui tient dans le coeur des croyants une place ainsi haute et qui est tenue supérieure à tel degré qu'elle ne peut être donnée à l'échange des palais construits des matières les plus précieuses du monde comme diamant, ivoire et verre, ne soit détruite et l'univers intérieur du croyant ne soit vidé de ce palais céleste et paradisiaque.

(76) Voir IBNU MÂDJA, op. cit. Keffarât 12; Navavi, op. cit. 13, 8; Ibnu Hadjar, Fathu'l-Bârî, Misir 1959, 8, 229.

Pour réaliser à la fois sa continuité, la continuité éternelle de celle-ci, comme sens et conception, et à la fois la possibilité de faire profiter les croyants qui viendront après eux, l'Envoyé de Dieu dont chaque parole a, à toute époque et chez toute oreille croyante⁷⁷ la même valeur, dont chaque phrase est une sorte d'une révélation, et que de sa bouche ne sort que la vérité, fait cette proclamation solennelle : «Le vrai muhâdjir (l'émigrant) est celui qui s'enfuit des interdits de Dieu et qui les abandonne» (77).

Le même sens fut, dans d'autres narrations, proclamé et confirmé : «L'émigration est l'abandon du mal» (78). «Le vrai émigrant est celui qui abandonne ses fautes et ses péchés» (79). «Le vrai émigrant est celui qui abandonne ceux que Dieu a interdits» (80).

La réponse du Prophète à ceux qui demandent l'émigration la plus méritoire confirme ce que nous venons de dire : «Ton abandon de ce que mon Seigneur a interdit» (81), etc.

Cette émigration, annoncée comme une bonne nouvelle par l'autorité compétente, chargée de la communication des vérités éternelles émanantes de Dieu, est bien possible et réelle pour tout croyant à toute époque.

Le Prophète, outre qu'il réalisa la perpétuation, comme conception, de l'émigration, profita de la conception de l'émigration dont la valeur est connue et approuvée par tout le monde, en vue de fixer dans les consciences, l'importance de certaines actes qui malgré qu'elles soient, vue par la religion, vraiment trop importantes et qui ne seront pas être saisies comme il faut, par la grande majorité des croyants; comme par exemple, plusieurs œuvres pieuses, comme «bonne intention», «la participation à la guerre sainte (djihâd)», «faire le bien pour le père et la mère» sont exprimés dans les hadith comme des œuvres aussi méritoires que l'émigration. Par exemple dans un hadith le Prop-

(77) BUKHÂRÎ, op. cit. Imân 4, Rikak 26; Nasâ'i, op. cit. Imân 9.

(78) AHMAD IBNU HANBAL, op. cit' 4, 114.

(79) IBNU MÂDJA, op. cit, Fitan 2.

(80) AHMAD IBNU HANBAL, op. cit. 3, 412; Abû DÂVUD, Vitr 12.

(81) AHMAD IBNU HANBAL, op. cit. 2, 160, 191;), 391, 4, 385.

hète dit: «Pas d'émigration après la conquête de la Mecque, mais il y a la guerre sainte et la bonne intention qui sont aussi méritoires qu'elle. Quand vous serez appelés à la guerre courez (volontiers)» (82).

Le Prophète, comme dit Nawawî, en ayant remplacé dans ce hadith par exemple l'émigration par l'intention, avait eu poussé les croyants, à avoir l'intention de faire du bien absolu» (83).

On précise dans un autre hadith que chaque pratique de religion dans des conditions difficiles (au moment de fitnah) n'est qu'une «émigration» (84) et que «le service rendu au père et à la mère est plus méritoire que l'émigration» (85).

Tiybî (mort en 743 de l'hégire), pendant qu'il explique le hadith dont nous venons d'enregistrer plus haut lequel annonce l'abolition, après la conquête de la Mecque, de l'émigration, dit ce qui suit tout en confirmation avec ce que nous venons de dire: «La signification du hadith est ainsi: L'émigration consistant à aller à Médine en quittant sa patrie a pris fin: elle laissa sa place au départ pour la guerre. L'émigration en vue de la guerre est donc perpétuelle. De même, l'émigration faite par l'intention de se sauver d'un lieu de mecréance, de fuir les mauvaises conditions (fitnah) ainsi que le départ à l'étranger pour la recherche de la science sont comme celle-ci. Pour chacun d'eux ce qu'est valable c'est l'intention» (86).

Comme on voit, dans pareilles narrations, l'émigration n'est plus événement historique, mais une conception, conception qui a emprunté son contenu et son importance à cet événement. Elle est un moyen parmi tant d'autres moyens utilisés par le Prophète pour enseigner la religion aux hommes et pour la bien fixer dans les esprits, dans les cœurs et dans les actes; elle est une institution conceptuelle construite dans certaines conditions. Le but de plusieurs hadith concernant l'émigration est de la révivification et de l'éternisation de cette institution conceptuelle et est d'en profiter à tout moment, pour augmenter la vivacité et l'efficacité de la religion.

(82) MUSLİM, op. cit. İmârah 85.

(83) NAWAWÎ, Charhu Müslim 13, 8.

(84) MUSLİM, op. cit. Fitan 130.

(85) NASÂ'Î, Bay'ah 10.

(86) İBNU HADJAR, Selâmet Yolları 4, 95.

IV. L'HÉGIRE (L'ÉMIGRATION) EN TANT QUE LA METHODE DE L'ÉDUCATION

Un autre aspect de l'émigration est d'ordre éducatif. L'Émigration, par cet aspect n'est pas moins important que par d'autres aspects. Il est utile d'avoir conscience de ce fait que nous sommes toujours, dans notre univers de l'éducation, dans notre vie quotidienne - tête à tête avec les émigrations de même importance dont nous venons d'expliquer, et de ce que nous subissons l'épreuve de faire à tout moment les émigrations de même sorte. Au moment où nous célébrons le 15^{ème} siècle de l'Hégire, il est utile et même nécessaire d'expliquer cet aspect de l'Hégire pour que l'institution de l'Hégire qui s'est identifiée dans la culture islamique ne soit pas en prise seulement comme un événement historique, comme une question d'être le point de départ d'une ère, et que le sujet n'ait été ainsi stérilisé.

Pour pouvoir saisir le problème de cet aspect il nous faut préciser les relations éducationo-environnements. Précisons d'abord qu'à la tête des éléments et les motifs qui construisent la personnalité des individus, vient l'environnement social. A l'Occident, on acceptait, jusqu'aux derniers temps que les enfants de familles riches étaient, par leur nature, plus intelligents et plus aptes que ceux de familles pauvres et qu'on expliquait leur succès par cet état de chose. Les savants occidentaux de l'éducation d'aujourd'hui ont renoncé à ces idées. Maintenant pour eux, ce sont les conditions externes qui déterminent la différence existante entre eux. C'est à dire, les conditions accordées, aussi bien matérielles que spirituelles, par les familles riches, dès leur naissance à leurs enfants favorisent bien le développement des facultés innées chez les enfants (87). Voilà l'ignorance de cet état de chose, a pu bien tromper pendant de longs siècles, l'opinion publique de l'Occident.

Et actuellement, tous les éducateurs, soit orientaux, soit occidentaux, ont accepté, le rôle définitif de l'environnement et de

(87) MIALARET, Gaston, Introduction à la Pédagogie, PUF, Paris, 1967, p. 37.

l'ambiance, au premier chef celui de conditions familiales (88). Personne ne peut prétendre sous peine d'être non-sérieux et non-scientifique, le contraire. Même les révolutionnaires maladroits, semi-ignorants et pseudo-philosophes croyant réaliser, sans prendre en considération toutes les conditions de l'environnement toute sorte de changements aussi bien sociaux que culturels par les écoles, en y appliquant le programme voulu, comprennent leurs erreurs lorsqu'ils voient que leur entreprise a voué à l'échec et à la destruction culturelle; mais il est trop tard pour qu'ils la corrigent et améliorent. Penseur algérien Malek Bennabi dit sur ce sujet: «L'individu ne doit pas ses qualités sociales à sa formation scolaire, mais à des conditions propres à son milieu La culture n'est pas un phénomène d'école, mais un phénomène d'ambiance... L'ambiance est donc la matrice des valeurs culturelles ... L'école est un agent de la culture, mais on se trompe sur sa fonction quand on croit qu'elle peut, à elle seule, résoudre son problème» (89).

Notre but est ici d'attirer l'attention sur l'importance, du point de vue de l'éducation, de l'environnement et de marquer l'existence sur l'individu de certains faits accomplis venant de l'environnement et qu'il est impossible de les vaincre par la volonté individuelle plutôt qu'analyser la place de l'école dans la vie culturelle et civique. Pour pouvoir bien préciser ce point important nous sentons le besoin de nous adresser aux opinions de Bediuzzaman le célèbre savant musulman contemporain. Ayant parlé à plusieurs reprises d'effets de l'environnement sur l'homme, il expose ce sujet d'une façon la plus large et la plus exhaustive, dans une chapitrette consacrée à l'idjtihâd (l'effort personnel du juriste musulman pour déduire la sentence convenable aux événements nouveaux) et qui s'intitule: **Yirmi Yedinci Söz**: Pour expliquer que «La porte de l'idjtihâd est ouverte mais qu'il

(88) Voir, DJÂHIZ, Abû Osmân Amr İbnü Bahr (250/864). Kitâbu'l-Hayavân, Beyrut, 1969, 4, 71, 5, 370, 7, 100; MAVARDÎ, Abû'l-Hasan Alî İbnu Muhammed (450/1058). Edabu'd-Dünya va'd-Dîn, İstanbul, 1299, p. 188; İBRAHİM HAKKI ERZURÛMÎ (1194/1780). Mârifatnâme, İstanbul, 1330, pp. 95-96; KINALIZÂDE ALÎ EFENDÎ (980/1572). Ahlâk-ı Alâî, Bulak, 1248, 2, 46; SPENGLER, Oswald, İnsan ve Teknik (Version Kâmil Turan), Ankara, 1973, p. 80.

(89) MALEK BENNABÎ, Perspectives Algériennes, Algerie, 1984, pp. 41, 43.

y a quelques obstacles qui empêchent d'y entrer» il dit, en passant qu «à l'époque des salaf (les premiers savants musulmans vécus aux trois premiers siècles de l'ère musulmane) où les grands mudjtahid (juristes) musulmans s'élevèrent, les gens ayant aptitude à l'idjtihâd, par l'effet de la société humaine et de la civilisation de l'humanité, brillèrent trop tôt» Après avoir dit cela il continue en ces termes: «Donc à cette époque-là, parceque les intelligences, les coeurs, les âmes et par toutes leurs forces les terres et les cieux, étaient tournés vers la compréhension de désires de leur Seigneur, les conversations de la société humaine, leurs entretiens, leurs événements, leurs conditions les regardaient. Tout individu ayant une bonne capacité, obtenait, de toute chose, incansciemment, une leçon de connaissances, d'événements et de conversations. Comme si, toute chose, devenait pour lui, un professeur qui suggérait à sa nature et à sa capacité une préparation à l'abitude à l'idjtihâd...»

Notre savant, continuant à ses analyses concernant l'effet de l'ambiance remarque que les effets que l'individu subit de son milieu, dégradent, à cette époque, à cause de l'hégémonie de la civilisation européenne, de l'hantise de la philosophie matérialiste et de l'alourdissement de conditions de la vie matérielle, sa capacité à l'idjtihâd. Et il cite l'exemple de Sufyân Ibnu Uyayna: C'est pour cette raison qu'un individu ayant, aujourd'hui, le même intelligence que Sufyân Ibnu Uyayne qui avait, à quatre ans, appris par coeur le Coran et fait les discussions scientifiques avec les savants, aurait besoin d'un temps dix fois plus par rapport à Sufyân. Si Sufyân avait eu acquis la capacité de l'idjtihâd pendant dix ans, celui-ci en aura besoin cent pour qu'il puisse l'acquérir» dit-il (90).

Nous pouvons, de cette explication, déduire que Bédiüz-zaman, consacre à l'environnement, dans le problème du poids et de la part quantitative de l'effet de l'ambiance sur la personnalité de l'individu, une grande portion, comme de 90 %.

Donc, le fait sur lequel les savants sont unanimes est ce que l'homme dépend du milieu où il se trouve, dans lequel il mène sa vie. Même selon Ibnu Haldun, l'individu, est l'enfant de son

(90) BEDIÜZZAMAN, Said Nursi, Sözlür İstanbul, 1982, p. 471.

milieu ambiant et d'habitudes acquises de ce milieu non de sa nature et de son humeur. Parce que ces habitudes, devenant, par la suite, caractère, faculté et coutume, constituent sa nature et son tempérament» (90/b).

C'est pour cette vérité régnante dans la nature de l'homme que plusieurs dogmes religieux exigent que le croyant vive dans un milieu musulman, et l'interdisent de vivre dans un milieu non-musulman. Selon la mesure déterminée par l'islam, le croyant doit habiter une maison située à une distance à ne pouvoir se voir leur feu, l'un l'autre. L'Envoyé de Dieu: «Je suis, dit-il, loin d'(avoir aidé (91)) le musulman habitant parmi les idolâtres de sorte que leur feu peuvent se voir» (92). Hattâbi (93), İbnu'l-Açir (94), Sindi et Suyûti (95) Commentateurs de ce hadith, disent unanimement qu'un musulman doit tenir sa demeure loin des idolâtres et cela est une obligation à appliquer pour lui.

Bien qu'İbnu'l-Açir, montre comme raison, la manque de sécurité et l'infidélité au serment, chez ceux derniers, pour nous, ce n'est pas une explication satisfaisante. Même si on réalise, et qu'on garantie à force de précautions multiples, à un niveau parfait, leur fidélité, et la sécurité, le côté éducatif du problème ne peut être résolu. On ne peut pas obtenir le milieu convenable qui est nécessaire pour l'éducation. L'une des conditions de la convenance du milieu est d'être musulman.

Hattâbi déduit de ce hadith qu'un musulman s'il part pour le commerce à un pays non-musulman, il faut qu'il n'y rest le plus de trois jours. S'il y reste davantage cela sera un comportement odieux. Le fait que Hattâbi donne le chiffre, viserait probablement, à mettre l'accent sur la répugnance qui se trouve à ce sujet. Parce que comme Münâvî aussi précise (96), ce hadith

(90b) İBNU KHALDUN, op. cit. p. 125.

(91) SINDİ, Abû'l-Hasan Muhammed İbnu Abdi'l-Hâdi (1138/1725). *Hâc hiyatu's-Sindi Alâ'n-Nasâ'i*, Mısır, 1349, 8, 36.

(92) NASÂ'İ, op. cit. Kaşâma 25; ABU DÂVUD, op. cit. Djihâd 104.

(93) HATTÂBİ, Abû Sulaymân Ahmad İbnu Muhammed (388/998). *Ma-âlimu's-Sunan*, Halep, 1932, 2, 272.

(94) İBNU'L-AÇİR, Medjdu'd-Din Saâdat el-Mübâarak İbnu Muhammed el-Djazari (606/1209). *an-Nihâyeh fi Ğaribi'l-Hadis*, Kahire, 1963, 2, 117.

(95) SUYÛTİ, Zahru'r-Rubâ (édité avec Sünanu'n-Nasâ'i), 8, 36.

(96) MÛNÂVİ, Chamsu'd-Din Muhammed Zeynü'd-Din Abdu'r-Ra'ûf (1031/1621). *Fayzu'l-Kadir*, Beyrut, 1972, 6, 112.

et ses semblables n'interdisent pas ceux qui ont des parents mécréants non seulement de rendre visite mais aussi de les contacter (à condition de n'y rester longtemps) pour les affaires mondaines comme commerce, vend et achat etc.

İbnu'l-Hâdj el-Mâlikî déduit l'interdiction du voyage aux pays non-musulmans de ce hadith: «el-İslâm ya'lû ve lâ yu'îâ aleyh» (c'est à dire: l'İslâm l'emporte toujours, on ne peut pas l'emporter sur lui) et il ajoute: «S'il va à leurs pays, parce que leurs voix prédominent, la voix du voyageurs musulman y reste étranglée. C'est la raison pour laquelle l'interdiction fut mise.» (97).

Bien que la limitation et la répugnance exprimée concernant la résidence dans un pays non-musulman ait plusieurs aspects, ce que nous voulons illustrer ici, c'est son aspect éducatif, l'aspect le plus important. L'İslam décréta cette répugnance, tout en prenant en considération, la force de suggestion du milieu, sur l'individu malgré l'individu. Alors, le croyant doit quitter le milieu étranger, avant que les influences qui vont venir de l'ambiance n'aient une durée suffisante pour pouvoir exercer leurs mauvais effets sur sa vie religieuse et sa réflexion. Un homme qui dépasse cette limite en résidence s'expose au défi de ce hadith qui dit: «Qui est uni avec un idolâtre (c'est à dire, en consentant, en accompagnant et en marchant ensemble (98)) et séjourne avec lui (dans son pays (99)) devienne comme un idolâtre» (100). Il lui incombe, dans cet état de chose, de quitter ce lieu-là, c'est à dire de faire émigration.

Le verset coranique que nous venons mentionné plus haut, tient responsable toute personne qui ne fera pas cette sorte d'émigration: «Oui, ceux qui se manquent à eux mêmes, les anges les achèvent en disant: «Où en étiez-vous?» —«Nous étions impuissants sur terre» disent-ils. —Alors les anges: «La terre de Dieu n'était telle pas assez vaste pour vous permettre d'émig-

(97) İBNU'L-HÂDJ al-MÂLIKÎ, Abû Abdillâh Muhammed İbni Muhammed (737/1336), al-Madkhâl, 1293, 3, 105.

(98) AZİMÂBÂDÎ, Abû't-Tayyib Muhammed, Avnu'l-Ma'bûd, Madina, 1968, 7, 478.

(99) MÛNÂVÎ, op. cit. 6, 109.

(100) ABÛ DÂVUD, op. cit. Djihâd 174.

rer?» —Voilà bien ceux dont le refuge est la Géhenne. Et quel mauvais devenir!»

Le Prophète annonce que cette espèce d'émigration conservera sa valabilité «jusqu'à ce que les pénitances continuent à être exaucées (c'est à dire jusqu'à ce qu'un grand signe de la fin du monde, comme le lever du soleil du côté d'ouest, s'apparaisse)» (101), «jusqu'à ce qu'on continue à combattre l'ennemi» (102).

On a attaché d'une importance égale à faire cette sorte de l'émigration laquelle un musulman doit faire, si le mal du milieu atteigne une position imposante telle qu'elle ne peut être amélioré ni par la main ni par la langue et on ne peut pas se garder, par la haine du coeur, de ses effets: «Et quiconque émigre dans le sentier de Dieu trouvera sur terre mainte échappatoire et de l'espace. Et quiconque sort de sa maison, émigrant vers Dieu et Son messager, et que la mort atteint, son salaire alors incombe à Dieu. Et Dieu demeure pardonneur, miséricordieux» (103). Certaines paroles du Prophète, comme: «L'hégire est d'abandonner ce que Dieu a interdit» «...ce lequel ne plaise à Dieu» «...ce que Dieu a rendu illicite» marquent cette sorte d'émigrations qui seront faites d'une raison éducative.

Nous trouvons dans le Coran, concernant l'abandon absolu du milieu social non-convenable n'ayant les conditions éducatives, l'histoire de l'exode des juifs de l'Égypte (104), et celle de Gens de grotte (105) qui s'enfuyant de la mécréance de leur peuple se réfugient dans une grotte (106).

İbnu Haldun, explique, la réponse des Juifs à Moïse, dans l'histoire concernant les juifs, quand ils vient, après avoir sorti de l'Égypte, au Palestin sur la proposition de Moïse de combattre les indigènes: «O Moïse! nous n'entrons jamais, aussi longtemps qu'ils seront là. Vas donc, toi et ton Seigneur, et combat-

(101) AHMAD İBNU HANBAL, op. cit. 1, 192, 4, 62; Abū Dāvud, op. cit. Djihād 2.

(102) NASĀ'Ī, Bay'ah 15.

(103) Le Coran, Niçā 4, 100.

(104) Le Coran, Mā'idah 5, 20.

(105) Le Coran, Kehf 18, 9-26.

(106) Le Coran, Kehf 18, 16.

tez tous deux, Nous, nous restons ici assis.» (107) par la perte, à cause d'une long séjour sous les conditions de l'esclavage, de leur bravoure, de leur courage, de leur zèle et de leur patriotisme. Il nous apporte une commentaire intéressante, intéressante, du point de vue de notre sujet, sur le fait que Dieu les condamna à la suite de leur réponse contestataire à errer dans le désert 40 ans. Il dit: «Dieu leur punit par faire errer sur le même endroit. Ils errèrent, ainsi pendant 40 ans, dans le désert situé entre l'Egypte et la Syrie. Ils ne se rencontrèrent en ce temps, ni un lieu civilisé, ni même une cité. Selon la description coranique ils ne peuvent pas voir, à cause de la dureté et de la grossièreté d'Amaliques vivant en Syrie et de Coptes vivant en Egypte, d'autres hommes. Le but et la raison de ce erre et de ce piétinement étourdi était de suppression de l'ancienne génération qui avait, à cause d'une longue vie menée dans l'indignité, dans l'oppression et l'esclavage, avait perdu son zèle, avait acquis, comme caractère, bassesse, et la mesquinerie et de l'avènement à leur place d'une nouvelle génération élevée dans l'atmosphère libre du désert, n'ayan supporté la domination et l'affiliation, ayant l'amour-propre et le zèle. Tu comprends de cela que 40 ans est la durée minimume nécessaire pour qu'une génération disparaisse et une nouvelle génération viennent» (108).

Aujourd'hui il y a une méthode thérapeutique, appelée milieu-thérapie appliquée dans la guérison de l'enfant inadapté socialement, et dans l'application, ou bien on apporte l'enfant à un milieu plus convenable ou bien on rend le milieu dans lequel l'enfant vie, comme famille, école et environnement proche, convenable.

Après cette petite digression explicative s'il nous faut revenir à nos moutons nous devons remarquer l'existence dans les hadith du Prophète de plusieurs exemples intéressants qui nous rappellent cette sorte de traitement à savoir le milieu-thérapie. Dans un hadith du Prophète à plusieurs variantes narré dans des livres de hadith (109) et particulièrement chez Bukhari et

(107) Le Coran, Mâ'idah 5, 24.

(108) İBNU KHALDUN, Abdurrahmân (808/1405). el-Mukaddimah, Bayrut, sans date p. 141-142.

(109) BUKHÂRÎ, op. cit. Enbiyâ 54; MUŞLİM, Tavba 46-47; İbnu Mâdja op. cit. Diyât 2; AHMAM İBNU HANBAL, op. cit. 3. 20.

Muslim, le Prophète, après avoir dit qu' «il y avait, parmi ceux qui vivèrent avant vous, un homme, celui-ci tua 99 personnes.» explique que cet homme un jour, se repentant de ce qu'il a fait cherche à la possibilité de pénitence. Le premier prêtre, chez lequel il était allé sur le conseil lui dit: «Comment tu en aurais après tant de crimes!», il le tue aussi. Mais le pauvre homme criminel continue de chercher à la possibilité de pénitence. On lui conseil un autre savant. Ici ce qu'est intéressant pour notre sujet ce sont les propos du Prophète, racontés de la bouche du deuxième homme savant. D'après la variante racontée chez Ibnu Madjeh, celui-ci dit: «Voyons! Qui peut entrer entre toi et ta pénitence? (Mais), tu vas sortir de la mauvaise cité où tu mène la vie, parce que ce qui te pousse à ces crimes ce sont les conditions sociales corrompues de ta cité, le mauvais milieu de là-bas (110). Tu vas aller à telle cité, elle est une bonne et convenable cité. Là-bas, adores bien ton Seigneur.» Dans la variante de l'histoire chez Muslim: «Vas à tel endroit, parce que là-bas il y a des gens qui adorent Dieu, toi aussi fais la prière avec eux. A partir de maintenant ne retourne jamais à ton pays, parce que là-bas est un milieu mauvais» lui dit-il.

Précisons ceci en dernier lieu que, le terme du «milieu dont on est obligé, par le souci de l'éducation, de le quitter» signifie tous les cercles sociaux. C'est à dire, ce milieu non-convenable peut bien être le milieu familial, le milieu des amis, le milieu des collègues, le milieu des voisins, de village, de ville ou bien par sa forme la plus large celui de la société avec toutes ses choses ambiantes. Donc, l'ordre de l'émigration fait par la religion contient tous.

En effet, tandis que le Prophète tire l'attention en disant: «L'individu est selon la religion de son compagnon, donc, chacun de vous fait attention à celui qu'il tient pour ami» (111). Le Coran expose ce sujet d'un style encore plus stricte, devant les yeux: Que les croyants ne prennent pas pour patrons, des mécréants au lieu de croyant! -quiconque le fait n'est de Dieu en rien; à moins que vous ne craigniez d'eux quelque crainte» (112)

(110) Les explications entre parenthèse appartiennent à nous.

(111) HĀKĪM, op. cit. 4, 171; ABŪ DĀVUD, Adab 18.

(112) Le Coran, Āl-i Imrān 3, 28.

Le plus important de ces milieux sociaux est celui de la société qui contient non seulement d'autres cercles sociaux mais aussi toute sorte institution sociale.

Îmam Malik a bien dit: «Il faut émigrer d'un lieu où on pratique ouvertement les interdits. Si les mauvaises actes sont cachées, elles nuisent seulement à ceux qui les pratiquent mais si elles deviennent ouvertes et qu'elles ne sont pas arrêtées elles nuisent à tout le monde» (113).

Conclusion :

Nous pouvons résumer ainsi, ce que nous avons jusqu'ici dit: l'Hégire, comme un événement historique, est, dans le processus de l'enseignement du Prophète, une phase adressée, une tactique de la guerre totale. On lui avait adressé au moment où les conditions étaient devenues tellement mauvaises qu'on ne pouvait relever le défi de l'ennemi par la patience et qu'il n'était plus possible de pratiquer la religion. L'Hégire (l'émigration) n'est plus donc une évasion des mauvaises conditions, elle est la recherche de conditions permettant à la pratique de la religion. Comme tactique, elle est la patience et la guerre de mauvaises conditions auxquelles il est impossible de supporter. De ce point de vue, la patience, l'émigration et la guerre sont des cercles, complétant l'un l'autre, du processus islamique de la propagation.

La grandeur, du point de vue de l'événement historique, de l'importance de la notion de l'émigration, lui avait fait gagner dans les esprits des musulmans une position exceptionnelle et y en fait érigé une institution conceptuelle précieuse. Le Prophète (que le salut et la paix de Dieu soient sur lui) voulant en profiter dans l'enseignement et l'éducation: «La vraie émigration, est de quitter les maux» déclara-t-il, et rappela que la pratique des actes conseillés par la religion sera sûrement une sorte de l'émigration.

Il y a donc la possibilité, devant le croyant, de faire chaque jour l'émigration, annoncée par le Prophète l'Honneur de l'uni-

(113) İBNU MA'N ED-DÛRRİ, Husayn İbnu Fakhri'd-Din (1109/1697). Tamyiz, Manuscrit, Dâmâd İbrahim Pacha (İst.), cot. no: 945, f. 220/a.

yers, de la bouche duquel ne sort que la vérité- comme l'acte la plus méritoire. Au moment d'entrer au 15 èm siècle de l'Hégire il doit être un devoir d'avoir la conscience et d'en faire avoir autant aux autres.

O mon Dieu! Pour l'amour de Ton nom le plus grand, pour l'amour du saint Coran, pour l'amour de ceux dont au premier chef Ton bien aimé, l'Honneur de l'univers Muhammed Mustafa -que le salut et la paix de Dieu soient sur lui- puis Abû Bakr, Ômer, Osmân, Ali et tous les émigrés- que Dieu soit content d'eux- qui ont, du début de la création, émigré dans Ton chemin et obtenu la récompense de l'émigration, assigne- pour nous aussi une part de la vraie émigration, et permets-nous d'émigrer de l'égarément de nos caprices, vers la droiture de L'Íslam, Amen.

AYET VE SURELER ARASINDAKİ MÜNASEBET

Doç.Dr. Sâkıb YILDIZ

Giriş

Her peygambere, gönderildiği zamanın âdet ve inançlarına uygun mucizeler verilir. Bu mucizeler; ya kalıcı olur, ya da mucize ânından itibaren sonra erer. Çoğu peygamberin mucizesi bu ikincisi, yani kalıcı olmayan mucize şeklindedir. Âlemlere Rahmet olarak gönderilen son peygamber Muhammed Aleyhisselâm'ın mucizesi Kur'ân, Cebrâil vasıtasıyla indirilen, her kelimesi Allah kelâmı olan bir vahiy, kalıcı bir mucizedir. Bu yüzden; uslubu, belâğatı, dünya ve âhiretle ilgili çeşitli konularda verdiği bilgilerle mucizeliğini gösterir. Çünkü Kur'ân'ın mucize oluşu, mucize ânında görülüp, sonradan kaybolan geçici bir mucize değil, okunan, akılla idrak edilen, kıyamete kadar bâki kalacak bir mucizedir. Dilini, uslubunu ve mânasını kavrayan her nesil, Resûlullah'ın bu mucizesini devamlı olarak yaşar, üstün ifade gücü ve mânâsı karşısında, benzerini getirmeye âciz kalır.

Museylemetu'l-Kezzâb, İbnü'l-Mukaffâ, Ma'arri ve benzeri kimseler, âcizliği açıkça tatmışlardı. Kur'ân'ın benzerini getirme iddiasında olan bu bahtsız kişiler Resûlullâh'ın bu mucizesine inanmadılar, nefsanî arzuları ve cehalet duygularından kurtulamadılar. Kur'ân'a karşı tutumuyla tanınan Velid b. Muğira da, bunlardan biriydi. Herkesten zengin, arab şiiri, kasidesi ve dilini, çevresindeki pek çok kişiden daha iyi bilen bu kimse, Peygamberimizle konuştuktan, bu muciz kelâmı dinledikten sonra, İslâm'a karşı tutumlarıyla bilinen dostu Ebû Cehil'e şu

itirafta bulunmuştu: «..Yemin ederim ki, Muhammed'in söyledikleri, asla şiir ve kasideye benzemiyor. Okuduğu âyetlerde ayrı bir tatlılık, ayrı bir berraklık var. İşittiğim sözler, sözlerin en güzeli, en şifalıdır. Kur'ân'ın üstünde, başka bir söz olamaz Her söz, O'nun yanında sönük kalır..» (1). Velîd b. Muğira'nın bu açık itirafta görüldüğü gibi, Kur'ân'ın benzerini getirmedeki âcizlik ve imkânsızlıktan dolayı hiçbir hatip, hiçbir şair, hiçbir kalem ustası da buna cesaret edemedi, cesaretli olduğunu sananlar da, yaptıklarıyla gülünç duruma düştüler. (2)

Hz. Peygamber'in (SAV) gerçek ve kalıcı olan mucizesi Kur'ân'ın, nazmındaki mâna zenginliği, kelimelerindeki fesahat ve belâğatın üstünlüğüne, benzerinin getirilemeyeşine dayanır. Kur'ândaki her kelimenin âyetler içinde yer alışı, bir kelimeden sonra hangi kelimenin âyete uygun düşeceği, az sayıdaki kelimelerle çok geniş mânaları ifade etme özelliği ancak, her şeyi ilmiyle kuşatan, her türlü kelâmı en mükemmel şekilde bilen Allâh'a aittir. Öyle ki, âyetlerden bazı kelimeler çıkarılsa, bundan daha güzelini bulmak üzere, bütün lûgatlar karıştırılsa, yerini tutacak bir başka kelime bulmak imkânsızdır. Çünkü kelimelerin tertibi, insan gücünü aşan bir kuvvet ve ilmin eseridir. Şurası ayrıca bilinmelidir ki, Kur'ân'ın i'cazı; ne sadece terkibi, ne sadece kelimeleri, ne uslubu, ne de gaybî haberlerindedir. Kur'ân'ın i'cazı, ayrı bir nazımla inen ilâhî kelâmın Kur'ân olma şeklindedir. Kelimeleri ve ifade ettiği mânalar, muciz olan Kur'ân'ın sadece bir parçasıdır. Şu halde Kur'ân'ın i'cazı, ilahî kelâmın nazmına bağlı olan, Kur'ân'dan başka hiçbir kitapda bulunmayan, sadece Kur'ân'a mahsus bir i'cazdır.

Kur'ân âyetlerinde mevcut bu i'cazla yakın ilgisi olan, tefsir usul'ünde ayrı bir konu olarak bilinen Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet, bazı müfessirlerin üzerinde durdukları, Kur'ân'ın i'cazı kadar önem verdikleri bir konudur. Yazımızda, Kur'ân'ın bu yönünü ele alacak, Kur'ân ilimleri arasında ayrı bir yeri olan münasebet ilminin tarifi ve gelişmesi üzerinde

(1) Suyûti, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, I, 117.

(2) Çünkü Yüce Allah, İsrâ suresi 88. âyetinde, vahyin nüzulü sırasındakiyle olduğu kadar, kıyamete kadar böyle bir teşebbüste bulunacaklara da şu kesin hükmünü bildirmiştir: Ey Rasul deki; İnsanlar ve cinler, bu Kur'ân'ın benzerini getirmek üzere toplansalar, birbirlerine yardım etseler bile, benzerini getiremeyeceklerdir.

duracak, âyetler arasındaki münasebeti bulmanın kaidelerini gözden geçirecek, sunacağımız örneklerle, âyetler arasındaki münasebetin nasıl tesbit edildiğini, sureler arasındaki münasebeti de katarak göstermeğe çalışacağız (3).

Kelime Manasıyla Münasebet ve Kur'an'daki Yeri

Lügatta münasebet veya tenâsüb; yakınlık, benzerlik ve uygunluk manasına gelir. Buna ayrıca, irtibat veya alâka demek de mümkündür (4). Bir şeyin veya bir cümlenin diğeriyle olan münasebeti, o iki şeyin şekli, yapısı ve ifade ettiği mana bakımından birbirine yakın, benzer ve uygun olması, aralarında bir irtibat veya alâka bulunması, birbirine şekil veya muhteva yönüyle benzemesidir. Kelimenin manası, bir veya birkaç cümle ye uygulandığında, birbirini takip eden cümleler arasında, o cümlenin kelimeleri ve ifade ettiği mana bakımından akla ve mantığa uygun bir yakınlık ve benzerlik olduğu görülür.

İşte bu, cümleler arasındaki münasebettir.

Aynı durum Kur'an'a tatbik edildiğinde, hususi bir mana ifade eder. Buna göre münasebet; birbirine yakın ve benzer manalar bulmaktır. Bu durumda, âyetler arasındaki umumi veya hususi, akli veya hissi mana bağı ile, sebep veya müsebbes, illet veya ma'lul, benzerlik veya zıdlık gibi akli bağlara dikkat edilir. Bilindiği üzere Kur'an, âyet ve sûrelerden meydana gelmiştir. Ayet ve sûrelerin; tertib, tanzim ve tayini, vefatından önceki son arza'da Resûlullâh'ın (SAV), Cebrâil Aleyhisselâma tekrar ettiği vahyin kıraatında büyük ölçüde belli olmuş, Hz. Ebû Bekir zamanında, Zeyd b. Sâbit'in gayretleriyle, sahâbe'nin de görüş ve ittifakı alınarak Mushaf'ta aynen korunmuştur. Mushaf'ta yer alan her âyet; ya bir, ya da birden fazla cümle ihtiva eder. Her ayetteki cümleler nasıl birbirini tamamlayıp mana bütünlüğü sağlıyorsa, bir önceki ve sonraki âyetler

(3) Bu yazımızı, Bikâ'inin (v. 865/1480) Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyi ve's-Suver adlı eseri üzerinde yönettiğimiz doktora çalışması sırasında fişlediğimiz çok sayıdaki bilgiden istifade ile hazırladık. Ayrıca, ciddi ve sabırlı bir mesai ile tez'ini tamamlayan talebemiz Dr. Necati Kara'nın, basılmamış doktora tezine de gerektiğinde müracaat ettik.

(4) Zerkeşi, el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an, I. 35.
Suyuti, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, II, 108.

de terkîb ve tertîb bakımından birbirini tamamlar, aralarında yakın irtibat ve insicam bulunur. Âyetler arasındaki bu yakınlık, hiç şüphesiz Kur'ân'daki i'caz'ın bir yönüdür. Aynı yakınlığı, sûreler arasında da bulmak mümkündür. Bir sûrenin diğer bir sûre veya sûreler arasındaki mana ve muhteva bakımından yakınlığı da, münasebetin konusuna girer.

Ancak, âyet ve sûreler arasındaki bu münasebeti, Kur'ân'ın her yerinde kolayca bulmak mümkün değildir. Çünkü, âyetler arasındaki münasebeti kurabilmenin bazı esasları vardır. Bunlara uymadan münasebet tesis etmeğe çalışmak imkânsızdır. Şurası peşinen kabul edilmelidir ki bir âyetin, bir diğer âyet veya âyetlerle münasebetini bulmak, daha ziyade, ilahi kelâmdaki bazı belâgat ve hitap özelliklerini, arap dili ve edebiyatı ile nüzul sebeplerini bilmeye, Kur'ân kadar, O'nun şerh ve tefsiri olan sahîh hadislere hâkim olan, sağlam bir düşünce ve muhakeme gücüne dayanır. Bu düşünce, Kur'ân'ın mana ve ruhuna sıkı sıkıya bağlı kalındığı, münasebet kurmadaki esaslar bilindiği zaman geçerli olur. Bunun için başta, âyetteki kelimelerin iştikakı ve lûgat manaları olmak üzere, nüzul sebebi i'caz ve belâgat yönü, gayesi, ilahi kelâmdaki mana inceliği ve hikmetlerin bilinmesi gereklidir. Usul uleması bunun için bazı esaslar tesbit etmiş, uyulması gereken bazı kaideler getirmiştir.

Münasebet İlminin Tarihçesi :

Yukarıda kısmen açıkladığımız gibi, âyet ve sûreler arasındaki münasebeti tesbit etmek, bunu, akli ve nakli delillere dayandırarak ispatlamak, sanıldığı kadar kolay değildir. Bu yüzden, sahâbe ve tâbiun devri ile daha sonraki devirlerde, Kur'ân'ın bu özelliği üzerinde pek düşünen olmamıştır. Çünkü İslâm'da Kur'ân'a dayalı her ilim, tedricen gelişmiştir. Sarf - nahiv, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, i'caz, belâgat, maâni ve beyân gibi ilimler, birbirinden ya kısmen, ya da büyük ölçüde istifade ederek müstakil birer ilim haline gelmişlerdir. Saydığımız bu ve diğer ilimler, Kur'ân tefsiri için kaçınılmaz bir öneme sahiptirler. İslâm'da ilk müdevven ilmin hadis'le tefsir olduğu gözönünde tutulursa, diğerlerinin tedvini, hicri II. asrın ortalarından başlayarak V. asır ortalarına kadar sürmüştür. Şu halde her ilmin tekâmülü, usul ve eserleriyle bütünleşip sağlam bir yapıya kavuşması, zamana bağlı kalmıştır. Münasebet ilmi de;

i'caz, belâgat, maâni ve beyân ilimlerine büyük ölçüde dayan-
dığı için, gelişmesini haklı olarak, bu ilimlerin gelişmesine bı-
rakmıştır.

Kaynakların belirttiğine göre âyetler arasındaki münasebet-
ten ilk söz eden. Ebû Bekri'n-Nisâbüri (v. 324/936) olmuştur (5).
Kendisine; şu âyet, şu âyetle birlikte niçin geldi, bu sûrenin şu
sûre akabinde gelmesindeki hikmet nedir? gibi sorular sorul-
muştur. Verdiği cevaplar, çevresindekilerin münasebet ilmini
bilmemelerinden hoş karşılanmamış, hatta tenkit edilmiştir.

Aradan iki asır geçtikten sonra, âyetler arasındaki münasebet
üzerinde duran, **Ahkâmu'l-Kur'ân** sahibi, fakih İbnu'l-
Arabi (v.543/1148) olmuştur. Suyûti, bu konuda şu bilgiyi ve-
rir (6) : «İbnu'l-Arabi, Sirâcu'l-Muridîn adlı eserinde şöyle der:
Bu sahada bir tek âlim çıktı, sadece Bakara sûresinin münasebeti
ile ilgili eser meydana getirdi. Sonra Allah, bizim bu konuya
eğilmemizi nasip etti. Fakat ilgi göstereni bulamadık, halkın
yanlış değerlendirmesi ile karşı karşıya kaldık. Bunun üzerine
telifi bırakıp, ne'iceyi Allâh'a havale ettik.»

Ayetler arasındaki münasebet, Kur'ân'daki i'caz ve belâgatı
Keşşâf adlı tefsirinde büyük bir ustalıklı işleyen Zemahşeri (v.
538/1143) tarafından gösterilmeğe çalışılmış, bazı âyetlerin tefsiri-
nde münasebete yer vererek, görüşlerini bildirmiştir (7).

Ayet ve sûreler arasındaki münasebetin tefsirde yer alışı
ve önceliklere nazaran daha geniş biçimde işlenişi **Mefâtihu'l-
Gayb** adlı eserinde, Fahrüddin Râzi (v. 606/1209) ile başlamış-
tır (8). Bundan sonra, Harallî adıyla tanınan Ebû'l-Hasen Ali
b. Ahmed (v. 638/1240) ve Muhammed b. Abdullah el-Mursî

(5) el-Burhân fi'Ulûmi'l-Kur'ân, I, 36; el-İtkân fi'Ulûmi'l-Kur'ân, II, 108,
Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, 151.

(6) Suyûti, a.g.e., a.y.

(7) Subhi Sâlih, Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân, 154 - 55.

(8) Suyûti, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, II, 108 de: Münasebet ilmi, şere-
refli bir ilimdir. Zorluğundan dolayı müfessirler bu mevzuya fazla
girememişlerdir. Tefsirinde buna en çok yer veren Fahrüddin Râzi
olmuş, âyetlerdeki letâfetin büyük bir kısmı, tertib ve münasebette
görülür, demiştir. Ayrıca bkz., el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân, I, 35; Su-
yûti, Esrâru Tertibi'l-Kur'ân, tahkik, Abdulkadir Ahmed Atâ, önsöz,
40; İsmail Cerrahoğlu, Fahrüddin er-Râzi ve Tefsiri, İslami İlimler
Fakültesi Dergisi, 30, sayı 2.

(v. 655/1247) gibi Endelus âlimleri tefsirlerinde âyet ve sûreler arasındaki münasebete daha çok yer vermişler. Kendisinden sonraki eserlere kaynak olacak bilgiler sunmuşlardır. Bu arada İbnu Ebi'l-İsba' (v. 654/1256) **Bedî'u'l-Kur'ân**'ında, İbnu Nakib (v. 698/1298) de Tefsir'inde, aynı konuya temas etmişlerdir.

Münasebetu'l-Kur'ân konusunda ilk müstakil eser, Endelus ulemasından Ebû Ca'fer b. Zubeyr'in (v. 708/1309) yazdığı el-**Burhân fi Tertibi Suveri'l-Kur'ân** olmuştur. Eser henüz yazma halindedir, sûreler arasındaki münasebeti göstermeye çalışır (9).

Ayet ve sûreler arasındaki münasebeti geniş biçimde ele alan, tefsirinde bu konuyu kendinden önceki ve sonraki müfessirlere nazaran daha ciddi ve titizlikle işleyen müfessir, Burhanuddin Bikâ'î'dir. (10) (v. 885/1480). Müfessir, **Nazmu'd-Durer fi Tenâsubi'l-Âyi ve's-Suver** adındaki eserini yazarken, yapılan tenkitler üzerine çalışmasını bırakır, âyet ve sûreler arasında münasebeti göstermedeki haklılığını isbatlamak için **Mesâ'idu'n-Nazar li'l-İşrâfi 'alâ Makâsıd's-Suver** adındaki eserini kaleme alır. Süleymaniye Kütüphanesi Reisükkütâb bölümü 96 numarada kayıtlı bu eser, 238 varaktır. Eserde, münasebetle ilgili bilgilerle, bütün sûrelerin maksûdu üzerinde durulur, aralarındaki münasebet gösterilmeğe çalışılır. Nazmu'd-Durer adlı tefsirini tamamladıktan sonra, tefsirin bir nevi kısaltılmış şekli olan, daha ziyade münasebet üzerinde duran **Delâletu'l-Burhâni'l-Kavim'alâ Tenâsubi'l-Kurâni'l-Azîm** adlı hacimli eserini tamamlar. Kılıç Ali Paşa kitaplığı 77 numarada kayıtlı bu eser, 833 varaktır, nüshada bazı eksiklikler mevcuttur (11).

Müstakil bir kitap halinde kaleme alınan son eser, Celâlüddin Suyûtî'ye (v. 911/1505) aittir. Müellifin **Esrâru't-Tenzil** adlı eseri, âyet ve sûreler arasındaki münasebetle ilgilidir. Suyûtî bunu şöyle ifade eder: «Esrâru't-Tenzil adlı eserim, i'caz ve belâğatı ihtiva etmekle beraber, sûre ve âyetler arasındaki münasebeti de ele aldığından, bu sahada yazılan bir eserdir. Bu eserden, sûreler arasındaki münasebete ait olan bölümü, ayrı bir

(9) Necatî Kara, Bikâ'i ve Tefsirindeki Detodu, 218-19.

(10) Suyûtî, el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, II, 108.

(11) D. Necatî Kara, Bikâ'i ve Tefsirindeki Metodu, basılmamış doktora tezi, 83-84.

kitap halinde özetledim, Tenâsuku'd-Durer fi Tenâsubi's-Suver adını verdim» (12).

Son olarak şunu da ilâve etmek gerekir ki, Ebû Hayyân'ın (v. 745/1344) Bahru'l-Muhî'ti, Beydâvi'nin (v. 685/1286) Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil'i, Ebussuûd Efendi'nin (v. 982/1574) İrşâdu Akl's-Selîm'i, Âlûsi'nin (v. 1270/1853) Rûhu'l-Ma'ani'si, Reşid Ridâ'nın Tefsîrul-Menâr'ı gibi eserler, âyetler ve sûreler arasındaki münasebetten az da olsa söz ederler.

Münasebeti Bulmada Umumi Kaideler :

Bilindiği gibi Kur'an'ın vahyi, diğer ilâhi Kitap'lardan farklı olarak, yirmi üç seneye yakın bir sürede, ayrı ayrı zamanlarda, bazı kısa sûreler hariç, âyet âyet veya birkaç âyetten müteşekkil gruplar halinde devam etmiş, nâzil olan âyet veya âyetlerin hangi sürede, hangi âyetten önce veya sonra yer alacağı, bizzat Allahu Taâlâ tarafından, vahyin muhatabı olan Resûlulâh'a (SAV) bildirilmiştir. Ulemanın ittifak ettiği görüş budur. Tefsir ilminde âyetlerin böyle bir tertiple sûrelerde yer almasına, *tevkîfî* adı verilmiştir (13). Sûrelerin birbiri ardına Mushaf'ta yer alışı, yani tertibi konusunda, âyetlerin tertibinde olduğu gibi ittifak sağlanamamıştır. İleri sürülen görüşlerin ağırlığı, surelerin de *tevkîfî* olarak tertib edildiği noktasında toplanmaktadır (14).

Usul tartışmalarından kurtulup, özellikle sûrelerin tertibi konusunda Kur'an'ın şu âyetlerine daha geniş açıdan bakmakta fayda olacağı kanaatindeyiz. Cenâb-ı Hak: «Kur'anı bizzat biz indirdik, O'nu koruyacak ancak Biz'iz» (Hicr sûresi, 9), «Bu Kur'an, Allah'tandır. O'ndan başkasına nisbet edilemez» (Yûnus sûresi, 37) âyetleri bunu desteklemekte, bizzat Allâh'ın indirdiği ve koruyacağını vâdettiği Kur'an'ın tertibi, O'nun iradesi dışında tertib edilen bir kitap olamayacağını göstermektedir.

Bu kısa açıklamamız, âyet ve sûreler arasındaki münasebet konusunun temelinde yatan gerçeğe, bir ölçüde açıklık getirecektir. Çünkü, gerek âyetlerin, gerek sûrelerin tertibinde ilâhi iradenin rolü olduğu görüşü kabul edilirse, her kelimesi ve

(12) el-İtkân fi Ulûm'l-Kur'an, II, 108.

(13) İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlu, 53.

(14) Subhî Şalîh, Mebâhis fi Ulûm'l-Kur'an, 73-74.

harfi Allah kelâmı olduğunda zerre kadar şüphe edilmeyen Kur'an'ın âyet ve sûreleri arasında bir münasebet bulunacağı da kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü, Allah kelâmında hiçbir ihtilaf ve tenakuz yoktur (Nisa sûresi, 82).

Aksine âyetler, çeşitli yönlerden birbirini tefsir ve beyân eder. Bir âyette mücmel veya mutlak olan mana, diğer bir âyetle açıklanır, hususi manaya kavuşturulur. Müfessirlerin, rivâyet tefsirinin en sağlam yönü olarak kabul ettikleri bu husus, ilâhi Kitâb'lar içinde sadece Kur'an'a ait bir husustur. Kur'an'ın i'cazı, yani muciz kelâm oluşu da buna eklenirse, âyet ve sûreler arasında mutlaka bir yakınlık, uygunluk ve irtibat olduğu görüşü kuvvet kazanır. Kanaatımızca, yukarıda isimlerini verdiğimiz Zemahşeri, Râzî, Ebû Hayyân ve Bikâ'i gibi müfessirler, Kur'an'ın bu çok önemli özelliğini iyice kavramışlar, âyetler arasındaki irtibatı, Kur'an'ın bu özelliğini dikkate alarak göstermeğe çalışmışlardır.

Âyet ve sûreler arasındaki münasebeti bulmanın bazı esasları, usul ulemasınca tesbit edilmiş, bu esaslar dahilinde hareket edilerek, ilâhi kelâmın birbiriyle olan münasebeti gösterilmiştir. Şunu hemen ifade edelim ki, tesbit edilen bu kaidelere rağmen, bazı müstesnalar yüzünden âyet ve sûreler arasında irtibat kurmak pek kolay olmamıştır. Bu konuda gayret sarfeden müfessir, Kur'an'ın hedef ve gayesini gözönünde tutmak şartıyla, akıl ve mantığından istifade etme mecburiyetinde kalmış, münasebetin varlığını, akli delillerle göstermiştir. Bu yüzden müfessirlerin büyük bir kısmı, ilâhi kelâmın bu yönüne girmekten mümkün merteye uzak kalmışlardır.

Bu zorluk, az sayıdaki kısa sûreler hariç diğer sûrelerde, Kur'an'ın kendine has özelliği olan, sayıları yerine göre değişen âyet gruplarının meydana getirdiği farklı hüküm ve konuların bulunmasından kaynaklanmaktadır. Belli bir konuyu işleyen âyetlerden diğerine geçişte, aralarında bir bağ kurmada karşılaşılan güçlükleri Bikâ'i bizzat yaşamış, tefsirini yazarken bazı âyetler üzerinde aylarca düşünme ihtiyacı duyduğunu belirtmiş, kurduğu münasebeti bazı ilim erbabına gösterdiği zaman, kendisine şifa talebinde bulunarak yaptığı hizmetin zorluğunu kabul etmişlerdir (15).

(15) Nazmu'd-Durer, I, 14 - 15.

Konumuza açıklık getiren bu önemli noktaları belirttikten sonra, münasebet kurmada dikkate alınması gereken kaideleri iki kısımda toplayabiliriz.

- 1 — Münasebet bağı kolayca bulunan âyetler,
- 2 — Münasebet bağı yardımcı bilgilerle kurulan âyetler.

Bunları sıra ile açıklayalım (16).

1 — Ardarda gelen iki âyetteki münasebet, ya kelimelerin birbirine yakın oluşu, ya birinci âyetle mananın tamamlanışı, ya da ikinci âyetin birinci âyeti açıklayıp tefsir edişi, aralarında **itiraz** veya **bedel** gibi nahvi bir bağ bulunuşu gibi kolaylıklarla sağlanır. Münasebet bağı kolayca bulunan âyetler, bu nevidendir. Kur'ân'ın büyük kısmını, bu nevi âyetler meydana getirir.

2 — Âyetler arasında irtibat bulunmaz, her biri birbirinden farklı, müstakil birer cümle olursa, bu iki cümle arasında, birini diğerine bağlayacak irtibat aranır.

a) Bu durumda münasebet bağı, hükümde ortak olan diğer bir âyete atfedilir. Bu atıfla, aralarında ortak bir yön bulunur. Atfedilen âyet, aynı sürenin bir başka âyeti olabileceği gibi, başka sürenin âyet veya âyetleri de olabilir. Bu nevi münasebet, rivâyet tefsirinin en kuvvetli yönü olan, âyetin âyetle tefsirine benzer. Bu husus, Kur'ân'ın câri olan âdetidir, dikkatli bir müfessir Kur'ân'ın bu âdetini açıkça görebilir.

b) Şayet, diğer bir âyete atfedilemiyorsa, her iki âyeti birbirine bağlayan başka bir münasebet bağı aranır. Bu bağ, manevi bir karîne olabilir. Bu karîne, belağat ilminin konusuna giren, âyetlerin manaca birbirine zıtlığında (**mudâdde**) arandığı gibi, **istitrâd**, **tanzîr** ve **tahallus** gibi edebî san'atlara dayanarak da aranabilir.

Manaca zıtlık (**mudâdde**); iman etmenin fazilet ve değerinden bahseden âyet veya âyetlerden sonra, Allâh'a ve âyetlerine küfredenlerin gelmesi, azabla ilgili âyetlerden sonra Allâh'ın rahmet ve mağfiretini gösteren âyetlerin gelmesinde görülür. Buna dair âyetleri, her sûrede bulmak mümkündür.

(16) Bu konudaki bilgiler, özetlenerek el-Burhân fi'Ulûmî'l-Kur'ân, I, 40-50. el-İkân fi'Ulûmî'l-Kur'ân, II, 109-111'den alınmıştır.

İstitrâd ise, münasebet kurmada aranan bir diğer edebi san'attır. Belli bir konuyu anlatırken bir yakınlık bulup, başka bir konuya geçmek, sonunda tekrar ilk konuya dönmektir. Bakara sûresinin 189. âyeti, buna canlı bir misâldir.

Münasebet kurmada kolaylık sağlayan bir diğer edebi san'at, **tanzîr**'dir. Tanzîr, temelde birbirine benzeyen bir konunun, ardarda getirilmesidir.

Tehallus ise, bir sözü bırakıp, akabinde ayrı bir söze geçme san'atıdır. Cennet'e nâil olan kulların bulacakları çeşitli nimetleri anlatan âyetlerden sonra kâfirlerin durumuna geçip, cehennem ve karşılaşılabilecek azap çeşitlerinin anlatılması veya benzeri konular, bu nevidendir. Tehallus ile istitrâd, birbirine yakın iki san'at nevidir. Müfessir, büyük bir ustalık ve incelelikle bu durumu tesbit ederek münasebet kurabilir.

İki ana başlıkta topladığımız bu kaideler, âyetler arasında münasebet kurmak isteyen müfessire kolaylık sağlasa da, kesinlik arzetmez. Bu konuya ağırlık veren tek eser diyebileceğimiz Bikâ'i'nin Nazmu'd-Durer'ine baktığımızda, bunlara hassasiyetle uyduğunu söyleyemeyiz. Fâtiha sûresinin tefsirine başlarken Harallî'nin, münasebet kurmada tesbit ettiği umumi kaidesini verir, buna, kendisinin de uyduğunu söyler (17). Harallî'ye göre Kur'ân'ın tamamında, âyetler arasındaki münasebeti kurmanın umumi kaidesi şudur:

Önce sûrenin hangi konulara ağırlık verdiğine, yani, maksudunun ne olduğuna bakılır. Bu gaye kavranırsa, sûreyi teşkil eden âyetlerin bu maksud'a göre, mana ve kelimeleri itibarıyla, uzaklık-yakınlık durumları üzerinde düşünülür. Bu da tesbit edildikten sonra, sözün sûrede kastedilen manaya tevcihi yapılır.

Harallî'nin (v. 637/1239) bu kaidesini benimseyen Bikâ'i, Âl-i İmrân sûresinin sonuna kadar, elinde mevcut nüshadan bolca istifade eder. Ayetler arasında irtibat kurarken, takip ettiği umumi esaslar şunlardır:

Bikâ'i her sûrede, o sûrenin ismine önem verir, hatta birden fazla ismi olan sûrelerdeki isimleri de dikkate alır. Önce, sû-

(17) Nazmu'd-Durer, I, 18.

re adı ile sûrede mevcut anafikirler (mukaddemât) arasında yakınlığı belirtir. Sûre başlarındaki besmele ile sûrenin irtibatını sağladıktan sonra, âyetlerin tefsirine geçer. Diğer müfessirler gibi, rivâyet ve dirâyet esaslarına göre âyetleri tefsir eder. Âyetleri bazan cümlelere ayırır, bazan kelimelerini ayrı ayrı ele alır. Bundaki gayesi; mana ve terkip yönüyle âyeti genişçe tahlil etmek, hem âyet içindeki irtibatı, hem de önceki ve sonraki âyetlerle olan münasebeti göstermektir. Âyetler üzerinde yapılan bu tahlilin yanı sıra, âyetler ilerledikçe öncekilerle de irtibat kurar, sûrenin bir bütün olarak ınsicâmını göstermeğe çalışır. Sûrenin sonuna geldiğinde, sûrede mevcut anafikirleri belirtir, bunların ışığında, bir sonraki sûre ile olan münasebeti kurarak, âyetler arasındaki münasebet ve insicam kadar, sûreler arasındaki münasebet ve insicamı da belirtir.

Ayetler Arasındaki Münasebete Dair Misaller

Bu yazımızda, yukarıda sunduğumuz esasları içine alan ayrıntılı misaller vermenin imkânsızlığını dikkate alarak, Fahrüddin Râzî ve Bikâ'î'nin tefsirleri ile, İtkân'dan alacağımız bazı misalleri sunmakla yetineceğiz.

1 — Bakara Sûresi'nin 1-21. âyetleri arasında, birbirine bağlı olarak üç insan tipi tanıtılır. Bunlar; iman edenler, küfredenler ve münafıklardır. Bu üç tip insandan; özellikle münafıklar üzerinde daha fazla durulur. Gerçek yüzlerini, inanmayanlar (kâfirler) gibi açıkça göstermedikleri, ikiyüzlülük ve fesatçılıkta çok ileri gittikleri için, davranışları karanlıkta bir parıltı görünümüne benzetilir, o andaki davranışları anlatılır. Sûrenin 20. âyeti: «Allah dileseydi, işitme ve görme duyularını giderirdi. Çünkü Allah, her şeye kâdirdir», sözüyle biter. Bunu takip eden 21. âyet: «Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin. Umulur ki, müttakilerden olursunuz» şeklinde, bütün insanlara Allâh'a ibadeti emreden bir ifade ile başlar.

Görüldüğü gibi, 21. âyetle 22. âyet arasında, açık bir bağ veya münasebet olmadığı, farklı bir konuya geçildiği, ilk bakışta anlaşılır.

Fahrüddin Râzî, sûrenin başından, 21. âyete kadar devam

eden; mü'min, kâfir ve münafıkların halleriyle, 22. âyet arasındaki münasebeti şöyle açıklar (18).

Yüce Allah bu üç grup insanın durumunu belirterek: Ey insanlar demekle, gâib sıgasından hitap sıgasına geçmiştir ki buna, iltifat san'atı denilir. Bu âyetin önceki âyetlerle olan durumu, aynen Fatiha Süresi'ndeki «Ancak Sana ibadet eder, Sen'den yardım dileriz» âyetinin durumuna benzer. Yüce Allâh'ın ey insanlar şeklinde başlamasında, şu faydalar bulunmaktadır.

a) Bu hitapta, dinleyeni harekete geçirmek için, teşvik ve tahrik vardır.

b) Yüce Allah bu âyetle sanki şöyle hitap buyurur: Size gönderdiğim Rasûl'ü, Ben'imle sizler arasında vasıta yaptım, âyetlerimi sizlere iletiyor. Şimdi, sizlere olan ikramı ve yakınlığı arttırıyor, bu tenbihimle, kudretimin ve nimetlerimin delillerini gösteriyor, nezdimdaki değerinizi ve üstünlüğünüzü belirtmek için, arada hiçbir vasıta olmadan hitap ediyorum.

c) Kul, Rabbine ibadetle meşgul oldukça, bu âyetin delâletiyle, daimi bir terakkide bulunur, kendi başına olmaktan kurtularak, ilâhi huzura kavuşur.

d — Bundan önceki âyetlerde, insan gruplarının durumları anlatılmıştı. Bu ve sonraki âyetlerde ise, onlara külfet ve meşakkat yükleyen, emir ve teklifler yer almaktadır. Çünkü, her rahatın karşılığında, böyle bir teklifin bulunması gerekir. Bu rahat, kullarla Allah arasındaki vasıtayı kaldırır, Allâh'ın zât'ı ile karşı karşıya bırakır.

Râzi'nin bu izahı, gerçekten dakik ve latif bir izahdır. Yerinde ve mükemmel bir düşünceyle, âyetler arasındaki irtibat açıkça görülmekte, farklı zamanlarda inen âyetler arasındaki insicami ortaya çıkmaktadır.

2 — «Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir insan yaratacağım dediğinde melekler: Yeryüzünde fesat çıkaracak, kan dökecek bir insan mı yaratacaksın, dediler» mealindeki Bakara sûresinin 30. âyeti, önceki âyetlerden tamamen farklı bir konu ile başlamıştır. Önceki âyetlerle ilk bakışta irtibat kurmanın zorluğu görülmektedir. Çünkü 30 la 40. âyetler arasında, ilk insan ve

(18) Mefâtihu'l-Ğayb, II, 82.

peygamber Hz. Âdem'le ilgili kıssa yer almakta, on ayette, meleklerin Hz. Âdem'e secde ettiği halde Şeytan'ın secde etmeyişi, Hz. Âdem'in eşyayı isimleriyle öğrenişi, tevbe edişi, cennet'ten çıkarılıp veryüzüne inişi anlatılmaktadır. 30. âyetle başlayan bu ayet grubunun, önceki ayetlerle olan münasebeti açıkça görülmemektedir.

Bikâ'i, ayetler arasındaki münasebeti 30. ayetin başlangıcında yer alan «ve iz» ifadesindeki atıf harfiyle kurmağa çalışmış, bu atıfla ayetin, önceki ayetlere mana yönüyle bağlandığını belirtmiştir. Bikâ'i, münasebeti şöyle açıklamıştır (19) 30. âyetin ilk kelimelerindeki «ve iz» (yani Ey Muhammed, Rabbin meleklerle şöyle dediğini hatırla) şeklindeki cümle ile, Allâh'ın çok önceleri meleklerine söylediği sözü Rasûl'üne hatırlatmakla 21. ayetteki: «Ey insanlar, siz ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin» mealindeki hitap arasında mana bağı olduğunu, 28. ayette ise, bir damla meniden yaratıp ölü gibi ana karnında büyüten, sonra dünyaya getirerek can veren Allâh'ı «nasıl inkâr ediyorsunuz?» şeklindeki ifade ile, Allâh'ın varlığına ve kudretine işaret eden açık deliller bulunduğunu, böylece Allâh'ın, insanları önce dirilttiği, sonra öldüreceği, kıyamet'te yine dirilteceği, sonunda hesap vermek üzere, dönüşün gene Allâh'a ait olacağı belirtilmekle, mana bağının devam ettiğini, 29. ayette ise, veryüzünde varlığı ve yapması için zaruri olan her şeyi, Allâh'ın meleklerle secde etmesini emrettiği «insan» için yarattığını, böylece insana büyük değer verdiğini dile getirmiş, Allah katında bu kadar şerefli olan insanın, yani Hz. Âdem kisasının 30. ayetten itibaren yer alışı arasında bir münasebet bulunduğunu söylemiştir (20).

3 — Aynı sürenin 40. ayetinde, Âdem aleyhisselam kisası bittikten sonra, ayrı bir konuya temas edilmekte, «Ey İsrail oğulları» hitabıyla, Yahudiler hakkında birbirine bağlı konular ihtiva eden 63 ayet yer almaktadır. Sürenin 39. ayeti: «Küfre sapanlar, ayetlerimizi yalanlayanlar cehennem ehlidir. Onlar, orada ebediyen kalacaklardır» mealindedir. 40. âyeti ise: «Ey İsrail oğul-

(19) Bkz. Nazmu'd-Durer, I, 254, ikinci paragraf.

(20) Bkz., a.g.e., I, 258-59. Bu arada, aynı sayfalarda yer alan Bahru'l-Muhit adlı tefsirin müellifi Ebû Hayyân'ın açıklamasının da önemli olduğuna işaret etmek isteriz.

ları, size verdiğim nimetimi hatırlayın. Bana itaat ederek Tevrat'taki ahdimi yerine getirin..» mealindedir. Birbirini takip eden bu âyetler arasındaki münasebetin varlığı, ilk bakışta görülmekte, daha doğrusu, âyetler arasında bir mana bağı kurulamaktadır.

Bikâ'i münasebet bağı sūrenin başına dönerek kurmakta, görüşlerini özetle şöyle açıklamaktadır (21): Yüce Allah; tevhid, nübüvvet ve âhiretle ilgili delilleri verdikten sonra bütün insanlara, özellikle Hz. İsmâil soyundan geçen Arablara bahşettiği nimetleri zikretmiş, dalâletten kurtulmaları için Hak Din'e dönerek imana davet etmiştir. Bu davetten sonra, daha önce kendilerine çeşitli nimetler bahşettiği ehl-i kitap olan İsrail oğullarına hitap etmekle, sūrenin başından itibaren bu âyete kadar olan kısmı arasında münasebet olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, münasebet konusunda ana kaynağı olan Harallî'nin tefsirinden de nakilde bulunmuş, 40. ayette yer alan İsrail oğullarına hitabın, 21. ayetteki Ey insanlar şeklindeki umumi hitaba uygun olduğunu, İsrail oğullarına hidayet ve nûr olan Tevrat indirildiğini, böylece aralarında, mana bakımından bir münasebet bulunduğunu ifade etmiştir (22).

4 — Bakara sūresinin 183 den 186 ya kadarki dört ayeti, Ramazan orucu ve bununla ilgili hükümleri ele alır. Oruçla ilgili âyetlerin ardından; Allâh'ın kullarına yakın olduğu, el açıp dua eden mü'minin duasını kabul edeceğini bildiren âyet gelir. Görüldüğü gibi, oruç âyetiyle dua âyetinin mana yönünden açık bir irtibatı yoktur. Fahrüddin Râzi, bu âyetler arasındaki mana yakınlığını üç noktada ele alarak, münasebeti şöyle kurmağa çalışır (23).

a — Yüce Allah, orucun farziyeti ve ahkâmını belirttikten sonra: «Allah, size hidayet ettiği şekilde kendisini tekbir ile yüceltmenizi ister. Umulur ki şükredenlerden olursunuz» mealindeki 185. âyetin son cümlesiyle kuluna, aslında bir nevi zikir olan tekbir'i ve şükürü emrederek lutfu ve rahmetiyle ona yakın olduğunu, yaptığı zikir ve şükürü bildiğini, nidasını işittiğini, ricasını kabul ettiğini beyan eder.

(21) Bkz. Nazmu'd-Durer, I, 307-308.

(22) Bkz., a.g.e., I, 311.

(23) Mefâtihu'l-Ğayb, V, 94.

b — Yüce Allah önce tekbiri emretmiş, sonra da, duanın zaruretine ve senâ'dan önce gelmesine işaret ederek, duasında da şükretmesini istemiştir. İbrahim alyhisselam: «Beni yaratıp da doğru yolu gösteren, beni yediren ve içiren, hastalandığımda bana şifa veren, beni öldürecek ve tekrar diriltecek olan O'dur. Hesap gününde, günahımın bağışlanmasını dilerim» (Şuarâ, 78-82) şeklinde senâ'da bulunmuş: «Rabbim, bana bir hikmet ver, beni salih kullar arasına ilhak et» (Şuarâ, 83) diyerek, duasını sona bırakmıştır. Bu ayetlerde de durum böyledir. Yüce Allah, kuluna önce tekbir'i, sonra da duayı emretmiştir.

c — Yüce Allah, önceki milletlere olduğu gibi mü'minlere de orucu farz kılmış, uydukları sırada oruçluya haram olan şeyler, mü'minlere de haram kılınmıştır. Bazılarına bu durum zor gelerek Allâh'ın bu emrine uymamışlar, yaptıklarından pişmanlık duyup Rasûlullâh'a tevbelerin kabulü için müracaat etmişler, Yüce Allah, dua ettiklerinde dualarını kabul edeceğini bildiren 186 ayeti indirmiştir.

5 — Ayetler arasındaki münasebeti bulmada zorluk çekilen misallerden biri de, Kıyâme sûresinin 16. ayetidir. Sürenin 14 ve 15. âyetleri, insanın nefesine karşı düşkünlüğü, kabahatlarını görmemezlikten gelerek kendini suçlamaması ve sorumlu tutmamasını dile getirmektedir. Bunu takip eden 16'dan 19'a kadar dört âyet, vahyin nüzulü sırasında Rasûl'ün acele ederek dilini kımıldatmamasını, Kur'ân-ı kalbine yerleştirme, kıraatını öğretme ve açıklamanın Allâh'a ait olduğunu ifade etmektedir. Görüldüğü gibi 15 ile 16. âyetler arasında, ilk bakışta açık bir münasebet bağı bulunmamakta, iki ayrı konunun yer aldığı intibâmı uyandırmaktadır.

Suyûtî bu konuya temas etmekte, münasebet bağını şöyle açıklamaktadır (24): Sürenin başından itibaren kıyâmetten söz edildiği için, amelinde kusurlu olan kimse kendiliğinden aceleye kapılacaktır. Aslında hayırlı işlerde acele etmek, dinen arzulanan bir iştir. Bu bakımdan ayet, hayırlı işler yapmaktan daha önemli olan vahye kulak vermeyi, mu'teriza bir cümle ile tenbihte bulunmuş, vahyi iyice dinleyip, manasını kavramayı emretmiştir. Vahyi ezberlemeğe çalışmak, manasını kavramaya engel olduğundan Allah, Rasûl'ünden acele etmemesini istemiş, gelen vahyi sonuna kadar iyice dinlemesi, muhtevasını kavra-

(24) el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, II, 110-111.

ması için ezberletme işini Allah, bizzat üzerine almıştır. Mu'terıza şeklinde gelen ayetler bitince, tekrar kıyâmetle ilgili ayetlere dönülmüş, insanın acele etmemesini isteyen «kellê» (hayır, hayır) kelimesi kullanılmıştır.

Yüce Allah, sûrenin ilk kelimelerinde geçen umumi manadaki nefis kelimesinden, hususi manada Rasûlullâh'ın nefisine geçmiş, bununla: Her nefis böyledir. Ey Muhammed senin nefsin böyledir. Ey Muhammed senin nefsin, nefislerin en şerefli-sidir. Bu bakımdan nefsin, en mükemmel vasıflarda kalsın, demek istemiştir.

Suyûti'nin bu açıklaması, gerçekten yerinde ve haklı bir açıklamadır. Çünkü Kur'an'ın âdeti; kıyâmetle ilgili ayetlerden sonra, kulun âhirette sunacağı kitab'dan söz etmesi, dünya hayatında yaptığı her şeyi ihtiva eden amel defterini zikretmesidir. Amel defteri Kur'an'da **kitab** kelimesiyle ifade edildiğinden, onu okuyacak, üzerinde hesap verecek olan insandır, nefistir. Umumi manadaki nefis, hususi manadaki nefse hamledilince, ikisi arasında münasebet kurma da, kendiliğinden kolaylaşacaktır.

6 — Ayetler arasındaki münasebetin farklı bir yönü de, birbirini takip eden ayetler yanında, sûre başındaki ayetlerle, son ayetler arasında irtibat kurmak, sûredeki ayetlerin birbirleriyle olan münasebeti kadar, sûreyi bir bütün olarak birbirine bağlayan münasebeti de göstermektir.

Bunun güzel bir örneğini, Bakara sûresinin son iki ayetinde, Fahrüddin Râzi'nin verdiği açıklamada, görmek mümkündür. Râzi, 285. âyetin tefsirine geçmeden önce, nazmındaki münasebeti dört ayrı konuda ele alır, önceki ayetle olan irtibatı da gözönünde tutarak, ilk ayetleriyle yakın bir irtibatı olduğunu şöyle açıklar (25): Sûre, gayba inanan, namazlarını dosdoğru kılan, verdiğimiz rızıklardan bol bol harcayan müttakilerin methiyle başlar. Yüce Allah sûrenin sonunda, sûre başında methettiği mü'minleri: «Rasûl ve mü'minler, Rablerinden indirilen Kur'an'a iman ettiler. Hepsi, Allâh'a, meleklerine, kitaplarına, rasullerine de inandılar. Allâh'ın gönderdiği resuller arasında bir ayırım yapmadık, ayetlerini duyduk ve itaat ettik dediler» şeklinde vasıflandırarak, Rasûlullâh'ın da ümmeti olduklarını belirtmiştir.

(25) Bkz. Mefâtihu'l-Ğayb, VII, 127-28.

Sürenin başında yer alan: «Onlar gayba inanırlar» ayetinden murad edilen işte budur. 285. ayetteki: «Biz, duyduk ve itaat ettik» cümlesinden murad, sûre başındaki: «Namazlarını dosdoğru kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıklardan bol bol harcarlar» ayetidir. 285. ayetin sonundaki: «Rabbimiz, bizi bağışla dönüşümüz Sana'dır» ayetinden murad, sürenin başındaki: «Onlar, âhiret gününe yakinen inanırlar» ayetidir. «Rabbimiz, unutarak veya hata ederek işlediklerimizden dolayı bizleri muaheze etme» (Bakara, 284) şeklinde Rablerine yalvarışlarından murad, sûre başındaki: «Onlar, Rablerinden gelen hidayet üzeredirler. Onlar, felâha erenlerin ta kendileridir» (Bakara, 5) ayetidir, Açıkça görülüyor ki, sürenin başı ile sonu arasında, birbirini tamamlayan bir uygunluk ve münasebet bulunmaktadır.

Süreler Arasındaki Münasebete Dair Misaller

Bazı müfessirler, ayetler arasındaki münasebet yanında, süreler arasında da bir münasebet olduğunu kabul etmişler, bu münasebeti göstermeğe çalışmışlardır. Süreler arasındaki münasebeti bulma konusunda, belli bir kaide tesbit edilmemiş, bu münasebetin, ayetler arasındaki münasebet gibi, bazan açık, bazan kapalı olduğu, kapalılığı kaldıracak bazı işaretler bulunduğu ifade edilmiş, önceki sürenin bazı ayetleriyle, sonraki sürenin ilk ayetleri arasında münasebet kurulmağa çalışılmıştır.

Meselâ: Bakara sûresinin ilk âyetindeki **Kitâb** kelimesi, Fâtiha sûresinde geçen **sırât-ı mustakîm** olduğu görüşünden hareketle, iki sûre arasında irtibat kurulmuş, hidayet isteyenlere sanki, hidayetini istediğiniz **sırât-ı mustakîm** = doğru yol, Bakara sûresinin ilk ayeti olan **Bu Kitâb**'ın kendisidir denilmiştir. Fâtiha ile Bakara süreleri arasında kurulan bu münasebet, gerçekten inkârı mümkün olmayan, gayet açık ve yerinde bir münasebet şeklindedir.

Bu konuda daha fazla gayret gösteren müfessir, Burhânuddin Bikâ'î'dir. Kur'an'ın ilk sûresinden başlamak üzere, her sürenin, bir önceki sûre ile olan münasebetini göstermiş, ayrıca, son sûre ile ilk sûre arasındaki irtibata da temas ederek Kur'an'ın, başı ile sonu, sonu ile başı arasında münasebet olduğunu, ayetleri kadar, sürelerin de birbirine bağlanmasıyla, içinde hiçbir şüphe bulunmayan Allah kelâmınının, müciz bir kelim olduğunu ortaya koymuştur.

Bikâ'i, sûreler arasındaki münasebeti gösterirken, bir sûrenin, sadece son ayetiyle, diğer sûrenin ilk ayetini dikkate almış, uygulamasında, daha ziyade ilk ayetleri gözetmiştir. Özellikle, uzun sûreler arasında münasebet kurarken, sûrenin sona yakın ayetlerinden hareket etmiştir. Bu konuda, kendi görüşlerini verdiği gibi, kaynakları arasında yer alan İbnu'z-Zubeyrin el-Burhân'ı, Harallî'nin Tefsiri başta olmak üzere, Fahreddin Râzi ve Ebû Hayyân'ın tefsirlerinden de istifade etmiştir.

Açıklamaları oldukça uzun verdiği için Nisâ sûresiyle, müteakip Mâide sûresi arasındaki münasebetle ilgili sözlerini özetle nakledelim (26).

Yüce Allah Nisâ sûresinin sonlarında (155. ayetten itibaren), kendilerinden aldığı sözü bozan yahudilerle ilgili hükümleri belirtmiş, 161. ayette de, önceden helal kılınmış pek çok temiz yiyecekleri haram kıldığını bildirmiştir. Sûre, Allâh'ın koyduğu kelâle hakkındaki hükümle bittiği için, çizdiği ve müsaade ettiği esaslardan ayrılmamayı tavsiye eden ifadelerle bitmiştir. Yahudilerin, verdikleri sözden dönüp ahde vefa göstermemelerine karşılık, mü'minlere bir hatırlatma yapılmış, bu yüzden Mâide sûresini: «Ey iman edenler, verdiğiniz sözü, yaptığınız anlaşmaları yerine getirin...» ayetiyle başlaması uygun düşmüştür.

Sûreler arasında tesisedilen münasebet kadar, mukatta harfleri arasında da münasebet olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda Suyûtî, Zerkeşi'nin el-Burhân'ından naklen şu bilgileri verir (27). Mukatta harfleriyle başlayan sûreler de, münasebet ilminin bir nevidir. Bu harflerden her biri, başladığı sûreye tahsis edilmiş, Elif - Lâ-m-Mîm, Elif-Lâm-Râ yerine, Hâ-Mîm de Tâ-Sin-Mîm harfleri yerine gelmemiştir. Sûrenin bu harflerden biriyle başlaması, sûredeki kelimelerden çoğunun bu harflerden meydana gelmesindedir. Bu sûrelerde, kendisinde mevcut olan kelime ve harflerle uygun düşmeyen mukatta harfleriyle başlaması doğru değildir. Şayet Nûn sûresi kâf, Kâf sûresi Nûn ile başlasaydı, Allah kelimasında riayet edilen münasebet ortadan kalkmış olurdu. Bu yüzden, sûrede kaf harfi çokca tekrar ettiğinden, sûre bu harflerle başlamıştır. Bu sûredeki, Kur'an, halk,

(26) Bkz. Nazmu'd-Durer, VI, 2-3.

(27) el-İtkân fi Ulûmî'l-Kur'an, II, 113.

kavl, kurb, telakki, rakib sâik, ilkâ, tekaddüm, müttakin, kalb, kurûn, nakib, teşakkuk ve hukuk gibi kelimelerin hepsinde kâf harfi bulunmaktadır. Yûnus sûresinde, ikiyüzden fazla kelimedede râ harfi tekrar etmiş, bu yüzden sûre Elif-Lâm-Râ ile başlamıştır.

Sonuç

Ayet ve sûreler arasındaki münasebet konusunda verdiği bilgiler, tefsir usûlünün bir konusuna, belki de üzerinde az durulan bir konuya, belli ölçüler içinde, mümkün olduğu kadar açıklık getirmeğe çalıştık. Yüzlerce müfessir arasında, ayet ve sûreler arasındaki münasebeti göstermek üzere gayret eden, az sayıda müfessir bulunmaktadır. Bunun sebebini, birkaç yönde aramak gerekir. Bunlar arasında en önemlisi, müfessirin diğer konular yanında, münasebet konusuna da yakın ilgi duymasındır. Her ne kadar, bazı usûl ve esasları tayin edilmiş olsa bile, bazı ayetler arasında münasebet kurmanın zorlukları ortadadır. İsa-betli görüşler olduğu kadar, karşılaşılan zorluklar yüzünden bazı ayetlerde ileri sürülen görüşler üzerinde tartışmak mümkündür. Çünkü münasebetin tesisi, doğrudan doğruya müfessirin dirayetine bağlıdır. Bu konuda, müfessirin dayanacağı sağlam bir delil veya nass yoktur. Böyle olunca, tefsir usûlü içinde mütalaa edilen münasebet ilmi, diğer usûl konularına nazaran sağlam bir temelden mahrum sayılır. Bu yüzden Şevkânî Fethu'l-Kadir adlı tefsirinde, Bakara Sûresi 42. âyetini tefsir etmeden önce münasebet konusuna geniş yer ayırmış, münasebeti bulma gayretinin lüzumsuzluğuna inanmıştır. Şevkânî'ye göre, 23 seneye yakın bir sürede, ayrı ayrı nâzil olan ayetlerden, hangisinin önce veya sonra indiğini, Kur'ân'ın tamamı içinde kesinlikle bilmek mümkün değildir. Şevkânî, bu görüşünde haklı olabilir. Ancak, Kur'ân'ın mana ve nazmındaki i'câzı, ittifaken kabul edildiğine göre, muciz bir kelâmın, buna bağlı bir diğer yönünü tesbite çalışmak, hiçbir şekilde hatalı sayılmamalıdır. Çünkü V. hicri asırdan itibaren, beş asır boyunca, bazı müfessirlerin bu konuya ağırlık vermesi, Allah kelâmındaki bu gibi incelikleri görüp, Kur'ân tefsirine ayrı bir özellik kazandırması, ne Kur'ân'ın mana ve rûhuna ters düşmüş, ne de yazılan eserlere bir eksiklik veya noksanlık getirmiştir.

Bu noktadan hareketle, çağımız Türk müfessiri Elmalı Hamdi, ayet ve sûreler arasındaki tertip ve münasebette, tarifi im-

kansız ve sayılamayacak kadar hikmetler olduğunu söylemiş, **Hak Dini Kur'an Dili** adlı tefsirinde, Fâtiha sûresinden başlayarak, peyderpey bütün sûrelerde, sidre-i müntehâ'yı geçen inkişâfâtı göstereceğini, bu inkişâfta, Kur'an'ın sûreleri ve ayetleri arasındaki münasebetin sadece çok ince ve latif bir edebi zevkin değil, daha ziyade, derin ve ihatalı bir hikmet, sayılamayacak kadar incelikler bulunduğunu, tefsirinde beyan edeceğini bildirmiştir (28).

Şurası unutulmamalıdır ki, münasebet konusunda ileri sürülen görüşler, asla kesinlik ifade eden görüşler şeklinde verilmemiş, kabul veya reddi, kişilerin zevkine bağlı kalmıştır. Kur'an-ı Kerim, ayetleri üzerinde düşünmeyi, akıl erdirmeyi, inceliklerini kavrayıp anlamayı teşvik ettiğine göre, aklın sınırları içinde, Kur'an'ın nazmuna ve rûhuna ters düşmeyen bu hizmeti, yerinde ve makbul bir hizmet saymak gerekir. Bu yüzden; Zemahşeri, Fahrüddin Râzi, Ebû Hayyân ve Bikâ'nin, ilâhi kelâma yaptıkları bu hizmetleri, müfessirler arasında haklı bir değer kazanmış, takdirle karşılanmış.

(28) **Hak Dini Kur'an Dili**, I, 46-47.

HAZRETİ MUHAMMED'İN GETİRDİĞİ AHLAKIN CİHANŞUMÜLLÜĞÜ

Doç. Dr. Emrullah Yüksel

A — Ahlak Problemi

Şurası bir gerçektir ki insan, yalnız düşünüp bilmekle yetinen bir varlık değildir. O bildiklerini, düşündüklerini yaşayışına uydurmak, bilgi ve düşünceleriyle davranışları arasında bir uyum sağlamak zorundadır. Meselâ yalanın, hırsızlığın, dolandırıcılığın, rüşvetin ve iltimasın fena bir şey olduğunu bilmek yeterli değildir. Onun için insanın yalanı söylememesi, hırsızlığı ve dolandırıcılığı yapmaması, rüşveti ve iltiması kabul etmemesi gerekir. «Bilmek» ile «yapmak» ayrı şeylerdir. (1)

Ahlak: Arapça huy, tabiat, yaratılış ve seciye demek olan «hulk» kelimesinin çoğuludur. (2) Garp dillerinde ya Lâtince «moralis» kökünden Morale, yahut Yunanca «Ethik» sözünden Ethique, Ethices, Ethica denilir. Ethik kelimesini Moralis diye Lâtinceye ilk tercüme eden Cicerondur. (3)

Neyi yapmak zorundayız ve hareketlerimizin değeri nedir? sorusunu kendine konu edinen ahlak ilmi, (4) iyilik yapmak ve

(1) Hasan Âli Yücel, Felsefe Dersleri Metafizik, Ahlak, Estetik, İstanbul, 1956, s. 73.

(2) el-Firûzâbâdî, Mecduddin, Kâmus, terch. Ahmed Asım Ef., İstanbul, 1305 h., III, s. 83.

(3) A. Lalande, Vocabulaire de la Philosophie, Paris, 1968, s. 305, 653.

(4) Hasan Âli Yücel, Felsefe Dersleri, s. 73; Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul, 1969, s. 282 vd.

fenalıktan kaçınmak için uyulması gereken kuralları bildiren bir ilim olarak tanımlanır ki (5) felsefenin eskiden beri bir koludur. (6)

Ahlâkın çeşitli tanımları yapılmıştır. Eğer ahlâk felsefesi tarihine bakacak olursak, her felsefe sisteminin kendi ana düşüncesine uygun bir ahlâk kabul ettiğini ve ona göre ahlâkın tanımını yaptığını görürüz. Sokrat, kendi bilgi nazariyesine uygun olarak ahlâki nefis teorisini ileri sürerek « Kendini bil! » demek suretiyle ahlâki hikmetin (sagesse) aynı sayıyordu. (7) Eflâton ahlâki hayır fikri (İdée du Bien) ne dayandırır. (8). Aristo'da aksiyon ahlâki ile karşılaşırız. Aristo fazileti ikiye ayırır : (9) Nazari faziletler, ameli faziletler. Nazari faziletler zekânın faziletleri olup bilginin ve ilmin çeşitli şekilleridir. Ameli faziletler ahlâki mahiyette faziletler olup içtimai ve ferdi hayatta en faydalı ve tesirli vasıflar olarak vardılar. Cesaret, hürriyet, nefse hakimiyet, adalet, insanlara sevgi v.s.

Descartes, ahlâki iki temele dayandırır: Hikmet ve aşk. Ahlâk sosyal olması yönünden hikmete, ilâhi olduğu için de aşka ulaşmaktadır. (10)

Kant ise ahlâki « vazife ilmi » (11) olarak Lévy-Brühl » âdetler ilmi » (12) diye tanımlar. İngiliz felsefesi ahlâki tecrübeye dayanır ve ölçü olarak da fayda ile hazzı kabul eder (13).

Biraz yukarıda da işaret ettiğimiz gibi her felsefe sisteminin kendi ana görüşüne göre bir ahlâk anlayışı vardır.

-
- (5) Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lügati, İstanbul, 1929. II, s. 648 (halk maddesi).
- (6) Krş. Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s. 263 ; Hilmi Ziya Ülken, Ahlâk, İstanbul, 1946, s. 1.
- (7) Ord. Prof. Abdülhak Kemal Yörük, Hukuk Felsefesi Dersleri, 3. Tab'ı, İst. 1961, s. 149.
- (8) Prof. Dr. Z. F. Fındıkoğlu, İçtimaiyat, 3. Basılış, İst., 1947, s. 398.
- (9) Ord. Prof. A. Kemal Yörük, Hukuk Felsefesi Dersleri, s. 150.
- (10) H. Ziya Ülken, Ahlâk, s. 30; Krş. Dr. Olivier Lacombe, Descartes, çeviren, Mehmed Karasan, Ankara, 1943, s. 12 vd.
- (11) H. Ziya Ülken, Ahlâk, s. 58 vd., Doç. Dr. Nurettin Topçu, Felsefe, İst., 1952, s. 58; Mustafa Namık, Ahlâk, İst., 1928, s. 67 vd.; Mehmed Emin Kant ve Felsefesi İst. 1339h., s. 198 vd.
- (12) Nurettin Topçu, Felsefe, s. 58; M. Baha Arıkan, Ahlâk Öğretimi Davası, İst. 1947, s. 13 vd.
- (13) Aynı eser, s. 18.

B — İnsanlar üzerinde felsefi nazariyeler ile Dinin Tesirleri

Felsefi düşüncelerin milletlerin hayatı üzerinde geniş tesirler yaptığı inkâr olunmamakla birlikte, felsefi görüşlerin kalplere işlemek ve ahlâk kaidelerini ruhların derinliklerinde yaşatmak yönünden din ve inanç derecesinde hâkim olmaları da bir gerçektir. Felsefi nazariyelerin insanlar üzerinde dine göre başarısız kalmaları, elbette ki felsefi nazariyelerin birbirine aykırı düşmeleri ve insan ruhunun bütün yönlerine hitap edememelerinden ileri gelmektedir. İnsanların çoğu felsefi nazariyeleri kavrayamaz, böylece onları hayatlarında bir düstur olarak tatbik etme imkânı sağlayamazlar. Şu halde akla dayalı ahlâk kuralları, onları idrâk edebilen sınırlı sayıdaki insanlarca davranışlarına örnek olabilecektir. (14)

İşte bu bakımdan dinler pratik ahlâkın en canlı örnekleridir. Dinler Allah'a karşı kulluk vazifelerini ortaya koyarak, fertlerin iyi insan olmalarını sağlamak için her sınıf insan topluluğunun anlayacağı prensipleri getirmişlerdir. Bu yüzdendir ki birer ahlâk dahisi ve yayıcısı olan Peygamberlerin insanların yaşayışı üzerindeki tesirleri diğerlerinden daha engindir.

İnsanlık tarihinde Allah tarafından insanlara gönderilen peygamberler zincirinin her halkası insan ahlâkını tamamlamaya çalışmışlardır. Hz. İsa İncil'de «...ben yıkmaya değil, fakat tamamlamaya gelmişim.» (15) derken, bütün insanlara gönderilen son Peygamber Hz. Muhammed'in de «Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.» demesi bunu göstermektedir.

C — Kur'an Ahlâkı

Bizim burada esas üzerinde duracağımız nokta Hz. Muhammed'in getirdiği ahlâkın cihanşümüllüğü olduğu için düşüncelerimizi şimdi bu konuya toplamaya çalışacağız.

Hız. Muhammed'in eşi Hız. Ayşe'ye «Hazreti Peygamberin ahlâkını bize anlat» denildiği zaman «Onun ahlâkı Kur'an'dan ibarettir» cevabını vermişti. (16)

(14) Babanzade Ahmed Naim, İslâm Ahlâkının Esasları, İst. 1963, s. 20.

(15) Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit, İstanbul, 1958, Matta 5-17.

(16) Babanzade Ahmed Naim, İslâm Ahlâkının Esasları, s. 22.

Öyleyse gözümüzü Kur'an'a çevirerek meseleye bakmak zordur.

Kur'an-ı Kerim nazari bir kitap mı veya felsefi eserlerden istenen ondan da istenebilir mi? (17)

Hepimiz biliyoruz ki felsefe nazari düşüncenin mahsulüdür. (18) Şu halde felsefenin âleti akıldır. (19) Felsefe akla dayalı metodunu kullanmak suretiyle genel olarak eşyayı veya eşya'nın belli bir düzenini açıklamaya elverişli bir sistemini kurmaya çalışır. Bu ise insanın zihni tarafı olan tek yönüne hitap etmektedir. Halbuki Kur'an kendine mahsus olan metodunu kullanır. Onun metodu ruhu saran ve ona anında doyurucu bir bilgi veren ilâhî vahyin ışığı sayesinde olur. Böylece Kur'an bütün ruha hitap ederek insana tam bir gıda sağlar ki orada akıl ve kalbin eşit payları vardır. (20) Görüyoruz ki Kur'an insanı insan olarak ele alıp, onun her yönünü göz önünde bulunduruyor, akli yönünü, kalbi yönünü ve hissi yönünü hep birden değerlendirerek onları tatmin edici bir şekilde prensiplerle donatmaktadır. Bunu yaparken en tahsilsiz kişiden en bilginine kadar her kişiye cihanşumül bir şekilde hitap etmektedir.

Muhammed Abduh diyor ki: «Sahih olan din, akıl ile vicdanı bir araya getiren ve hakiki vazifelerini ifa hususunda el birliği yapmalarına imkân veren dindir. Kâmil olan din hem ilimdir, hem zevktir; hem akıldır hem kalptir; hem bürhandır, hem izandır. Din yalnız akla veya yalnız vicdana hitap edecek olursa iki destekten biri yıkılmış olur ve onun yalnız bir ayak üzerinde durması beklenmez.» (21)

Şurası bir gerçektir ki «...insan ruhu sadece nazari gerçekler ile beslenmez. Bilmek ve inanmak ihtiyacından başka insan, şahsî davranışlarında olduğu gibi diğerleri ile veya Allah ile olan ilişkilerinde de her an faaliyetini yönetmeğe mahsus uygulamalı bir kuralı, karşı konamaz bir şekilde istemektedir. Son vahiy,

(17) Dr. M. A. Draz, La Morale du Koran, Paris, 1951, s. XXI.

(18) Krş. Aynı yer.

(19) Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara, 1968, s. 59.

(20) Dr. M. A. Draz, La Morale du Koran, s. XXII.

(21) Ömer Rıza Doğrul, İslâm - Türk Ansiklopedisi, İstanbul, 1944, II, s. 297. (Abduh maddesi). «İslâmiyet ve Nasraniyet» adlı Abduh'un eserinden naklen).

insanın bu ihtiyacına en geniş ve en açık bir şekilde cevap vermiştir. Bu vahiy, insan faaliyetinin her dalı için takip edilecek belirli bir yol çizmiştir.

Gerçek bir mü'min olmak için vahyedilen hakikatler içinde sarsılmaz bir imana sahip olmak yetmez, mü'min hayırlarına ve bizzat kendisine yardımda bulunarak bu imanın hizmetine de koyulmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de «Müminler, ancak o kimselerdir ki, Allah ile Peygamberine iman ettiler, sonra şüpheye düşmediler, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaştılar. İşte gerçekler, onlardır. (22) buyurulmuştur. Olgun mü'minin ve iyi vatandaşın vazifesini yerine getirmesi gerekir: Allah'a ibadet ve hayır işlemek.» (23)

D — Ahlâk Prensibi Olarak Hayır Fikri

İnsandan meydana gelen doğruluğa, adâlete, vazifeye düşkünlüğe «hayır: iyi» hareketleri adını veriyoruz; eğrilik, vazifeyi kötüye kullanma, zulüm gibi olumsuz hareketlere de «şer: kötü» adını veriyoruz ki bunlar birer değer hükümleridir. (24)

Kur'an'a göre «hayır»ın anlamı üstün hakikatlere inanmak, şahsî ve başkalarını düşünür faaliyetleri icra etmektir. (25) «Doğruluk ve iyilik, doğuya ve batıya yüzlerinizi döndürmeniz değildir. Fakat doğruluk ve iyilik insanın Allah'a, ahiret gününe, Meleklerle, Kitaba, ve Peygamberlerine inanması, Allah sevgisi ile malî akrabalara, öksüzlere, yoksullara, memleketinden uzakta kalmışlara, fakir ve muhtaçlara, köle ve esirlerin hürriyete kavuşturulmalarına vermesi, namazı hakkıyla eda etmesi, zekâtı ödemesidir. Bunlar söz verdikleri zaman sözlerini yerine getirenler; sıkıntı, hastalık ve şiddet zamanında sabredenlerdir. İşte (hak ve hayır) üzere doğru olanlar ve fenalığın her türlüşünden korunanlar bunlardır.» (26)

İslâm'da dinin semeresi, insanın kendi zannına ve kendi kanaatine göre işler ile değil bizzat hayır olan, hakkın ölçüsünde

(22) Kur'an XLIX/15.

(23) M. A. Draz, Initiation au Koran, Paris, 1951, s. 66.

(24) Hasan Âli Yücel, Felsefe Dersleri, s. 73.

(25) M. A. Draz, Initiation au Koran, s. 66.

(26) Kur'an, II/177.

hayır ve faydalı olan işlerdir. Dindarlık hayrı, hak katında hayır olduğu için seçip yapmaktır. Hayrı gerçekten hayır olduğu için yapmanın anlamı, onu Allah adına yapmak demektir. Çünkü şu iş gerçekten hayırdır demek; sana, bana, filana göre değil, aslında ve Allah katında hayır anlamındadır. Allah katında hayır olan her işin yapılmasında mutlaka bir mükâfat vardır. Mükâfatın en büyüğü Allah'ın rızasıdır. Çünkü O, her hayrın ve her mükâfatın kaynağıdır. Hakkı tanımayanların ve O'na kulluk etmeyenlerin hayrı gerçekten tanınmaları ve hayrı sırf hayır olduğu için yapmaları ihtimali yoktur. Çünkü bunlar kendilerine ait peşin bir menfaat ararlar. Böyle bir durum ise hayrı hayır olduğu için yapmak değildir. Halbuki mutlak hayır her şeye ve herkese nispetle hayırdır. (27)

Kur'an-ı Kerim'in çoğu kez tebliğinde üzerinde durduğu bu duygu, aşağı yukarı doğru ve yanlış, iyi ve kötü, cihanşumüldür; bu Kur'an-ı Kerim'in ameli doktrinini tarif ederken baş vurduğu kendine mahsus bir şeydir. Gerçekten onun ahlâki tebliğini özetlemek ve birleştirmek için kullandığı formül işte: Rivayete göre, Hz. Peygamber, (öz ve mecâz olarak) şöyle buyurmuştur. «Vicdanların tasdik ettiği, doğru olduğu gibi, doğru kabul edilmeyen şey de insanlara yasaklanmıştır; Allah temiz olan şeyi müsaade etmekte, pis olan şeyi de yasaklamaktadır.» (28) İyice dikkat ettiğimizde İslâm dininde her ahlâki emrin dini bir emir olarak da konulmuş olduğu ortaya çıkar. İslâm dini insanların ahlâkını düzelmesini hedef aldığı için Kur'an-ı Kerim'den yalnız ahlâka ait âyetleri seçerek tasnif etmek âlimlere en zor gelen bir husustur. Çünkü Kur'an'da insanın ahlâki yönünü ilgilendirmeyen âyetlerin bulunduğunu söylemek çok çetindir. (29)

E — Yahudî, Hıristiyan ve İslâm Ahlâkı

Dinlerin temelinde, iyi ve kötü bütün davranışlarımızdan Allah'a hesap vereceğimize inanma ve yaşayışımızı ona göre

(27) Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İkinci baskı, İst. 1960, I, s. 85.

(28) M. A. Draz, Initiation au Koran, s. 68.

(29) Krş. Babanzade Ahmed Naim, İslâm Ahlâkının Esasları, s. 22.

(30) Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, XXI/15.

ayarlama kuralları vardır. Binaenaleyh hepsinin kendi zaman ve mekânlarına göre getirdikleri ahlâkî esaslar bulunmaktadır.

Bizim burada adı geçen dinlerin bütün ahlâkî esaslarını ortaya koyarak karşılaştırma yapmamız, sınırlı konumuzu çok açacağı için yalnız her birinden birkaç misâl göstermekle kısa bir fikir vermekle yetineceğiz.

Musevilikte; meselâ bugün elde mevcut Tevrat'ta şöyle denilmektedir: «Ve babasına yahut anasına vuran mutlaka öldürülecektir. (31) Afsuncu kadını yaşatmayacaksın (32) Bu misâllerde de görüldüğü gibi Yahudilikte insanlar arasındaki ilişkilerden doğan suçlarda cezalar çok sert ve katıdır. Musevilerin birbirlerinden faiz almaları yasaklanmıştır. Fakat Musevilerin dışındaki kimselerden faiz alınmasına cevaz verilmiştir. Şu halde Yahudilikte kötü görülen faizin yasak oluşu genel bir kural değildir. Bu konuda Tevrat'ta «Para faizi olsun, zahire faizi olsun, yahut ödünç verilen her şeyin faizi olsun, faizle kardeşine ödünç vermeyeceksin. Yabancıya faizle ödünç verebilirsin» (33) denilmektedir. Yahudiliğin kavmiyetçi ve emperyalist olduğuna da Tevrat'tan şu misâlleri vermemiz yeterli olacaktır sanırım: «Ve milletlerin sütünü emeceksin ve kralların memelerini emeceksin» (34).

Hıristiyanlık ahlâkı ile ilgili şu misâlleri İncil'de görebilmekteyiz: «Fakat ben size derim: Kötüye karşı koma; ve senin sağ yanağına kim vurursa, ona ötekini de çevir. Ve eğer biri seninle mahkemeye gidip senin gömleğini almak isterse, ona abanı da bırak. Ve kim seni bir mil gitmeğe zorlarsa, onunla iki mil git» (35). Bu misâllerden de anlaşılacağı üzere Hıristiyanlıkta merhamet en büyük fazilettir. İncillerin bize anlattığı İsa barışçı ve merhametçidir. Hıristiyanlık «...Kayserin şeylerini Kaysere, ve Allah'ın şeylerini Allah'a ödeyin» (36) demek suretiyle dünya işlerinden el etek çekmiş gibi görünmesine rağmen

(31) Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, XXI/17.

(32) Kitab-ı Mukaddes, Çıkış, XXII/18.

(33) Kitab-ı Mukaddes, Tesniye, XXIII/19 - 20.

(34) Kitab-ı Mukaddes, İşaya, LX/16.

(35) Kitab-ı Mukaddes, Malta, V/39 - 41.

(36) Kitab-ı Mukaddes Matta, XXII/21.

men hıristiyanlık, dünyevî işlere hâkim olmaktan geri durmamıştır. Halbuki İncillerin telkin ettiği ahlâk, mala, mülke ve dünyevî ziynetlere kıymet vermez.

Bir de Hıristiyanlık ahlâkında kullardan hiç kimsenin günahsız olamayacağı inancı vardır ki, bunun insanda sorumluluğun temelini teşkil eden irade-i cüziye ile hiçbir şekilde bağdaşacak tarafı yoktur.

Hıristiyan ahlâkı üzerindeki sözlerimizi kısaca şöyle özetleyebiliriz: Hıristiyan ahlâkı tabiat üstü bir ahlâka dayanmakta ve tamamen mistiktir. Ahlâki harekette aklın ve toplumun önemi yoktur. Böylece O, âlimlere ve düşünörlere değil, cahillere, kalbi yufka ve zayıf olanlara hitap etmektedir» (37).

İslâm ahlâkına gelince, Kur'an'da da ortaya konulduğu üzere tamamen cihanşumöl bir karakteri vardır. Çünkü onun emirleri bütün insanlığa hitap etmektedir. Adâlet veya fazilet kaidesi herkes içindir; onu başkasına uygulamak mecburiyetinde olduğun gibi kendine de uygulamakta mecburiyetindesin; yabancılar olduğu gibi yakınlarına da uygulamalısın; fakirlere olduğu gibi zenginlere de uygulamak mecburiyetindesin. Bu konuda, Kur'an-ı Kerim'deki şu âyetler üzerinde ne kadar düşünsek onlardaki engin mânâyı anlamakta yine de yetersiz kalmaktayız: «Siz kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip duruyor da kendinizi mi unutuyorsunuz? Aklınız başınızda değil mi?» (38) «Ey iman edenler! Daima adâleti gözetleyici olun. Nefsiniz ana, baba, hısım aleyhinde de olsa (hâtıra, gönüle bakmayarak) zengin fakir demeyerek Allah için şahitlik edin. Zengin, fakir herkesin işi Allah'a aittir. Nefsinizin arzusuna uyarak adâletten uzaklaşmayın. (Şahitlik ederken) dilinizi bükecek, yüzünüzü çevirecek olursanız (bilin ki) Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır» (39). «Ey iman edenler! Taahhütlerinizi yerine getirin!; «...Sizi mübarek mescitten alıkoydukları için bir cemaate karşı duyduğunuz kin sizi (onlara karşı) haddi aşmağa sürüklemesin...» (40) Kur'an'ın bu kaidelerini kendine şîâr edinen Hz. Mu-

(37) Fazla bilgi için bak Hilmi Ziya Ülken, Ahlâk, s. 26-30.

(38) Kur'an, II/44.

(39) Kur'an, IV/135.

(40) Kur'an, V/1-2.

hammed'in cihanşumül sölzerinden biri şöyledir: «İmanın efdalı kendin için istediğın şeyi başkaları için de istemen, kendin için arzu etmediğın şeyi başkaları için de arzu etmemendir» (41).

Görüyoruz ki herkese karşı doğruluk Müslümanlığın temelidir. Zaten Kur'an'da şu âyetle verilen emir de bunu göstermektedir: «Ohalde sen ve seninle beraber Allah'a dönenlerle sana emrolunduğı gibi dosdoğru yolda yürü, (ve siz ey insanlar!) taşkınlıktan sakının, (Hak Tealâ) bütün işlerinizi görür» (42).

(41) İmam Muhyiddin Nevevî, Kırk Hadis, Naâkili: Ahmed Naim, İstanbul, 1341, s. 27, no. 1.

(42) Kur'an, XI/112.

KUR'AN-I KERİM'DE HİDÂYET VE DALÂLET ANLAYIŞI

Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL

«Hidâyet» ve «dalâlet» konularının incelenmesi, Kelâm ilminde amellerin yaratılışı meselesi içerisinde yer almaktadır. Çünkü bu konu, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın fiilleri kısmında müteâlâ edilmiştir.

Birçok konularda olduğu gibi «hidâyet» ve «dalâlet» konularının da üzerine iyice eğilmeden kolayca anlaşılamayacağını görürüz. Çünkü insanoğlunun farkına varmadan zaman zaman «Allah'ın hidâyetini ve idlâhını» bahane ederek, kendi sorumluluğunu bir tarafa itmek suretiyle cebre düşmesi mukadder olabilmektedir. İşte bu sebepten biz, bu hassas konunun, «Allah'ın hidâyeti ve idlâli nedir?» «insanın hidâyet hulması ve dalâlete düşmesi nedir?» sorularına, Kur'anı Kerim ayetleri ve İslâm mütefekkirlerinin düşünceleri ile açıklık getirmeye çalışacağız.

Şimdi biz, önce «hidâyet»in, sonra «dalâlet»in lügat manalarından hareketle konunun incelenmesine geçelim.

«Hidâyet» Kelimesinin Lügat Manası :

«hidâyet» (1), arapça isim olup, hedâ (هَدَى) mazi fiilinden-müteaddî, istenilen şeye ulaştırın yola delâlet etmek, selâmet yolunu göstermek, birini İslâma davet etmek demektir. Bu kelime mücerret anlamda bir rehberliği ifade ettiği gibi, çölde yol göstermeyi de ifade eder. Hidâyetin zıddı idlâl, dalâlete düşürmek, baştan çıkarmak, azdırmak anlamını taşır. «Hedâ»dan

isim olan hüdâ (هُدَى), istenilene ulaştırarak şeye lütuf ve letâfete delâlet etmek, bir kimseyi selâmet yoluna delâlet ve irşat etmek, hak ve doğru olan yolu göstermek manasına geldiği gibi, gündüz, tâat ve vera' manalarına da gelir. «Hüdâ», hem hidâyet, hem ihtidâ-lâzım-hidâyet bulmak, İslâmı kabul etmek anlamındadır. Dalâl ve dalâlet, hüdânın zıddı olup, yol gaip etmek veya hiç yol bulamayıp şaşkın kalmak demektir. Demek oluyor ki, hidâyet gayesinde hayır bulunan rehberliktir. Yoksa hırsıza rehberlik etmeğe hiç bir zaman hidâyet denilemez. Hidâyetin şerde kullanılışı, istihzâ (tehekküm) gibi bir nükteye binaen mecazdır (2). Meselâ şu ayetlerde bu anlamdadır:»

فاهدومهم إلى صراط الجحيم . Sonra onları cehennem yoluna iletin.

«(XXVII/23);» وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ النَّعِيمِ . Onu o alevli ateşin (cehennem) azabına iletir.» (XXII/4).

Hidâyetten-müştak-olan el-Hâdi (الهادي) hidâyet edici, doğru yolu gösterici, mürşit, manasında ilâhî isimlerdendir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur: «وَكَفَىٰ بَهْرِكُمَا دِينًا وَنَصِيرًا» Fakat Allah'ın sana rehber olması, sana yardım etmesi elverir.» (XX/31). Böylece Hâdi-yi ezel, Allah'tır. el-Hâdî, delil ve rehber demektir.

İhtidâ' (اِهْتَدَى)-lâzım, ifti'âl-hidâyet bulmak, İslâmı kabul etmek manasındadır. Kur'an-ı Kerim'de şöyle geçer:»

(1) Hidâyet kelimesi için bk. İbn Manzûr el-İfriki el-Mısrî, Lisânü'l-'Arab, Beyrut, 1383h./1968, XV, s. 353 vd.; Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, İstanbul, 1305h., IV, s. 1229 vd.; Hey'et, el-Mu'cemu'l-Vasit, Mısır, 1381h./1961, II, s. 988; Ebu'l-Bekâ' Eyyûb el-Kefevî, K. el-Külliyât, Bulak, 1281h., s. 379; Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lügati, İstanbul, 1945, IV, s. 670-71.

(2) Elmahlı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İkinci Baskı, İst., I, s. 119; Kâdi el-Beyzâvi, Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil, Beyrut ts (Ebu'l-Fadl el-Kâzerûni'nin Hâşiyesi ile), I, s. 34; Krş. er-Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an, Beyrut, ts., s. 538; Ebu'l-Bekâ', el-Külliyât, s. 379.

ئمن اهتدى لانا بهدى ليه
Her kim doğru yolu bulursa, kendi
öz canı için bulur.» (XXVII/92).

Teheddi (تهدي) -lâzım, tefa'ul-hidâyet mazhar ol-
mak, Hakka giden doğru yolu bulmak.

İhdâ' (اهدا) -müte'addi, if'âl-hidâyete mazhar et-
mek.

İstihdâ' (استهدا) -lâzım, istif'âl-hidâyet talebinde ol-
mak.

Müteheddi (متهدى) -fâil, tefâ'ul-hidâyet bulan, hedi-
ye veren, ihdâ eden.

Mühtedi (مهتدى) fâil, ifti'âl-ihtidâ eden, hidâyet bu-
lan, İslâmı kabul eden.

Mehdi (مهدي) -müştak isim-hidâyet olunmuş ve
olunan; kıyamete yakın zamanlarda geleceğine itikât edilen za-
ta denir.

Mütemehdi (متمهدى) -müvelledattan isim-mehdilik
taslayan, sahte Mehdi demektir (3).

Kur'an-ı Kerime Göre «Hüda»nın Çeşitli Manaları (4) :

- 1 — Sebat manasında: « اهدنا الصراط المستقيم = Bizi dosdoğru
yola ilet.» (I/5).
- 2 — Beyan manasında: « اولئك على هدى من ربهم = Bunlar, Rab
leri tarafından (gösterilen) doğru yol
üzeredirler.» (II/5).
- 3 — Din manasında : « قل ان الهدى هدى الله = Ya Muham-
med deki: Doğru yol, (hidâyet yolu)
Allah yoludur.» (III/73).

(3) Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lügati, IV, s. 672.

(4) Aynı eser, s. 670-71; Ebu'l-Bekâ', el-Külliyât, s. 379.

- 4 — İman manasında : « ويريد الله الذين اهتدوا هدى = Hak Teâlâ hidâyet bulanların hidâyetini artırır.» (XIX/76).
- 5 — Dua manasında : « وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا = Onlardan, emrimizle doğru yola iletir rehberler yapmıştık.» (XXXII/24); « Ve Sen her kavmin hidâyet rehberisin.» (XIII/7).
- 6 — Rûsûl manasında : « فإما يأتينكم من هدى = Size Benim tarafımdan hidâyet gelince.» (XX/123).
- 7 — Marifet manasında : « وبالنجيم هم يهتدون = Yol gösterecek, yıldızlar yapmıştır.» (XVI/16).
- 8 — Nebi manasında : « ان الذين يكتفون ما أنزلنا من البينات والهدى = Onlar ki indirdiğimiz apaçık âyetleri ve hidâyet yollarını gizlerler.» (I/59).
- 9 — Kur'an manasında : « ولقد جاءهم من ربهم الهدى = halbuki onlara Rableri tarafından, doğru yolu gösteren rehber gelmiştir.» (LIII/23).
- 10 — Tevrat manasında : « وأولك هم المهدون = Biz Mûsâ'ya hidâyeti verdik.» (XL/53).
- 11 — İstircâ' manasında : « ولقد آتينا موسى الهدى = Doğru yol üzerinde olanlar da bunlardır.» (II/157).
- 12 — Hücet manasında : «

ألم تر إلى الذين حاج إبراهيم . والله لا يهدي القوم الظالمين

İbrahim ile Rabbi hakkında çekişenin haline bir baksana... Zaten Allah'da, zalim olanları doğru yola iletmez.» (II/258).

- 13 — Tevhit manasında : « ان نشبع الهدى معك = Senin getirdiğin hidâyeti (kabul edip) ona uyar-sak.» (XXVIII/57).
- 14 — Sünnet manasında : « وانا على آثارهم مقتدون = Biz de onla-rın izini tutarak gidiyoruz.» (XLIII/22); « فهدىم الله = Sen de onla-rın hidâyetine uy.» (VI/90).
- 15 — Islâh manasında : « ان الله لا يهدي كيد الفاسقين = Hainler ta-rafından kurulan tuzaklara Allah'ın yol vermediğini bilmesidir.» (XII/52).
- 16 — İlâm manasında : « اعطى كل نبي خلفه ثم هدى = Her şeye varlık veren, sonra ona (hedefi-ne doğru) yol gösteren Allah'tır.» (XX/50).
- 17 — Tevbe manasında : « انا هدانا اليك = Biz Sana döndük. Senin gösterdiğin doğru yolu tuttuk!» (VII/156).
- 18 — İrşat manasında : « ان يهدينا سواء السبيل = Umarım ki, Rabbim, bana dosdoğru yolu göste-rir.» (XXVIII/22).

Allâh'ın İnsana Hidâyeti Bir Bakıma Dört Nevide Topla-nır (5):

Hakikatte Allah Teâlâ'nın hidâyeti gerek hususiyetleri, gerekse neveleri itibariyle sayısızdır. Bununla beraber dört kısımda özetlenebilir:

- (5) Aynı eser, s. 379 vd.; er-Râğıb, el-Müfredât..., s. 538 vd.; Kâdi el-Bey-zâvi, Envâru't-Tenzil..., I, s. 35; Elmalılı H. Yazır, Hak Dini..., I s. 119-20; Muh. Cemâleddin el-Kâsımî, Tefsiru'l-Kâsımî, dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957, II, s. 14-20; Manastırlı İsmail Hakkı, Si-rât-ı Müstakim, Dersaadet, 1326h., I, sayı: 15, s. 225-26; Şihâbu'd-Din b. Bahâeddin el-Mercâni, K. el-Hikmeti'l-Balîğati'l-Ceniyye fi Şer-hi'l-'akâidi'l-Hanefiyye, Kazan, 1366 h., s. 55 vd.

1. Her mükellefin ruhâni ve cinsmâni mümkün kuvvetlerinin feyz olarak verilmesi ile ilgili genel olan hidâyettir. Bu, insanın menfaatlerini sağlayabilecek olan zâhir ve bâtın duygularını, akli ve iradî meleklerini, tabii ve hayvani fiillerinin meydana gelmesine sebep olan tabii ve hayvani meleklerini ih-san etmek manasındaki hidâyet nevidir. İnsanın iradelerine uygun olarak Allah'ın yardımıyla muradlarına kavuşması da bu hidâyete dahildir. Nitekim Cenab-ı Hakkın şu kavli buna işaret

etmektedir: رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثَمَّعَهُ = Bizim Rabbi-

miz, her şeye varlık veren, sonra ona (hedefine doğru) yol gösteren Allaktır.» (XX/50). Şu halde Allah Teâlâ, her varlığa kendine mahsus heyeti vermiş, her uzva şekilce başkasına benzemeyen ayrı ayrı suret ihşan etmiştir. Böylece Allah'ın her uzuv için kendine lâyük olan hidâyeti vardır. Meselâ ayaklar yürümek için, eller tutmak ve amel için, dil konuşmak için, kulak işitmek için, göz görülecek şeyleri keşfetmek için kısacası her uzuv kendisiyle ilgili fonksiyon için yaratılmıştır. Eğer Allah, onları böyle yaratmamış olsaydı, onlar şimdi buldukları doğrultuda görev yapamazlardı.

2. Hak ile bâtılı, hayır ile şerri, necât ile helâk yollarını tarif etmek, açıklamak, göstermek manasına olan hidâyet, bu ikinci nevi hidâyeti içermektedir. Bu nevi hidâyetin anlamını şu ayet-i kerimeler ifade etmektedirler: «

وَأَمَّا نَسُودٌ فَهُدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ

= Semûd'a gelince, onlara dosdoğru yolu göstermiştik. Fakat körlüğü, hidâyete tercih ettiler.» (XLI/17);

فَهَدَيْنَاهُمُ السَّبِيلَ = Ona, iki apaçık yolu gösterdik.» (XC/10);»

وَأَنَّكَ لَهْدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ = Sen muhakkak ki, (bu nûr ile insanları) dosdoğru yola iletiyorsun!» (XLII/52).

3. Peygamberler göndermek ve kitaplar inzâl etmek suretiyle davetle yapılan hidâyettir. Şu ayet-i kerimelerde hidâyet bu anlamdadır: « وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً مُّهْتَدٍ بِآمُرِنَا = Onlardan, emrimizle doğru yöle iletir rehberler yapmıştık.» (XXXII

/24); « ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم = Muhakkak ki, bu Kur'an, en dogruya iletir.» (XVII/9).

4. Özellikle peygamberlere ve velilere vaki olan bu hidâyet, hidâyet-i hassa (özel hidâyet) denir ki vahiy, ilhâm veya sadık rüya gibi olağanüstü yollarla kalblere sırları keşfedivermek, eşyayı olduğu gibi gösterivermek ve göğüslere inşirah vermek suretinde tecelli eder. Bu, nübüvvet ve velâyet âleminde parlayan nurdur. Mutlak ve gerçek hidâyet işte budur. Akıl ile ulaşlamayan hidâyete bu sayede ulaşılmış olunur. Nitekim bu konuda Cenab-ı Hak şöyle buyurur: «

و الدين جاهدوا فيها لتهديهم سبيلنا

= Bizim yolumuzda (çalışıp didişenler), mücahede edenleri muhakkak ki (doğru) yollarımıza iletiriz.» (XXIX/69);»

انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالهتدين

= Sensevdiğini, (dilediğini) hidâyete erdiremezsin! Fakat Allah dilediğini doğru yola iletir. Doğru yolu tutanları en iyi bilen O'dur.» (XXVIII/58);

المن مرع الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه

= Hak Teâlâ'nın, gönlünü müslümanlığa açtığı için, Rabbi tarafından nûra kavuşan kimse (katı yürekli kimse gibi midir!) (XXXIX/22) (6).

Eş'arilere Göre Hidâyet Anlayışı:

Eş'arilere göre Allah'ın kullarına hidâyeti iki şekildedir (7):

(6) Hidâyet konusunda, mahiyet itibariyle bir sayılabilecek olduğu halde, diğer cüz'i değişik sınıflamalar için bak. İ. el-Gâzâlî, İhyâ'ü'l-ümid-Din, Dârü İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabîyye, ts. IV, s. 105 vd.; İbn Hazm, el-Fısal, Kahire, 1384/1964, (Şehristân'nin el-Mile'i ile), II, s. 33 vd.; İ. el-Harameyn el-Cüveynî, K. el-İrşâd, Mısır, 1950, s. 210 vd.; et-Tafâtâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, Matbaa-i Âmire, 1277 h, II, s. 117; Ş. Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni, Şerhu 'Akideti's-Seffârîni, Mısır, 1323 h., I, s. 278; ez-Zemahşerî, el-Keşşâf (Hâşiyeleriyle), Beyrut, ts. I, s. 116-17.

(7) 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, Usûlu'd-Din, İstanbul, 1346/1928, s. 140-41.

1. Hakkı açıklamak, ona davet etmek ve onun üzerine deliller ikame etmek suretiyledir. Bu şekildeki hidâyetin peygamberlere ve Allah'ın dinine davet eden herkese nisbeti doğru olur. Çünkü onlar insanları doğru ve hak yolu gösteren rehberlerdir. Peygamberimiz hakkındaki Allah'ın şu kelâmının açıklaması işte böyledir: و انك تهدي ابي صراط مستقيم = Sen muhakkak ki (insanları) dosdoğru yola iletiyorsun!» (XLII/52).

2. Bu ikinci şekle gelince, o, Allah'ın kulların kalblerine hidâyeti yaratması, onların da hidâyeti bulmasıdır. Nitekim Cenab-ı Hak, şu ayet-i kerimede bunu şöyle beyan etmiştir: «
والله يهدي من يشاء ان يحسن صراطه للاسلام = Hak Teâlâ her kimi doğru yola iletmek isterse onun gönlünü İslâmiyeti (kabul için) açar. «(VI/125).

Allah'ın birinci şekil altındaki hidâyeti, bütün mükelleflere şâmilidir. İkincisi ile hidâyet bulanlara mahsustur. Bu konu-da Cenab-ı Hak «

- والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم

= Hak Teâlâ insanları seiâmet yurduna (Cennete) davet eder, dilediğini dosdoğru yola iletir. «(X/25) buyurarak, Allah'tan başkasının kalblerin hidâyetine gücü olmadığını bildirir. Bundan dolayı da Hz. Peygamber hakkında:»

انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء = Sen sevdiğini, (dilediğini) hidâyete erdiremezsin. Fakat Allah dilediğini doğru yola iletir.» (XXVII/56) buyurmak suretiyle Peygamberle ilgili hidâyetin ancak açıklamak ve davet etmek açısından olduğunu göstermiş, göğüsleri açmak ve hakkı kabul etmek yönünden olan hidâyeti, ondan nefyetmiştir (8).

İmam el-Eş'arî, Allah'ın daveti insanlara genel, hidâyeti ise özel kıldığını söyler (9). Abdulkâhir el-Bağdâdî, Ehl-i Sünnete göre, Allah'ın sapıttığı kimseyi adâletiyle dalâlette kıldığını, hidâyete erdirdiği kimseyi de fazl (ihsan)ı ile hidâyette kıldığını

(8) Aynı yer.

(9) İ. el-Eş'arî, el-İbâne, Kahire, 1385 h., s. 67.

beyan eder (10). Kanaatimize göre, Bağdâdî, bu sözüyle Allah'ın insanların iradelerine uygun olarak hidâyet ve dalâleti yarattığını ifade etmek istiyor.

Kâdi Ebû Bekr el-Bâkılânî, Allah'ın mü'minlere hidâyetini şu üç anlamda açıklar: a) Allah, mü'minlere hidâyetlerini yaratmak ve kalblerini imanla nurlandırmak, suretiyle doğru yola iletmek, b) Onların göğüslerini genişletmek, muvaffakiyetlerini, yardımlarını ve hidâyete giden yollarını kolaylaştırmayı deruh-te etmek üzere doğru yola iletmek, c) Âhirette ise onları sevaba ve Cennet yoluna iletmektir (11).

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, de hidâyeti, imanın yaratılması, idlâli de dalâletin yaratılması manasında olduğunu ve yukarıda iki madde halinde zikrödilen ayetlerdeki davet ve irşat anlamlarını diğer eş'ari arkadaşları gibi izah ettikten sonra, aynen İmâm Eş'ari'ye uymak suretiyle Allah'ın, iradesiyle hidâyeti tahsis ettiğini, daveti ise umûmi kıldığını söyler (12).

İ. el-Gazâlî, hidâyeti derece sıralamasına göre manalandırarak biraz yukarıda dört nevide toplanan Allah'ın insan için olan hidâyetini üç merhalede özetlemiştir:

1. Hayır ve şer yollarını bildirmek. Buna, yukarıda geçen (XC/10) ve (XLI/17) ayetlerini gösterir. Cenab-ı Hak, bu hidâyeti bütün insanlara ya akıl veya peygamberlerinin lisaniyle ihsan etmiştir.

2. Bu hidâyet ise, birinci genel hidâyetin ötesinde, Allah'ın kullarını bununla hâlden hâle yükseltmesidir ki, bu mücahedenin neticesidir. Bu manada olan hidâyeti, (XXIX/69) ve (XLVII/17) ayetleriyle teyid eder.

3. Merhaledeki bu hidâyet nevi, ikinci dereceden sonra gelmektedir. O, mücadelenin kemâlinden sonra, peygamberlik ve velilik âleminde parlayan nurdur. Kendisiyle teklif yapılan akıl ile ilimlerin öğrenilmesi imkânıyla ulaşamadığı hidâyete insan, bu üçüncü hidâyet sayesinde ulaşmaktadır. İşte mutlak ve gerçek hidâyet budur. Ondan başkasının perdeleri ve mukaddimleri bu-

(10) 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, Usûlu'd-Dîn, s. 141.

(11) el-Bâkılânî, K. et-Temhid, Beyrut, 1957, s. 335; Krş. Doç. Dr. Ş. Göl-cük, Kelâm İçisından İnsan ve Fiilleri, İstanbul, 1979, s. 328 vd...

(12) İ. el-Haremeyn el-Cüveynî, K. el-İrşâd, s. 211-12.

lunur. Hidâyetin hepsi Allah'tan olmakla beraber, kendisine nisbet tahsisiyle Allah'ın şereflendirdiği hidâyet budur. Bu yüzden Allah şöyle buyurmuştur: ﴿قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ فَرَقًا لَّهُمْ هَدَىٰ اللَّهُ هَدَىٰ﴾

Sen onlara de ki: «Allah'ın hidâyet yolu var ya, işte doğru yol ancak odur.» (II/120); «

او من كان ميتا فأحييناه. وجمالنا له نورا يمتشي به في الناس = Ölü iken

dirilttiğiniz insanlar arasında yürümesi için aydınlık verdiğimiz kimse, içinden çıkılmaz, zifiri karanlıklarda kalan kimse gibi midir?» (VI/122) ve (XXXIX/22) (13).

Mâturîdilere Göre Hidâyet Anlayışı :

Mâturîdiler de eş'ariler gibi kulların hayır ve şer bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ederler. Binaenaleyh O, kullarda ihtidâ (doğru yolu bulma) fiili ile dalâlet (sapma) fiilinin de yaratıcısıdır. Bu bakımdan hüda ve idlâl Allah'tandır (14). Ebû Hanife «el-Fıkhu'l-Ekber»de, «Allah dilediğini fazliyle hidâyet eder, dilediğini adâletiyle saptırır» demek suretiyle bu konuda kulların iradey-i cüziyelerine göre Allah'ın hidâyet ve dalâleti yarattığını belirtmek istemiştir. Aksi takdirde kula tekelifin, sevap ve ikâbın manası kalmaz, neticede cebre düşülür.

İmam Maturîdi de, «el-Fıkhu'l-Ekber» şerhinde, hidâyetin Allah'ın sıfatı, ihtidâ'nın ise kulun sıfatı olduğunu, Allah'ın bütün sıfatlarıyla ezelde yaratıcı, kulun ise bütün sıfatlarıyla yaratılmış bulunduğunu ifade eder (15). O, hidâyeti Allah'ın yaratması, ihtidâ'yı da kulun hidâyet bulması manasında alır (16). Allah'ın kulun kalbinde küfrü yaratmasının kulun ihtiyariyle olduğunu belirtir (17). İmam Maturîdi, insanlardan bir kısmının ihtiyariyle iman ettiklerini, geri kalanının Allah'ın din ve taatinden yüz çevirdiklerinden dolayı hidâyetten men olunduklarını, ceb-

(13) İ. el-Gâzâlî, İhya, VI, s. 105-06.

(14) Ebû'l-Mâin en-Nesefî, Tebsiretu'l-Edille, Kayseri, Raşid Ef., 496, vrk. 220 b.

(15) Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber (başka risâlelerle) Haydarâbâd, 1365 h., s. 22.

(16) Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, Te'vilâtu Ehli's-Sünne, neşr.: Dr. İbrahim 'Avadayn ve's-Seyyid 'Avadayn, el-Kâhire, 1971, I, s. 24.

(17) Aynı eser, s. 43, 46.

rin söz konusu olmadığını açıklar. Buna şu ayetleri misal getirir: « ولو شاء ربك لآمنن من في الأرض كلهم جميعا = Rabbin dileseydi, yeryüzündeki (insanların) hepsi de toptan iman ederlerdi.» (X/99); « ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها = Dileseydik herkesi doğru yola iletirdik!...» (XXXII/13) (18).

Maturidiler, Cenab-ı Hakkın ihtidâ fiilini yaratmak suretiyle Hâdi (hidâyeti yaratan), da'lâlet fiilini yaratmak suretiyle de Mudil (saptıran) sıfatını aldığını söylerler. Diğer taraftan mu' tezilenin «hidâyetten murat din yolunu beyan etmektir» görüşlerinin geçersizliğini göstermeye çalışmışlardır. Onlar bu konuda derler ki, Allah Teâlâ Hz. Peygambere hitaben şöyle buyurmuştur: «Sen sevdiğini, (dilediğini) hidâyete erdiremezsin! Fakat Allah dilediğini doğru yola iletir.» (XXVIII/56). Eğer hidâyet, beyan etmek olsaydı, Hz. Peygamber sevdiğini hidâyete erdirirdi. Öyleyse bu, beyanın ötesinde başka bir hidâyetin olduğuna delâlet eder. Çünkü Allah Teâlâ'nın»

فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام

= Hak Teâlâ her kimi doğru yola iletmek isterse onun gönlünü İslâmiyeti (kabul için) açar.» (VI/125) kavli bunu gösteriyor. Eğer hidâyetten murat, davet ve yolu beyan etmek olsa, Allah'ın imana davet ettiği ve din yoluna beyan ettiği herkesin gönlü İslâmiyeti kabul için açılmış olur. Bu durumda

Allah'ın» بمل صدره ضيقا حرجا = ... onun gönlünü darlaştırır, kasvetleştirir, sıkıştırır.» kavli, batıl olur ki o da küfürdür (19). Öte yandan daha önce zikredilen ayette hidâyetin Peygamber efendimizden nefyedilmesi, onun doğru yolu göstermek manasına olmadığını ifade eder. Oysa ki, Peygamber, doğru yolu sevdiğine de sevmediğine de göstermiş, böylece Allahın doğru yolu açıklaması herkes için vuku bulmuştur (20). Bazen hidâyetin Peygamber aleyhisselâma ve Kur'an-ı Kerime nisbet edilmesi,

(18) Ebu'l-Ma'in en-Nesefi, a.g.e. vrk., 221 b.; Ebû M. Muh. el-Mâturidî, K. et-Tevhid, Tash. ve Tak. eden. Dr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 288.

(19) Ebu'l-Ma'in en-Nesefi, a.g.e., vrk., 221 b.

(20) Nüreddin Es-Sabûni, Mâturidiyye Akaidi, Tercüme Eden: Bekir Topaloğlu, Ankara, 1979, s. 163 (metin, s. 79).

onların hidâyete vesile olmaları ve ona davet etmeleri münasebetiyle mecazendir. Çünkü hakiki hidâyet edici Allah'tır (21).

İbn Hazm'a Göre Hidâyet Anlayışı:

İbn Hazm'a göre, «hidâyet» arapçada iki manaya gelir (22):

1. Delâlet etmek yani kılavuzluk etmek. Bu manada «

هديت فلانا الطريق = Filana yolu gösterdim, onu yola vakıf kıl-

dım, ona yolu bildirdim» demektir. Bu manasıyla o yola girse de, yolu terk etse de birdir. İşte, Allah'ın Semûd kavmine, bütün cinlere ve meleklerle, kâfir olsun, mü'min olsun bütün insanlara verdiği hidâyet budur. Çünkü Allah Teâlâ, onlara taatleri ve masiyetleri göstermiş, gazap ettiği ve razı olduğu hususları bildirmiştir.

2. Hayra muvafık ve uygun bir hâle getirmek, uydurmak, hayırda yardım etmek, hayrı kolaylatmak, ruhlarda hayrı kabul gücünü yaratmak demektir. Allah'ın bütün meleklerle, insanlardan ve cinlerden muhtedilere verip de, bu son iki grubun kâfirlerinden ve fasıklarından men ettiği hidâyet, işte budur. (XLII/52) ayetinde Hz. Peygamberin üzerine vacip olan hidâyetten murat, delâlet etme ve dini öğretme manasında bir hidâyetdir. Yoksa bu, şu ayet-i kerimede sırf Allah Teâlâ'ya ait olan hidâyet değildir.» *ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء* Onları doğru yola iletmek sana ait değildir. Allah dilediğini doğru yola iletir.» (II/272). İbn Hazm, Allah'ın bu hidâyetinin anlamını da şu ayetle açıklar:»

ولو علم الله فيهم خيرا لأهديهم ولو آمنهم لتولوا وهم معرضون

= Hak Teâlâ onlarda bir hayır (hakkı kabul için bir meyil olduğunu) bilsaydı, elbette onlara (hak) sözü işittirirdi. Fakat onlara (hak) sözü işittirirse bile onlar gene yüz çevirir ve dönerdi. Zaten onlar dönecek kimselerdir.» (VIII/23). O, Allah'ın gerçeği duyurmasının, ancak kendisinde hayır bulunduğunu bildiği kim-

(21) Aynı eser, s. 164 (metin, s. 79); Krş. Davud b. Muhammed el-Karsi el-Hanefi, Şerh li'l-Kasidetü'n-Nüniyyeti't-Tevhid, Matbaat-ı Hilâfet-i Aliyye, 1318 h. s. 52.

(22) İbn Hazm, el-Fısal (Şehristânî'nin el-Milel'i ile), Kahire, 1384/1964, II, s. 34.

seler için vârit olduğunu söyler (23). Biz burada İbn Hazm'ın fikrine göre anlıyoruz ki, Allah'ın bir kimseye hidâyet vermesi için o kimsenin içinde en azından hakka doğru bir meyil bulunmalıdır.

Mu'tezileye Göre Hidâyet Anlayışı:

Mu'tezileye göre, hidâyet, Allah'ın hak yolu beyan etmesinden ibarettir. Yoksa ihtidâ fiilini yaratmak anlamında değildir (24). Mu'tezile, hidâyet konusunu biri kâfirlerle ilgili, diğeri mü'minlerle ilgili olmak üzere iki kısımda mütââlâ etmekte ve her bir kısım hususunda da kendi aralarında ihtilâfları bulunmaktadır.

1 — Allah'ın Kâfirlere Hidâyeti:

Mu'tezile, Allah'ın kâfirlere hidâyeti olup olmaması konusunda ihtilâf ederek iki ayrı görüş ileri sürmüşlerdir:

a) Mu'tezilenin çoğuna göre, Allah, kâfirlere hidâyet (beyan) te bulunmuş, fakat onlar hidâyete ermemişlerdir. Şöyle ki, Allah, onlara itaat etme gücü vermek suretiyle onları faidelendirmiş, fakat onlar yararlanmamışlardır. Onları ıslâh etmiş, ama onlar iyileşmemişlerdir.

b) Bir kısım mu'tezile de, Allah'ın kâfirlere herhangi bir suretle hidâyet etiğini kabul emezler. Şöyle ki, O, onlara beyan ve yol göstermiştir. Çünkü Allah'ın beyan ve daveti onu kabul etmeyen için değil, fakat onu kabul eden kimse için bir hidâyettir. Nitekim İblis'in daveti, kabul etmeyen için değil, ama onu kabul eden kimse için bir ıdlâldır.

c) Ehl-i isbat ise, derler ki, eğer Allah, kâfirlere hidâyet etseydi, onlar hidâyete ererlerdi, Allah, onlara hidâyet etmediği için onlar hidâyete ermediler. Bazen O, onları hidâyete güçlü kılmak suretiyle onlara hidâyet eder. Bu şekilde hidâyete dair

(23) Aynı eser, s. 35.

(24) Ebu'l-Ma'in en-Nesefi, a.g.e., vrk., 220 b.; Krş. ez-Zemahşeri, el-Keşâf, I, s. 116; Fahrüddin er-Râzi, et-Tefsîru'l-Kebir, Mısır, ts., II, s. 19-20; et-Taftâzani, Şerhu'l-Makâsîd, II, s. 117; Ebu Mansûr M. el-Mâturîdi, Tevilât..., I, s. 24.

kudrete hidâyet ismi verilir. Bazen de onlara, onların hidâyetini yaratmak suretiyle hidâyet eder (25)

2 — Allah'ın Mü'minlere Hidâyeti:

Mu'tezile, Allah'ın kâfirlere kılmayıp da mü'minlere kıldığı hidâyet konusunda da iki görüş ileri sürerler:

a) Bir kısmına göre, Allah, mü'minlere, muhtediler ismini vermek suretiyle hidâyet etmiş ve onlara bununla hükmetmiştir. Derler ki: «Allah mü'minlerin imanını, menfaatler ve lütuflarla artırır. İşte o, bir hidâyettir. «Nitekim Allah şöyle buyurmuştur:»

والذين اهتدوا زادهم هدى = Doğru yola iletilenlere gelince, Hak Teâlâ onların hidâyetini artırır.» (XIV/17).

b) Bir kısım mu'tezililer de: «Allah'ın isimlendirmek ve hüküm vermek suretiyle hidâyet ettiğini söylemeyiz, fakat O'nun bütün halka, yol göstermek ve açıklamak suretiyle hidâyet ettiğini söyleriz» derler. Şöyle ki Allah, mü'minlere lütuflarından onlara ziyade ederek hidâyet eder. İşte bu, O'nun dünyada onlara kıldığı sevaptır, ahirette de onları Cennete hidâyet eder ki, bu da Allah'ın onlar hakkında sevabıdır. Nitekim bu konuda Allah şöyle buyurur:»

بهديبهم وريهم بايمانهم تجري من تحتهم الأنهار في جنات النعيم = İman edip iyi işler işleyenleri Rableri, imanlariyle hidâyete iletir, nimetlerle dolu Cennetlerde, altlarında nehirler akar.» (XI/9). Bu görüş el-Cübbâf'nindir (26).

İbrâhim en-Nazzâm, mü'minlerin itaat ve imanlarının hidâyetle isimlendirilmesinin caiz olduğunu ve buna «Allah'ın hidâyeti» yani O'nun dini, denileceğini iddia eder (27).

Görüldüğü üzere, mutezile, «kul kendi fiilinin yaratıcısıdır» prensiplerine uygun olarak, Ehl-i sünnetin anladığı gibi hidâyetin, kulda ihtidâ' fiilinin Allah tarafından yaratılması manasında anlamamaktadır. Böylece hidâyetin hakiki manasında değil

(25) Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, Kahire, 1389/1969, I, s. 324.

(26) Aynı eser, s. 325.

(27) Aynı yer.

de, doğru yolu göstermek, açıklamak, hakka delâlet ve irşât gibi mecâzî manasında yorumlamışlardır (28).

Dalâlet Kavramı:

Dall, dallen (علا، عل) -arapça- doğru yoldan sapmak, yolunu şaşırarak, kaybolmak, azmak demektir. Dalâlet (علا، عل) doğru yoldan kasten veya hataen, az veya çok çıkmak; istenilene ulaştırmayan yola girme anlamına gelir. Dalâlet, hidâyetin zıddıdır (29).

İdlâl (اهلال) - müteaddi, if'âl-dalâlete düşürmek, baştan çıkarmak, azdırmak anlamındadır. Zıddı: ihdâ (اهداء) dir.

İdlâliyât (اهلاليات) - isim idlâl edecek ve insanın akidesini bozacak sözler ve bahisler.

İstidlâl (استفلال) - müte'addi, istif'âl-birinin dalâlette kalmasını istemek.

Tadlî (تفليل) - müte'addi, tef'il-ıdlâl (اهلال)

Dâll (دال، دالة) - müştak-dalâlette kalan, yoldan azan, azgın. firâk-ı dâlle (مروق دالة) - isim, cemi-Ehl-i sünnet ve'l-cemaatten başka mezhepler.

Dâlle (دالة) - isim-kaybolmuş şey, yitik. «

العكة دالة السومن اخذها حيث وجدها»

(28) Krş. Abdullatif Harputî, Tenkihu'l-Kelâm, Dersaadet, 1330 h. s. 344-45.

(29) er-Râgıb el-İsfâhî, el-Müfredât, s. 297-98; Ebu'l-Bekâ, el-Külliyyât, s. 232; Âsım Efendi, Kâmûs Tercümesi, III, s. 1402; H. Kâzım Kadri, Türk Lügati, III, s. 368.

Edall (اعل) tefdili-pek ziyâde dalâlette kalan. «

وذلك كأنما يدل هم اعل » (VII/179).

Mudill (مغل) -fâil, if'âl-ıdlâl eden, baştan çıkaran.

Mudille, madalle (مغلة) -isim-yolun kaybolduğu yer.

Udlüle (اعلولة) isim-dalâlete saik olan hal, dalâl
(30).

Kur'an-ı Kerim'de Dalâletin Manaları:

Dalâl lafzı yukarıda zikrettiğimiz manalarından dolayı, peygamberlere de kâfirlere de nisbet edilmiştir. Meselâ Cenab-ı Allah, Hz. Peygamber hakkında şöyle buyurur:» ووجدك ضالاً فهدى

Seni yolunu görmüyor buldu da doğru yolu göstermedi mi?» (XCIII/7). Burada dâll'in manası, Peygamberin nübüvvetten önceki haline işaretle akılların yol bulamadığı gerçeklerden ve dinden gafil, yol arayan bir yitik durumunda hayret içinde idi, demektir. Müfessirler, (31) bu manayı şu âyet-i kerimelerle te-

vid etmişlerdir:» وان كنت من قبله لمن الغافلين : Halbuki sen evvelce bunun farkında değildin. «(XII/3);»

و ما كنت تعلمون ان كتابنا لا ياتي الا بالبينات و ما كنا لنهتدي لكتابنا الا بالبينات Halbuki, (önce), kitabın da imanın da, ne olduğunu bilmezdim.» (XLII/52); «

و ما كنت تعلمون ان كتابنا لا ياتي الا بالبينات

Sen bu (Kur'an'dan) evvel bir kitap okumamış, sağ elinle de yazı yazmamıştın. «(XXIX/48). Yoksa şu âyet-i kerimede olduğu gibi Resûlüllah, hiçbir zaman akıl ve dinde sapık anlamında dâll durumuna düşmemiştir: ما اضل صاحبكم وما غوى

(30) Aynı eser, aynı yer.

(31) Fahreddin er-Râzi, et-Tefsiru'l-Kebir, XXXI, s. 216 vd.; Elmalılı H. Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, VIII, s. 5900 vd.; ez-Zemahşeri, el-Keşşâf, IV, s. 264 vd.

Sizin arkadaşınız (Hz. Muhammed) yanılmadı, sapmadı, aldanmadı.» (LIII/2).

Dalâl lafzı, Ya'kub (a.s.) hakkında: « *انك لفي ضلالك القديم* Sen hâlâ eski yanlışlık içindesin!» (XII/95); çocukları da şöyle demişlerdi: « *ان ابانا لفي ضلال مبین* : Babamız apaçık yanılıyor.» (XII/8); Hz. Yusuf konusundaki sevgi ve şevke işaretlerle de şöyle buyurulmuştur: « *قد نغفها حيا انا لئراها في ضلال مبین* Kölesinin sevgisi onun içine işlemiş, bu pek yanlış halî ona yakıştıramayız!» (XII/30); Musa (a.s.)'ın ifadesinden de şöyle buyurulmuştur: « *قال نعم لها انا وانا من الضالين* : Musa dedi: Ben o işi henüz doğru yolu görmeyecek halde iken yaptım.» (XXVI/20); unutmak manasında da Kur'an-ı Kerim'de şöyle gelmiştir: « *ان تغفل احديهما* Şayet biri unutursa» (II/282).

Bir bakıma dalâl iki kısma ayrılır: (32)

a) **Nazari ilimlerde dalâl:** Allah'ın varlığını, birliğini bilmek ile peygamberliği tanımaktaki dalâl gibi. Meselâ bunlara Kur'an'da şu şekilde işaret olunur:»

ومن يكفر بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا

Allah'a ve Allah'ın Meleklerine, Kitaplarına, Peygamberlerine ve Âhiret gününe inanmayarak kâfir olanlar, sapıklığın en koyusuna, hidayetden en uzağa sapmış gitmiştir.» (IV/136).

b) **Ameli ilimlerde dalâl:** İbadetleri oluşturan şer'i hükümleri bilmekle ilgili dalâl. Meselâ Kur'an-ı Kerim'de: «

ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا

Onlar ki, inkâr ederek kâfir oldular ve insanları Allah yolundan alıkoydular, (hidayetden) en uzaklarda olan sapıklığa uğramışlardır.» (IV/167) buyurulmuştur.

İdlâle gelince, kulun delâleti ihtiyar etmesine binaen Cenab-ı Hakk'ın onda dalâleti yaratması açısından Allah Tealâ'ya

(32) er-Râgıb el-İsfahâni, el-Müfredât, s. 298; Ebu'l-Bekâ, el-Külliyât, s. 232.

izafe edildiği gibi dalâlete sebebiyet verdikleri için şeytana ve putlara da izafe edilmiştir (33). Şeytana nisbet edildiğine dair

• Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur : ﴿ وَٱلشَّيْطَٰنُ وَٱلْمُنٰفِقُونَ ﴾

Onları baştan çıkaracağım, saptıracağım, boş emellere kuruntulara daldıracağım.» (IV/119). Putlarla ilgili ola-

rak da « رَبِّ لَئِنِ ٱضْلَلْنَا مِنْ نَاسٍ ۖ = Rabbim! Onlar insanların pek çoğunu yoldan saptırdı.» (XIV/36) buyurulmuştur.

Belli Başlı İslâm Mezheplerine Göre Delâlet Anlayışı :

Yukarıda hidâyetin manasını anlatırken Allah Tealâ'nın, hayır ve şerrin yaratıcısı olduğunu söylemiştik. Ehl-i sünnete göre, Allah'ın idlâli, ehl-i dalâl için onların kalplerinde dalâleti yaratmaktan, yani küfrü ve masiyetleri icâd etmekten ibarettir (34). Dalâletin kalplerde yaratılması, hidâyete manidir (35). Yalnız bir önceki paragrafta belirtildiği gibi Allah, dalâleti, ihtiyarına binaen yaratır. Böylece O, « بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ

Hayır, biz onların küfürlerinden dolayı kalplerine mühür bastık» (IV/155); ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ﴾ : Allah

onların kalplerini ve kulaklarını mühürledi. (II/7) ve»

﴿ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ٱكْفَٰةً ۖ لَّئِن يَفْقَهُوۥ ﴾ : Dinlediklerini

anlamamak için kalplerine perdeler gereriz.» (VI/25) buyurarak «hizlân'ı ile kulu razı olduğuna muvaffak kılmayacağını ve onu masiyeti ile başbaşa bırakıp, nusretini esirgeyeceğini bildirmiştir. Hanefilere göre, Allah, ihtiyarlarını iyiye kullananlara «tevfik»ini yani saadet ve hayır vesilelerini, kendi lutfiyle yaratırken, ihtiyarlarını kötüye kullananlara da masiyet ve küfrü adliyle yaratır (35).

(33) Nureddin es-Sâbüni, Mâturidiyye Akaidi, Terc. B. Topaloğlu, s. 164 (metin, s. 7).

(34) Davud b. Muhammed el-Karsî, Şerhu li'l-kasideti'n-Nuniyye, s. 51 - 52.

(35) S. Ş. el-Cürcâni, Şerhu'l-Mevâkif, II, s. 388.

(36) Ebu'l-Müntehâ, Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, (Yedi Risâle bir arada), Haydarâbâd 1365 h., s. 66.

Bâkîllânî'ye göre Allah, kâfirlerin dalâletini, çirkin ve fâsid olarak yaratmak suretiyle onları saptırmıştır. O'nun onları saptırması, tevfikini terketmesi, göğüslerini daraltması ve ihtidâ' ile ilgili kudretlerini yok etmek suretiyledir. Onları, ahirette sevaptan ve cennet yolundan sapıtması da Allah'ın onlar için idlâlıdır (37).

Eşariler, «tevfik»i, itaate Allah tarafından kudretin yaratılması, «hızlân»ı da ma'siyet kudretinin yaratılması olarak tarif ederler (38). Bunu « وما توفيتي إلا بالله : Muvaffakiyetim de ancak Allah iledir.» (XI/88) âyetiyle istidlâl ederler (39). Hanefiler ise, bunu nusret ve kolaylaştırma manasına alırlar. Çünkü hanefilere göre, kudret, iki zıd hususa da geçerlidir (40). İbn Hazm, «tevfik'i Allah»ın mü'mine kendisi için yaratılan hayrı kolaylaştırması, «hızlân»ı da fâsika kendisi için yaratılan şerri kolaylaştırması anlamında tarif ederken, hanefi-maturîdilere oldukça yaklaşmıştır (41). İbn Hazm'a göre, Allah'ın saptırması kulun göğsünü imanı kabul hususunda darlaştırması ve güçlük vermesidir ki, böylece kul, onu anlamak için temayül göstererek arzu duymaz, onu kabul konusunda sabretmez, hakka dönmesi ona çok çetin gelir de, sanki o, zorla göğe çıkıyormuş gibi olur (42). İbn Hazm, şeytanların ve insanların saptırmasını da, onların insana Allah'ı zikretmeği unutturması, kötülükleri süslü göstermesi ve kalplerine vesvese sokması olarak tarif eder. Söz konusu hususların, insanların kalplerine atılması neticesi de Allah, onları yaratır. Çünkü O, insan ve cinlerden olan bu saptırıcıların fiillerinin yaratıcısıdır (43). İbn Hazm, «

وما كان الله ليضل قوما بعد أن هداهم حتى يبين لهم ما يتقون : Hak

Teâlâ, bir kavmi doğru yola ilettikten sonra, onu doğru yoldan

(37) el-Bâkîllânî, K. et-Temhid, s. 335; Doç. Dr. Ş. Gölçük, a.g.e., s. 329.

(38) el-Cüveynî, el-İrşâd, s. 254; el-Taftâzânî, Şerhu'l-Makâsîd, II, s. 118; Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâid, Mısır, 1317 h., s. 25; Krş. Ş. Ş. el-Cürçânî, Şerhu'l-Mevâkif, II, s. 388.

(39) Şeyhzâde, Nazmu'l-Ferâid, s. 25.

(40) Aynı eser, aynı yer; Ebû M. M. el-Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s. 283.

(41) İbn Hazm, el-Fisâl, III, s. 33; Louis Gardet, Dieu et La Destinée de l'Homme, Paris, 1967, s. 69.

(42) İbn Hazm, el-Fisâl, III, s. 36.

(43) Aynı eser, s. 37.

çıkarmaz. Belki onlara nelerden sakınacaklarını belli eder.» (IX/115) âyetini delil göstererek, Allah'ın bir kavme, sakınacakları ve yerine getirecekleri gerekli hususları açıklamadan o kavmi saptırmayacağını, zira insanın kendisine Peygamberin haberi gelmeden işlediği hiçbir şeyden dolayı sapık sayılamayacağını ve ancak ilâhi beyanın kula ulaşmasından sonra Allah'ın onda yarattığı işe saptırma adını vereceğini söyler (44).

Mu'tezile'de idlâl konusunda üç görüş vardır : a) Mutezile'nin çoğunluğu, Allah'ın saptırmasını, kula sapık adını vermesi ve kul kendi nefsinde sapıklığı yarattığında onun sapıklığına hükmetmesi şeklinde kabul eder. b) Bazılarına göre Allah'ın saptırması, kâfirleri helâk etmesidir. c) Ehl-i issbât'a göre ise, bir kısmı, dinden idlâl, küfre güçlü olmak; bir kısmı, dini terketmek; diğer bir kısmı da kulların sapıklıklarını yaratmak manasına alır (45).

Netice :

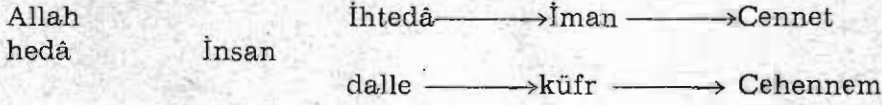
Daha önceden de söylediğimiz gibi, Allah'ın insanlara hidâyeti sonsuzdur. Fakat insanlar tarafından iyi anlaşılması için İslâm âlimleri hidâyeti sınıflama yoluna gitmişlerdir. Böylece Kur'an-ı Kerim'de birçok manalarda kullanılan hidâyet kelimesi, bazen dört, bazan üç, bazan da iki istilâh manasında toplanabilmıştır. Önce Allah'ın insanlarda duyacak kulak, görececek göz, söyleyecek dil, idrak edecek akıl v.s. halk etmesi, birinci derecede bir hidâyettir. İnsan bu organları vasıtasıyla, iyiyi kötüden ayırma imkânını elde edebilmektedir. Sonra onun bu organları yoluyla erişemediği hidâyeti için, Allah Peygamberler, Kitaplar göndermek suretiyle insana yol göstermiş; onun irade-i cüz'iyesini kullanması neticesinde onda hidâyeti halk etmiş, onun gayretine ve niyetine göre, kendisinin çabasıyla ulaşamayacağı mertebelere çıkmasına, ihsân ve lütfuyla yardım etmiştir.

Hidâyet ve dalâlet mevzuunu, bazı kaynaklardan da (46) istifade ederek şema halinde şöyle de gösterebiliriz :

(44) Aynı eser, aynı yer.

(45) Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Makâlât, I, s. 325.

(46) Prof. Dr. T. Izutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan. Çev.: Doç. Dr. Süleyman Ateş, A.Ü.İ. Fakl. Yayınları, Ankara, 1975, s. 132-33.



Yukarıda geçen âyetlerden anlaşılacağı üzere insan fıtrâtı, hayır ve şerre aynı seviyede kabiliyetli ve her kisini de kabule müsait bulunmaktadır. İnsan tercihini hangi yönde kullanırsa, Allah onu halk etmektedir. Allah'ın yol göstermesi olmadan, yani bir topluma emir ve yasaklarını beyan etmeden saptırması olmaz. Bunu, Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetleri açıkça ifa-

de etmektedir. Meselâ : *ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم*

Bu söz, bütün milletler için bir öğüttür. İçinizden doğruluk isteyen ona uyar.» (LXXX/27-28); «Hak Tealâ bir kavmi doğru yola ilettikten sonra onu yoldan çıkarmaz. Belki onlara nelerden sakınacaklarını belli eder.» (LX/115);»

وما كنا بغضب من حتى نبعث رسولا : Biz Peygamber göndermedikçe hiçbir kavmi azaba uğratmayız.» (XVII/15).

Bu ve benzeri âyetler, Allah tarafından insana hidâyet ve dalâlet tebliğ edildikten sonra, onu kabul edip etmemenin herkesin kendi iradesine bağlı olduğunu göstermektedir. Böylece insanın fiilinde cebr söz konusu olamaz. Allah hidâyeti ihtiyar edene hidâyet, dalâleti ihtiyar edene dalâlet dilemiştir. İşte insan, bu seçiminden sorumludur. Şurası da muhakkak ki, âlemlerin Rabbi, insana fiillerinde dileme kudreti vermemiş olsaydı, onun kendi kendine buna gücü yetmezdi. Bu durumda Allah, bize, dilememizi diliyor, sonra da bizim dilememiz üzerine dilediğimizi yaratıyor. Demek oluyor ki, insan iradesinin ilk yaratılışla ilgisi bulunmamakta, yalnız sonradan iradesiyle kazanmada önemli rolü vardır. Eğer Allah insana kalb vermeseydi, o zaman onun iman ile mükellef tutulmasında cebir olurdu (47). Halbuki Hikmet sahibi Allah hakkında böyle düşünülmemeyeceğini, her akıllı kimse teslim eder.

(47) Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, I, s. 215.

— İKTİSADİ AHLAK VE DİN —

Yazan : Prof. Dr. Ünver GÜNAY
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dikkatlerini din ile öteki sosyal ve kültürel faaliyet alanları arasındaki karşılıklı ve karmaşık ilişkilerin, etki ve tepkilerin incelenmesi konusu üzerinde toplamış bulunan din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları meselelerden biri de dini inançlar, düşünceler ve uygulamalarla ekonomik hayat ve faaliyetler arasındaki münasebetlerin incelenmesi olmaktadır. Gerçekten de, ilk sistematik din sosyolojisi disiplininin kurucusu olan Alman din sosyoloğu Max Weber (1) ve çalışma arkadaşlarının, özellikle Werner Sombart'ın çalışmalarının ana temasını ekonomi bilimi ile dini birleştiren sınırları iyi belirlenmemiş alanların araştırılması olmuştur (2). Nitekim onları takiben son elli yıl içerisinde özellikle Batı'da yetişmiş bulunan belli başlı din sosyologlarının hemen hepsi de çalışmalarında az çok bu konuya el atmadan yapamamışlardır (3). Öyle ki,

-
- (1) Max Weber'in konuyla ilgili başlıca çalışmaları şunlardır: *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1967; *Economie et Cociété*, Paris, Plon, 1971; *«la Morale Economique des Grandes Religions. Essai de Sociologie Religieuse Comparée: Introduction»*, *Archives de Sociologie des Religions*, No: 9, 1960, s. 7-30.
 - (2) J. Wach, *la Sociologie de la Religion*, Paris, Payot, 1955, s. 8.
 - (3) Meselâ J. Wach (a.g.e., s. 43-51); G. Mensching (*la Sociologie Religieuse*, Paris, Payot, 1951, s. 115 v.d.); H. Desroche (*Sociologies Religieuses*, Paris, PUF, 1968, s. 150 v.d.); M. Hill (*A Sociology of Religion*, London, Heinemann, 1976, s. 117 v.d.); B. R. Scharf, (*The Sociological Study of Religion*, London, 1970, s. 132 v.d.) gibi din sosyologlarının çalışmaları bu meyanda zikredilebilir.

V. Milletlerarası Sosyoloji Kongresi tamamen bu konuya ayrılmış ve böylece dinle ekonomik faaliyetler ve özellikle toplumsal ve ekonomik kalkınma problemi arasındaki münasebetlerin incelenmesine ve anlaşılmasına çalışılmıştır (4).

Öte yandan, bilindiği gibi, bu gün genel olarak «geri kalmış» veya «kalkınmakta olan» ülkeler olarak bilinen ve dünya devletlerinin önemli bir bölümünü oluşturan kesimin büyük bir kısmını müslüman memleketler teşkil etmektedirler. Aynı gruba dahil bulunan Türkiyemizde ise dinin toplum hayatını önemli ve ayrılmaz bir realitesini oluşturmakta olduğu vakıası dini ve sosyal ilimler ve özellikle din sosyolojisi ile uğraşanların gözünden kaçmayan bir husustur. Böyle olunca, kalkınmaya çalışan müslüman ülkeler ve özellikle bu gün her şeyden önce sosyo-ekonomik bakımdan kalkınma ve modernleşme problemiyle karşı karşıya bulunan toplumumuz açısından dinle ekonomik hayat ve faaliyetler arasındaki münasebetlerin araştırılıp değerlendirilmesi büyük bir önem kazanmaktadır.

Mamafih, İslâm dini ve bu inançtan kaynağını alan topluluklar söz konusu olunca, konunun hiç el değmemiş olarak ortada durduğunu söylemek de hatalı olacaktır. Zira, Batılı pek çok İslâmiyet araştırmacısı bu konu üzerinde önemle durmuş olup (5), Bordeaux'da 25-29 Haziran 1956 da düzenlenmiş bulunan Sempozyumda ele alınan temel konulardan biri İslâmiyetle ekonomik problemler arasındaki münasebetlerin araştırılması olduğu (6) ve ondan birkaç yıl sonra Paris'te düzen-

(4) Bk. Archives de Sociologie des Religions, No: 15, janvier-juin, 1963, s. 5-111, bilhassa H. Desroche, Cinquième Congrès Mondial de Sociologie: Washington, 2-8 Septembre 1962. Compte rendu des séances du groupe de travail: Religion et Développement, s. 5-19.

(5) Bu konu üzerinde duran İslâmologlar arasında: J. P. Charnay (Islamic Culture and socioeconomic Change, Leiden, Brill, 1971), M. Rodinson (Islam et Capitalisme, Paris, Seuil, 1966), J. Austruy, (l'Islam Face au Développement Economique, Paris, Economie et Humanisme, 1961), G. Destanne de Bernis («Islam et Développement Economique», Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée No: 106, 1960), Jacques Berques (les Arabes d'Hier à Demain, Paris, Seuil, 1960) ve P. Marthelot, («Islam et Développement», ASR, No: 14, 1932, s. 131-138) zikredilebilir.

(6) Bk: Classicisme et Déclin Culturel de l'Histoire de l'Islam - Actes du Symposium International d'Histoire de la Civilisation Musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956, Paris, Besson et Chantemerle, 1957.

lenen Kollokyum ise tamamen bu konuya ayrıldığı gibi (7), çeşitli islâm ülkelerindeki pek çok araştırmacıların da giderek dikkatlerini bu konuya yönelttikleri görülmektedir (8).

Esasen, endüstri çağı olarak nitelenen günümüz dünyasında devletlerin bile her şeyden önce yurttaşlarının sosyo-ekonomik problemlerine eğilen ve çözümleyen kuruluşlar halini aldıkları dikkate alınırca, insanlık tarihinin hemen her devrinde olduğu gibi günümüz dünyasında da modern toplumların sosyal realiteleri içerisinde önemli bir yer tutan dini inançlar, düşünceler ve davranışlarla bu toplumların maddî hayatları arasındaki münasebetin araştırılmasının önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Bütün bu nedenlerle tebliğimizin konusunu dinle ekonomik ahlâk arasındaki münasebetlere ayırmış bulunmaktayız. Ancak bu konuya geçmeden önce, ilkin ekonomik ahlâktan ne anlaşıldığı ve gerçekte bunun dinle bir münasebetinin bulunup bulunmadığı meselesi üzerinde biraz durmamız yerinde olacaktır.

Ekonomik Ahlâk Kavramı Neyi İfade Etmektedir?

Morfolojik açıdan bir topluma baktığımızda onun biri maddede ötekisi de şuur olmak üzere iki ana unsurdan oluştuğunu görürüz. Toplumun maddî dayanakları onun toprağı, nüfusu ve maddî olan tüm unsurlarıdır. Toplumun şuru denince de kolektif şuur adı verilen ve içerisine toplumun inançlara, normları ve değerlerinin dahil buldukları manevî-ahlâki bütün akla gelmektedir. Nitekim toplumun, karakterini meydana getiren fikirler, bilgiler, inançlar, teknik ürünleri, davranış ve tavır tipleri sisteminden ibaret bulunan kültürü içerisinde de

(7) Bk: «L'Evolution Economique, Sociale et Culturelle des Pays d'Islam S'est-elle Montrée Défavorable à la Formation d'un Capitalisme de Type Occidental?», Colloque Organisée par L'Istitut d'Etudes Islamique de Paris et par l'EPHE, Paris, 22, 23 et 24 Mars 1960.

(8) Dikkatlerini bu konuya yöneltmiş müslüman araştırmacılar arasında: Fazlurrahman (İslâmiyet ve İktisadî Adalet Meselesi, Erzurum, 1976), Malik b. Nabî (Vocation de L'Islam, Paris, Seuil, 1954; Ekonomi Dünyasında Müslüman, İstanbul, 1976), M. Hamidullah (Modern İktisat ve İslam, İstanbul, 1969), S. Şakir Ügener (İktisadî İnhitât Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri, İstanbul, 1951), S. Zaim (Modern İktisat ve İslam, Ankara) yı saymak mümkündür.

bu iki ana vecheyi ayırdetmek mümkündür: birincisi maddi kültür, ki oraya bütün üretim araçları, taşıtlar, saklama ve koruma aletleri dahildirler; ikincisi manevi kültür, ki oraya da düşünceler, inançlar, duygular ve davranışlar girmektedirler (9). Kültürü ve genel olarak toplumu inceleyenler, bu şekilde bu iki ana yönü birbirinden analitik olarak ayırmakla birlikte gerçekte onlar birbirine sıkı sıkıya bağlı ve birbirini tamamlayan ayrılmaz bir bütün meydana getirmektedirler. O halde bir toplumun hayatını ve orada ortaya çıkan sosyal tezahürleri anlayabilmek için daima toplum hayatının tamamını gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Hernekadar sosyoloji tarihi toplum hayatının bu iki ana yönünden birine veya diğerine ağırlık veren nazariyelere şahit olmuşsa da (10), gerçekte onlardan birinin ötekisi üzerindeki mutlak bir hakimiyetinden söz etmek güçlkle müdafaa edilebilmektedir. Üstelik bu iki veche birbirlerinden tamamen bağımsız da değildirler. Buna göre, onlardan biri diğerine etkiye bulunduğu gibi, ikincisinin de belli bir ölçüde birincisini belirlemesi söz konusu olmaktadır. Esasen, Gestaltçilerin bütüncü görüşlerinin XX. yüzyılın başlarından itibaren sosyolojiye uygulanması, toplumların ve orada ortaya çıkan sosyal tezahürlerin toplumun heyet-i umumiyesinin yani sosyal bünyenin bütününün içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadırlar. Böyle olunca, meselâ toplumun maddi yada ekonomik hayatını diğer bütün sosyal olaylar ve faaliyetlerden tamamen ayrı düşünmeye imkân yoktur. Esasen, ihtiyaçların tatmini maksadıyla emtia ve hizmetlerin sağlanmasından ibaret bulunan iktisadi faaliyet ve olaylar öteki sosyal gerçekler ve değerlerle sıkı sıkıya irtibat halindedirler. Çünkü ekonomik olaylar toplum hayatı içerisinde vücüd bulan sosyal vakıalardır. Bu bakımdan ekonomik hayatı Fizyokratların yaptıkları gibi farazi bir «tabii düzen»den hareketle veya Adam Smith'te olduğu gibi içgüdülere dayanarak bir «homo economicus» psikolojisi kurmak suretiyle sırf rasyonel temeller üzerinde oluşturmanın mümkün olmadığı görülmüştür (11). Ekonominin temelinde «ferdi

(9) H. Z. Ülken, Sosyoloji Sözlüğü, İstanbul, 1969, s. 185 (Kültür maddesi).

(10) Meselâ XIX. yüzyıl tarihin entellektüalist (A. Comte), idealist (Hegel) ve materyalist (K. Marx) telâkkileri ile bu tür nazariyelerin büyük bir canlılığına şahit olmuştur.

(11) A. Cuillier, Manuel de Sociologie, Paris, PUF, 1956, c. II, s. 387.

menfaat» saikinin yanı sıra şeref, vicdanın tatmini gibi saiklerin de bulunabileceği artık anlaşılmiş bulunmaktadır. Aynı şekilde ekonomik hayatın temeli olarak kabul edilen içgüdülerin bile gerçekte sosyal hayatın ürünleri oldukları bilinmektedir. Parsons ve Smeller'in ortaya koydukları üzere ekonomik teori genel sosyal sistemler teorisinin özel bir halini oluşturmaktadır ve toplumda fonksiyonu «sırf ekonomik» olan bir alt yapı sistemi bulunmamakta; ekonomik olaylar sosyal olayların bütünü içerisinde yer almaktadırlar (12). Nitekim insanların davranışlarında maddî ve ahlâkî ihtiyaçlar ve menfaatlerin önemli bir payı bulunmakla birlikte, öte yandan fikirler ve inançların oluşturduğu dünya görüşü ve değerlerin de beşerî faaliyetlerin saiklenmesinde (motivation) önemli bir rol oynadıkları görülmektedir. Başka bir deyişle ekonomik faaliyeti anlayabilmek için onu, yakından ilişkili bulunduğu değerler sisteminin oluşturduğu ve sosyologların ahlâkî değerler sistemi (éthos), zihniyet (esprit) veya daha sık olarak «dünya görüşü» (vision du monde) ya da «hayat anlayışı» (world view) adını verdikleri alt sistemle münasebeti içerisinde ele almak gerekmektedir (13). Ekonomik faaliyet içerisinde yerine göre iklim, siyasî telkin, eğitim ve daha geniş bir anlamda çevre önemli bir rol oynayabilirler. Ancak basit bir içgüdüsel davranıştan ibaret olmak yerine toplumun fonksiyonel sistemlerinden biri olduğu anlaşılan ekonomik hayatın ve daha genel bir anlamda maddî hayatın şekillenmesi ve bir dünya görüşü, bir hayat anlayışı gibi zihinlere tüm derinlik ve genişliğiyle yerleşip kökleşmesi ve dolayısıyla halk psikolojisine yüzyıllarca hükmedecek olan ahlâkî-etik bir ifade tarzı kazanmış olmasının, ekonomik faaliyetlerin anlaşılmasında ve açıklanmasında gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir durum olduğuna hiç şüphe yoktur. Ekonomik faaliyetlere bu perspektiften yaklaştığımızda, yüzeyde sıralanan bir şekil ve madde yığınının altında alabildiğine bir ruh ve zihniyet dünyasıyla karşılaşırız (14) ki buna göre Max Weber'in sosyoloji diline kazandırdığı iktisadî ahlâk terimiyle, ekonomik faaliyetin toplumun

(12) S. Dönmezler, Sosyoloji, İstanbul, 1978, s. 324.

(13) G. Rocher, Introduction à la Sociologie Générale, 1968, HMH Lté, C. I (Action Sociale), s. 79.

(14) S. Ş. Ülgener, a.g.e, s. 6.

manevi-dini-ahlâkî inançlar ve değerler sisteminden kaynaklanan pratik itici güçleri ve saikleri (15) kastedilmiş olmaktadır.

İktisadî Ahlâkın Dinle Münasebeti :

Ekonomik ahlâk kavramı hakkındaki yukarıdaki açıklamalar onun, iktisadî teşkilat şekillerinin basit bir fonksiyonundan ibaret olmadığını göstermektedir. Nitekim tarihin ekonomik yorumlanması teorisi de yanlıştır. Bir toplumun ekonomik ahlâkî bir çok faktörlerin bir sonucudur. Gerçekte dünya karşısındaki tüm beşerî tutumlara nisbetle bu ahlâk belli bir bağımsızlık derecesine de sahiptir. Bununla birlikte coğrafi, ekonomik ve tarihî pek çok veriler bu bağımsızlığın vüs'atini belirlerler. Herhalükârda toplumun hayat tarzının dinî yönden saiklenmiş olmasının bu ahlâkın tayin ve tesbitinde rolü bulunmaktadır. Çünkü her dinin inanç ve ibadetlerle ilgili vecdelerinin yanı sıra sosyal hayatın bütün ehemmiyetli meseleleri hakkındaki hükümlerle, dünyevî hadiselerle karşı takınılan tavırların mecmuundan ibaret bulunan gayet zengin bir fikrî muhtevası bulunmaktadır. Dinin beraberinde getirdiği bu «ruh» veya «zihniyet» dine inananların cümlesi tarafından paylaşıldığı gibi, şuurlu veya şuursuz olarak bu ruh onların hayatına da tesir eder. Bu tesir sadece din mensuplarının tabiat karşısında değil, aynı zamanda aile, iş, meslek, iktisadî hayat v.b. sosyal olaylara karşı takındıkları tutumun belirlenmesinde de önemli bir faktör olarak tezahür eder (16). Bu demek değildir ki ekonomik olaylar ve genel olarak sosyal olaylar din faktörünün basit bir fonksiyonundan ibarettirler. Tersine onlar karşılıklı olarak birbirlerini etkilerler. Böylece, karşılıklı etki-tepki ilişkisi perspektifinden yaklaşıldığında bir yandan belli bir coğrafi, sosyal, kültürel ve politik ortamda ortaya çıkan dinî olaylar ekonomik faktörlerden etkilendikleri gibi karşılık olarak dinî faktörlerin de ekonomik hayat ve faaliyetler üzerinde etkileri söz konusudur. Esasen her dinin üyelerine empoze ettiği «pratik davranış biçimleri»nin bütününden ibaret olan bir ekonomik ahlâkî bulunmakta olup, gerçekte bu ahlâk M.

(15) M. Weber, a.g.m., s. 8.

(16) H. Freyar, Din Sosyolojisi, Ankara, 1964, s. 37-38, 71-73.

Weber'in ifade ettiği üzere bir çok faktörlerin bir sonucundan ibarettir. İşte bu faktörler arasında din faktörü de yer almakta ve hattâ yerine göre en önemli bir temel faktör olarak ortaya çıkmaktadır (17).

Gerçekten de, din faktörünü metodolojik bir değişken olarak almak suretiyle dinin ekonomik olaylar üzerindeki etkilerini araştıran Max Weber'in, endüstriyel kapitalizmin psiko-sosyal sebebi olarak Protestanlık üzerine olan analizleri, değer sistemi olarak Kalvinizmin bazı sosyal ajanların faaliyetini düzenlediği ve böylece onlara modern Kapitalizmi doğurduğunu ve netice olarak ta dinle ekonomik olaylar arasındaki korelasyonun gerçekliğini göstermektedirler (18). Weber'e göre Kalvinist, Pietist, Baptist ve Metodist Protestan çevrelerin yaşayışında beliren Püritanizm şeklindeki bir «asketizm» (zahitlik) anlayışı, Avrupa'da kapitalist zihniyetin ortaya çıkışının temel faktörüdür. XVI. yüzyıldan itibaren reform hareketi ve bilhassa Kalvinizmin «dünyaya dönük zahitlik» (ascétisme séculier) kavramının ortaya çıkışı, kişinin ödevinin dünya nimetlerinden faydalanmak ve zenginliğini arttırmak olduğu düşüncesinin yayılmasına sebep olmuştur. İnsanın, Tanrı'nın ideal tabiat düzenini gerçekleştirmek üzere dünyaya geldiği inancı, insanları toplumun rasyonel yönlerini geliştirmeye sevk etmiş ve özellikle Kalvinizmin, başarının Tanrı'nın kulumu sevmesinin bir belirtisi olduğu anlayışı devamlı çalışmaya iterek, elde edilen zenginliklerin şahsi çıkarlar için kullanılması gerektiği düşüncesinin toplumda yayılmasına yol açmıştır. Daha sonra Lüter bir «meslek ahlâkı» (Berufsethos) yaratarak iş çevrelerinde Allah'ın seçkin kulları arasına girmenin ve kurtuluşun dünya nimetlerinden yüz çevirmek yerine bizzat dünya hayatında başarıya ulaşarak mümkün olacağı inancının doğmasına ve gerçek bir para mistiğinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Weber'in tezi şu vakıa ile de desteklenmiştir ki, Reformdan beri ekonomik bakımdan başta gelen memleketler Hollanda, İngiltere ve A.B.D. gibi protestan ülkeler olup, protestan olmayan ülkeler arkada kalmışlardır. Zira protestan ekonomi ahlâkı

(17) M. Weber, a.g.m., s. 8.

(18) Bk.: M. Weber, l'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme, Paris, Plon, 1967.

kendi üyelerini kapitalist bir ekonomiye doğru eğitmiş ve yürütmüştür. Hipotezin değeri istatistiğin verdiği gerçeklere de uymaktadır. Almanya'da protestan nüfus protestan olmayan nüfus kesiminden daha ileri durumdadır. Ekonomi ve ticaret okullarına giden protestan çocukların yüzdesi protestan olmayan çocuklarından çok daha yüksektir (19). Bütün bunlar, keşişlerin hücrelerinden mesleki hayata transfer olduğu ve bu yolla dünyevi ahlâka hakim olmaya başladığı zaman Asketizmin modern ekonomik düzenin harikülâde sisteminin (cosmos) inşasına katkıda bulunduğunu göstermektedirler.

Aslında Weber'e göre, müteşebbisin mevcut serveti ile yetinmek yerine onu arttırmak üzere sürekli girişimlerde bulunması esasına dayanan modern Kapitalizm, iş hayatının rasyonel bir şekilde düzenlenmesi ve yürütülmesi üzerine kurulmuştur ki bunun örneklerine başka yerlerde ancak birtakım nüveler yada taslaklar halinde rastlanmaktadır. Meselâ Babil, Roma, Hint ve Çin toplumlarında cenin halinde kapitalizm örnekleri görülmektedir. Ancak bunların hiçbiri modern zamanlarda Batı'da ortaya çıkan Kapitalizmin gelişmesini karakterize eden rasyonalizasyona yer vermemişlerdir. Ancak Weber'e göre hiçbir ekonomi ahlâkı tekyanlı olarak din tarafından şartlandırılmış da değildir. Doğrusu böylesine bir ahlâkı belirleyen çeşitli faktörler arasında din yalnızca biri ve Batı'da modern dönemde Kapitalist zihniyetin ortaya çıkışında protestan ahlâkının oynadığı roldeki durumda görüldüğü üzere, yerine göre belki de en önemlisidir. Aynı şekilde, Protestanlığın «dünyaya dönük zahitlik» anlayışının tam tersine olarak Konfüçyanizm ve Hinduizm gibi Doğu dinlerinin «dünyadan kaçan zahit» (welflüchtende Askese) telâkkileri ve aynı zamanda bu dinlerde görülen sihrî ve ritüel (menseki) unsurlar ve tradisyonalizm oralarda endüstriyel kapitalizmin doğuşunu engellemişlerdir. Bu durum, dinin beraberinde getireceği iktisadî ahlâkın ekonomik gelişmeyi doğurabileceği gibi yerine göre buna engel teşkil eden bir faktör de olabileceği ve hattâ bu halin, Hıristiyanlık örneğinde görüldüğü üzere, dinin tarihinin muhtelif devrelerinde çeşitli değişiklikler de arzedebileceğini göstermektedir. Herhalükârda, kapitalizmin doğuşunu engelleyen

(19) Bk. M. Weber, a.g.e, s. 31-44.

yukarıda sözü edilen geleneksel engelleri basit bir menfaat arzusu ile kırmak mümkün değildir. Esasen, hemen her devir ve toplumda var olan daha çok kazanma ve yığma hırsı, para ve menfaat arama arzusu ve tamahkârlıkla modern Kapitalizmi karakterize eden ekonomik hayatın rasyonel olarak düzenlenmesi arasında öyle sanıldığı kadar pek fazla bir ilişki de bulunmamaktadır. Bunun gibi nüfusun artması da insanların geleneklerin zincirini kırmaları için yeterli değildir. Bunu kıracak olan yegâne vasıta büyük rasyonel problemlerin ortaya çıkması ve rasyonelizmin yaygınlaşmasıdır. Meselâ Hindistan bu gelenek zincirini kırabilecek büyük dini şahsiyetler yetiştirmiştir. Ancak meselâ Buda örneğinde olduğu gibi onlar, geleneklerden kurtulmayı istemekle birlikte, ampirik günlük hayatı ihmal ederek tefekküre önem vermişler ve bir tür içe katlanışla derin düşünceyi yüceltmişler; kitlelerin ekonomik hayatına bir rasyonelleşme getirmek yerine, iktisadî faaliyetleri kendi geleneksel kadrolarına terk etmişlerdir (20).

Modern Batı Kapitalizminin doğuşunda başka faktörlerin de bulunduğu şuurunda olan Max Weber sadece dini faktörden hareketle onun doğuşunu izah etmek istememektedir. Bu nedenle Weber, dini düşünce ve ondan kaynaklanan ahlâkın sırf dini ihtiyaçlara verilen cevaplardan ibaret olup, üstelik olanların öteki beşeri faaliyet alanlarına nisbetle belli bir muhtariyetle mücehhez olduklarını, ancak ekonomik, politik, sosyal, kültürel, v.s. faktörlerin etkilerinden tamamen bağımsız da olmadıklarını ısrarla belirtmektedir. Nitekim, yakın tarihlerde gerçekleştirilen bir araştırmadan da Püritanizmin XVII. yüzyılda İngiltere'de sanayi toplumunun ortaya çıkışını hızlandırmış olmakla birlikte, onun bu etkisinin karşılıklı olarak birbirlerine bağlı bulunan din, iktisat, hükümet, v.s. gibi faktörlerin karmaşık etkileşimine bağlı bulunduğunu göstermektedir (21). Bununla birlikte Weber'in analizleri dinden kaynaklanan iktisadî ahlâkın ekonomik gelişme üzerindeki mutlak tesirinin önemini gösterdikleri gibi, aynı şekilde Weber'i

(20) Bk.: M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971; *Hindouisme et Boudhisme*, Paris, Plon.

(21) Bk.: Herman Israel, «Some Religious Factors in The Emergence of Industrial Society in England», *American Sociological Review*, c. 31 (Eylül 1966), s. 590.

takiben yapılmış pek çok araştırmalarda bunun böyle olduğu ve özellikle modern Batı'nın ekonomik gelişmesinde dinî faktörün ihmal edilemeyeceğini, meselâ sanayileşme için ilmi ilerleme, ilim ve ilmi zihniyetin temel teşkil ettikleri, ancak ilmi hareketler üzerinde de Protestanlığın önemli bir rolünün bulunduğunu ortaya koymaktadırlar (22).

Görüldüğü gibi din ile iktisadi ahlâk ve faaliyetler arasında gayet sıkı ve karmaşık ilişkiler bulunmakta olup, hattâ hemen her dinin bir ekonomik ahlâkının bulunduğundan söz etmek mümkündür. Esasen, karakteristik bir dinî tecrübe tarafından belirlenmiş bulunan, bir dinin «dünya» karşısındaki tutumu, din mensuplarının beşerî mevcudiyetinin temel tezahürleri ve faaliyet şekilleri hakkındaki değerlendirmelerini etkilediği göz önüne alınırsa, genel olarak dinlerin dünya hayatı, maddî hayat karşısındaki tutumlarına göz atmak din ile ekonomik hayat ve faaliyetler arasındaki münasebeti daha yakından anlamak bakımından faydalı olacaktır.

Dinler ve Dünya Hayatı Karşısındaki Tutumları :

Bir iç durum veya sübjektif tecrübe olarak kaldığı sürece dinî tecrübenin objektif durumlar ve tutumlar üzerinde etki yapması söz konusu değildir. Sırf kişisel olan bir din sübjektiflik kalıpları arasında sıkışıp kalmaya mahkûmdur. Bununla birlikte dinlerin ve özellikle büyük ve yüksek dinlerin daima kişiler arası bir atmosfere büründükleri ve belli tutumlar ve pratiklerde objektifleşerek düşünce ve fiilde müşahhaslık kazandıkları görülmektedir. İşte dinin getirdiği ve din mensuplarının sırf dinî tutumlar ve davranışlarının ötesinde haricî alemi değerlendirmelerine ve dünya hayatı ile ilgili meselelerdeki tavırları ve vaziyet alışlarına etkide bulunan iktisadî ve sosyal ahlâkın yada zihniyetin özünü bu müşahhas tutumlarda

(22) Bu konuda bk.: Robert K. Merton, *Puritanism, Pietism and Science.* Social Theory and Social Structure, Glencoe, III. The Free Press, 1957; James B. Conant, «The Advancement of Learning during the Puritan Commonwealth», *Proceeding of the Massachusetts Historical Society*, C. 66, 1942, s. 3 - 31; George Rosen, «left-wing Puritanism and Science», *Bulletin of the Institute of the History of Science*, C. XV, 1944, s. 375-380.

aramak gerekmektedir. Bu tür bir yol izleyerek, tipolojik olarak dinlerin dünya hayatı karşısındaki tutumlarına baktığımızda genel karakteristikleri itibariyle aşağıdaki tipleri ayırdetmek mümkün olmaktadır :

1) Bir kısım dinler dünyayı iyi ve eğlenceli bulmakta ve ona karşı müsbet bir tavır takınmaktadırlar. Dünya hayatı karşısındaki bu olumlu tutumun çeşitli örnekleri bulunmaktadır. Meselâ genellikle ilkel ve arkaik dinler dünya hayatı karşısında müsbet bir tavra sahip olup, dünya nimetlerini elde etmek için yapılan gayretleri tasvib etmektedirler. Aynı şekilde Homeros ve Veda destanlarında görüldüğü üzere eski Yunan ve Hint dinleri de dünyayı temelinde «iyi» görmekte, ancak kötü güçlerin sürekli olarak bu iyi dünyanın düzenini bozma eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır. Eski İran dini olan Zerdüştlük mülkiyete büyük bir önem vermekte ve zengini fakirden üstün tutmaktadır. Tevrat'ın Tekvin kitabında da yaratılışın neticesi «çok iyi» olarak vasıflandırılmaktadır. Ancak İbrani dininin gelişmesi sırasında birtakım farklı tutumların ortaya çıktığına da işaret etmek gerekir, ki meselâ bu durumu Leviler kitabında görmek mümkündür. Protestanlığın gözlerini müsbet bir tarzda dünyaya çevirmesiyle birlikte Batı'da modern Kapitalizmin doğuşunda aldığı role yukarıda temas edilmişti.

2) Budizm gibi bir kısım dinler dünya hayatına karşı kesin olarak olumsuz bir tutum takınmışlardır. Buna göre dünya düpedüz bir hayal, ilâhî hakikati gizleyen aldatıcı bir perde olup, şer kuvvetleriyle doludur. Hayat tüm sıkıntı ve üzüntülerin kaynağıdır. Bu itibarla insan bir an önce bu hayat yükünden kurtulmak için çalışmalıdır. Buda dininin ve özellikle onun Hinayana kolunun dünya hayatından kaçmak gerektiği (dört kutsal gerçek - hayat ıstıraptır) şeklindeki katıksız bir kötümserliğe yönelmesi ve dünya hayatına karşı tenkitçi ve olumsuz bir tutum takınması, dünya nimetlerinin hor görülmesi ve servet sahibi olmamanın meslek ahlâkının bir icabı olması neticesini doğurmuştur. Budizme göre hırs ve tamahtan azade olmak ve dünya nimetlerinden yüz çevirmek Nirvanaya giden yolda ilerlemenin ilk şartı olmaktadır. Bir kısım Hıristiyan ve İslâm tarikatlarında da dünya nimetleri ve servete karşı olumsuz bir tavır takınıldığı bilinmektedir.

3) Yukarıdaki tutumun daha da gelişmiş şekli, dünyayı metafizik ve ahlâki bakımdan olumsuz yorumlamakla birlikte, durum ve şartlara göre çeşitli değişikliklere de hazır olan dinlerin durumunda görülmektedir. Bu son durumda dünyayı tamamen veya kısmen kutsal kılama imkânları üzerinde durulmaktadır. Yahudî ve Hıristiyan ilâhiyatlarında ana hatlarıyla bu telâkkiyi bulmak mümkündür (23). Meselâ Orta Çağ Hıristiyan ilâhiyatçılarından St. Augustin'in «Tanrı Sitesi» (la Cité de Dieu) adlı eserinde, dünya sitelerinin gelip geçici öbür âlemdenin ise mükemmel olduğunu ancak bu mükemmel sitenin yeryüzünde de gerçekleştirilebileceğini kabul eden telâkkisi bu anlayışın tipik bir örneğidir.

4) İslâmda dünya ve ahiret hayatları karşısında takınılan dengeli tutum konumuz bakımından oldukça dikkate değer tipik bir durumdur. Gerçekte İslâm dini dünya hayatını şartlı olarak kabul ve tasdik etmektedir. Zira İslâmiyete göre asıl olan ahiret saadetidir ve bu dünya hayatı bu saadeti elde etmek için bir imtihandır. Ancak bu durum, bu dünya hayatı ve nimetlerinin inkârı manâsına gelmemektedir. Müslümanın dünya ve ahirete karşı tutumlarında ölçülü olması, orta yolu tutması ve hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışması istenmektedir. Gerçekte Kur'an-ı Kerim'in belirttiğine göre insan yeryüzüne bir misyonla gönderilmiştir. Buna göre insan dünyada Allah'ın halifeliği görevini üslenmiş bulunmaktadır. Bakara suresinin 30. âyeti «Hani Rabbin meleklere : muhakkak ben yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğ ve infaza memur) bir halife yaratacağım demişti. (Melekler) de «Biz seni hamdinle tesbih ve seni takdis edip dururken orada bozgunculuk edecek, kanlar dökecek kimse mi yaratacaksın» demişlerdi» ibaresiyle insanı Allah'ın Yeryüzündeki halifesi ilân etmektedir. Aynı şekilde, «O sizi Yeryüzünün halifeleri yapan, size verdiği şeylerle sizi imtihana çekmek için kiminizi derecelerde kiminizin üstüne çıkarandır. Şüphe yok ki Rabbin cezası pek çabuk olandır ve muhakkak ki O hakkıyla yargılayıcı, hakkıyla esirgeyicidir» (En'am, 165) ayeti kerimesi de aynı hususu vurgulamaktadır.

Yeryüzünde halife olarak yaratılan insan, nefsinde büyük

(23) Bk.: J. Wach, a.g.e., s. 43-46; G. Mensching, a.g.e., s. 118.

bir emaneti taşımak itibarıyla şerefli bir varlıktır. Kur'an'da «Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz ettik te onlar bunu yüklenmekten çekindiler. Bundan endişeye düştüler. İnsan (a gelince o tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o zalim ve çok cahildir» (Ahzab, 72) denilmektedir. İşte Kur'an-ı Kerim bu şekildedir ki insan ruhunda beşerin Allah ve kainatla olan her türlü ilişkilerinin en yüksek şuurunu uyandırmayı amaçlamış bulunmaktadır. Nitekim, sözü edilen bu hilâfet ve emanetin Allah'ın emrine uygun olarak yeryüzünün imarı olduğu anlaşılmaktadır. Zira Allah insanı, günümüzdeki bir müslüman mütefekkirin ifadesiyle, yeryüzünde yaratıcı bilgiye ve bu bilgiyi kullanmak üzere serbest iradeye sahip olarak yaratmıştır. Bu maksatla Allah insana akıl vermiş ve onu yüksek kabiliyet ve melekelerle mücehhez bir şekilde yaratmıştır. Emanetle yüklü olan ve dünya hayatının durum ve şartları içerisinde en aşağı derecelerde doğru yolu bulma hususunda her yönden türlü set ve engellerle kuşatılmış bir vaziyette yaratılmış bulunan insanın emrine kâinat hazır kılınmış bulunmaktadır (24). Gerçekten de, hilkat oyununun basit bir ürününden ibaret olmayan bu kâinat, insan için bir yandan ilâhî gerçeğe erişmede vasıta, öte yandan da emrine amâde durumdadır. Kur'an'da «Biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunan şeyleri oyuncular olarak yaratmadık. Biz bunları hakkın ikamesine sebep olmaktan başka (bir hikmetle) yaratmadık. Fakat onların çoğu bunu bilmezler» (Duhan, 38-39) denmektedir. Öte yandan :

—«Göklerde ve yerde ne varsa hepsini Allah'ın muhakkak sizin için musahhar kıldığını, açık ve gizli bir çok nimetlerini sizin üzerinizde bol bol tamamladığını görmediniz mi?» (Lokman, 20);

—«O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendi canibinden size râm etti» (Casiye, 13);

—«Allah ... size denizi musahhar kıldı» (Casiye, 12);

—«O, denizi -ondan taze bir et yemeniz, ondan (giyeceğini kullanacağınız) zineti çıkarmanız için- (hizmetinize) râm edendir. Gemilerin orada. (suları) yarararak gittiklerini görüyorsunuz ki (bu sırf Allah'ın) lütfu kereminden (nasib) aramanız ve

(24) Fazlurrahman, a.g.e., s. 16.

(Ona) şükretmeniz) içindir. O, sizi sallayıp çalkalar diye yeryüzüne sabit ve muhkem dağlar, (bundan başka da) ırmaklar, yollar koydu. Ta ki maksatlarınıza ulaşsınız» (Nahl, 14-15);

—«Allah'ın nimetlerini birer birer saysanız (bu ne mümkün) icmal suretiyle bile sayamazsınız» (Nahl, 18);

—«Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize O verdi. Yıldızlar da O'nun emrine boyun eğmişlerdir. Bunların hepsinde aklını kullanacak bir zümre için ayetler vardır» (Nahl, 12);

—«Yeryüzünde ne varsa sizin için yarattı» (Bakara, 29);

—«Allah'ın kulları için çıkardığı zinetleri ve güzel rızıkları kim haram etti» (Araf, 31);

—«Dünyadan da nasibini unutma» (Kasas, 77);

—«Allah dinlenmeniz için geceyi ve lutfedip verdiği rızık aramanız için gündüzü meydana getirmiştir. Bunlar O'nun rahmetinden ötürüdür. Belki artık şükredersiniz» (Kasas, 73);

—«Size geceyi dinlenmeniz için karanlık ve gündüzü çalışmanız için aydınlık yarattığını görmediniz mi? Doğrusu bunda inanan millet için dersler vardır» (Neml, 86);

—«Namazı bitirince yeryüzüne dağılın, Allah'ın lütfundan rızık isteyin» (Cuma, 10,) gibi ayetlerden dünyaya ve dünya nimetlerine ve onları elde etmek için çalışıp çabalamaya karşı müsbet bir tutumun takınıldığı, hattâ bunun dini bir vecibe olduğu anlaşılmaktadır.

Dünyadan ve onun nimetlerinden faydalanmayı emreden bu ayetlerin yanı sıra, gerçi yine Kur'an'da serveti, altın ve gümüşü yığınların uğrayacakları korkunç azaptan söz edilmektedir. Meselâ Tevbe suresi ayet 34-35 te «Ey iman edenler! Muhakkak ki, hahamlar ve rahiplerin çoğu, insanların mallarını haksızlıkla yerler. Allah yolundan alkoyarlar. Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda sarfetmeyenlere can yakıcı azabı müjdele. O gün onların biriktirdikleri altın ve gümüş cehennem ateşinde kızdırılacak ve alınları, sırtları ve böğürleri onlarla dağlanacak, «İşte bu nefisleriniz için toplayıp sakladıklarınız! Artık saklayıp istifçilik ettiğiniz bu nesnelere acısını haydi tadın!» denilecek» buyurulmaktadır. Bununla birlikte bu

ayetlerden İslâm'da servet ve zenginliğin aleyhinde bulunulduğu mânasını çıkarmamak gerekir. Dünya hayatı ve nimetlerini kabul eden ve onları Allah'ın bir lütuf ve ihsanı sayan İslâm dini servete karşı da müsbet bir tavır takınmakta ve onu tasvib etmektedir. Bu ayetlerde kastedilen zenginliğin aleyhinde olmak değil, malını Allah yolunda, hayır işlerinde harcamaya teşviktir. Esasen yukarıda zikredilen ayetlerden de anlaşılacağı üzere Kur'an-ı Kerim mal ve serveti «hayr» (iyilik) ve «fazl» (lütuf, kerem) gibi kelimeler ve manâlarda kullanmaktadır. Bir başka ayette ise mal ve mülk «o mal, o oğullar (hep) dünya hayatının zinetidir» (Kehf, 46) denilmek suretiyle «dünya hayatının süsü» olarak vasıflandırılmaktadır.

Öte yandan, yine Kur'an «doğrusu mallarınız ve çocuklarınız sizin için bir sınamadır» (Tegabün, 15) buyurarak kâr ve kazancı, mal, mülk ve servet sahibi olmayı yalnızca bu dünyada yaşamak için değil, aynı zamanda Allah'a kulluk etmede bir vasıta olarak da değerlendirmektedir. Esasen, bilindiği gibi İslâm'da malla yapılan ibadetler (zekât, fitre, kurban, sadakalar, hac) öteki ibadetler arasında mühim bir mevkie sahiptirler. Böylece İslâmiyette servet, sosyal yardımlaşma ve dayanışma amacına yönelik ibadetler için bir vasıta olmak itibarıyla sırf iktisadî mânâsının çok ötesinde bir anlama bürünmüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Helâl yoldan para kazanmak ve zenginliği ve bu maksatla çalışmayı «öyle günahlar vardır ki onları ancak helâl nafaka kazanmak için dökülen alın terleri giderir» (25) diye öven İslâm dini, aynı şekilde «veren el alan elden üstündür» (26) hadisi ile de zenginliği fakirlikten üstün tutmaktadır. Bunun gibi, «sizin en hayırlınız ne ahiret için dünyayı ve ne de dünya için ahireti terk edendir. En hayırlınız dünya ve ahiretten nasibini alandır» (27); «Allah'tan korkan için servetinde beis yoktur» (28); «Dürüst bir tacir cennette peygamberler, sıddıklar, şehitler grubunda olacaktır» (29), v.b. hadis-i şerifler de hep İslâm'da, insanın kaderini ıslah ve

(25) İmam Gazali, İhyau Ulumi'd-Din, C. II, s. 87.

(26) Şahih-i Buhari Muhtasarı, C. V., s. 178.

(27) Ebul-Hasan el-Maverdi, Edebüd-Dünya ved-din, s. 117; Celâl ed-Din Suyuti, el-Cami'üs-Sagir, II, s. 135.

(28) Buhari, Edeb el-Müfred, s. 113; 308.

(29) Mişkat, Ticarete insani usuller babı, fasıl: 3.

dünyasını imar etmek üzere servetin kazanılması ve bu amaçla dünya nimetlerinin ve bütün kâinatın insanın istifadesine musahhar kılındığını, hattâ bu şekilde davranmanın dinî bir ödev olduğunu göstermektedirler.

Teoriden Pratiğe :

Görüldüğü gibi islâmiyette, temelde «hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için ve yarın ölecekmiş gibi ahiret için» çalışma prensibinden hareketle, insanın yeryüzüne devamlı bir çalışma ve kazanma yani «kesb» misyonuyla gönderildiğini kabul eden «aktivist» bir hayat telâkkisi mevcuttur. Gerçekte bu anlayışı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünnetinin yanı sıra son devir ahlâkçılara kadar tüm islâm ahlâk nazariyecilerinde görmek mümkündür. Ancak burada sosyolojik bakımdan önemli olan husus, bu ideal ve teorik anlayışın fiiliyatta müslüman toplumların hayatında ne şekilde tezahür ettiği ya da onlara hangi ölçüde etkide bulunup yön verdiği meselesidir. Çünkü yukarıda bir «ideal tip» olarak belirlemeye çalıştığımız nazari ahlâk fiiliyatta daima tarihin rastlantıları, insanın mukavemeti ve toplumun baskılarını hesaba katmak zorundadır. Nazari dinî tecrübe ve onun beraberinde getirdiği ahlâk, kültür muhtevaları doğurmakta, bu sonunculardan da «eğilimler» ortaya çıkmaktadırlar. Muhtevalar ve eğilimler benzerlik ve yakınlıklarına göre «tipler» halinde gruplandırılabilirler. Tarih bu tipler etrafında gerçekleşmektedir. Belli bir çağın siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel şartları düşünce üzerinde icra ettikleri baskı aracılığıyla bu tiplerden falan yada filanı ön plana iterler (30). Buna göre, bir toplumun iktisadî ahlâkının tarihin çeşitli dönemlerinde farklılıklar arzettiği ve bu ahlâka tesir eden faktörlerin çeşitli sebeplerle farklı devrelerde azalan veya artan bir etkinlikle belirlenebilecek olan izafiyete sahip bulunduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, tarihin çeşitli dönemlerinde tesbit edilebilecek ekonomik ahlâk tipleri belli dinî, tarihi ve sosyal şartlara verilmiş cevaplardan ibaret olup; başlangıcından bu güne kadar çeşitli müslüman topluluklar içerisinde ayırdedilebilecek olan fiili iktisadî ahlâk tiplerini de bu kuralın dışında tutmak mümkün değildir. Gerçi,

(30) Bk.: J. Séguy, «Ernst Troeltsch et ses Soziallehren», ASR, 11, 1961, s. 9.

iktisadî ahlâk ve zihniyet meselesi gibi sınırları son derece sey-
yal olan ve üstelik dinî, ekonomik ve sosyal hayatın derinliğine
yoklanmasını gerektiren bir konuda henüz meselenin dış yapı-
sı yada maddî dayanakları ile ilgili morfolojik çalışmalar dahi
gerçekleştirilmediği halde, dinle münasebetleri açısından ikti-
sadî ahlâk tiplerini ayırdetmeye kalkışmak son derece iddialı
bir iş olsa gerektir (31). Ancak, bu tür çalışmaları beklerken,
şimdilik hiç değilse bu güne kadar yapılanlardan hareketle bel-
li başlı temayüllere işaret etmek mümkündür. İşte bu şekilde-
dirki, meselâ Hıristiyanlığın dünya hayatına karşı tutumları
açısından orada, bizzat İncillerde zenginliğin zemmedilmiş bu-
lunmasına (32) ve netice olarak bütün Orta Çağ boyunca daha
çok bu dünya hayatından kaçmanın dinî bakımdan üstün tu-
tulmasına karşılık, Kalvin ve Lüter gibi protestan dinî liderle-
rin yorumlarıyla birlikte gözlerin bu dünyaya çevrildiği ve bu
durumun Batı'da modern Kapitalizmi doğurduğunu ifade ede-
biliriz. Mamafih, daha sonraki araştırmalardan, Kapitalizm ve
modern sanayi toplumunun gelişmesi üzerinde Protestanlığın
etkisinin giderek azaldığı ve yerini bölgesel durum, sosyal sı-
nıflar, etnik gruplar gibi başka faktörlere bıraktığı anlaşılma-
ktadır (33). Bunun gibi, İslâmiyetin başlangıcından itibaren müs-
lüman toplulukların genel durumlarını göz önünde bulundura-
rak, şu tipleri veya hiç değilse tutumları ayırdedebiliriz (34) ki
bunlardan biri, islâm tarihinin ilk devirlerinde müslümanlar
arasında görülen «dinamik hayat görüşü» ve bunun sonucu
olarak ortaya çıkan canlı bir iktisadî ve ticarî hayat; ikincisi
de, Orta Çağda çeşitli sebeplerle zamanla yerleşen ve dünya-
nın yalnızca tad taraflarını alıp, gerisini gereksiz bir külfet sa-
yan tüketici, atıl, tembel, donuk ve durgun bir zihniyet; ve ni-
hayet gerçekte bu zihniyetin bir devamından başka bir şey ol-
mayıp, özellikle basit bir el işçiliğine dayanan dünya görüşü-
nün güçlü bir anlatımı olduğu anlaşılan tasavvuf ahlâkının et-
kisiyle iyice yerleşip kökleşmek imkânını elde etmiş bulunan,
zenginliği kötülüyerek fakirliğin dinî bakımdan makbul oldu-
ğunu savunan, dünyayı müslümanın hapishanesi kâfirin cen-
neti sayarak dünyadan kaçan, münzevilik, kanaatkârlık, yan-

(31) S. Ş. Ülgener, a.g.e., s. 9.

(32) Bk. Matta, 19, 23; Mârkos, 10, 23; Luka, 18, 24.

(33) G. Rocher, a.g.e., C. 3, s. 84.

(34) Bk.: S. Ş. Ülgener, a.g.e., s. 184 vd.

lış tevekkül ve ataleti öven, yer, yurt ve meslek değiştirmekten hoşlanmayan, sabırlı ve mütevekkil ve hattâ müteekkil bir hayat felsefesinin hakim olduğu «bir lokma bir hırka» zihniyeti veya «dünyadan nasibini unutmama» emrini «bizim bu dünyadan nasibimiz sadece bir kefendir» diye anlayıp yorumlayarak dünya nimetlerinden yüz çevirme, toplumdan kaçma, inziva, tembellik, tufeylilik ve fatalizm şekillerine bürünen ve maddi âlem karşısında «pasif» bir tutumu öven zihniyet. Nitekim, bir kısım düşünürler, bir yandan sadece müslümanlar arasında gözlenen bu son duruma bakarak, öte yandan da müslüman toplulukların son birkaç yüzyıldan beri sahne oldukları kalkınmış ülkelere oranla özellikle ekonomik bakımdan geri kalmışlık durumunun etkisiyle, müslüman ülkelerin geriliğini «fatalist» olarak hükmettikleri İslâm dininin bu karakterine yükleyecek kadar ileri gitmektedirler (35). Müslümanlar arasında, gerek teorideki aktivist hayat telâkkisi ve gerekse hususiyle ilk devirlerde fiilen şahit olunan dinamik ve canlı iktisadi hayatın yanı sıra daha sonra yavaş yavaş yerleştiğini ifade ettiğimiz bu pasif hayat telâkkisinin müslüman toplulukların hayatlarında ne derecede etkili ve geçerli olduğu hususunu onların sosyal tarihiyle ilgili olarak gerçekleştirilecek olan derinliğine araştırmalara bırakıyoruz. Bu tür çalışmaların, yukarıda ana hatlarıyla kabaca taslak halinde sunmaya çalıştığımız tiplerin farklı devirler ve değişik sosyo-kültürel çevrelere göre arz ettikleri çeşitlilik ve alt tipleri de ortaya çıkaracağına şüphe yoktur. Dinle münasebetleri açısından iktisadi ahlâk tipleri söz konusu olduğunda, mademki özellikle pratik itici güçlerini dini-ahlâki inançlar ve zihniyetlerden alan iktisadi ahlâk yerine göre ekonomik kalkınmanın önemli ve etkin bir faktörü ve hattâ «motor gücü» olarak gözükmektedir, o halde, özellikle günümüzde çeşitli sebeplerle hızlı bir sosyal değişme süreci ile kar-

(35) Bu konuda akla ilk anda E. Renan'ın (*l'İslamisme et la Science*, Paris, Calmann Lévy, 1883) adı gelmektedir. Aynı şekilde, G. Mollard (*l'Évolution de la Culture et de la Production du Blé en Algérie de 1830 à 1939*, Paris, Larose, 1950, özellikle s. 31) ve R. Charles (*l'Évolution de l'İslâm*, Paris, Calmann-Lévy, 1960 Louis Bertrand, v.s. de de bu tür düşüncelere ve görüşlere rastlanmaktadır. Özellikle Renan'ın görüşlerine karşı ilk tepki 18 Mayıs 1883'teki yazısı ile C. Afganiden gelmiştir. Bk.: *Journal des Débats*). Namık Kemal'in Renan Müdafaaanamesi de aynı tepki zincirine dahildir.

şı karşıya bulunan müslüman toplumların ve bilhassa içinde yaşadığımız toplumumuzun durumunun bu perspektiften incelenmesi, kanaatimizce ciddi bir ekonomik geri kalmışlık problemiyle karşı karşıya bulunan ve kalkınmaya çalışan Ülkemizin sorunlarına önemli ışık tutabilecek ehemmiyete sahiptir. Hernekadar Yurdumuzun ekonomik kalkınmasında din faktörünün önemsiz olduğu veya hiç değilse ancak ikinci dereceden bir öneme sahip bulunduğu ifade edilmekteyse de, Erzurum kenti ve çevre köylerinde gerçekleştirdiğimiz bir kanaat araştırmasından, halkımızın dini inançları ve değerleriyle sosyo-ekonomik tutum ve davranışlarının yakından ilişkili olduğu ve bu yargının özellikle kentin orta ve alt tabakalarıyla kırsal alan için daha da geçerli olduğu anlaşılmaktadır (36). Mamefih, bu durumun, Ülkemizin farklı bölgeleri ve değişik çevrelerindeki geçerlilik ve çeşitliliğini, yapılacak derinliğine monografik ve mikro-sosyolojik araştırmalardan beklemek yerinde olacaktır.

Sonuç :

Hernekadar, belli bir doğmatizmden hareketle tek faktörün -meselâ ekonomik faktör- toplum hayatı içersinde bağımsız ve mutlak hakim olduğu kabul edilerek, özellikle dini inançlardan kaynaklanan bir ekonomik ahlâkın iktisadi hayat ve faaliyetler üzerindeki etkisinin söz konusu olamayacağını savunanlar bulunmaktaysa da (37), toplumların tarihi ve sosyolojik tedkiki, sosyal tarihin, orada her değişkenin hakkının verilmesi gereken özel konjonktürler yada karmaşık faktörlerin etkileşiminin bir sonucu olduğunu göstermekte, hattâ bu faktörlerin etkinliğinin şiddet derecesi tarihi bir izafiyet arzetedir. Böyle olunca, toplumun ekonomik hayatı ve faaliyetlerini de, onun maddî ve manevî yönleriyle sosyal, kültürel, ahlâki, hukukî ve siyasî veçhelerinin karşılıklı etkileşiminin bir sonucu olarak anlamak ve değerlendirmek gerekmektedir. Ni-

(36) Ek.: Ü. Günay, Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat, Erzurum, 1978, s. 188-194.

(37) İslâmiyetle ilgili olarak bu tür bir görüşü özellikle Maxime Rodinson (Islam et Capitalisme, Paris, Seuil, 1966 ve «l'Islam, Doctrine de progrès ou de Réaction», Cahiers Rationalistes, 199, 1961, s. 254-285) da bulmak mümkündür.

tekim, dinin ortaya koyduğu inançlar, değerler ve uygulamaların beraberinde getirdiği ekonomik ahlâk ya da zihniyet de, o din mensuplarının, devirler ve şartlara göre ekonomik bakımdan ilerlemeleri veya durgunluklarına tesir eden önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, dinin iktisadi faaliyetlerle ilgili olarak getirdiği zihniyet ve bunun sonucu ortaya çıkan ahlâk, toplumun sosyo-ekonomik gelişmesi bakımından müsbet olabileceği gibi menfi de olabilmekte ve hattâ duruma göre daha farklı şekillere bürünebilmektedir. Önemli olan, onu müsbet bir şekilde yorumlayarak ve kanalize ederek toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ilerlemesine katkıda bulunmaktır.

DİNİ İNANCIN GELİŞMESİNDE NATİVİZM VE TECRÜBECİLİK PROBLEMİ

Doç. Dr. Kerim YAVUZ

Bir insanın iyi anlaşabilmesi için, şüphesiz onun inanç hayatının da incelenmesi gerekir. Bilindiği üzere, insanın dünyaya geldikten sonra uzun süren bir gelişme sürecine ihtiyacı vardır. O böylece, bu süre içinde belli bir dünya ve hayat anlayışına ulaşarak gelişmesini tamamlayıp toplumuna karışacaktır.

Bazı psikologlar, insan hayatının şekillenmesinde ve gelişmesinde, çocuğun dünyaya gelirken beraberinde getirdiği istidat ve kabiliyetlerin, yani nativizmin, bazıları ise bunun tam aksine tecrübeciliğin çok daha ağır bastığını iddia etmişlerdir. Fakat tecrübi çalışmalar şunu göstermişlerdir ki fert yalnız başına ne doğuştan gelen istidat ve kabiliyetlerinin ürünüdür, ne de yalnız başına toplumunun mahsulüdür. Çocuğun şahsiyet ve karakterinin oluşmasında, ruhsal güçlerin olduğu kadar, çevresinden gelen dış faktörlerin de önemi inkâr edilemez (1).

Bir kere çocuğun istidat ve kabiliyetleri, büyük ölçüde onun temel özelliklerini ortaya çıkacak güçtedir. Çünkü bu ruhi güçler, oluş halindeki insana önceden farklı ölçülerde verilmiş olup ferdi ruhi ve bedeni yapısı içinde belirli yönlere doğru itmeye hazır durumda beklemektedirler (2).

(1) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 111 ve dipnotu 2.

(2) Bunların başında C. G. Jung gelmektedir. Bk. Jung, Die Libido, s. 185 vd.; Jacobi, Psychologie von Jung, s. 77 vd.; Hehlmann, Wörterbuch der Psychologie, s. 22; Leuschner, Die Religion der Kindheit, s. 7, 16; Yavuz Dini Duygu, s. 110.

Öte yandan kültürel çevrenin de etkisi olmadan bir gelişme olamayacağına göre, acaba dini inancın doğuşunda ve gelişmesinde natavizm mi, yoksa tecrübecilik mi daha ağır basmaktadır? Dini inancın doğuşunda, hareket noktası nedir ve buna hangisi esas olmaktadır?

Burada önce şu noktayı hatırlatmakta yarar vardır. Çocuk psikolojisi ile ilgili yayınlara bakılınca, çocuğun dini hayatına dair pek az bilgi verildiği, ya da hiç yer verilmediği görülmektedir. Aslında çeşitli nedenlerle, son zamanlara kadar çocuğun dini hayatı ile meşgul olunmadığını söylemek mümkündür (3). Fakat her geçen gün bu konu önemini biraz daha fazla hissettirmektedir. Özellikle son 50-60 yıl içinde yapılan din psikolojik araştırmaları, çocuğun dine yabancı olmadığı, ya da dini bakımdan istidat ve kabiliyetli olduğu hususu, yeni boyutlar kazanmış bulunmaktadır. Çocuğun dini hayatına ilmi bir gerçek gözüyle bakan bu çalışmalar, dış faktörlerin katkılarını da dikkate alarak, çocuğun dini inanca ruhen istidatlı ve kabiliyetli olduğunu göstermiş bulunmaktadır. Böylece bunlar, onun dünyaya gelirken, dini bakımdan «tabula rasa», yani yazılmamış bir kara tahta ya da işlenmemiş beyaz bir bez parçası gibi olmadığını, ona sadece mensup olduğu toplum kültürünün ürünü gözüyle bakılamıyacağını, onda dini istidatın mevcudiyetini ve inanırılığın onun için tipik bir özellik olduğunu göstermiş bulunmaktadır (4).

Bilindiği üzere din, insanlığın başlangıcından itibaren, hem insanın gönlünde, hem aklında, ve hem de toplum hayatında yer etmiş bir gerçektir. Dün olduğu gibi, bugün de insanın duygularında ve düşüncelerinde silinmez bir şekilde yerini almış olan din, kendini insanoğluna daha hayatın başında duyurmuş olmaktadır. Aslında, insan, dünyaya geldiği sosyal ve kültürel bir çevre olan ailede, dil, din, ahlâk, hukuk, gelenek, görenek gibi hayatın türlü anlayış ve yaşayış şekillerini ve alışkanlıklarını hazır olarak bulur. O bunları, hayatın akışı içinde ön-

(3) Biz burada bunun sebepleri üzerinde duracak değiliz. Yalnız J. J. Rousseau'dan beri ileri sürülen bir iddianın, yani dinin çocuğa yabancı olduğu iddiasının burada etkisi olduğu söylenebilir, Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 45.

(4) Bu konuda oldukça zengin literatür için dipnotlarıyla birlikte Bk Yavuz, Dini Duygu, s. 110-124.

celeri farkına varmadan kabul eder. Aslında çocuk intibak etme (Adaptation) ve alışkanlık kazanma kabiliyetine ve eğilimine sahip olduğundan, aynı şekilde dini normlara uymaya da ruhen elverişlidir. Onun içindir ki, çocuğun kendi toplumunun dini ile de karşılaşması ve zamanla yetişkinlerden aldıkları dini inançları, ferdi ve ruhi yapılarına göre işleyip değiştirerek kendine has bir din anlayış ve yaşayışı geliştirmesi doğaldır. Esasen bu, ne yetişkinlerin dinidir, ne de yalnızca onların çocuklara aktardığı, ve çocukların da hiç değiştirmeden kabul ettikleri bir dindir. Çocuk dini inancının gelişmesine aktif bir şekilde katılır. Çünkü o inancına değer vermekte, din de onun hayatını ve davranışlarını etkilemektedir. Böylece din, çocuğun şahsiyetinin gelişmesinde, davranış ve tutumlarının şekillenmesinde, etkili bir rol oynamaktadır (5). Ama şu da bir gerçektir ki, yetişkinlerin öğrettiği dinin, şüphesiz çocuk üzerinde şekillendirici bir gücü vardır. Bu, yalnızca dini gelişme için değil, aynı zamanda onun başka gelişmeleri için de söz konusudur. Çünkü çocuk, yetişkinler gibi olmak ister. Bu bakımdan taklidin (Imitation) onun ruhsal gelişmesinde önemli bir yeri vardır. Esasen çocuk bilmeden ve düşünmeden taklide kolayca kayar. Çünkü o, içten gelen bir istekle, kabul ettiği otoriteye benzemeye çok yatkındır (6).

Konuya daha yakından bakacak olursak, önce şunları söyleyebiliriz. Dini istidat ve kabiliyetle ilgili olarak, Din Psikolojisinin büyük isimlerinden Fr. Schleiermacher, her insanın dini istidat ve kabiliyetle dünyaya geldiğini kabul etmektedir (7). Yine ünlü psikologlardan C. G. Jung, insan ruhunu bir yönüyle «naturaliter religiosa» yani, onu dini tabiata sahip olarak nitelendirmekle, dini inancın kendiliğinden ortaya çıktığına işaret etmektedir. Öte yandan yine ünlü psikologlardan B. Winzen, E. Felden, H. Remplein, E. Spranger ve A. Gesell, araştırmalarında dinin, çocuğun ruhuna seslendiğini, ve bunun onun

(5) Krş. Özbaydar, Tanrı İnancının Gelişmesi, s. 13.

(6) Çünkü taklit çocukta ruhi bir tutkudur. O buna kolayca tutulur. Bunun ötesinde çocuğun bir örneğe veya bir modele ihtiyacı vardır. Bk. Yavuz, Dini Duygusu, s. 145, 148; Helpach, Sozialpsychologie, s. 203; Hurlock, Die Entwicklung, s. 478; Hansen, Die Entwicklung, s. 427.

(7) Bk. Schleiermacher, Über die Religion, s. 96.

(8) Ayrıntılı bilgi için, Bk. Winzen, Die religiöse Entwicklung, s. 190; Remplein, Die Entwicklung, s. 255; Gesell, Das Kind, s. 99, 140, 331, 433; Spranger, Psychologie des Jugendalters, s. 254.

ruhsal yapısına uygun olduğunu tesbit etmişlerdir (8). Mese-lâ, Remplein, «dini inancın tohumları (Keime) hiç şüphesiz in-san ruhunda bulunmaktadır. Nasıl insanlık, daha ilkel basa-maktayken dini tasavvurlara ve duygulara sahip olduysa, o zamandan, bu zamana kadar, çocuğun ruhi ve manevi gelişme-si, nesillerden nesillere sürüp gelen gelişmenin bir devamıdır» (9) demektedir yine ona göre, her şeyden büyük ve her şeyi yaratıp istediği gibi idare eden Allah tasavvuru ve düşüncesi, çocuğun ruhi ve manevi gelişmesine tamamen uygun olduğu gibi, dini temâyüller ve duygular da onun ruhuna yerleştiril-miştir (10). Ferdî yaşayışın temelinde dini istidatın olduğunu ve bunda dindarlığın önemli tohumları bulunduğunu kabul eden Spranger ise, «dini yaşayışın çocuğun ruhuna, sadece yerleştirilmediğine, aynı zamanda içgüdülerden tabii olarak doğup geliştiğine kesin gözüyle bakılabilir (11)» demektedir. Buna çok yakın olarak P. Vogel de, çocuğun dini inanışında içten gelen tabii içgüdüsel ve duygusal bağlanma eğilimi var-dır, derken, Gemelli ise «dini duygunun, insiyaki bir temâyül olduğunu kabul etmektedir (12).

Bu hususta, A. Vergote de, bazı araştırmalara dayanarak, çocuğun dini bakımdan kabiliyetli olduğunu, eğer belirli psi-kolojik şartlar oluşturulursa, onda dini inanç kendini erkenden belli edeceğini, çünkü «çocukta büyük bir dini hazırlık» görüldüğünü belirtmektedir (13). Yine bu görüşü psikolog Remplein ve O. Kroh da desteklemektedir. Remplein, «büyük bir ihtimal-le her çocuğun Allah'ın varlığına inanmak için hazır durum-da» (14) olduğunu söylerken, Kroh ise, çocuğun Allah'ı, yalnız başına bulamayacağını, fakat onun Allah'ın varlığına inanmak için hazır olduğunu ileri sürmektedir (15). Nitekim tecrübeler de, bunu göstermiş bulunmaktadır. Çocuk, inanmaya ve içten gelen manevi çağırışa katılmaya, o kadar hazırdır ki dinle il-

(8) Bk. Remplein, Die seelische Entwicklung, s. 255.

(10) Krş. Remplein, Die seelische Entwicklung, s. 255.

(11) Bk. Spranger, Psychologie, S. 254; ayrıca o, hayat duygusunun özün-de bunun varlığına inanmaktadır, Bk. Spranger, Psychologie, s. 251.

(12) Krş. Vogel, Religionspsychologie, s. 326; Yavuz, Dini Duygu, s. 46.

(13) Bk. Vergote, Religionspsychologie, s. 355; ayrıca krş. Yavuz, Dini Duy-gu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 47.

(14) Bk. Remplein, Die seelische Entwicklung, s. 255.

(15) Krş. Kroh, Entwicklungspsychologie, s. 75; Yavuz, Dini Duygu, s. 47.

gili duyduklarının, ve kendisine öğretilenlerin, kolayca etkisinde kaldığından, ve onları kabul etmeye çok elverişli olduğundan, o onlara itiraz etmeden hemen inanır. Bu inanma, çocuk için gayet tabii bir davranıştır. Bu da onda mevcut olan «kolay inanırlılık (16)» (Leichtgläubigkeit) özelliğinden ileri gelmek tedir. Çünkü kolayca inanma ve çabuk bağlanma, çocuğa has ruhsal bir haldir.

Öte yandan Hollenbach, konuya derinlik psikolojisi açısından yaklaşmaktadır. O güçsüz ve yardıma muhtaç olan çocukta, görünmeyen ve henüz açıklanmamış, fakat açıklanması gereken, bitmez tükenmez bir merak ve arayış duygusu bulunduğu ve kendine yardım edecek, kendini her zaman koruyacak, sonsuz bir kudret arayışı olduğuna inanmaktadır. Orna göre, çocuk sonsuzluğa karşı duyduğu bu merak ve arayışla, henüz isim takamadığı, fakat zamanla «mukaddes ve mutlak» dendiğini öğreneceği, ilâhî kudreti durmadan arar ve öğrenmek ister (17). Çünkü Piaget'nin dediği gibi, «çocuk ne kadar çok görür ve duyarsa, o kadar çok görmek ve duymak ister» (18). Yalnız Hollenbach'a göre dini uyarılara karşı, son derece açık olan çocuktaki bu özlemin ve arayışın, eğitimle uyandırılması, teşvik edilmesi ve beslenmesi gerekir. Yoksa «çocuğun ruhunda tabii olarak var olan dini arayış ve ferdi kabiliyet işlenmezse, onun dini duygu ve düşünceleri gelişmemiş olarak kalabilir (19)». Eğer çocuk teşvik edilir ve beslenirse, o kendisi için henüz sır perdeleriyle örtülü olan dinin mahiyeti ve inanç prensiplerinin gün geçtikçe aydınlanmasını isteyecektir (20).

Şu da bir gerçektir ki, çocuktaki dini arayış, aynı zamanda bir ihtiyacın ifadesidir. Profesör J. Leuba, «insan Allah'ı idrak edemiyor, O'nu kavrayamıyor, (ama) O'na ihtiyaç duyuyor (21)» derken, aynı şeyi anlatmak istemektedir. Yine emni-

(16) Krş. Hollenbach, Tiefenerziehung, s. 83; Yavuz, Dini Duygu, s. 49, 125; Vierkandt, Kleine Gesellschaftslehre, s. 83; Özbaydar, Tanrı İnançının Gelişmesi, s. 12.

(17) Bk. Hollenbach, Tiefenerziehung, s. 80; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 124 vd.

(18) Bk. Oerter, Moderne Entwicklungspsychologie, s. 136; Yavuz, Dini Duygu, s. 128.

(19) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 128; Rempelin, Psychologie, s. 210.

(20) Krş. Hollenbach, Tiefenerziehung, s. 81; Yavuz, Dini Duygu, s. 46 vd.

(21) James, Die religiöse Erfahrung, s. 392.

yet, dayanma, güvenme, sığınma, korunma, kabul görme gibi temel ihtiyaçların duyurulmasında, Allah inancının önemli rolü olduğu kabul edilmektedir. Araştırmalar göstermiştir ki, çocuklar, hayatlarının devam etmesinde, isteklerinin karşılanmasında, kendilerinin tehlikelere karşı korunmasında, ümitsiz ve çaresiz kaldıklarında, tek çare ve ümit kaynağı olarak, Allah'ı aramakta ve O'na yönelmektedirler. O, emniyetsizliğini gidermek, eksikliğini hissettiği ya da karşılanmasını arzuladığı ihtiyaçlarını gerçekleştirmek istediğinden, ayrıca yine O, güçsüzlüğünün şuurunda olduğundan, nereden gelirse gelsin, tabii olarak sığınmaya ve korunmaya ruhen hazır olup, bunun en emniyetli bir şekilde Allah tarafından yerine getirileceğine inanmaktadır (22). Çocuktaki bu ihtiyaç, kendiliğinden (spontan) ortaya çıkan bir duygudur. Terkedilmez olan bu duygunun, insan tabiatında var olup, akıl ile ispatlanmaya da ihtiyacı yoktur. Çünkü o, insanın içinde duyuluğu ve yaşanışı ile bir realitedir (23).

Ünlü Psikologlardan E. B. Hurlock'a göre inanmak, çocukta kendiliğinden doğduğu halde (24), F. Künkel'e göre ise 'inanmak, çocuğun yaptığı doğal bir harekettir. Onun gelişebilmesi için, ona inanma imkânı vermek gerekir. Aslında çocuk, düşünmeden, şüphelenmeden ve itiraz etmeden inanmaya hazırdır. Ona ne söylenirse o samimiyetle inanır. Bu inanç, yalnızca, dilin inancı değil, aynı zamanda ruhun da inancıdır. Doğal olan da budur. Çünkü çocuk inanmakla kendini güçlenmiş ve Allah'a yaklaşmış hisseder. Onda bu duygu uyandııkça, Tanrı'nın kendine yakınlığı da, o ölçüde artmış olacaktır. Böylece çocuk, hayatı iyi, güzel ve yaşamaya değer bulacak, ve o nisbette yaşama gücü artacaktır (25).

(22) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 139.

(23) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 134 vd. 138 vd.

(24) Bk. Hurlock, Die Entwicklung des Kindes, s. 518.

(25) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 48 vd.; Krş. Künkel, Ringen, s. 171. Ayrıca, Bk. Bostian, Kind und Glaube, s. 19 vd.; Gesell, Das Kind von Fünf, s. 99, 140.

(26) Böylece çocuk topladığı bilgileri kendine göre basitleştirerek içinde işlerken inandığı ve öğrendiği şeylerle de kendi kişisel dünyasını kurmaya ve geliştirmeye çalışır, Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 49; Roloff, Vom religiösen Leben, s. 190; Frick, Religionsunterricht, s. 119.

Öte yandan çocuk, dini inancın uyanmaya başladığı yıllarda, inancının sebebini araştırmaya yatkın değildir. Yalnız o zihnen geliştikçe, anlayamadığı, ya da fikir yürütemediği dini konularla ilgili sorular yöneltecektir. Çocuk, bunları inanacağı ve öğrenmek istediği için soracaktır (26). Aslında o, arayıcı ve yoklayıcı olan bu soruları ile dini hayatın içine samimiyetle girmeye çalışmaktadır. O, bunu yaparken ya sezgisel içgözlem, yani kalb yolu, ya, akıl yolu, ya da eğitim ve öğretimden yararlanarak yapmaktadır (27).

Konuya bir de ilgi açısından bakacak olursak, bilimsel araştırmalar bize, çocuğun küçük yaştan itibaren, dine karşı, ilgi duyduğunu göstermiş bulunmaktadır. Çocukta gittikçe gelişen ve tükenmek bilmeyen öğrenme ve anlama merakı dini alana yayılma istidadı gösterince, din ile ilgili konular onun ilgisini ve merakını çekmeye başlayacaktır. Çocuk, başlangıçta, henüz dini kavramların muhtevasını anlayamazsa da, dua, namaz, oruç gibi ibadetlere karşı ilgisi oldukça yüksektir. O, onları merakla takip eder. Bu durum giderek onda, taklit etme (Imitation) duygusunu uyandırır. Karşılığı olmayan bir şeye, alâka duymayan çocuğun, ilgi duyduğu ve merak ettiği dini konuların başında, hiç şüphesiz Allah konusu gelmektedir. O, merakını gidermek için, Allah nedir? Kimdir? Nasıldır ve nasıl yaratmaktadır? Neden yaratmaktadır?, Neden şöyle, ya da böyle yaratmaktadır gibi, birbiri peşinden sürekli gelen sorularla, çevresini zorlayarak Allah'ı kavramaya çalışacaktır (28). Aslında çocuk, Allah'a inanmakla emniyet altında olduğunu, ve böylece rahatladığını hissettiği gibi, o, inanmanın kendine yararlı olacağı hissini de duyar. Çünkü çocuk, neye ilgi duyar ve neyi isterse, sanki o, kendisinin bir parçasıymış, ve bu ona, sanki onsuz yaşayamayacakmış gibi gelir. Eğer çocuğun dini konulara karşı ilgisi, teşvik edilecek olursa, giderek içinde eksikliğini duyduğu dini konulara karşı, ilgisi artacak, dolayısıyla onları çeşitli yollarla öğrenmek isteyecek ve böylece eksikliklerini tamamlamaya çalışacaktır (29).

Şüphesiz insanın ruhi hayatında ilgilerin olduğu kadar, isteklerin de önemli bir yeri vardır. İstek, insandaki itici güçler-

(27) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 131-133.

(28) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 78, 89-94.

(29) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 78 vd.

den birisidir. Bu, onu şuurlu bir şekilde olumlu yöne olduğu gibi, olumsuz yöne de itebilir. Böylece istek, yapmakta ve yapmamakta, benin aktif bir tutum ve tavır takınmasıdır (30). Burada özellikle din psikolojik araştırmalar, çocukta Allah'a inanma isteğinin vaz geçilmez bir istek olduğunu göstermişlerdir (31). 'Karl Girgensohn, çocukta Allah'a inanma isteğinin tabii olduğunu, bu isteğin, içten gelen bir ihtiyacı karşıladığını, inanma isteğinin, onun iradesi dışında doğup, kendisini çocuğa duyurduğunu (32), söylemektedir. W. James'e göre, çocuk duygusal olarak Allah'a inanmadan yaşayamayacağını bilir. Fakat o, bu duygunun, içinde nasıl doğduğunu, Allah'ı neden istediğini bilmez ve Onu açıklayamaz; ama O, içinde O'nu duyduğunun farkındadır (33). Esasen, çocuk için, önemli olan Allah'ı açıklaması değil, O'nu içinde duyması ve yaşamasıdır. Bu hususta 11 yaşındaki bir çocuk, Allah'a inanma isteğini şöyle dile getirmektedir: «Ben inanmadan yaşayamam. Çünkü (o zaman) bir dayanağım kalmaz, yıkılırım (34)» Bundan da anlaşıldığına göre, çocuğun var olabilmesi ve yaşayabilmesi için, kendini yaratan, hayatını devam ettiren, bugün ve yarın bütün istek ve dileklerini karşılayacak olan Allah herşeyden önce var olmalıdır (35).

Dini hayatın ilk belirtilerine gelince, burada şunları söyleyebiliriz : Çocuğun dini hayatı ile meşgul olan psikologlardan Winzen'e göre, bunun kesin bir başlama noktasını tesbit etmek oldukça zordur. Yalnız, bazı araştırmacılar bunun ilk uyanışını iki yaşına kadar indirmektedirler. Buna göre, Din psikoloğu Vögel çocukların dini inançlarını 2-3 yaşlarına kadar indirirken, buna karşılık Remplein, onların özellikle 2-6 yaşlarında Allah'a inanma bakımından, çok canlı bir hazırlığa sahip olduklarını söylemektedir. C. Bühler ise, 2-4 yaşlarında çocukta, antropomorfist (anthropomorpistisch) bir Tanrı tasavvurunun doğduğunu, Vergote de, dini inancın çocukta, 3-4 yaşlarında

-
- (30) İstek konusunun geniş bir şekilde tanıtılması ve dini istekler hakkında ayrıntılı bilgi için, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 95-109.
(31) Geniş bilgi için, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 93-109.
(31) Girgensohn, Der seelische Aufbau, s. 424 vd., 433, 577, 580; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 104.
(33) Bk. James, Glaube und Ethik, s. 33; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 102 vd.
(34) Bk. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 103.
(35) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 104, 137 vd.

canlılık kazandığını kaydetmektedir (36). Görüldüğü üzere bütün bunlar, çocuk inancının çok erken yaşlarda doğup geliştiğini açıkça göstermektedir.

İşte böylece, Rousseau'dan beri süre gelen bir iddiaya göre, çocuğun aslında dini uyarılara kabiliyetli ve elverişli olmadığı görüşünün, çağımızda özellikle, Din Psikolojisi alanında gerçekleştirilen deneysel araştırmalarla, kesinlikle bilimsel geçerliliğini yitirmiş olduğunu görmüş bulunuyoruz (37).

Tecrübecilik, yani kültürel faktörler konusuna gelince, yukarıda da yer yer işaret ettiğimiz gibi, dini inancın uyanışında ve gelişmesinde, geçmişin kültürel değerlerinin, yani çevrenin çok önemli yeri vardır. Burada özellikle ailenin yeri, tartışılmayacak kadar önem taşımaktadır. Çünkü çocuğun, dini inancının oluşmasında ve dini dünyaya katılmasında, en önemli dış faktörü aile oluşturmaktadır (38). Esasen çocuk, ilk defa genel eğitimle olduğu kadar, din eğitimi ile de, şöyle, ya da böyle, yine ailede karşılaşmaktadır. Aslında çocuk, ilk dini tecrübeyi de ailesinde edinmektedir. Şu halde çocukta inanma kabiliyetinin ilk önce gelişmeye başladığı yer, aile ocağı olmaktadır. Çünkü o, herşeyden önce dünyaya geldiği ailenin fertleriyle birlikte yaşar. Çocuk orada, önce annesinin dilini, günlük hayatı ve davranış şekillerini öğrenir; ailesini çevreleyen çocuklarla oynar ve giderek ilkokul eğitim ve öğretimiyle sosyal hayata iyice açılmış olmaktadır. O böylece aileden okula kadar uzanan çevrede, her gün yeni yeni şeyler görmekte, duymakta ve öğrenmektedir. Bütün bunlar, başlangıçtan beri, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde onu etkilemektedir. Dıştan gelen uyarılar ve kişisel algılarla, çocuğun hayalleri, duyguları, tasavvurları, düşünceleri, alışkanlıkları ve davranışları gelişmektedir. Durum böyle olduğuna göre, onun, çevresinin dininden etkisiz kalması düşünülemez. Öyle ise başta aile ocağında olmak üzere dinin çocuğa çevresinde yaşayan şekliyle kendini duyurmuş olması gayet tabiidir (39).

(36) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 48.

(37) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 112.

(38) Vergote'ye dayanarak H. Lisager bunu, çocuğun ferdi refleksiyonunun ve eğitim kurumlarının tamamladığına inanmaktadır. Bk. Vergote, Religionspsychologie, s. 356.

(39) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 32.

Öte yandan, çocuğun çevresinde toplumuna katılması, aynı zamanda onun sosyo-kültürel doğumunu yaşaması demektir. Buna, çocuğun toplumuna kabul edilme süreci de denebilir. Onun için onun ana görevlerinden birisi, toplumuna dengeli ve sağlıklı bir şekilde uyum sağlamasıdır. Bu da, başta onun yaşayan kültür değerlerini kabul etmesiyle mümkün olacaktır. Çocuğun toplumuna uyması demek, toplumun diline, dine, ahlâkına, hukukuna, sanatına vb. değerlerine de uyması demektir (40). Çevre, belli bir kültür çeşidinin özelliklerini yansıttığına göre, ruhsal güçlerin yardımı ile çocuğun dini inancının da, çevresinin dini özelliklerine göre şekillenmesi ve manalanması tabiidir (41). Din psikologları, çocuğun dini hayatının oluşmasında, yetişkinlerin önemli tesirlerini göz önünde bulundurarak, çocuktaki dinin uyanışını, yetişkinlerin çocuğun içerden gelen dini eğilim ve kabiliyetlerini teşvik etmelerine, ve yapıcı bir şekilde destek olmalarına bağlamışlardır (42). Bu görüşü ünlü din sosyoloğu J. Wach da, haklı olarak paylaşmaktadır. Ona göre, yetişkin insanın dini hayatının oluşmasında, özellikle çocukluk döneminin, aile hayatında kazanılan dini tecrübelerle sıkı ilişkisi vardır (43).

Sonra, çocuk başlangıçta, dinle ilgili kavramları, hükümleri, davranış ve yaşayış şekillerini çevresinden almaya istidatlıdır. O nasıl, ana ve babasının dilini, önce kelimeler ve cümleler halinde alıp öğrenmeye kabiliyetli ise, onların dinlerini de alıp kendine mal etmeye, öylece kabiliyetlidir. Bu, çocuk için doğal bir harekettir. Her ne kadar onun yetişkinlerden aldığı dini kelimeler ve kavramlar, bir din sayılmazsa (44) da, onun

(40) Bk. Yavuz, *Dini Duygu*, s. 25.

(41) Krş. Vogel, *Religionspsychologie*, s. 330; Yavuz, *Dini Duygu*, s. 51.

(42) Krş. Winzen, *Die religiöse Entwicklung*, s. 190; Remplein, *Die seelische Entwicklung*, s. 254; Yavuz, *Dini Duygu*, s. 52; Roloff, *Vom religiösen Leben*, s. 191; Vogel, *Religionspsychologie*, s. 330; Bohne, *Religionspsychologie des Kindes*, s. 1239.

(43) Bk. Wach, *Religionssoziologie*, s. 60.

(44) Kanatımca burada Winzen daha doğru düşünmektedir. Çünkü o haklı olarak «biz hiçbir zaman çocuğun kelimeleri hangi manayı kastettiğini bilmiyoruz» demektedir. Bk. Winzen *Die religiöse Entwicklung* s. 191. Yalnız burada çocuğun dini kelimeler ve kavramlarla ilgili ve haklı olarak Roloff dikkati çeken ve çözüm bekleyen bir görüş ileri sürmektedir. O diyor ki «onlar yalnız çocukla bizim aramızda ortak olan ilâhî hususlara ait isimlerdir». Bk. Roloff, *Vom religiösen Leben*, s. 191.

bunlar yardımıyla kendine has dini dünyasını kurmaya çalıştığı, ve giderek kendi geliştirdiği dini inancını yaşadığı, bir gerçektir. Görüldüğü gibi, burada önemli olan, çocuğun başta ailede olmak üzere ruhen ve manen hazırlanması ve beslenmesidir.

Dış faktörlerin dini bakımdan tesir derecelerine gelince; tesbitlerimize dayanarak onların etkileme derecelerini şöyle sıralayabiliriz : Burada ilk sözünü edeceğimiz kişiler, şüphesiz aile fertleri, yani analar ve babalardır. Bunu, aileye en yakın çocukla ilişkisi olan büyükler, yani duruma göre nineler, dedeler, ablalar, ağabeyler, halalar, teyzeler, amcalar, dayılar vb. takip etmektedir. Bundan sonra, aile içinde ve dışında oluşan, dini, ahlâki ve kültürel atmosfer içinde çocuğun edindiği gözlemleri, (müşahade), özellikle orada, çocuğun dinlediği ya da kendisine anlatılan dini konular gelmektedir. Bunun arkasından ise, camide ya da Kur'an kursunda imamın, ya da Kur'an hocasının, daha sonra, okulda öğretmenin eğitici ve öğretici katkısı, oyun ve okul arkadaşlarının etkisi ve başka eğitici ve öğretici vasıtaların, ve nihayet çocuğun tabiat olayları karşısındaki gözlemlerinin tesirleri sıralanmaktadır (45). Şu halde çocuğu, tesiri altına alan kültürel etkenler, aileden başlamak suretiyle helozonlar halinde dalga dalga dışa doğru açılıp gitmektedir (46). Böylece başta aile olmak üzere, çevrenin büyük etkisi altında kalan çocuğa, din eğitimi verildiği, ya da onun dini kültürü özümleme (Assimilation) imkânı bulduğu, kısaca çocuğun ruhen beslendiği yerlerde, dini inancın çok canlı bir şekilde uyanıldığını ve büyük gelişmeler kaydettiğini tesbit etmiş bulunuyoruz (47).

Sonuç olarak, çocuğun dini gelişmesine, bir yandan, onun dini istidat ve kabiliyetleri tesir ederken, öte yandan, o içinde yaşadığı toplumsal çevrenin, kültürel değerleri altında yoğurulmaktadır. Öyle ise biz her ikisinin de birbirini tamamladıklarını elimizdeki tecrübî araştırmalara dayanarak rahatça söyleyebiliriz (48). Hz. Muhammed ise bu gerçeği, şöyle dile getir-

(45) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 62-71.

(46) Bk. Yavuz, Dini Duyg.u s. 70.

(47) «Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi» adlı araştırmamızda bu hususta yeterli bilgiler bulunmaktadır.

(48) Bu konuda geniş literatür için, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 110-124.

mektedir : «Her çocuk fitrat (49) üzere doğar. Sonradan anaları ve babaları, onu yahudileştirir, hıristiyanlaştırır ya da mecusileştirirler (50)». Hz. Peygamber bu ifadesiyle, çocukların yaratılırken, dinî bakımdan istidat ve kabiliyetli olarak dünyaya geldiklerini, sonradan anaları ve babalarının tesiriyle, onların yahudilik, hıristiyanlık, mecusilik ve başka dinlere kaydıkları gerçeğini açıkca işaret etmiş bulunmaktadır (51).

-
- (49) Fıtratın kökü olan «fatr» kelimesi dini bakımdan yaratmak demektir. Buna göre o «ortada hiçbir şey yokken, bir şeyin, karanlığın içinden yarılarak ortaya çıkmasıdır. Bir varlıktan başka birliğin ortaya çıkması da bir tohumdan çimenin çıkması gibi yarılma ile olur. İşte bu ilk varlık durumu onun yaratılışını gösterir. Bk. Yazır Kur'an Dili III, s. 1889; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 113.
- (50) Müslim, Kader 23, Cüz 4 s. 2048; Müsnedü Ahmed 4, 24.
- (51) İslâm Dininin ve İslâm düşünürlerinin dini istidat ve kabiliyet konusu hakkındaki görüşlerini başka bir araştırmamızda genel çizgiler halinde işlemiş bulunuyoruz, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 113-120.

KAYNAKLAR

- 1) Bohne, G.: Religionspsychologie des Kindes, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Bd. Tübingen 1959.
- 2) Bostian, H.-D./Röbbelen, L.: Kind und Glaube, Päd. Forschungen 25. Quelle und Meyer Verlag, Heidelberg 1964.
- 3) Frick, H.: Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie, Stuttgart 1968.
- 4) Gesell, A.: Das Kind von Fünf bis Zehn, 6. Aufl. Christian Verlag, Bad Neuheim 1971.
- 5) Girgensohn, Karl: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 2. Aufl. Leipzig 1930.
- 6) Hansen, W.: Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes, Kösel, München 1949.
- 7) Hehlmann, W.: Wörterbuch der Psychologie. 6. Aufl., A. Kröner Verlag, Stuttgart 1968.
- 8) Hellpach, W.: Sozialpsychologie, F. Enke Verlag, Stuttgart 1951.
- 9) Hollenbach, S. J. M.: Christliche Tiefenerziehung, Verlag J. Knecht Frankfurt a. M. 1960.
- (10) Hurlock, E.B.: Die Entwicklung des Kindes, Beltz Verlag, Weinheim 1972.
- 11) Jacobi, J.: Die Psychologie von C. G. Jung, Rascher Verlag, Zürich, Stuttgart 1967.
- 12) James, W.: Essays über Glaube und Ethik, Druck Mohn und co. GmbH, Gütersloch 1948.
- 13) Jung, C. G.: «Die Libido als allgemeine seelische Energie», H. Thoma (Ed.), Die Motivation menschlichen Handelns, 6. Aufl., Kiepenheuer u. Witsch Verlag, Köln, Berlin 1970, s. 185-186.
- 14) Kroh, O.: Entwicklungspsychologie des Grundschulkindes, Verlag J. Beltz, Weinheim 1964.
- 15) Künkel, F.: Ringen um Reife, F. Bahn Verlag, Konstanz, o. Jahr.
- 16) Leuschner, T.: Die Religion der Kindheit, E. L. Angelenk, Dresden 1926.
- 17) Müslim, Ebü l-Hüseyin Mülim b. H.K.N.: Sahihu, Müslim, Tahkik: Muhammed Füäd A., Kahire 1955.

- 18) Oerter, R.: Modern Entwicklungspsychologie, 9. Aufl., Verlag I. Auer Donauwörth 1971.
- 19) Özbaydar, B.: Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma, Baha Matbaası, İstanbul 1970.
- 20) Remplein, H.: Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes und Jugendalter, 14. Aufl., München 1966.
- 21) Remplein, H.: Psychologie der Persönlichkeit, E. Reinhardt Verlag, München 1954.
- 22) Roloff, E.: «Vom religiösen Leben der Kinder», in: Archiv für Religionspsychologie 2 und 3, Bd., Tübingen 1921, s. 190-197.
- 23) Schleiermacher, Fr. Über die Religion, P. Reclam, Stuttgart 1969.
- 24) Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters, 28. Aufl., A. Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1968.
- 25) Vergote, A.: Religionspsychologie, Verlag Walter, Olten, Freiburg i. Br. 1970.
- 26) Vogel, P.: «Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes», Archiv für gesamt. Psychol., hrsg. v. W. Wirth, 96. Bd. 3. und 4. Heft, Akademische Gesellschaft, M.B.H. Leipzig 1936.
- 27) Vierkandt, A.: Kleine Gesellschaftlehre, 3. Aufl., F. Enke Verlag, Stuttgart 1961.
- 28) Wach, J.: Religionssoziologie, Tübingen 1951.
- 29) Winzen, B.: «Die religiöse Entwicklung im Kindes - und Jugendalter», in: Beiträge zur pädagogischen Psychologie, hrsg. von W. Hansen, Münster Verlag, Münster 1933.
- 30) Yavuz, Kerim: Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12), Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, Doç. Tezi, Erzurum 1979.
- 31) Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: Hak Dini Kur'an Dili, Türkçe Teşiri 2. Bas. Nebioğlu Basımevi İstanbul 1960.

BURSA'DA ŞEHZADE AHMED TÜRBESİ

Dr. Hakkı ÖNKAL

Muradiye'deki türbelerin ve içlerindeki sandukların kimlere ait olduğu hususundaki karışıklık Şehzade Ahmed Türbesinde belirgin bir hâl almıştır. Önceleri ve uzun bir süre Fatih'in oğlu Mustafa'ya izafe edilerek Mustafa-i Atik Türbesi diye anılan yapı daha sonra Çelebi Mehmed'in oğlu Şehzade Ahmed'e mal edilmiştir (1). Bursa Kadı Sicilleri üzerinde yapılan araştırmalar ise bu türbenin II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed adına ve onun ölümünün akabinde, Yavuz Sultan Selim'in emriyle, inşa edildiğini ortaya koymuştur. Kâmil Kepecioğlu'nun Bursa Kadı Sicilleri üzerinde yaptığı incelemeler sırasında bu türbe ile ilgili tesbitleri, türbenin inşa ve tamamlanış tarihlerini, mimarını, gerekli paranın nerelerden sağlandığını ortaya koyması bakımından büyük bir ehemmiyeti haizdir : «Yavuz Selim'in Bursa Kadısına gönderdiği 12 Rebiülevvel 919 (18 Mayıs 1513) tarihli bir fermanında Sultan Ahmed, kardeşi Şehinşah, Şehinşah'ın oğlu Mehmed ve Korkud'un kabirleri üzerine türbe yapılması ve hassa harac akçesine ait olan darphane mahsulünden alınarak sarf olunması emrolunmuş ve hassa silahtarlarından Bedrerddin Mahmud Bey'in eminli-

(1) Kâzım Baykal, Fatih'in oğlu Mustafa'nın Cem Sultan Türbesinde medfun bulunduğu bahisle, eserin II. Murad'ın kardeşi Ahmed'e ait olması gerektiğini bildirir (Bkz. K. Baykal, Bursa Anıtları, Bursa, 1950, s. 40). Gönül Öney (Türk Çini Sanatı, İstanbul, 1976, s. 98), Yıldız Demiriz (Osmanlı Mimarisinde Süsleme, I, Erken Devir (1300-1453), İstanbul, 1979, s. 291) ve A. Gabriel (Une Capitale Turque Brousse, Bursa, I, Paris, 1958, s. 120) bu görüşü benimserler.

gi ve Asır (?) oğlu Ali Çelebi, Yusuf, Muhyiddin, Mehmed Efendilerin kitabetiyle yaptırılması emredilmiştir. Türbenin inşasına da Mimar Alaeddin memur edilmiştir» (2).

Yine aynı incelemeden, Türbe için lâzım olan paranın, içinde yahudi sarrafların da bulunduğu muhtelif kimselerle birlikte darphaneden ve beytülmal emini Kemal'in muhallelafından sağlandığını, inşaatın, 929 senesi Zilkadesinin başında (18 Aralık 1514) sona erdiğini ve Şehzade Ahmed'in annesi Bülbül Hatun'un oğlunun türbesine, beş şamdan, bir seccade, rahleler ve üçü Türkçe ikisi Arapça beş kitabı, 13 Cemaziyelahir 919/16 Ağustos 1513 tarihli vakfiyesi ile vakfettiğini öğreniyoruz.

II. Bayezid'in tahtından feragat ederek yerine oturtmağı düşündüğü Şehzade Ahmed, bu fırsatı iyi değerlendirememiş ve Yavuz Sultan Selim'in tahta oturmasından sonra kardeşiyle yaptığı savaşı kaybederek esir düşmüş ve Sinan Ağa tarafından boğularak ortadan kaldırılmıştır. Şehzade Ahmed'in cenazesi Bursa'ya nakledilerek Muradiye Camii ile II. Murad'ın Türbesi arasına gömülmüş ve yukarıda belirtildiği üzere, Yavuz Selim'in emriyle türbesi yapılmıştır.

Eser, kuzey kenarında mermerden bir revakın yer aldığı sekizgen gövdenin üzerinde, aynı tarzda inşa edilmiş sekizgen kasnağın yükselmesi ve bir kubbeyle örtülmesinden ibarettir. Taş ve tuğla sıraları ile örülü gövdenin kuzeyindeki mermer revak, Muradiye'deki türbeler topluluğu içinde bulunan Şehzade Mahmud Türbesinininkinin bir benzeridir. Revakın dördü önde ikisi arkada altı mermer direği, düz atkılarla birbirlerine bağlanmış ve bunların içlerine yine mermerden taşkın Bursa kemerleri yapılmıştır. İçte, iki yanda sekilerin yer aldığı revakın direkleri arasına, ortadaki haric olmak üzere, mermer korkuluklar yerleştirilmiştir. Tavanı geniş mermer plâkalarla kapatılmış revak, kurşun kaplı ve geniş saçaklı bir çatı ile örtüldür. 1.45 x 2.21 m. ölçülerindeki giriş açıklığı geniş mermer söveli olup iki renkli mermerden geçme tarzında örülmüş basık bir kemere sahiptir. Bu kapıdan geçilerek girilen mekân, sekizgen bir plân arzutmekte ve kenarların köşelerinde yer alan pilasterlerin, sivri kemerlerle birleştirilmesiyle hareketlilik kazan-

(2) Kâmil Kepecioğlu, Bursa Türbeleri, yazma, E. Hakkı Ayverdi'nin hususi kütüphanesinde, Muradiye Türbeleri bölümünde.

maktadır. Dar bir friz gövdeyi sınırlandırmakta ve yine bir sekizgen olan kasnağa başlangıç teşkil etmektedir. Kasnak da, gövde kenarları gibi birer sivri kemerle teşkilâtlandırılmış ve kemerler arasında teşekkül eden sekiz pandantif yarım küre kubbenin oturmasına zemin hazırlamıştır. Mekân, altısı alt kenarda, sekizi kasnakta ve diğer sekizi gövdeyi teşkilatlandıran kemer alınlıklarında olmak üzere cem'an 22 pencere ile aydınlatılmıştır. Alttakiler düz atıklı ve kapaklı, üsttekiler sivri kemerlidirler. Eserin duvarları zeminden itibaren 2.50 m. yüksekliğe kadar, lâcivert ve firuze renkli altıgen çinilerle ve merkezde bulunan firuze çinilerin, lâcivert çinilerle çevrelenmesiyle kaplıdır. Pilasterler, pencerelerin etrafı ve pencerelerin yanlarında kalan duvar satırları mavi-beyaz bordür çinileriyle çerçevelenmişlerdir. Çini kaplamanın hemen üstünde, köşe pilasterleri dışında, bütün kenarları celi sülüsle yazılmış geniş bir yazı kuşağı dolaşır. Kırmızının hakim olduğu, beyaz, siyah ve lâcivertin kullanıldığı ve kıvrık dallarla süslenmiş aynı yazı kuşağı, üstte bir satır halinde, küfi yazılar da ihtiva eder. Bugün bu kuşağın sadece, sekizde üçü orijinallliğini koruyabilmiş diğer beş kenardakinin zemini siyaha boyanarak özelliği kaybolmuştur. Girişin karşısına rastlayan kenarda mihrab nişi bulunur. Beş sıra mukarnasla nihayetlenen niş, mukarnas sıralarına kadar altıgen çinilerle kaplanmış ve diğer kenarlarda görülmeyen beyaz altıgen çiniler hem mihrab nişinde hem de mihrabın iki yanındaki duvar satırlarında kullanılmıştır. Ayrıca, yine nişte, iki firuze çini ortasında damla taşları mevcuttur. Bu kenardaki yazı kuşağını iki dikdörtgen parçaya bölen mukarnas yuvaları sarı, açık sarı, kiremit kırmızısı, kahverengi ve lâciverte boyanmıştır. Duvarların üst kısımları, kasnak ve kubbe tamamen sıvalı olup, bu kısımlarda son devirlere ait ehemmiyetsiz kalem işleri görülür. Sıvalı kısımların, ilk şekliyle câzip kalem işi tezyinata sahip olduğu muhakkaktır.

Zemini altı kenarlı tuğlalarla kaplı türbede altı aded üstü açık, içi toprak dolu mermer sanduka bulunmaktadır. Bunlardan dördü, kapıdan mihraba doğru yanyana sıralanmakta, diğer ikisi ise doğuda yer almaktadırlar. Sandukalarda kitâbe bulunmaması, sonradan konulan levhaların zaman içinde kaybolması veya yer değiştirmesi, türbede yatanların kimliğini tes-

(3) Kâmil Kepecioğlu, a.e., aynı yer.

bitté büyük güçlükler çıkartmaktadır. Nitekim, Şehzade Ahmed Türbesinde kimlerin medfun bulunduğu hususunda değişik kayıtlara rastlanmaktadır. Ancak bu türbêde ihtilâflı olan sanduka iki olup diğêr dört sandukanın, Şehzade Ahmed (919/1513), II. Bayezid'in diğêr oğlu Şehzade Şehinşah (5 Rebiülahir 917/2 Temmuz 1511), Şehinşah'ın oğlu Mehmed (918/1512) ve Şehzade Ahmed'in annesi Bülbül Hatun'a (921/1515) ait olduğunda birleşilmektedir. Son iki sanduka ise hem Şehzade Korkud (4) ve Şehzade Şehinşah'ın karısı Mükrimê Hatun'a hem de II. Bayezid'in kızı Sofu Fatma Sultan ile Şehzade Ahmed'in kızı Kamer Sultan'a izafe olunmaktadır (5). Mevcut bilgiler karşısında bu karışıklığın giderilmesi güç görünmektedir.

Taştan sekizgen bir kasnak üzerinde yükselen gövde ve kasnak taş ve tuğla sıralarının münavebesiyle örülmüşlerse de taş sıraları ince bir sıva ile kapatılmış tuğla sıraları ise değişik ince süs şeritleri meydana getiren kiremit rengi harçla belirtilmiştir. Gövde ve kasnağın cepheleri, köşe pilasterlerinin üstte ufki dönmesiyle dikdörtgen panolarla hareketlendirilmiş ve cephelerdeki taş-tuğla düzeni pilasterlerde de aynen uygulanmıştır. Gövdenin cephelerinde altı üstlü ikişer, kasnak cephelerinde ise birer pencere yer alır. Alt sıradaki pencerelerin ahnlık kemerleri ile üsttekilerin sivri kemerleri derzlerle belirtilmiştir. Ayrıca, köşeliklere, kilit taşları üzerine ve gövdeyle kasnağı ayıran kornişe çeşitli rozetler işlenmiştir. Tuğla sıralarını işaretleyen derzler üç değişik şekil gösteren zencirek motifleri olup bu, gövdenin nihayetlendiğı kısımda daha zenginleşmekte ve rozetlerden ayrı olarak bir palmet dizisi gövdeyi dolandırmaktadır (6). Kasnağı sınırlandıran kirpi saçak üzerinde kurşun kaplı kubbe yapıyı nihayetlendirir.

Kitâbeler :

Eserin içinde çini duvar kaplamasının üzerinde uzanan

- (4) Kâmil Kepecioğlu, Şehzade Korkud'un önce Orhan Gâzi Türbesine defnedildiğini ve daha sonra buraya cesedinin nakledildiğini söyler (A.e., aynı yer). Tarihi kaynaklar Orhan Gâzi Türbesine defnedildiğini bildirirler.
- (5) Çağatay Uluçay, Bayezid II'nin Ailesi, Tarih Dergisi, sayı: 14, 1959, s. 111, 120; K. Kepecioğlu, a.e., aynı yer.
- (6) Yıldız Demiriz, a.e., s. 291.

yazı kuşağı Besmele ile başlayıp Ayete'l-Kürsi ile devam etmektedir. Mihrabın bulunduğu kenarda ise Al-i İmran suresinin 37. âyetinin bir bölümü okunur. Aynı yazı kuşağı kûfi yazılar da ihtiva etmekte ise de, bazı kısımlar hariç, okunamamıştır.

Kâmil Kepecioğlu'nun incelemeleri sırasında tesbit ettiği ve yukarıda zikrettiğimiz 18 Aralık 1514 tarihini, Türbenin inşasının bitiş tarihi olarak kabul ediyoruz. 1507 ye tarihlenen Şehzade Mahmud Türbesiyle çok yakın bir benzerlik göstermesi de bu tarihi teyid etmektedir. A. Gabriel, eseri, Çelebi Mehmed'in oğlu Ahmed'in ölüm tarihi olan 1429'a tarihlerken, bu benzerliğe işaret etmek ihtiyacını duymuştur (7).

Türbede kullanılan mermerlerin Aydınlık'tan getirildiğini ve müteaddid defalar tamir gördüğünü öğrendiğimiz eserin mimarı da bilinmektedir. Bu, II. Bayezid devri mimarları arasında yer alan ve adı Kanûn'nin ilk yıllarında, «müşâhere-hârân defterinde» kayıtlı bulunan Alaeddin'dir (8). Bina emini ise Bedreddin Mahmud Beydir.

(7) A. Gabriel, a.e., s. 120.

(8) Kâmil Kepecioğlu'nun, eserin mimarını Alaeddin olarak tesbit ettiği yukarıda belirtilmişti. Rifki Melûl Meriç, II. Bayezid devri mimarları arasında Alaeddin'i de sayar (R.M. Meric, Bayezid Camii Mimarları, Yıllık Araştırmalar Dergisi, II, Ankara, 1958, s. 41) ki, böylece, bu tesbit teyid olunmaktadır.

İHVÂNU'S-SAFÂ'YA GÖRE İLİMLERİN SINIFLANDIRILMASI

Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL

A — İlimlerin Sınıflandırılması :

Bütün ilimler, görünüş ve olgu halindeki var olanların belirli bir derecesiyle meşgul olurlar. Her birisinin araştırdığı varlık-sahaları ayrı ayrıdır. Fakat araştırılan şeyler, «var olan» şeylerdir. Her ilim, varlığın bir alanıyla uğraşır ve kendine mahsus bir metoda sahiptir. Her ilmin kendi sahası içinde bir çalışma planı vardır, onu sürdürür (1). Cisimlerde görünen özellikler ve olgularla fizik, canlılarla biyoloji, canlıların bitki kısmı ile botanik, hayvanlar kısmı ile zooloji, canlı varlıkların duyuş, düşünüş ve davranışlarıyla psikoloji, insanla ilgili araştırmayı yapan ilim antropoloji, sosyal münasebetlerle ve bunların teşkilâtlarıyla sosyoloji, insanlığın geçmişi, başlangıcından bugüne kadar olan gelişimiyle tarih ilmi meşgul olduğu gibi.

Eskiden bütün bilgiler felsefenin içinde toplanmış idi. Zamanla ilimler doğmuş, gelişmiş ve kendilerine mahsus tecrübe ve metodlarla bağımsız hale gelmişlerdir (2).

İlimlerin sınıflandırılması, Aristo (M. Ö. 384-322)'dan beri

-
- (1) Takiyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, İstanbul, 1968, s. 12-17; Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, Birinci Kısım, İkinci Baskı, Ankara, 1963, s. 23-24.
 - (2) Hilmi Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, İkinci Kısım, Ankara, 1958, s. 1, 5; Abdülhak Kemal Yörük, Hukuk Felsefesi Dersleri, İstanbul, 1961, s. 9-12; İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe - Hikmet, İstanbul, 1333 h., s. 22.

birçok bilgin ve filozofu uğraştıran bir konudur. Kimi bu sınıflandırmada fazla ayrıntılara girmiş, kimi daha derli toplu bir yolda yürümüştür (3). Sınıflandırmada gaye, çeşitli ilimlerin tanımını yapmak ve onlar arasında derece sıralaması kurmaktır.

B — İhvânu's Safâ :

X. Milâdi asrın ikinci yarısında (373/983), dini, felsefi ve siyâsi bir birlik oluşturan bir cemiyetle karşılaşmaktayız. Bunlar mutezili, ismâili ve karmati eğiliminde idiler. Merkezleri Basra idi. Bağdat ve Kufe'de de faaliyetleri vardı. Azaları, kendi aralarında birbirlerine İhvânu's-Safâ' (4) diye çağırırlardı. Gayeleri, karşılıklı yardımlaşmalarla, bütün vasıtalar ve özellikle temiz amellerle nefsi maddi bağlarından kurtarıp ebedi ruhlarının kurtuluşuna kavuşmaktır. Bunlar, eklektik bir sistemleri olduğunu söylerler. Bütün milletlerin ve dinlerin hikmetlerini bir araya getirmek istemişlerdir. İhvânu's-Safâ' Risâleleri (Resâilu İhvâni's-Safâ'), 52 risâleden oluşmaktadır. Bu risâlelerin yazı heyetinden ancak beş tanesinin ismini biliyoruz : el Mukaddesi diye meşhur olan Ebû Süleymân Muhammed b. Mu'sir el-Bustî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hârûn el-Zencânî, Muhammed b. Ahmed el-Nehrecûrî, Ebu'l-Hasan el-'Avfî, Zeyd b. Rifâ'a'dır (5). İhvânu's-Safâ'ya göre, din, cehâletlerle bozuldu ve sapıklıklara karışmıştır. Onun temizliği ancak felsefe yoluyla olur. Çünkü o, itikâdi hikmeti ve ictihâdi maslahatı içine almaktadır. Onlar, felsefe ile din düzenlendiği zaman kemâlin hasıl olacağına inanırlar (6).

(3) A. Adnan Adivar, Tarih Boyunca İlim ve Din, İkinci Basım, İst. 1969, s. 38.

(4) T. J. De Boer, İslâm Ansiklopedisi, İst., 1977, V 2, s. 946-47.

(5) Resâ'ilü İhvâni's-Safâ', Beyrut, 1957, I, s. 5 (B. el-Bostânî, Önsöz); Louis Gardet, Introduction à la Théologie Muslumane, Paris, 1948, s. 107; T. J. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, Çev., Yaşar Kutluay, Ankara, 1960, s. 58 vd.; De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, çev., Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara, 1971, s. 105 vd.; K. Yazıcı, A. Kerem, A'lâmu'l-Felsefeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 1966, s. 399 vd.; İbnu'l-Kiftî, Târihu'l-Hukemâ, Leipzig, 1903, s. 82-88.

C — İhvânu's-Safâ' Risâlelerinde İlimlerin Sınıflandırılması:

I. Riyâzî İlimler (7) :

1. Adet (sayı) ilmi,
2. Hendese (geometri),
3. Astronomi,
4. Coğrafya,
5. Müzik,
6. Ahlâk,
7. Sanat ve meslekler,
8. Alış-veriş, ticaret, tarım, üretim,
9. Peygamberlerin siyeri ve filozofların ahlâkı,
10. Mantık.

II. Tabii İlimler (8) :

1. Cismâni prensipler ilmi ('ilmü'l-mebâdi' l-cismâniyye'),
2. Gök ve yer,
3. Oluşma ve bozulma (kevn ve fesâd),
4. Meteoroloji (el-Âsâru'l-'Ulviyye),
5. Mineraloji ('ilmüel-ma'âdin),
6. Botanik (ilmü'n-nebât),
7. Zooloji ('ilmü'l-hayavân)
8. Tıp,
9. Duyular ve duyulur olanlar,
10. Nesl (insanın doğumuyla ilgili),
11. Psikoloji.

III. Akli Varlıklar İlimi (9) :

1. Fisagora göre akli varlıkların ilkeleri,
2. İhvânu's-Safâ'ya göre akli ilkeler,
3. Akıl ve ma'kûl,
4. Gezegenlerin devir ve dönmeleriyle ilgili ilim,
5. Aşkın mahiyeti,

(6) Aynı eser, s. 83-84.

(7) Resâ'ilü İhvâni's-Safâ', C. I.

(8) Aynı eser, C. II.

(9) Aynı eser, C. III.

6. Yeniden dirilme ve kıyamet,
7. Hareket çeşitlerinin sayısı,
8. İletler ve malûller,
9. Tarifler.

IV. İlähi ve Dinî İlimler (10) :

1. Görüşler ve Dinler,
2. Allah'a giden yolun mahiyeti (11),
3. İhvânu's-Safâ'nın itikâdı ve rabbânî (kendilerini Allah'a vermiş)lerin mezhebi,
4. İhvânu's-Safâ'nın muâşeret-i birbirlerine yardımı, din ve dünya konusunda şefkat ve sevgi sadakati durumları,
5. İmanın mahiyeti ve muhakkik mü'minlerin huyları,
6. İlähi kanunun mahiyeti, peygamberliğin şartları ve oğ-
ların huylarının kemiyeti, rabbânilerin ve ilâhiyatçıların mez-
hebi,
7. Allah'a davet durumu,
8. Ruhânilerin hallerinin keyfiyeti,
9. Siyâset çeşitlerinin keyfiyeti ve kemiyeti,
10. Bütünüyle kâinatın düzeninin keyfiyeti,
11. Sihir, tılsım ve göz değmesinin mahiyeti.

Netice :

İhvânu's-Safâ, ilim ve dinî telif etme gayretinde bulunmuşlardır. Risâleleri, Münevver çevre üzerinde ve bilhassa ansiklopedik eserler üzerinde çok etkili olmuştur (12). Aslında bu risâlelerde yeni bir nazariye ileri sürülmemiş, ancak daha önce var olan ilim ve felsefeyle ilgili malzemeler bir arada toplanmıştır. Böylece sanki bir ilimler ansiklopedisi oluşturulmuştur (13).

(10) Aynı eser, C. III, s. 401 vd.

(11) Aynı eser, C. IV.

(12) T. J. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, Çev., Yaşar Kutluay, s. 68.

(13) De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki yeri, çev., Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, s. 105.

DİNİ İNANCIN GELİŞMESİNDE NATİVİZM VE TECRÜBECİLİK PROBLEMİ

Doç. Dr. Kerim YAVUZ

Bir insanın iyi anlaşabilmesi için, şüphesiz onun inanç hayatının da incelenmesi gerekir. Bilindiği üzere, insanın dünyaya geldikten sonra uzun süren bir gelişme sürecine ihtiyacı vardır. O böylece, bu süre içinde belli bir dünya ve hayat anlayışına ulaşarak gelişmesini tamamlayıp toplumuna karışacaktır.

Bazı psikologlar, insan hayatının şekillenmesinde ve gelişmesinde, çocuğun dünyaya gelirken beraberinde getirdiği istidat ve kabiliyetlerin, yani nativizmin, bazıları ise bunun tam aksine tecrübeciliğin çok daha ağır bastığını iddia etmişlerdir. Fakat tecrübi çalışmalar şunu göstermişlerdir ki fert yalnız başına ne doğuştan gelen istidat ve kabiliyetlerinin ürünüdür, ne de yalnız başına toplumunun mahsulüdür. Çocuğun şahsiyet ve karakterinin oluşmasında, ruhsal güçlerin olduğu kadar, çevresinden gelen dış faktörlerin de önemi inkâr edilemez (1).

Bir kere çocuğun istidat ve kabiliyetleri, büyük ölçüde onun temel özelliklerini ortaya çıkacak güçtedir. Çünkü bu ruhi güçler, oluş halindeki insana önceden farklı ölçülerde verilmiş olup ferdi ruhi ve bedeni yapısı içinde belirli yönlere doğru itmeye hazır durumda beklemektedirler (2).

(1) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 111 ve dipnotu 2.

(2) Bunların başında C. G. Jung gelmektedir. Bk. Jung, Die Libido, s. 185 vd.; Jacobi, Psychologie von Jung, s. 77 vd.; Hehlmann, Wörterbuch der Psychologie, s. 22; Leuschner, Die Religion der Kindheit, s. 7, 16; Yavuz Dini Duygu, s. 110.

Öte yandan kültürel çevrenin de etkisi olmadan bir gelişme olamayacağına göre, acaba dini inancın doğuşunda ve gelişmesinde natavizm mi, yoksa tecrübecilik mi daha ağır basmaktadır? Dini inancın doğuşunda, hareket noktası nedir ve buna hangisi esas olmaktadır?

Burada önce şu noktayı hatırlatmakta yarar vardır. Çocuk psikolojisi ile ilgili yayınlara bakılınca, çocuğun dini hayatına dair pek az bilgi verildiği, ya da hiç yer verilmediği görülmektedir. Aslında çeşitli nedenlerle, son zamanlara kadar çocuğun dini hayatı ile meşgul olunmadığını söylemek mümkündür (3). Fakat her geçen gün bu konu önemini biraz daha fazla hissettirmektedir. Özellikle son 50-60 yıl içinde yapılan din psikolojik araştırmaları, çocuğun dine yabancı olmadığı, ya da dini bakımdan istidat ve kabiliyetli olduğu hususu, yeni boyutlar kazanmış bulunmaktadır. Çocuğun dini hayatına ilmi bir gerçek gözüyle bakan bu çalışmalar, dış faktörlerin katkılarını da dikkate alarak, çocuğun dini inanca ruhen istidatlı ve kabiliyetli olduğunu göstermiş bulunmaktadırlar. Böylece bunlar, onun dünyaya gelirken, dini bakımdan «tabula rasa», yani yazılmamış bir kara tahta ya da işlenmemiş beyaz bir bez parçası gibi olmadığını, ona sadece mensup olduğu toplum kültürünün ürünü gözüyle bakılamıyacağını, onda dini istidatın mevcudiyetini ve inanırılığın onun için tipik bir özellik olduğunu göstermiş bulunmaktadırlar (4).

Bilindiği üzere din, insanlığın başlangıcından itibaren, hem insanın gönlünde, hem aklında, ve hem de toplum hayatında yer etmiş bir gerçektir. Dün olduğu gibi, bugün de insanın duygularında ve düşüncelerinde silinmez bir şekilde yerini almış olan din, kendini insanoğluna daha hayatın başında duyurmuş olmaktadır. Aslında, insan, dünyaya geldiği sosyal ve kültürel bir çevre olan ailede, dil, din, ahlâk, hukuk, gelenek, görenek gibi hayatın türlü anlayış ve yaşayış şekillerini ve alışkanlıklarını hazır olarak bulur. O bunları, hayatın akışı içinde ön-

(3) Biz burada bunun sebepleri üzerinde duracak değiliz. Yalnız J. J. Rousseau'dan beri ileri sürülen bir iddianın, yani dinin çocuğa yabancı olduğu iddiasının burada etkisi olduğu söylenebilir, Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 45.

(4) Bu konuda oldukça zengin literatür için dipnotlarıyla birlikte Bk Yavuz, Dini Duygu, s. 110-124.

celeri farkına varmadan kabul eder. Aslında çocuk intibak etme (Adaptation) ve alışkanlık kazanma kabiliyetine ve eğilimine sahip olduğundan, aynı şekilde dini normlara uymaya da ruhen elverişlidir. Onun içindir ki, çocuğun kendi toplumunun dini ile de karşılaşması ve zamanla yetişkinlerden aldıkları dini inançları, ferdi ve ruhi yapılarına göre işleyip değiştirerek kendine has bir din anlayış ve yaşayışı geliştirmesi doğaldır. Esasen bu, ne yetişkinlerin dinidir, ne de yalnızca onların çocuklara aktardığı, ve çocukların da hiç değiştirmeden kabul ettikleri bir dindir. Çocuk dini inancının gelişmesine aktif bir şekilde katılır. Çünkü o inancına değer vermekte, din de onun hayatını ve davranışlarını etkilemektedir. Böylece din, çocuğun şahsiyetinin gelişmesinde, davranış ve tutumlarının şekillenmesinde, etkili bir rol oynamaktadır (5). Ama şu da bir gerçektir ki, yetişkinlerin öğrettiği dinin, şüphesiz çocuk üzerinde şekillendirici bir gücü vardır. Bu, yalnızca dini gelişme için değil, aynı zamanda onun başka gelişmeleri için de söz konusudur. Çünkü çocuk, yetişkinler gibi olmak ister. Bu bakımdan taklidin (Imitation) onun ruhsal gelişmesinde önemli bir yeri vardır. Esasen çocuk bilmeden ve düşünmeden taklide kolayca kayar. Çünkü o, içten gelen bir istekle, kabul ettiği otoriteye benzemeye çok yatkındır (6).

Konuya daha yakından bakacak olursak, önce şunları söyleyebiliriz. Dini istidat ve kabiliyetle ilgili olarak, Din Psikolojisinin büyük isimlerinden Fr. Schleiermacher, her insanın dini istidat ve kabiliyetle dünyaya geldiğini kabul etmektedir (7). Yine ünlü psikologlardan C. G. Jung, insan ruhunu bir yönüyle «naturaliter religiosa» yani, onu dini tabiata sahip olarak nitelendirmekle, dini inancın kendiliğinden ortaya çıktığına işaret etmektedir. Öte yandan yine ünlü psikologlardan B. Winzen, E. Felden, H. Remplein, E. Spranger ve A. Gesell, araştırmalarında dinin, çocuğun ruhuna seslendiğini, ve bunun onun

(5) Krş. Özbaydar, Tanrı İnancının Gelişmesi, s. 13.

(6) Çünkü taklit çocukta ruhi bir tutkudur. O buna kolayca tutulur. Bunun ötesinde çocuğun bir örneğe veya bir modele ihtiyacı vardır. Bk. Yavuz, Dini Duygusu, s. 145, 148; Helpach, Sozialpsychologie, s. 203; Hurlock, Die Entwicklung, s. 478; Hansen, Die Entwicklung, s. 427.

(7) Bk. Schleiermacher, Über die Religion, s. 96.

(8) Ayrıntılı bilgi için, Bk. Winzen, Die religiöse Entwicklung, s. 190; Remplein, Die Entwicklung, s. 255; Gesell, Das Kind, s. 99, 140, 331, 433; Spranger, Psychologie des Jugendalters, s. 254.

ruhsal yapısına uygun olduğunu tesbit etmişlerdir (8). Mese-lâ, Remplein, «dini inancın tohumları (Keime) hiç şüphesiz in-san ruhunda bulunmaktadır. Nasıl insanlık, daha ilkel basa-maktayken dini tasavvurlara ve duygulara sahip olduysa, o zamandan, bu zamana kadar, çocuğun ruhi ve manevi gelişme-si, nesillerden nesillere sürüp gelen gelişmenin bir devamıdır» (9) demektedir yine ona göre, her şeyden büyük ve her şeyi yaratıp istediği gibi idare eden Allah tasavvuru ve düşüncesi, çocuğun ruhi ve manevi gelişmesine tamamen uygun olduğu gibi, dini temâyüller ve duygular da onun ruhuna yerleştiril-miştir (10). Ferdî yaşayışın temelinde dini istidatın olduğunu ve bunda dindarlığın önemli tohumları bulunduğunu kabul eden Spranger ise, «dini yaşayışın çocuğun ruhuna, sadece yerleştirilmediğine, aynı zamanda içgüdülerden tabii olarak doğup geliştiğine kesin gözüyle bakılabilir (11)» demektedir. Buna çok yakın olarak P. Vogel de, çocuğun dini inanışında içten gelen tabii içgüdüsel ve duygusal bağlanma eğilimi var-dır, derken, Gemelli ise «dini duygunun, insiyaki bir temâyül olduğunu kabul etmektedir (12).

Bu hususta, A. Vergote de, bazı araştırmalara dayanarak, çocuğun dini bakımdan kabiliyetli olduğunu, eğer belirli psi-kolojik şartlar oluşturulursa, onda dini inanç kendini erkenden belli edeceğini, çünkü «çocukta büyük bir dini hazırlık» görüldüğünü belirtmektedir (13). Yine bu görüşü psikolog Remplein ve O. Kroh da desteklemektedir. Remplein, «büyük bir ihtimal-le her çocuğun Allah'ın varlığına inanmak için hazır durum-da» (14) olduğunu söylerken, Kroh ise, çocuğun Allah'ı, yalnız başına bulamayacağını, fakat onun Allah'ın varlığına inanmak için hazır olduğunu ileri sürmektedir (15). Nitekim tecrübeler de, bunu göstermiş bulunmaktadır. Çocuk, inanmaya ve içten gelen manevi çağırışa katılmaya, o kadar hazırdır ki dinle il-

(8) Bk. Remplein, Die seelische Entwicklung, s. 255.

(10) Krş. Remplein, Die seelische Entwicklung, s. 255.

(11) Bk. Spranger, Psychologie, S. 254; ayrıca o, hayat duygusunun özün-de bunun varlığına inanmaktadır, Bk. Spranger, Psychologie, s. 251.

(12) Krş. Vogel, Religionspsychologie, s. 326; Yavuz, Dini Duygu, s. 46.

(13) Bk. Vergote, Religionspsychologie, s. 355; ayrıca krş. Yavuz, Dini Duy-gu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 47.

(14) Bk. Remplein, Die seelische Entwicklung, s. 255.

(15) Krş. Kroh, Entwicklungspsychologie, s. 75; Yavuz, Dini Duygu, s. 47.

gili duyduklarının, ve kendisine öğretilenlerin, kolayca etkisinde kaldığından, ve onları kabul etmeye çok elverişli olduğundan, o onlara itiraz etmeden hemen inanır. Bu inanma, çocuk için gayet tabii bir davranıştır. Bu da onda mevcut olan «kolay inanırlılık (16)» (Leichtgläubigkeit) özelliğinden ileri gelmek tedir. Çünkü kolayca inanma ve çabuk bağlanma, çocuğa has ruhsal bir haldir.

Öte yandan Hollenbach, konuya derinlik psikolojisi açısından yaklaşmaktadır. O güçsüz ve yardıma muhtaç olan çocukta, görünmeyen ve henüz açıklanmamış, fakat açıklanması gereken, bitmez tükenmez bir merak ve arayış duygusu bulunduğu ve kendine yardım edecek, kendini her zaman koruyacak, sonsuz bir kudret arayışı olduğuna inanmaktadır. Orna göre, çocuk sonsuzluğa karşı duyduğu bu merak ve arayışla, henüz isim takamadığı, fakat zamanla «mukaddes ve mutlak» dendiğini öğreneceği, ilâhî kudreti durmadan arar ve öğrenmek ister (17). Çünkü Piaget'nin dediği gibi, «çocuk ne kadar çok görür ve duyarsa, o kadar çok görmek ve duymak ister» (18). Yalnız Hollenbach'a göre dini uyarılara karşı, son derece açık olan çocuktaki bu özlemin ve arayışın, eğitimle uyandırılması, teşvik edilmesi ve beslenmesi gerekir. Yoksa «çocuğun ruhunda tabii olarak var olan dini arayış ve ferdi kabiliyet işlenmezse, onun dini duygu ve düşünceleri gelişmemiş olarak kalabilir (19)». Eğer çocuk teşvik edilir ve beslenirse, o kendisi için henüz sır perdeleriyle örtülü olan dinin mahiyeti ve inanç prensiplerinin gün geçtikçe aydınlanmasını isteyecektir (20).

Şu da bir gerçektir ki, çocuktaki dini arayış, aynı zamanda bir ihtiyacın ifadesidir. Profesör J. Leuba, «insan Allah'ı idrak edemiyor, O'nu kavrayamıyor, (ama) O'na ihtiyaç duyuyor (21)» derken, aynı şeyi anlatmak istemektedir. Yine emni-

(16) Krş. Hollenbach, Tiefenerziehung, s. 83; Yavuz, Dini Duygu, s. 49, 125; Vierkandt, Kleine Gesellschaftslehre, s. 83; Özbaydar, Tanrı İnançının Gelişmesi, s. 12.

(17) Bk. Hollenbach, Tiefenerziehung, s. 80; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 124 vd.

(18) Bk. Oerter, Moderne Entwicklungspsychologie, s. 136; Yavuz, Dini Duygu, s. 128.

(19) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 128; Rempelin, Psychologie, s. 210.

(20) Krş. Hollenbach, Tiefenerziehung, s. 81; Yavuz, Dini Duygu, s. 46 vd.

(21) James, Die religiöse Erfahrung, s. 392.

yet, dayanma, güvenme, sığınma, korunma, kabul görme gibi temel ihtiyaçların duyurulmasında, Allah inancının önemli rolü olduğu kabul edilmektedir. Araştırmalar göstermiştir ki, çocuklar, hayatlarının devam etmesinde, isteklerinin karşılanmasında, kendilerinin tehlikelere karşı korunmasında, ümitsiz ve çaresiz kaldıklarında, tek çare ve ümit kaynağı olarak, Allah'ı aramakta ve O'na yönelmektedirler. O, emniyetsizliğini gidermek, eksikliğini hissettiği ya da karşılanmasını arzuladığı ihtiyaçlarını gerçekleştirmek istediğinden, ayrıca yine O, güçsüzlüğünün şuurunda olduğundan, nereden gelirse gelsin, tabii olarak sığınmaya ve korunmaya ruhen hazır olup, bunun en emniyetli bir şekilde Allah tarafından yerine getirileceğine inanmaktadır (22). Çocuktaki bu ihtiyaç, kendiliğinden (spontan) ortaya çıkan bir duygudur. Terkedilmez olan bu duygunun, insan tabiatında var olup, akıl ile ispatlanmaya da ihtiyacı yoktur. Çünkü o, insanın içinde duyuluğu ve yaşanışı ile bir realitedir (23).

Ünlü Psikologlardan E. B. Hurlock'a göre inanmak, çocukta kendiliğinden doğduğu halde (24), F. Künkel'e göre ise 'inanmak, çocuğun yaptığı doğal bir harekettir. Onun gelişebilmesi için, ona inanma imkânı vermek gerekir. Aslında çocuk, düşünmeden, şüphelenmeden ve itiraz etmeden inanmaya hazırdır. Ona ne söylenirse o samimiyetle inanır. Bu inanç, yalnızca, dilin inancı değil, aynı zamanda ruhun da inancıdır. Doğal olan da budur. Çünkü çocuk inanmakla kendini güçlenmiş ve Allah'a yaklaşmış hisseder. Onda bu duygu uyandııkça, Tanrı'nın kendine yakınlığı da, o ölçüde artmış olacaktır. Böylece çocuk, hayatı iyi, güzel ve yaşamaya değer bulacak, ve o nisbette yaşama gücü artacaktır (25).

(22) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 139.

(23) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 134 vd. 138 vd.

(24) Bk. Hurlock, Die Entwicklung des Kindes, s. 518.

(25) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 48 vd.; Krş. Künkel, Ringen, s. 171. Ayrıca, Bk. Bostian, Kind und Glaube, s. 19 vd.; Gesell, Das Kind von Fünf, s. 99, 140.

(26) Böylece çocuk topladığı bilgileri kendine göre basitleştirerek içinde işlerken inandığı ve öğrendiği şeylerle de kendi kişisel dünyasını kurmaya ve geliştirmeye çalışır, Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 49; Roloff, Vom religiösen Leben, s. 190; Frick, Religionsunterricht, s. 119.

Öte yandan çocuk, dini inancın uyanmaya başladığı yıllarda, inancının sebebini araştırmaya yatkın değildir. Yalnız o zihnen geliştikçe, anlayamadığı, ya da fikir yürütemediği dini konularla ilgili sorular yöneltecektir. Çocuk, bunları inanacağı ve öğrenmek istediği için soracaktır (26). Aslında o, arayıcı ve yoklayıcı olan bu soruları ile dini hayatın içine samimiyetle girmeye çalışmaktadır. O, bunu yaparken ya sezgisel içgözlem, yani kalb yolu, ya, akıl yolu, ya da eğitim ve öğretimden yararlanarak yapmaktadır (27).

Konuya bir de ilgi açısından bakacak olursak, bilimsel araştırmalar bize, çocuğun küçük yaştan itibaren, dine karşı, ilgi duyduğunu göstermiş bulunmaktadır. Çocukta gittikçe gelişen ve tükenmek bilmeyen öğrenme ve anlama merakı dini alana yayılma istidadı gösterince, din ile ilgili konular onun ilgisini ve merakını çekmeye başlayacaktır. Çocuk, başlangıçta, henüz dini kavramların muhtevasını anlayamazsa da, dua, namaz, oruç gibi ibadetlere karşı ilgisi oldukça yüksektir. O, onları merakla takip eder. Bu durum giderek onda, taklit etme (Imitation) duygusunu uyandırır. Karşılığı olmayan bir şeye, alâka duymayan çocuğun, ilgi duyduğu ve merak ettiği dini konuların başında, hiç şüphesiz Allah konusu gelmektedir. O, merakını gidermek için, Allah nedir? Kimdir? Nasıldır ve nasıl yaratmaktadır? Neden yaratmaktadır?, Neden şöyle, ya da böyle yaratmaktadır gibi, birbiri peşinden sürekli gelen sorularla, çevresini zorlayarak Allah'ı kavramaya çalışacaktır (28). Aslında çocuk, Allah'a inanmakla emniyet altında olduğunu, ve böylece rahatladığını hissettiği gibi, o, inanmanın kendine yararlı olacağı hissini de duyar. Çünkü çocuk, neye ilgi duyar ve neyi isterse, sanki o, kendisinin bir parçasıymış, ve bu ona, sanki onsuz yaşayamayacakmış gibi gelir. Eğer çocuğun dini konulara karşı ilgisi, teşvik edilecek olursa, giderek içinde eksikliğini duyduğu dini konulara karşı, ilgisi artacak, dolayısıyla onları çeşitli yollarla öğrenmek isteyecek ve böylece eksikliklerini tamamlamaya çalışacaktır (29).

Şüphesiz insanın ruhi hayatında ilgilerin olduğu kadar, isteklerin de önemli bir yeri vardır. İstek, insandaki itici güçler-

(27) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 131-133.

(28) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 78, 89-94.

(29) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 78 vd.

den birisidir. Bu, onu şuurlu bir şekilde olumlu yöne olduğu gibi, olumsuz yöne de itebilir. Böylece istek, yapmakta ve yapmamakta, benin aktif bir tutum ve tavır takınmasıdır (30). Burada özellikle din psikolojik araştırmalar, çocukta Allah'a inanma isteğinin vaz geçilmez bir istek olduğunu göstermişlerdir (31). 'Karl Girgensohn, çocukta Allah'a inanma isteğinin tabii olduğunu, bu isteğin, içten gelen bir ihtiyacı karşıladığını, inanma isteğinin, onun iradesi dışında doğup, kendisini çocuğa duyurduğunu (32), söylemektedir. W. James'e göre, çocuk duygusal olarak Allah'a inanmadan yaşayamayacağını bilir. Fakat o, bu duygunun, içinde nasıl doğduğunu, Allah'ı neden istediğini bilmez ve Onu açıklayamaz; ama O, içinde O'nu duyduğunun farkındadır (33). Esasen, çocuk için, önemli olan Allah'ı açıklaması değil, O'nu içinde duyması ve yaşamasıdır. Bu hususta 11 yaşındaki bir çocuk, Allah'a inanma isteğini şöyle dile getirmektedir: «Ben inanmadan yaşayamam. Çünkü (o zaman) bir dayanağım kalmaz, yıkılırım (34)» Bundan da anlaşıldığına göre, çocuğun var olabilmesi ve yaşayabilmesi için, kendini yaratan, hayatını devam ettiren, bugün ve yarın bütün istek ve dileklerini karşılayacak olan Allah herşeyden önce var olmalıdır (35).

Dini hayatın ilk belirtilerine gelince, burada şunları söyleyebiliriz : Çocuğun dini hayatı ile meşgul olan psikologlardan Winzen'e göre, bunun kesin bir başlama noktasını tesbit etmek oldukça zordur. Yalnız, bazı araştırmacılar bunun ilk uyanışını iki yaşına kadar indirmektedirler. Buna göre, Din psikoloğu Vögel çocukların dini inançlarını 2-3 yaşlarına kadar indirirken, buna karşılık Remplein, onların özellikle 2-6 yaşlarında Allah'a inanma bakımından, çok canlı bir hazırlığa sahip olduklarını söylemektedir. C. Bühler ise, 2-4 yaşlarında çocukta, antropomorfist (anthropomorpistisch) bir Tanrı tasavvurunun doğduğunu, Vergote de, dini inancın çocukta, 3-4 yaşlarında

-
- (30) İstek konusunun geniş bir şekilde tanıtılması ve dini istekler hakkında ayrıntılı bilgi için, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 95-109.
(31) Geniş bilgi için, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 93-109.
(31) Girgensohn, Der seelische Aufbau, s. 424 vd., 433, 577, 580; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 104.
(33) Bk. James, Glaube und Ethik, s. 33; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 102 vd.
(34) Bk. Yavuz, Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, s. 103.
(35) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 104, 137 vd.

canlılık kazandığını kaydetmektedir (36). Görüldüğü üzere bütün bunlar, çocuk inancının çok erken yaşlarda doğup geliştiğini açıkça göstermektedir.

İşte böylece, Rousseau'dan beri süre gelen bir iddiaya göre, çocuğun aslında dini uyarılara kabiliyetli ve elverişli olmadığı görüşünün, çağımızda özellikle, Din Psikolojisi alanında gerçekleştirilen deneysel araştırmalarla, kesinlikle bilimsel geçerliliğini yitirmiş olduğunu görmüş bulunuyoruz (37).

Tecrübecilik, yani kültürel faktörler konusuna gelince, yukarıda da yer yer işaret ettiğimiz gibi, dini inancın uyanışında ve gelişmesinde, geçmişin kültürel değerlerinin, yani çevrenin çok önemli yeri vardır. Burada özellikle ailenin yeri, tartışılmayacak kadar önem taşımaktadır. Çünkü çocuğun, dini inancının oluşmasında ve dini dünyaya katılmasında, en önemli dış faktörü aile oluşturmaktadır (38). Esasen çocuk, ilk defa genel eğitimle olduğu kadar, din eğitimi ile de, şöyle, ya da böyle, yine ailede karşılaşmaktadır. Aslında çocuk, ilk dini tecrübeyi de ailesinde edinmektedir. Şu halde çocukta inanma kabiliyetinin ilk önce gelişmeye başladığı yer, aile ocağı olmaktadır. Çünkü o, herşeyden önce dünyaya geldiği ailenin fertleriyle birlikte yaşar. Çocuk orada, önce annesinin dilini, günlük hayatı ve davranış şekillerini öğrenir; ailesini çevreleyen çocuklarla oynar ve giderek ilkokul eğitim ve öğretimiyle sosyal hayata iyice açılmış olmaktadır. O böylece aileden okula kadar uzanan çevrede, her gün yeni yeni şeyler görmekte, duymakta ve öğrenmektedir. Bütün bunlar, başlangıçtan beri, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde onu etkilemektedir. Dıştan gelen uyarılar ve kişisel algılarla, çocuğun hayalleri, duyguları, tasavvurları, düşünceleri, alışkanlıkları ve davranışları gelişmektedir. Durum böyle olduğuna göre, onun, çevresinin dininden etkisiz kalması düşünülemez. Öyle ise başta aile ocağında olmak üzere dinin çocuğa çevresinde yaşayan şekliyle kendini duyurmuş olması gayet tabiidir (39).

(36) Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 48.

(37) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 112.

(38) Vergote'ye dayanarak H. Lisager bunu, çocuğun ferdi refleksiyonunun ve eğitim kurumlarının tamamladığına inanmaktadır. Bk. Vergote, Religionspsychologie, s. 356.

(39) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 32.

Öte yandan, çocuğun çevresinde toplumuna katılması, aynı zamanda onun sosyo-kültürel doğumunu yaşaması demektir. Buna, çocuğun toplumuna kabul edilme süreci de denebilir. Onun için onun ana görevlerinden birisi, toplumuna dengeli ve sağlıklı bir şekilde uyum sağlamasıdır. Bu da, başta onun yaşayan kültür değerlerini kabul etmesiyle mümkün olacaktır. Çocuğun toplumuna uyması demek, toplumun diline, dine, ahlâkına, hukukuna, sanatına vb. değerlerine de uyması demektir (40). Çevre, belli bir kültür çeşidinin özelliklerini yansıttığına göre, ruhsal güçlerin yardımı ile çocuğun dini inancının da, çevresinin dini özelliklerine göre şekillenmesi ve manalanması tabiidir (41). Din psikologları, çocuğun dini hayatının oluşmasında, yetişkinlerin önemli tesirlerini göz önünde bulundurarak, çocuktaki dinin uyanışını, yetişkinlerin çocuğun içerden gelen dini eğilim ve kabiliyetlerini teşvik etmelerine, ve yapıcı bir şekilde destek olmalarına bağlamışlardır (42). Bu görüşü ünlü din sosyoloğu J. Wach da, haklı olarak paylaşmaktadır. Ona göre, yetişkin insanın dini hayatının oluşmasında, özellikle çocukluk döneminin, aile hayatında kazanılan dini tecrübelerle sıkı ilişkisi vardır (43).

Sonra, çocuk başlangıçta, dinle ilgili kavramları, hükümleri, davranış ve yaşayış şekillerini çevresinden almaya istidatlıdır. O nasıl, ana ve babasının dilini, önce kelimeler ve cümleler halinde alıp öğrenmeye kabiliyetli ise, onların dinlerini de alıp kendine mal etmeye, öylece kabiliyetlidir. Bu, çocuk için doğal bir harekettir. Her ne kadar onun yetişkinlerden aldığı dini kelimeler ve kavramlar, bir din sayılmazsa (44) da, onun

(40) Bk. Yavuz, *Dini Duygu*, s. 25.

(41) Krş. Vogel, *Religionspsychologie*, s. 330; Yavuz, *Dini Duygu*, s. 51.

(42) Krş. Winzen, *Die religiöse Entwicklung*, s. 190; Remplein, *Die seelische Entwicklung*, s. 254; Yavuz, *Dini Duygu*, s. 52; Roloff, *Vom religiösen Leben*, s. 191; Vogel, *Religionspsychologie*, s. 330; Bohne, *Religionspsychologie des Kindes*, s. 1239.

(43) Bk. Wach, *Religionssoziologie*, s. 60.

(44) Kanatımca burada Winzen daha doğru düşünmektedir. Çünkü o haklı olarak «biz hiçbir zaman çocuğun kelimeleri hangi manayı kastettiğini bilmiyoruz» demektedir. Bk. Winzen *Die religiöse Entwicklung* s. 191. Yalnız burada çocuğun dini kelimeler ve kavramlarla ilgili ve haklı olarak Roloff dikkati çeken ve çözüm bekleyen bir görüş ileri sürmektedir. O diyor ki «onlar yalnız çocukla bizim aramızda ortak olan ilâhî hususlara ait isimlerdir». Bk. Roloff, *Vom religiösen Leben*, s. 191.

bunlar yardımıyla kendine has dini dünyasını kurmaya çalıştığı, ve giderek kendi geliştirdiği dini inancını yaşadığı, bir gerçektir. Görüldüğü gibi, burada önemli olan, çocuğun başta ailede olmak üzere ruhen ve manen hazırlanması ve beslenmesidir.

Dış faktörlerin dini bakımdan tesir derecelerine gelince; tesbitlerimize dayanarak onların etkileme derecelerini şöyle sıralayabiliriz : Burada ilk sözünü edeceğimiz kişiler, şüphesiz aile fertleri, yani analar ve babalardır. Bunu, aileye en yakın çocukla ilişkisi olan büyükler, yani duruma göre nineler, dedeler, ablalar, ağabeyler, halalar, teyzeler, amcalar, dayılar vb. takip etmektedir. Bundan sonra, aile içinde ve dışında oluşan, dini, ahlâki ve kültürel atmosfer içinde çocuğun edindiği gözlemleri, (müşahade), özellikle orada, çocuğun dinlediği ya da kendisine anlatılan dini konular gelmektedir. Bunun arkasından ise, camide ya da Kur'an kursunda imamın, ya da Kur'an hocasının, daha sonra, okulda öğretmenin eğitici ve öğretici katkısı, oyun ve okul arkadaşlarının etkisi ve başka eğitici ve öğretici vasıtaların, ve nihayet çocuğun tabiat olayları karşısındaki gözlemlerinin tesirleri sıralanmaktadır (45). Şu halde çocuğu, tesiri altına alan kültürel etkenler, aileden başlamak suretiyle helozonlar halinde dalga dalga dışa doğru açılıp gitmektedir (46). Böylece başta aile olmak üzere, çevrenin büyük etkisi altında kalan çocuğa, din eğitimi verildiği, ya da onun dini kültürü özümleme (Assimilation) imkânı bulduğu, kısaca çocuğun ruhen beslendiği yerlerde, dini inancın çok canlı bir şekilde uyanıldığını ve büyük gelişmeler kaydettiğini tesbit etmiş bulunuyoruz (47).

Sonuç olarak, çocuğun dini gelişmesine, bir yandan, onun dini istidat ve kabiliyetleri tesir ederken, öte yandan, o içinde yaşadığı toplumsal çevrenin, kültürel değerleri altında yoğurulmaktadır. Öyle ise biz her ikisinin de birbirini tamamladıklarını elimizdeki tecrübî araştırmalara dayanarak rahatça söyleyebiliriz (48). Hz. Muhammed ise bu gerçeği, şöyle dile getir-

(45) Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 62-71.

(46) Bk. Yavuz, Dini Duyg.u s. 70.

(47) «Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi» adlı araştırmamızda bu hususta yeterli bilgiler bulunmaktadır.

(48) Bu konuda geniş literatür için, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 110-124.

mektedir : «Her çocuk fitrat (49) üzere doğar. Sonradan anaları ve babaları, onu yahudileştirir, hıristiyanlaştırır ya da mecusileştirirler (50)». Hz. Peygamber bu ifadesiyle, çocukların yaratılırken, dinî bakımdan istidat ve kabiliyetli olarak dünyaya geldiklerini, sonradan anaları ve babalarının tesiriyle, onların yahudilik, hıristiyanlık, mecusilik ve başka dinlere kaydıkları gerçeğini açıkca işaret etmiş bulunmaktadır (51).

-
- (49) Fıtratın kökü olan «fatr» kelimesi dini bakımdan yaratmak demektir. Buna göre o «ortada hiçbir şey yokken, bir şeyin, karanlığın içinden yarılarak ortaya çıkmasıdır. Bir varlıktan başka birliğin ortaya çıkması da bir tohumdan çimenin çıkması gibi yarılma ile olur. İşte bu ilk varlık durumu onun yaratılışını gösterir. Bk. Yazır Kur'an Dili III, s. 1889; Krş. Yavuz, Dini Duygu, s. 113.
- (50) Müslim, Kader 23, Cüz 4 s. 2048; Müsnedü Ahmed 4, 24.
- (51) İslâm Dininin ve İslâm düşünürlerinin dini istidat ve kabiliyet konusu hakkındaki görüşlerini başka bir araştırmamızda genel çizgiler halinde işlemiş bulunuyoruz, Bk. Yavuz, Dini Duygu, s. 113-120.

KAYNAKLAR

- 1) Bohne, G.: Religionspsychologie des Kindes, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Bd. Tübingen 1959.
- 2) Bostian, H.-D./Röbbelen, L.: Kind und Glaube, Päd. Forschungen 25. Quelle und Meyer Verlag, Heidelberg 1964.
- 3) Frick, H.: Religionsunterricht im Dialog mit Theologie und Psychologie, Stuttgart 1968.
- 4) Gesell, A.: Das Kind von Fünf bis Zehn, 6. Aufl. Christian Verlag, Bad Neuheim 1971.
- 5) Girgensohn, Karl: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 2. Aufl. Leipzig 1930.
- 6) Hansen, W.: Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes, Kösel, München 1949.
- 7) Hehlmann, W.: Wörterbuch der Psychologie. 6. Aufl., A. Kröner Verlag, Stuttgart 1968.
- 8) Hellpach, W.: Sozialpsychologie, F. Enke Verlag, Stuttgart 1951.
- 9) Hollenbach, S. J. M.: Christliche Tiefenerziehung, Verlag J. Knecht Frankfurt a. M. 1960.
- (10) Hurlock, E.B.: Die Entwicklung des Kindes, Beltz Verlag, Weinheim 1972.
- 11) Jacobi, J.: Die Psychologie von C. G. Jung, Rascher Verlag, Zürich, Stuttgart 1967.
- 12) James, W.: Essays über Glaube und Ethik, Druck Mohn und co. GmbH, Gütersloch 1948.
- 13) Jung, C. G.: «Die Libido als allgemeine seelische Energie», H. Thoma (Ed.), Die Motivation menschlichen Handelns, 6. Aufl., Kiepenheuer u. Witsch Verlag, Köln, Berlin 1970, s. 185-186.
- 14) Kroh, O.: Entwicklungspsychologie des Grundschulkindes, Verlag J. Beltz, Weinheim 1964.
- 15) Künkel, F.: Ringen um Reife, F. Bahn Verlag, Konstanz, o. Jahr.
- 16) Leuschner, T.: Die Religion der Kindheit, E. L. Angelenk, Dresden 1926.
- 17) Müslim, Ebü l-Hüseyin Mülim b. H.K.N.: Sahihu, Müslim, Tahkik: Muhammed Füäd A., Kahire 1955.

- 18) Oerter, R.: Modern Entwicklungspsychologie, 9. Aufl., Verlag I. Auer Donauwörth 1971.
- 19) Özbaydar, B.: Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma, Baha Matbaası, İstanbul 1970.
- 20) Remplein, H.: Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes und Jugendalter, 14. Aufl., München 1966.
- 21) Remplein, H.: Psychologie der Persönlichkeit, E. Reinhardt Verlag, München 1954.
- 22) Roloff, E.: «Vom religiösen Leben der Kinder», in: Archiv für Religionspsychologie 2 und 3, Bd., Tübingen 1921, s. 190-197.
- 23) Schleiermacher, Fr. Über die Religion, P. Reclam, Stuttgart 1969.
- 24) Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters, 28. Aufl., A. Verlag Quelle und Meyer, Heidelberg 1968.
- 25) Vergote, A.: Religionspsychologie, Verlag Walter, Olten, Freiburg i. Br. 1970.
- 26) Vogel, P.: «Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes», Archiv für gesamt. Psychol., hrsg. v. W. Wirth, 96. Bd. 3. und 4. Heft, Akademische Gesellschaft, M.B.H. Leipzig 1936.
- 27) Vierkandt, A.: Kleine Gesellschaftlehre, 3. Aufl., F. Enke Verlag, Stuttgart 1961.
- 28) Wach, J.: Religionssoziologie, Tübingen 1951.
- 29) Winzen, B.: «Die religiöse Entwicklung im Kindes - und Jugendalter», in: Beiträge zur pädagogischen Psychologie, hrsg. von W. Hansen, Münster Verlag, Münster 1933.
- 30) Yavuz, Kerim: Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi (7-12), Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, Doç. Tezi, Erzurum 1979.
- 31) Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: Hak Dini Kur'an Dili, Türkçe Teşiri 2. Bas. Nebioğlu Basımevi İstanbul 1960.

EBÜ HAYYÂN EL-ENDELÜSİ
VE
TEFSİRDEKİ METODU

Dr. Hüseyin Avni ÇELİK

Umumiyetle «Ebü Hayyân» diye bilinen müellif'in tam adı; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân'dır. Lâkabı; Esiruddin'dir. Kaynaklardaki bilgilere göre, Ebü Hayyân 654/1256 senesi Şevvâl ayının son günlerinde, Gırnata'ya bağlı Matahşarîş denilen yerde doğmuştur. (1).

Ebü Hayyân çocukluk ve gençlik yıllarını doğum yeri olan Gırnata'da geçirmiştir (2). Ancak çocukluk yıllarının nasıl geçtiği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamak mümkün olmamıştır. Yalnız şu var ki müellif'in yaşadığı devirde Gırnata'nın dinî ve ilmi çevresinin oldukça parlak görünümünü nazari dikkate alacak olursak, O'nun nasıl bir ortam içinde çocukluk ve gençlik yıllarını geçirdiği hakkında az çok bir kanaat sahibi olabiliriz (3). Büyük bir ihtimalle müellif Gırnata'nı sosyal çevresinde hayat gâilesinden uzak, huzur içinde hayatını sürdürmüştür.

-
- (1) İbn Tağri Berdi, en-Nucümü'z-Zâhira, X, 111; Tâcuddin es-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ, IX, 276; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 145; eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli', II, 288; İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin, II, 152; Dr. ez-Zehebî, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 317; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.
- (2) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 580.
- (3) Prof. Dr. W. Barthold ve Prof. Dr. M. Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi, (Diyanet işleri başkanlığı yayınları, 1984), s. 132, 135, 143.

Küçük yaşta kendini ilme veren Ebü Hayyân, kısa bir zaman süresi içinde kendini yetiştirebilmiş ve hocaları henüz hayatta iken talebe okutmağa başlamıştır (4). Her ne kadar çocukluk hayatı hakkında teferruatlı bir bilgiye sahip değilsek de, O'nun tahsil hayatı, kimlerden hangi ilimleri okuduğu ve nerelerde ve hangi ilimlerden icâzet aldığı hususları kaynaklarda detaylı ve açık bir şekilde ifâde edilmiştir (5).

Ebü Hayyân, tahsiline Gırnata'daki hocası, Ebü Muhammed Abdülhakk b. Abdillâh'tan Kur'ân-ı Kerim okumakla ve kırâât dersi almakla başlamıştır. Sonra da muhtelif hocalardan değişik ilim dallarında tahsil yaparak, öğreniminin ilk dönemi ni kendi memleketinde tamamlamıştır. Önlere diz çöküp kendilerinden ilim ve feyiz aldığı hocalarından bazılarını şöyle sıralayabiliriz :

Gırnata'da; Ebü Ca'fer b. ez-Zübeyr, Ebü Ca'fer b. Beşir, Ebü Cafer b. et-Tibâ' 'dan; Málaka'da; İbn Ebi'l-Ahvas, Ebü Abdillâh b. Abbâs el-Kurtubi'den; Bicâye'de; Ebü Abdillâh Muhammed b. Sâlih el-Kirmâni'den; Tunus'ta; Ebü Muhammed Abdullâh b. Hârun'dan kırâât, nahiv, lügat ve edebiyât gibi dersleri okumuştur (6). Daha sonra 679 veya 680/1281 yılında memleketinden ayrılarak şimali Afrika'ya geçmiş, oradan da İskenderiye'ye, Kahire'ye uğramış, Hicaz, Irak ve Şam havâlisini ziyaret etmiş, bu arada İskenderiye'de Abdunnasir b. Ali b. Yahya el-Meryütî, Abdolvahhâb b. Hasan'dan; Mekke-i Mükerreme'de Ebu'l-Hasan Ali b. Sâlih el-Ceseni'den ve diğer ünlü ilim adamlarından kırâât, fıkıh, hadis, nahiv derslerini okumuştur. Bu ziyaretlerini tamamlayan müellif tekrar Mısır'a avdet etmiş, Kahire'deki Mansûriye Medresesinde talebe okutmaya başlamıştır. Aynı zamanda hocası İbn en-Nahhâs'ın gra-

(4) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 540; İbnu'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb, VI, 145.

(5) İbnu'l-Cezerî, Tabakâtu'l-Kurrâ', II, 285-286; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70-71; eş-Şevkâni, el-Bedru't-Tâli', II, 288; Dr. ez-Zehebî, et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn, I, 317-318.

(6) İbnu'l-Cezerî, Tabakâtu'l-Kurrâ', II, 285-286; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70-71; İbnu'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb, VI, 145-146; eş-Şevkâni, el-Bedru't-Tâli', II, 288; el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 540; el-Ketbi, Fevâtu'l-Vefeyât, IV, 71-72; Dr. ez-Zehebî, et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn, I, 317-318.

mer derslerine devam etmiştir. Bu hocası (698/1289) yılında vefat edince, ona halef olmuştur (7).

Görülüyorki Ebû Hayyân, nahiv, edebiyat, lûgat ve kırâât ilimleri yanında, tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerini de okumuş ve bu konularda da büyük bir maharet kesbetmiştir. Sonra, okuduğu bu ilimler uğruna bunca zahmetlere katlanarak pek çok yer ve şehir gezmiş ve görmüş, muhtelif bilginlerin tedris hâkalarında bulunmuştur.

Bizzat kendisinin dinleyerek veya kitaplarını okuyarak kendilerinden naklettiği hocalarından bazılarını da burada anmak yerinde olur. Mesela yukarıda zikrettiğimiz hocaları dışında; İshak b. Abdirrahîm b. Muhammed b. Abdilmelik b. Dirbâs, Ebû Bekr İbn Abbâs b. Yahya b. Garib el-Bağdâdî, Safiyyuddîn el-Hüseyn b. Ebî Mansûr b. Zâfir el-Hazracî, Ebu'-Hüseyn Muhammed b. Yahya b. Abdirrahmân b. Rabi' el-Eşari, Vehihuddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Ahmed el-Ezdi İbnü'd-Dehhân, Kutbuddîn Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Kastalânî, Radiyyuddîn Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Ensârî, Necibuddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. el-Müeyyid el-Hemedânî, Mekki b. Muhammed b. Ebi'l-Kâsin, İbn Hâmid el-İsfehânî es-Saffâr, Muhammed b. Ömer b. Ali es-Sa'dî ed-Darîr İbnü'l-Fârid, Zeynuddîn Ebû Bekr Muhammed b. İsmail b. Abdillâh b. el-Enmâti, Muhammed b. Hüseyin b. Hasan b. İbrahim ed-Dârî İbn el-Halil, Muhammed b. Abdilmü'min b. Muhammed b. Yûsuf el-Ensârî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ömer el-Ansî, Abdullâh b. Muhammed b. Hârûn b. Abdilaziz et-Tâi el-Kurtubû, Abdullâh b. Nasrullâh b. Ahmed b. Raslân b. Feteyân b. Kâmil el-Hazmî, Abdullâh b. Ahmed b. İsmail b. İbrahim b. Fâris et-Teymî, Abdurrahmân b. Yûsuf b. Yahya b. Yûsuf İbn Hatîb el-Mizze, Abdülaziz b. Abdirrahmân b. Abdil'ali el-Misri es-Sukkerî, Abdülaziz b. Abdilmü'min b. Ali b. Nasr b. es-Sukayl el-Harrânî, Abdülaziz b. Abdilkâdir b. İsmail el-Feyâlî, Abdulmu'tî b. Abdikerîm b. Ebu'l-Mekârim İbn Mencâ el-Hazrecî, Ali b. Sâlih b. Ebî Ali İbn Yahya b. İsmail el-Hüsni el-Behnesî, Çâzî b. Ebî'l-Fadl İbn Abdilvehhâb el-Hallâvî, el-Fadl b. Ali b. Nasr b. Abdillâh b. Hüseyin b. Ravâha el-Hazrecî, Yûsuf b. İshak b. Ebi

(7) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 563, -584.

Bekr et-Taberi el-Mekki, el-Yüsr b. Abdillâh b. Muhammed b. Halef b. el-Yüsr el-Kurayşî, Müennese bint el-Melik el-Âdil Ebî Bekr İbn Eyyüb b. Şâdi, Şâmiye bint el-Hâfiz Ebî Ali Hasan b. Muhammed et-Teymiyye, Zeyneb bint Abdillatif b. Yûsuf b. Muhammed b. Ali el-Bağdâdi (8).

Esasen müellifin en önemli özelliklerinden biri de, O'nun nerede olursa olsun ve hangi şartlarda bulunursa bulunsun hakikati araması ve bulmağa çalışmasıdır. Kendisi gerçek gördüğü şey uğruna hiç bir fedakârlıktan çekinmemektedir. Ne tekim kendi memleketinden ayrılmasına sebep olan hadiseler zinciri de bu görüşü teyid eder mahiyettedir.

Ebû Hayyân'ın Gırnata'dan ayrılış sebebi, kaynaklarda farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Bazılarına göre; hocası Ahmed b. Ali b. et-Tibâ' ile Ebû Hayyân arasında bazı ilmi tartışmalar yuku bulmuş, bunun neticesi olarak, Ebû Hayyân, hocasını tenkit eder mahiyette olan «el-İlmâ' Fi İfsâdi İcâzet İbn et-Tibâ'» adını verdiği kitabı telif etmişti. Bunun üzerine hocası onu, «el-Fakih» adı ile bilinen Emir Muhammed b. Nasr'a şikâyet etmişti. Emir de Ebû Hayyânı cezalandırmak üzere huzuruna çıkarılmasını emretti. Bu durumdan haberdar olan müellif, gizlice deniz yoluyla doğuya kaçmıştır (9).

Diğer bir görüşe göre de; mantık, felsefe, matematik ve edebiyat gibi ilim dallarında mütahassis ilim adamlarından bazıları Sultan'a gelerek: Biz yaşlandık, bizden sonra bu ilimleri başkalarına aktaracak ilim adamı yetiştirmek istiyoruz. Ölmeden önce, bu ilim dallarında adam yetiştirebilmemiz için bize talebe tahsis edilmesi uygun olur düşüncesindeyiz demiş, Ebû Hayyân'ın adını, okutmak istedikleri talebeler listesine almışlardı. Hatta özellikle O'na iyi bir maaş bağlanması, kendisine yiyecek kumanye ve giyecek elbise tahsis edilmesi de hükme bağlanmıştı. Bu durumdan memnun olmayan Ebû Hayyân, bu konuda kendisine yapılan teklifi kabul etmemiştir. Ancak bu işe

(8) İbnu'l-Cezeri, Gâyetu'n-Nihâye, II, 285; İbnu'l-Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70; el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 550-551; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 145; eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli', II, 288; Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 317.

(9) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 583; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 146; ed-Dâvûdi, Tabakâtu'l-Müfessirün, II, 288.

zorlanırım korkusu, O'nun deniz yolu ile memleketinden gizlice doğuya kaçmasına sebep oldu (10).

Ebü Hayyân'ın aile hayatı ile ilgili olarak kaynak kitaplar da fazla bir malumat bulunmamaktadır. Ancak evli olduğu, Nü-dâr adında bir kızı ve Hayyân adında bir erkek evladına sahip bulunduğu, kaynak kitaplarda zikredilmektedir (11). Müellif'in mazbut ve düzenli bir aile hayatı yaşadığı, ev halkına verdiği aşağıdaki öğütlerinde açık ve seçik bir şekilde görülmektedir.

Aklı başında olan kimse:

1 — Dış görünüş itibariyle herkese karşı dostça davranmalı, içten de, her türlü kötülükten sakınmak ve kendini korumak için herkese karşı düşmanmış gibi muamelede bulunmalıdır. Bu konuda, düşman kabul ettiği kişilerden daha çok, dost edindiği kimselerden sakınmalıdır.

2 — Bir kimsenin başka birine iyilikte bulunması, o'nunla dostluk kurması, aslında o kimsenin zatı için değil, sadece kendi çıkarlarına bağlı olduğunu bilmelidir.

3 — İnsanoğlu altı meselede, susmayı konuşmaya tercih etmelidir. Bu meseleler şunlardır;

- a) Allah'ın zâtı ile ilgili,
- b) Allah'ın sıfatları ile ilgili,
- c) Bütün peygamberlerin (a. s.) durumları ile ilgili,
- d) Sahâbe-i Kirâm (r.a) arasında cereyan eden olaylarla ilgili,
- e) Allah'ın salih kullarına karşı dil uzatma ile ilgili,
- f) Devrin, mevki ve rütbe sahipleri hakkında kötü şeyler söyleme ile ilgili, meseleler.

4 — Nefsi müdâfaanın dışında, hiçbir kimseye eziyet etmemelidir.

5 — İnsanları, gösterdikleri gayretlerde ve meseleleri anlamada hoş karşılamalıdır. Çünkü onlar, kendi akılları seviyesinde hareket ederler.

(10) İbnü'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 146.

(11) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 541.

6 — Aynı devirde yaşayan insanları hafife almamalı ve onlara karşı müsbet davranmalıdır.

7 — Yapacağı çalışmalarda, araştıracağı konularda, inanç ve birlikte çalışabilme açısından karşılıklı anlayış gösterebilecek kimselerle işbirliği yapmalıdır.

8 — Kendi idrakine uygun bir şekilde idrak edemiyor, kendisinin ne istediğini anlamada güçlük çekiyor diye, bu kimseye karşı öfkelenmemelidir.

9 — Görünüşte kötü olan sözleri iyiye yorumlamalı, hatasından dolayı hiçbir kimse hakkında ön yargılı olmamalıdır.

10 — Cahiliyet devrine ait bilgilere dalmamalı, çalışmalarını dini ilimlere teksif etmelidir.

11 — Fakirleri göz ardı etmemeli, durumlarıyla ilgilenmelidir.

12 — İnsanlara karşı tevazuda bulunmayı kendine şiar edinmeli, her ân acze düşebileceğini ve bir başkasına muhtaç olabileceğini unutmamalı, dolayısıyla hiç bir kimseye karşı böbürlenmemelidir.

13 — Fazla gülmemeli, çok şaka yapmamalı, kendini ilgilendirmeyen konulara karışmamalıdır.

14 — Allah'a karşı ma'siyet sayılmayan, mertliğe hâlel getirmeyen konularda, herkese ayak uydurmalıdır.

15 — Herkesçe kötü sayılan işlerden kendini uzak tutmalı, kimseden şikâyetçi olmamalıdır.

16 — Ailesine ve çocuklarına ait meseleleri, arkadaş meclislerinde dile getirmemelidir.

17 — Allah rızası için yaptığı işleri, başkalarına anlatmamalıdır.

18 — İnsanlarla olan münasebetlerinde, güler yüzlü, tatlı sözlü olmalı, Allah'tan başkasına bel bağlamamalıdır.

19 — Tarih kitaplarını çok okumalıdır Çünkü bu tür kitapları okumak, insana geçmişten çok şeyler kazandırır (12).

(12) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 565-588.

Ebü Hayyân, insanlarla kurduğu beşeri münasebetlerinde son derece titiz ve ölçülü davranırdı. İçinde yaşadığı hayat şartları O'nu tutumlu olmaya zorlamıştı. Hatta bazı kaynaklar; herkes cömertlikle övünürken Ebü Hayyân cimrilikle iftihar ederdi, şeklinde ifadeler kullanmıştır. Aynı kaynakların ifadelerine göre Ebü Hayyân, talebesi es-Safedi'ye : «Sana cimri deseler bile, cebindeki paraya sınıksıkı sarıl ve ona sahip çık. Çünkü, insanların sana, cimrisin demeleri, el uzatıp onlardan yardım istemenden daha hayırlıdır» (13) demiş ve bu talebesine, kendine ait şu mısraları okumuştur :

(14)

وَجَاؤَكَ فَلَسَّا قَدْ نَدَانِي حَبَابِي
أَأَنْتَبُ فِي تَحْمِيلِهِ وَأُضْمِرُهُ
قَسِيمًا رَجَاءً لِلنِّجَاحِ مِنَ الْعَقْمِ
.....

«Keseme giren bir parayı talep etmen, kısır olan kimseden yavru beklemene benzer. Ben o parayı kazanmada yorulacağım sonra da onu zayedeceğim hal!.....»

Ebü Hayyân, tutumlu olmasına ve başkalarına muhtaç olmamak için paraya ve mala karşı büyük ölçüde meyiletmesine rağmen, bazen paranın insan için büyük bir tehlike arzettiğine inanmış ve aşağıdaki manzumelerinde bunu dile getirmiştir :

(15)

إِنَّ الْكَدْرَ أَرَاهِمَ وَالنِّسَاءَ كِلَاهُمَا
بَهْرَعَنَ ذَا اللَّبِّ الْمَتِينِ عَنِ التَّقَى
لَا تَأْمَنَّ عَلَيْنِيَا إِنْسَانًا
فَقُرَى إِسَاءَةً عَلَيْهِ إِحْسَانًا

«İnsanoğlu, kadına ve paraya hiç güvenmesin. Çünkü bunlar insanın aklını başından alır, doğru yoldan saptırır, işlediği kötü şeyleri gözüne, iyi iş yapıyormuş gibi gösterir».

(16)

أَتَسَى بِشَفِيعِ لَيْسَ يُحْكِنُ رَدُّهُ
تَصِيرُ صَعْبَ الْأَمْرِ أَهْوَى مَا يَرَى
دَرَاهِمُ بِمِضِّ الْجُرُوحِ مَرَاهِمُ
وَتَقْصِيرُ لَبَّاسَاتِ الْفَتَى وَهَوْنَانِيمُ

(13) a.g.e., II, 543.

(14) a.g.e., II, 543.

(15) a.g.e., II, 543.

(16) a.g.e., II, 543.

«Geri çevrilmesi mümkün olmayan bir vasıta ile geldi; yaralara merhem olan beyaz dirhemle geldi ki, bu dirhemler, yapılması güç olan işleri son derece kolaylaştırır. Her gencin arzusunu rahatlıkla yerine getirir». Müellif hoş sohbetli ve tatlı dilydi. Meclisine katılanlar O'nu zevkle dinlerdi. Verdiği ders-ten ve yaptığı uzun sohbetlerden hiç usanmazlardı. Uzak mem-letlerden gelerek O'nun tedrisat halkalarına katılıp, önünde diz çökerek O'nun ilminden ve feyzinden faydalanan pek çok talebesi vardı. Ebû Hayyân, zeki talebelerini diğerlerinden daha fazla sever ve onlara karşı saygı duyardı. Müellif latifeyi sever ve zaman zaman latife yapardı. Latifelerini bazen nazmede-rek yapardı. Mesela yünden işlenmiş elbise giyen bir gence hi-taben şu beytleri nazmetmiştir :

(17)

أَيُّهَا كَاسِيَا مِنْ جَبَدِ الصُّوفِ نَفْسَهُ وَبَاعَا رَبَائِنَ كُلِّ فَضْلٍ وَمَنْ كَيْسَ
أَتْرَاهُ بِصُوفٍ وَهُوَ بِأَلْبَنِسٍ مُبْسِحٍ عَلَى نَعْجَةٍ وَالْيَوْمَ أَمْسَى عَلَى كَيْسَ

«Ey kendisini yünün en kalitelisiyle giydiren! Ey her türlü fazilet ve nezaketten yoksun olan! Dün dışı koyunun, bu gün de bir koçun sırtında bulunan yün ile mi övünürsün!».

Eserleri :

Ebû-Hayyân'ın bütün hayatı, ilim tahsil etmek, talebe okut-mak, hak uğruna mücadele vermek ve muhtelif ilim dalların-da kitap telif etmekle geçtiği bir gerçektir. Müellif'in telif etti-ği eserleri, mühtelif kaynak kitaplarda, farklı sayılarda zikre-dilmektedir.

Mesela eş-Şevkânî, «el-Bedru't-Tâli'» adlı kitabında 37; (18) İbn Hacer, «ed-Durâr el-Kâmine» adlı kitabında 43; (19) el-Ketbi, «Fevâtü'l-Vefeyât» adlı kitabında 44; (20) Brockelmann «Supplementband» adlı kitabında 20; (21) İbnu'l-İmâd, «Şeze-râtu'z-Zehab» adlı kitabında 22, (22) eserinin adını verirken,

(17) a.g.e., II, 537.

(18) eş-Şevkânî, el-Bedru't-Tâli', II, 289-290.

(19) İbn Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 71-72.

(20) el-Ketbi, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 72-73.

(21) Brockelmann, Supplementband, II, 135-136.

(22) İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zehab, VI, 147.

«Hediyetü'l-Ârifin» müellifi Bağdatlı İsmail Paşa ise Ebû Hayyân'ın telif ettiği eserlerden 58 (23) kitap adı vermiştir.

Biz, Ebû Hayyân'ın telif ettiği eserlerden sayıca en fazla zikreden Bağdatlı İsmail Paşa'nın verdiği kitap listesini aşağıya çıkarmayı uygun bulduk :

- el-Bidâye Ve'n-Nihâye Fi 'İlmi'l-Kâfiye,
- el-İthâfu'l-Erib Bimâ Fi el-Kur'ani Mine'l-Garib,
- el-Esir Fi Kırâeti İbn Kesir,
- el-İdrâk Li Lisâni'l-Etrâk,
- İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-'Arab,
- el-İrtidâ' Fî ed-Dâdi Ve ez-Zâ',
- el-Esfâr el-Mulahhas Min Kitâbi's-Saffâr,
- el-İ'lâm Bî Erkâni'l-İslâm,
- el-Elme' Fi İfsâdi İcâzeti'd-Dayâ',
- el-Enver el-A'lâ Fi İhtisâri'l-Muhallâ,
- el-Bahru'l-Muhit,
- el-Birrü'l-Celiyy Fi Kırâeti Zeyd b.'Aliy,
- et-Tecrid Li Ahkâmi Sibaveyh,
- Tuhfetü'n-Nedüs Fi Nuhâti Endelüs,
- et-Tezyil Ve't-Tekmil,
- et-Takrib,
- et-Tezkira,
- et-Tedrib,
- Takribu'n-Nâi Fi Kırâeti'l-Kisâi,
- et-Tercil,
- el-Hulelü'l-Hâliye Fi Esânidi'l-Kırâati'l-'Âliye,
- Hulâsatu't-Tıbyân Fi İlmi'l-Ma'âni Ve'l-Beyân,
- er-Ramza Fi Kırâeti Haza,
- er-Ravdu'l-Bâsim Fi Kırâeti 'Âsım,
- Zehvu'l-Mülk Fi Nahvi't-Türk,
- eş-Şezâ Fi Mes'eleti Kezâ,
- eş-Şezetü'z-Zehbiyye Fi 'İlmi'l-'Arabiyye,
- Şerh Tuhfetü'l-Mevdûd,
- 'İkdu'l-Leâli Fi'l-Kırâati's-Seb'il-'Avâli,
- Gâyetü'l-İhsân,
- Gâyetü'l-Matlûb Fi Kırâeti Ya'kûb,
- el-Fadlu Fi Ahkâmi'l-Vasl,

(23) Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyetü'l-Ârifin, II, 152 - 153.

- Kitâbu'l-Ef'âl Fi Lisâni't-Türk,
- el-Lâmiyye (Kırâet ilmine daîrdir),
- el-Lemhatu'l-Bedriyye Fi 'İlmi'l-'Arabiyye,
- el-Mubdi',
- Mecâni el-Hasr Fi Târihi Ehli'l-'Asr,
- el-Mahbûr Fi Lisâni'l-Yahmûr,
- el-Meznu'l-Hâmir Fi Kırâeti İbn 'Âmir,
- el-Miskû'l-Mürşid,
- Meşihatı İbn Ebi Mansûr,
- el-Mukarrib,
- el-Milha,
- el-Menâfi' Fi Kırâeti Nâfi',
- Mantiku'l-Hurs Fi Lisâni'l-Furs,
- Menhecû's-Sâlik Fi'l-Kelâmi 'Alâ Elfiyet İbn Mâlik,
- el-Mevridü'l-'Azîz Fi Mu'âredati Kasideti Ka'b,
- el-Mevridü'l-Gamr Fi Kırâeti Ebi 'Amr,
- el-Mevfûr Fi Târihi Ahkâmi İbn 'Ufûr,
- Nesrû'z-Zehr ve Nazmû'z-Zühr,
- en-Nüdâr Fi el-Meslâti 'An Nüdâr,
- en-Nazaru'l-Hasbî Fi Cevâb Es'ilet ez-Zehebî,
- Nefhu'l-Misk Fi Sirati't-Türk,
- en-Nüketü'l-Hisân,
- Nevâfisü's-Sihr Fi Demâisi's-Şi'r,
- Nûnu'l Gabeş Fi Lisâni'l-Habeş,
- Nihâyetü'l-'İrâb,
- en-Nehrü'l-Mâddü Mine'l-Bahr,

Daha önce zikrettiğimiz gibi, Ebû Hayyân çok yönlü bir şahsiyettir. O'nun ilmi faaliyetleri arasında yer alan en önemli gayret ve mesâilerinden biri de, çok sayıda ilim adamı yetiştirmesidir. Ebû Hayyân'dan ders alan ve muhtelif ilim dallarında ün yapan talebelerinden bazıları şunlardır :

- es-Sefâkusi; İbrahim b. Muhammed (v. 742/1342) (24),
- Takiyyuddin; Muhammed b. Abdillatif b. Yahya b. Ali b. Temmâm eş-Şâfi'i (v. 744/1344), (25).

(24) İbnu'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb, VI, 145.

(25) a.g.e., VI, 141.

— Burhānuddin; İbrāhim b. Lācin b. Abdillāh eş-Şāfi'i, (v. 749/1348) (26),

— Burhānuddin; İbrāhim b. Ali b. Yahya b. Halef en-Nahvi (v. 749/1348) (27),

— Tacuddin; Ahmed b. Abdilkādir b. Ahmed b. Muhammed (v. 749/1348) (28),

— Şihābuddin; Ahmed b. Yahya b. Fadlillāh b. Mücellā (v. 749/1348) (29),

— Bedruddin; el-Hasen b. Kāsim b. Abdillāh b. Ali el-Murādi (v. 749/1348) (30),

— Muhibbuddin; Muhammed b. Abdillāh b. Muhammed b. Lübb b. es-Sāiğ el-Ernevi (v. 749/1348) (31),

— Ebu'l-Abbās; Ahmed b. Sa'd b. Muhammed el-Askeri (v. 750/1350) (32),

— Cemāluddin es-Sübki; Hüseyin b. Ali b. Abdilkāfi b. Ali b. Temmām b. Yūsuf (v. 755/1354) (33),

— es-Semin; Ahmed b. Yūsuf b. Muhammed (v. 756/1355) (34),

— Takiyyuddin es-Sübki; Ali b. Abdilkāfi b. Ali b. Temmām (v. 756/1355) (35),

— Cemaluddin İbn Hişām; Abdullāh b. Yūsuf b. Ahmed b. Abdillāh (v. 761/1360) (36),

— Behāuddin es-Sübki; Ahmed b. Ali b. Abdilkāfi (v. 773/1372) (37),

(26) a.g.e., VI, 158.

(27) a.g.e., VI, 158.

(28) a.g.e., VI, 159.

(29) a.g.e., VI, 160.

(30) a.g.e., VI, 168.

(31) a.g.e., VI, 160.

(32) a.g.e., VI, 165.

(33) a.g.e., VI, 177.

(34) a.g.e., VI, 179.

(35) a.g.e., VI, 180.

(36) a.g.e., VI, 191.

(37) a.g.e., VI, 145.

- es-Safedi, Halil b. Eybek, (v. 764/1363) (38),
- Şihabuddin İbnu'n-Nakib; Ahmed b. Abdirrahmân b. Abdirrahim (v. 764/1363) (39),
- İbn Akil; Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillah b. Muhammed el-Kureşi (v. 769/1367) (40),
- Tacuddin es-Sübki, Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi (v. 771/1370) (41),
- Cemalüddin el-İsnavi; Abdurrahim b. Hasan b. Ali b. Ömer b. Ali b. İbrahim (v. 772/1370) (42),
- Nâzimü'l-Ceyş; Muhemmed b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdidâdim (v. 778/1377) (43),
- İbn Merzûk; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed (v. 781/1380) (44),
- Şemsuddin İbnu'n-Nakkâş; Muhammed b. Ali b. Abdilvâhid b. Yahya b. Abdirrahim (v. 783/1361) (45),

Vefatı

Ebû Hayyân, 745/1344 senesi Safer ayınının 28. Cumartesi günü akşam üstü Kahire'deki evinde vefat etmiştir. Cenazesi, Babun-nasr dışında bulunan Sofiyye mezarlığında defnedilmiştir. Ölümü üzerine bir aydan fazla bir zaman geçtikten sonra, O'nun için Şamda'ki Emevi Camiinde Rabiyülâhir ayında giyabî cenaze namazı kılınmıştır. Ebû Hayyân hayatının son yıllarını, gözlerini kaybetmiş, kör olarak yaşamıştır (46).

Endülüslü bazı ilim adamları, Ebû Hayyân'ın vefat yılını, 743/1342 olarak vermektedir (47). Ancak müellif'in vefat ettiği

(38) a.g.e., VI, 200.

(39) a.g.e., VI, 200.

(40) a.g.e., VI, 214.

(41) a.g.e., VI, 221.

(42) a.g.e., VI, 223.

(43) a.g.e., VI, 259.

(44) a.g.e., VI, 271.

(45) a.g.e., VI, 198.

(46) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 538; İbnu'l-İmâd, Zerezâtü'z-Zeheb, VI, 147; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

(47) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 559.

yer olan Mısır ve diğer doğu memleketlerinde bulunan ulemanın tesbit ettiği vefat tarihinin (745-1344) daha isabetli olacağı kanaati hakim olmaktadır. Çünkü Ebû Hayyân, Endülüs ulemasının bulunduğu yerden uzak, doğu uleması arasında vefat etmiştir.

Ebû Hayyân'ın ölümü ile İslâm âlemi, takriben bundan altıbuçuk asır önce, büyük bir ilim adamını, eşsiz mücâhid bir imamı, selef-i Sâlih'in yolundan ayrılmayan ve hür düşüncenin bir liderini kaybetmişti. Fakat O, geride bıraktığı ve günümüze kadar değerini kaybetmeyen eserleriyle hâla yaşamaktadır. Ebû Hayyân'ın ardından binlerce insan gözyaşı dökmüş, mâtemlere bürünmüştür. Vefatından sonra pek çok kimse, hakkında iyi şeyler söylemiş, O'nun değerli bir insan olduğuna hükmetmiştir. Biz burada sadece, ölümü üzerine, talebesi es-Safedî'nin (v. 764/1363) hocası olan Ebû Hayyân hakkında nazmettiği şu beytleri zikretmekle yeneceğiz :

(48)

مَاتَ إِسَامٌ كَانَ فِي قِتِّهِ	بُرَى إِسَامًا وَ النَّوْرَى مِنْ وَرَا
بَكَى لَهُ زَيْدٌ وَعَمْرٌو فَمِنْ	أَشْجَلَةِ النَّحْوِ وَيَسُنُّ قَرَا
تَفْسِيرُهُ الْبَحْرُ النَّحِيطُ وَالَّذِي	يَهْدِي إِلَى رُؤَايِ الْبُؤْهَرَا
وَرَحْلُهُ فِي سُنَّةِ الْمُصْطَفَى	أَصْدَقُ مَنْ يَسْمَعُ إِنْ أَخْبَرَا
وَنَسَاعِرَا فِي تَنْظِيمِهِ مُلَلْنَا	كَمْ حَرَّرَ اللَّفْظَ وَكَمْ حَبَّرَا
إِنْ مَاتَ فَالِدِكْوَالُ خَالِدٌ	بَحْيَا بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنْسَرَا
وَعَقَّةٌ مِنْ رَبِّهِ رَحْمَةٌ	تُورِدُهُ قِي حَنْسِرٍ وَأَكْوَسَرَا

«Sahasında oterite olan ve insanları peşinden sürükleyebilen lider vefat etti. Nahiv kitaplarında misal olarak geçen Zeyd ile Amr ve bu ilimle uğraşanlar O'nun için ağladı. O'nun «Bahru'l-Muhît» adlı tefsiri, bu sahada istifade etmek isteyenler için nefis bilgiler bahşeden bir deryâdır. Hz. Peygamber Mustafâ (s.a.v.)'nin hadislerini rivâyet ettiğinde, en sahih ve en doğrusunu rivâyet eder. O, eşine ender rastlanan bir şâirdir. Nice manzûme ve kasideler yazmıştır. Kendisi ebedî âleme irtihâl etmişse de anısı haşır gününedek yaşayacaktır. Rabbi O'nu Rahmetine gark etsin. Mahşer gününde Havz-ı Keşer'den kana kana içmesini O'na nasip etsin».

Ebû Hayyân'ın hayatı, hocaları, talebeleri ve eserleri hakkında bilgi veren eski ve yeni olmak üzere pek çok kaynak O'nu övmüş ve ilmi şahsiyetinden söz etmiştir (49).

İlmi Ve Edebi Şahsiyeti

Bilindiği gibi bir müellif'in değeri, karakterine, sosyal hayattaki yerine, ilmi faaliyetlerine ve telif ettiği eserlere bağlıdır.

Ebû Hayyân'ın Mısır'a geldiği devirde, Mısır, Şam, Bağdat, Küfe, Basra birer ilim merkezi hâline gelmiş, İslâmi, tarihi, edebi ve ictimai sahalarda yapılan çalışmalar, İslâm kültürü ve edebiyatını vucûde getirmişti. Memlûkler devrinde, haçlı akınları ve Moğol istilâsı ile duraklayan ilmi ve kültürel hayatın tekrar canlandığı görülür Memlûk sultanları ilim ve kültürün devleti ayakta tutmada önemli rolü olduğunu anlamışlardı. Bu yüzden ilim adamlarına değer vermiş ve onların sevgisini kazanmışlardı.

İlk tahsilini memleketinde yapan müellif, ilmi faaliyetlerin son derece hareketli olduğu ve bir ilim merkezi haline gelmiş bulunan Mısır'a yerleşmiştir. Birer ilim merkezi olan Mısır ve Şam'da muhtelif ilim dallarında pek çok kitap telif edilmiş ve çok sayıda ilim adamı yetişmişti. Bilgi hazinesini artırmak ve kültürünü geliştirmek isteyen Ebû Hayyân, elbette mevcûd imkânlardan faydalanacak ve kendisini en mükemmel bir şekilde yetiştirme fırsatını bulacaktı.

Ebû Hayyân, Mısır'da ve diğer ilim merkezlerinde, Arap dili ve edebiyatı, nahiv, sarf, lûgat, tefsir, hadis ve diğer dini ilimleri arzu ettiği seviyede öğrenmek için bu dallarda kendisine ders verebilecek ilim-irfân sahibi faziletli hocaları kolaylıkla bulabilmiştir. O, bir yandan hocalarından ders alırken

(49) İbn Tağri Berdi, en-Nucûmu'z-Zâhire, X, 111-115; Tacuddin es-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ, IX, 276-307; İbnu'l-Cezerî, Gâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ', II, 285-286; İbn Hacer, ed-Duraru'l-Kâmine, V, 70-76; ed-Dâvûdî, Tabakâtü'l-Müfessirin, II, 286-291; İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zehab, VI, 145-147; el-Makkarî, Nefhu't-Tib, II, 535-584; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyatü'l-Arifin, II, 152-153; el-Ketbi, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 71-79; et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, (Dr. Zehebi), I, 317-321; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26; Brockelmann, Suppl., II, 135-136.

öbür yandan da durmadan kitap okuyor, talebeye ders veriyor ve ibâdetle meşgul oluyordu. es-Safedi, hocası Ebû Hayyân hakkında şöyle der : «Ebû Hayyânı ne zaman gördümse, O'nu ya ders dinlerken, ya kitap okurken, ya kitap yazarken, ya ibâdet yaparken, ya da bir şeyle meşgul olurken görürdüm.» (50).

Ebû Hayyân'ın eserlerini gözden geçirdiğimizde, O'nun, geniş kültüre sahip, ilmi seviyesi yüksek ve emsali ender bulunan bir şahsiyet olduğunu görürüz. O, muhtelif ilim dallarında tahsil yapmış ve bu dallarda pek çok eser telif etmiştir.

Mesela Tefsir ilminde; «el-Bahru'l Muhit»; «en-Nehrü'l Maddü mine'l-Bahri» 51).

Kirâet ilminde; «İkdu'l-Leâli Fil-Kirâati's-Seb'il-'Avâli»; «er-Ravdu'l-Bâsim Fi Kirâeti 'Âsim»; «Gâyetü'l-Matlûb Fi Kirâeti Yaküb»; el-Kasidetü'l-Lâmiyye» (52).

Belâgat ilminde; «Hulâsatu't-Tibyân Fil-Ma'âni Ve'l-Beyân» (53).

Nahiv ve sarf ilminde; «et-Tezkira»; «el-Lemha», «el-Mubdi»; «İrtişâfu'd-Darb Fi Lisâni'l-'Arab»; «el-İrtidâ' Fi'd-Dâdi Ve'z-Zâi»; «Gâyetü'l-İhsân»; «el-Menhecü's-Sâlik 'Alâ Elfiyeti İbni Mâlik»; «et Tezyil Ve't-Tekmil»; «el-Milha»; «et-Tehyil»; «et-Takrib»; «et-Tedrib»; «Nihâyetü'l-İrâb» (54).

Tarih ilminde; «Mecâni el-Hasr Fi Âdâbi ve Târihi Liehli'l-'Asr» (55).

Tabakat'ta; «Tabakâtü Nühâti'l-Endelüs»; «en-Nüdâr» (56).

Türk Dilinde; «el-İdrâk Li Lisâni'l-Etrâk»; «Zehvü'l-Mülk Fi Nahvi't-Türk»; «el-Eflâl Fi Lisâni't-Türk» (57).

(50) İbnu'l-İmâd, Şezerâtu'z-Zeheb, VI, 145; eş-Şevkâni, el-Bedru't-Tâli', II, 288; Dr. ez-Zehebî, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 317.

(51) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 223; II, 1993-1994.

(52) a.g.e., II, 1039, 1152, 1194; Bağdath İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin, II, 152; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

(53) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 317.

(54) a.g.e., I, 45, 61, 86, 393, 405; II, 1189, 1561, 1580, 1805, 1818, 1882; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

(55) Kâtib Çelebi Keşfu'z-Zunûn, II, 50; Bağdath İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin, II, 153.

(56) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1108, 1958; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

(57) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 49; II, 962; ez-Zrikli, al-A'lâm, VIII, 26.

Fars Dilinde; «Mantiku'l-Hurs Fi Lisâni'l-Furs» (58).

Habeş Dilinde; «Nûru'l-Gabeş Fi Lisâni'l-Habeş, (59) gibi eserler yazmıştır. Bu da, müellif'in ünlü bir dilci olduğu gibi, devrinde geniş ölçüde yaygın olan dinî ilimlerde de özellikle «Tefsir» ilminde, son derece başarılı olduğunu ve bu konuda çağdaşı ulemanın güvenini kazandığını gösterir.

Makalemizin ikinci kısmını teşkil eden «Tefsirdeki metodu»nu işlerken ele alacağımız «el-Bahru'l-Muhit» adlı eseri, tefsir dalında yazdığı en büyük ve en mükemmel eserdir. Bu eseri çok geniş bulan müellif, tekrar ele almış ve ihtisar ederek iki cilt hâline getirmiş ve «en-Nehrü'l-Mâddü Mine'l-Bahr» adını vermiştir (60). Bu da O'nun tefsir ilmindeki kudretini ve bu daldaki payını gösterir.

Ebü Hayyân, düz ifâdelerinde olduğu kadar, manzumelelerinde de son derece başarılı olmuştur. Kırââtla ilgili olan «'İkdu'l-Leâli» ve «el-Kasidetü'l-Lâmiyye» gibi bazı eserlerini manzum olarak yazmıştır. Ayrıca bir d'vânı da vardır. O, her türlü tenkide açıktı. Bu husûsiyeti aşağıdaki manzumesinde bâriz bir şekilde görülmektedir :

(61)

عُدَاتِي لَهُمْ فَضْلٌ عَلَيَّ وَمِنِّي فَلَا زَهَبَ الرَّحْمَنُ عَنِّي الْأَعْرَابِيَا
هُمْ بِحُشْوَاعِنِّي زَلَّتِي فَاجْتَنِبْتَهَا وَهُمْ نَا فَسُونِي فَانْتَسَبْتِ الْعَالِيَا

«Düşmanlarımın üzerimde lütufları, minnetleri vardır. Allah (c.c.) düşmanları benden eksik etmesin. Onlar hatalarımı araştırdılar, ben de o hatalardan sakındım. Onlar benimle yarış yaptılar, ben de çalışıp yüce mevkilere ulaştım».

Müellif ilim tahsil etmek için mutlaka bir hocaya ihtiyaç bulunduğuna inanır. Hatta tahsilin sadece zekâ ile yapılabileceğine inananları cahillikle nitelemiş ve maksadını şu mısralarıyla ifâde etmiştir :

(58) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1864; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

(59) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1983; ez-Zrikli, el-A'lâm, VIII, 26.

(60) Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, I, 226.

(61) Tacuddin es-Sübki, Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ, IX, 285; el-Makkarî, Nefhu't-Tib, II, 564.

يَظُنُّ الْعَمْرُ أَنَّ الْكُتُبَ تَجِدِي أَلَا زَهْنٌ لِأَتْرَاكِ الْعُلُومِ
 وَمَا يَدْرِي الْجَهْلُ بِأَنَّ فِيهَا فَوَإِذَا حَيَّرَتْ عَقْلَ الْقَهْمِ
 إِنَا رُمْتُ الْعُلُومَ بِغَيْرِ نَسِيخٍ ضَلَّكَ عَنِ الصِّرَاطِ السُّنَنِ
 وَتَلَّتْهُنَّ الْأُمُورُ عَلَيْكَ حَتَّى تَصِيرَ أَضَلَّ مِنْ تَوْمَاتِ الْحِكْمِ

«Tecrübesiz kimse, akıl sahiplerinin sadece kitap okumak süretiyle ilim tahsil edilebileceğini sanır. Oysa bu kimse, ilim tahsil ederken, zeki kimseleri bile hayrete düşürecek anlaşılması zor meselelerle karşılaştığını bilmez. Eğer hocasız ilim tahsil etmeye kalkarsanız, doğru yoldan ayrılır, sapırsınız. Her şey karışır, hatta feylosof Thoma'dan daha sapık duruma düşersiniz».

Ebü Hayyân, gerçeği ne zaman ve nerede bulursa ona sahip çıkardı. Mesela uzun zaman üzerinde çalıştığı, ömrünün yarısından fazlasını uğruna harcadığı nahiv ilmiyle haşır neşir olduğunu, Zeyd ile Amr'ın kavgaları sonunda, sahip olduğu şöhretten başka bir şey elde edemediğini ifâde ettikten sonra, hem dünya hem de âhirette faydalı olan fıkıh ilmi ile uğraşacağını manzum beytlerinde dile getiriyor ve bu vesile ile daha sonra intisab ettiği mezhebin kurucusu İmam Şâfi'i'yi öven şu beytlerini nazm ediyor :

وَمَا الْفِقْهُ إِلَّا أَضَلُّ مِنْ أَحْمَدَ فَجَبَّرَ لَهُ عَزْمًا وَجَدَّ لَهُ سَعْيًا
 وَكُنْ تَسَابِعًا لِلتَّافِعِينَ وَسَالِكًا طَرِيقَتَهُ تَبْلُغُ بِهِ غَايَةَ الْقَضِيَا

«Fıkıh ilmi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) getirdiği dinin temelidir. Bundan dolayı, bütün imkânlarını kullanarak onu öğrenmeye çalış. Onun için gayret göster. Bu konuda İmam Şâfi'ye uy. O'nun yolunda yürü ki, o sayede en son gâye'ye erişesin».

(62) Tacuddin es-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ, IX, 286; el-Makkarî, Nefhu't-Tib, II, 536.

(63) Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, II, 555.

Bazı kaynaklarda geçen kayıtlardan anlaşıldığına göre, müellif önce Zâhiri mezhebine mensûb iken, doğuya gelip Mısır'da yerleştikten sonra Şâfi'i mezhebine intisab etmiştir (64). İmam Şâfi'iyi öven beytleri de bu haberi destekler mahiyettedir. Çünkü, Ebû Hayyân gibi güvenilir bir ilim adamının, kendisinin kabul etmediği ve içten inanmadığı hususu bir başkasına tavsiye etmesi düşünülemez.

Ebû Hayyân, kendisine yapılan tenkidi hoş karşıladığı ve bundan dolayı memnuniyet izhar ettiği gibi, kendisi de başkalarını rahatlıkla tenkid edebiliyor ve söylemek istediğini sakınmadan söyleyebiliyordu. Bir kimseyi tenkid etmek istediğinde, tenkid edeceği kişinin, önce sözlerini zikreder, tekidini bu sözlere göre yapardı. Bunun için bir misal vermek gerekirse, mezhebinde çok mutaassıb olduğunu kabul ettiği Zemahşeri'ye yaptığı tenkidi zikrebiliriz. Müellif önce Zemahşeri'nin, (65)

• قَالَ الزَّمَحْشَرِيُّ : وَبِهَذَا يَعْلَمُ أَنَّ أَغْرَافَ الْعُلُومِ وَأَعْلَامَ مَنْزِلَةِ عِنْدَ اللَّهِ
عِلْمُ الْمَدِينِ وَالْقَوَّامِ وَلَا يُفْقِرُكَ عَنْهُ كَثْرَةُ أَعْدَائِهِ بَلْ إِنَّ الْعَرَابِينَ تَلَقَّاهَا حَسَنَةً.

«Zemahşeri şöyle der: Böylece anlaşıyor ki ilimler içinde en şerefli ve Allah (c.c.) katında mertebesi en yüce olan ilim, adâlet ve tevhid ilmidir. Bu ilme karşı olan düşmanların sayısı çok fazla olsa bile, bu, seni ürkütmesin. Çünkü, güçlü olanlar her zaman haset edilirler» sözünü zikrederek O'nu şöyle tenkid etmiştir; «Zemahşeri, yukarıdaki ifâdesinde geçen «adâlet» ve «tevhid» kelimeleriyle, Mutezile mezhebine mensup olanları kastediyor. Çünkü onlar kendilerine bu adı vermişlerdir. Zemahşeri, mezhebine karşı taassubundan dolayı, neredeyse, münasebet olsun ya da olmasın her sözün arasına mezhebinin adını sıkıştıracaktır», demektedir.

Ebû Hayyân çok yönlü bir ilim adamıydı. Daha önce zikrettiğimiz gibi, O, muhtelif ilim dallarında elliye aşkın kitap telif etmiştir. O'nun önemli yönlerinden biri de, yabancı dillere karşı ilgi duymasıdır. Türkçe, Farsça ve Habeşçe gibi kendisine yabancı dilleri öğrenmiş, bunlarla ilgili dil bilgisi kitap-

(64) Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirûn, I, 318.

(65) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, II, 276.

ları yazmıştır. Muhtelif dallarda yazdığı eserlerini sıralarken bu dillerle ilgili telifatını da zikretmiştik. Kendisine yabancı olan bu diller arasında Türkçe'ye daah fazla önem vermesi açısından Ebû Hayyân'ın sadece dilimizle ilgili çalışmalarını dile getirmek istiyoruz.

Ebû Hayyân'ın Türk diline meyletmesi, onu mükemmel bir şekilde öğrenmesi, bu dil ile ilgili gramer kitapları yazması, Mısır'a yerleştiği zamanın, Memlûler devrine rastlamış olmasına bağlı olduğu söylenebilir. Çünkü, daha Abbâsiler zamanından başlayarak Suriye ve Mısırda Türk askeri kuvvetlerin varlığı, Mısır'da gerçek bir Türk sülâlesi olan Tolonlular hâkimiyetinin kurulmasıyla başlayan Türk unsurunun ordu ve devlet teşkilatında devamlı olarak çoğalması, Türkçe'ye ehemmiyet kazandırmıştır.

Memlûkler arasında Türklerden başka bazı unsurlar da bulunmakla beraber, çoğunluk daima Türklerden teşekkül ediyordu. Bu yüzden Suriye ve Mısır'ın en yüksek edebi ve ilmi gelişmesi, Türk devresine tesadüf eder (66). Memlûkler devrinde bilhassa ordu ve saray dilinin Türkçe olması, Memlûklerin idâre alanına giren yerlerde Türk diline büyük önem kazandırmıştır.

İşte müellif'in Türk diline karşı ilgi duyması, bu dil için gramer kitapları yazabilecek seviyede öğrenmiş olması herhalde, yukarıda zikredildiği gibi, Türk dilinin hâiz olduğu ehemmiyete bağlıdır. Bu dili sadece öğrenmekle yetinmeyip, aralarında 1312 senesinde İstanbul'da basılan (67) «el-İdrâk Li Lisani'l-Etrâk» adlı eserin de bulunduğu Türk diline ait dört kitap telif etmesi de, kendisinin bir dilci olma vasfına sahip bulunmasına bağlıdır denebilir.

Ebû Hayyân, sağlam bir inanca sahipti. Felsefi hurafelerden sakınır, Mu'tezile ve Mücessime mezheplerinden uzak dururdu. Hz. Ali'ye karşı büyük saygı duyar ve O'na sevgi beslerdi. Takvâ sahibiydi. Kur'ân okurken ağlardı. Uzun boylu, güler yüzlü, hoş sedâli, teni kırmızı benizli, sakallı ve uzun saçlı idi. Saçlarını omuzlarına sarkıtırdı. Talebelerine İbn Mâlik'in

(66) Ord. Prof. M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, 314.

(67) a.g.e., 314.

kitaplarını tavsiye eder, anlamdıkları zor ibareleri çözer, kapalı olan yerleri izah ederdi. Haccdan döndükten sonra, Kahiredeki Mansûriye medresesinde tefsir ve hadis dersleri okutmuş, aynı zamanda İbn Nahhâs'ın gramer derslerine de devam etmiş ve daha önce de zikrettiğimiz gibi, hocası (698/1298) senesinde vefat edince, O'na halef olmuştur. Ebû Hayyân'ın ifâdeleri son derece açık ve net idi. Ancak Kur'ân-ı Kerim dışında

ق harfini ك harfine yakın telaffuz ederdi.

Ebû Hayyân tefsir, hadis ve kırâât ilimlerinde elde ettiği şöhreti yanında O'nun nahiv ilminde de tefevvuk ettiğini, hatta Ebû Hayyân denince ilk akla gelen önemli özelliğinin nahivci olduğunu dikkatten uzak tutmamak gerekir. O'nu, Ebû Hayyân et-Tevhidi'den ayırd etmek için kendisine, «Ebû Hayyân en-Nahvî) lâkabı verilmiştir. Müellif'in bu konudaki yeterliliği ve devrinde kazandığı büyük şöhreti dile getiren bazı manzumelere de rastlanmaktadır. Mesela bunlardan şair İbn Vekil'in (v. 716/1317) şu veciz iki beyti bize bu hususta bir fikir verebilir :

(69)

فَانُوا أَسْوَحِيَّانَ غَيْرُ مَدَارِيعِ مَلِكِ الشَّعَابِ قَطَعَتْ بِالْإِعْتِصَاعِ
إِسْمُ الْبُلْبُوكِ عَلَى الثُّغُورِ وَأَنْفِيسِ نَاهَدَتْ كَثِيفَةً عَلَى الْمِصْرَاعِ

Ebû Hayyân kesinlikle nahivcilerin kralıdır, dediler. Ben de ittifakla kabul edilmiştir; kralların isimleri bankınotu üzerinde yazılıdır. Fakat ben O'nun künyesini, ilim-irfân yuvasına açılan kapının üzerinde yazılmış gördüm, dedim».

Bunun yanında talebesi es-Safedi'nin, (v. 764/1363) O'nu nahivcilerin sultanı sadedinde takdim ettiği aşağıdaki mısraları da burada zikretmek yerinde olur :

(70)

سُلْطَانٌ عَلِمَ التَّحْوِ أَسْنَا نَسَا تَسْبِخُ أَمِيرِ الدِّينِ حَيْرَ الْأَسَا
فَلَا تَقَلُّ زَيْدٌ وَعَسْرُ فَمَا فِى التَّحْوِ مَعْلَةٌ لِيَوْمِ كَلَامِ

(68) İbnu'l-İmâd, Şezerâtü'z-Zeheb, VI, 164.

(69) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 544.

(70) a.g.e., II, 538.

«Nahiv ilminin sultanı: ustadımız Şeyh Esiruddin, insanların en faziletlisidir. Nahiv ilminde Zeyd ile Amr'den söz edildiğinde ilk akla gelen O'nun adıdır. Bu ilimde söz sahibi sadece O'dur».

Bütün bunlardan ayrı olarak Ebû Hayyân'ın şiir söylemede de mahir bir kişi olduğu görülmektedir (71). Mesele O'nun daha önce zikrettiğimiz şiirleri ve nahiv ile ilgili olarak söylediği şu beytler örnek olarak gösterilebilir :

(72)

وَ الْعُرَىٰ قَدْ تَحْذَرُونَ الْأَخْبَارَ بَعْدَ إِذَا
 وَإِنَّمَا تَصَوَّرُوا بِالْأَعْيُنِ نَقْدَ إِذَا
 إِذَا عَنَتِ فَعَيَاةَ الْأُمْرِ الَّذِي رَهْمَا
 وَرُسْمًا رَفَعْتُمَا مِنْ بَعْدِهَا رُسْمًا
 وَحَدَّ الْحَقِيقَةِ بِإِشْكَالِ عُسْمَا
 فَبِإِنِّ تَلَاغَا ضَمِيرًا بِأَكْتَسَرِ سِيمَا

Ebû Hayyân bu manzumesinde kısaca şunu anlatmak istiyor: «Araplar bazan, ansızın meydana gelen bir olay için kullanılan «إِنَّمَا» 'dan sonra vaki olan mübtadâ'nın haberini hazf ederler. Ancak bu kelime şart edâtı kabul edilirse, bu durumda hazf söz konusu değildir. Çünkü şart edâtı sadece fiil cümlesinde kullanılır. Ansızın manasına gelen «إِنَّمَا» ise isim cümlesinde kullanılır

Bazen de, ansızın manasına gelen «إِنَّمَا» dan sonraki kelimeyi «Hâl» olmak üzere üstün hareke ile okudukları gibi, bazen de ötre olarak okurlar. Eğer bu «إِنَّمَا» dan sonra, «

فَبِإِنِّ تَلَاغَا ضَمِيرًا بِأَكْتَسَرِ سِيمَا» şeklinde iki zamir ard arda gelirse, bunun aslı,

«فَبِإِنِّ تَلَاغَا ضَمِيرًا بِأَكْتَسَرِ سِيمَا» şeklindedir. Bu durumda «هُوَ» mübtedâ, «يَنْتَلِ» haberidir. Sonra haber durumunda olan bu kelime hazf edilir ve kendisine muzafun iley olan muttasıl mecrûr zamir, münfasıl merfû zamir olan «هُوَ» ye çevrilir.

(71) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 540.

(72) Tacuddin es-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ, IX, 296.

Ard arda gelen bu iki zamiri, «فِيهَا مُؤْتَاهَا» şeklinde okuyanlar da vardır. Buna göre ifâde, «فِيهَا مُؤْتَاهَا» şeklindedir. Bu durumda da «مُو» mübtedâ, fiil cümlesi, cümle olarak haberidir. Sonra cümle hazf edilir, fiile bitişik olan zamiri, münfasıl mansûb zamire çevirirler ve «فِيهَا مُؤْتَاهَا» şeklinde okurlar.».

Bu meyanda beğenip de sevdiği bazı kimseleri över mahiyette mısralar terennüm ettiği de göze çarpmaktadır. Mesela bunlardan, henüz üç yaşında iken talebesi Tacuddin es-Sübki (v. 771/1370) için yazdığı şu iki beyt ne kadar veciz ve ne kadar ileriye matûf bir sezginin eseridir :

(73)

أَلَا إِنَّ تَبَاجَ السَّيِّئِ ضَاغَ نَعَارِي ۖ يُوَدِّدُ هُدًىً وَتُغْلَسِي بِوِطْنِ التَّوَمُو
كَيْلِدَ إِسْمَاءَ كُلِّ فِي الشَّامِ مِثْلَهُ نَفَايِكُ سَرَبُوا عَلَى الزَّهْرِ وَالْأَهْرِ

«İyi bilin ki, Tacuddin mârifet tâcıdır. Hidâyet ışığıdır. Dünyâ karanlığı O'nunla aydınlanacaktır. O, bir lider olarak doğmuştur. İnsanlar arasında O'nun gibisi pek azdır. O'nun fazilet tomurcukları, çiçekler üzerinde açacak ve kokusu her tarafa yayılacaktır».

Ebû Hayyân tahsil hayatında olsun, talebe yetiştirmede olsun, son derece dikkatli ve titiz davranırdı. Bilgi edinmede ezber yanında, elde edilen bilginin yazılmasına da önem verirdi. Mesela talebesi İbn Merzûk'a (v. 781/1380) âdeti üzere bir gün şiir okumuş, İbn Merzûk'un okunan beytleri kaydetmediğini görünce, uyarma babında O'na Ebu'l-Hasen et-Ticânî'ye ait olan şu iki beyti hafızasından okumuştur :

(74)

إِنَّ الْكُذْبَى يَرْوَى وَكَيْفَهُ يَحْفَظُ مَا يَرْوَى وَلَا يَحْفَظُهُ
كَمَعْرِفَةِ تَنْبُغِ أَمْوَاجِهَا تَنْفَسِ الْأَرَائِسِ وَهِيَ لَأَشْرَبُهُ

(73) Tacuddin es-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ, IX, 287.

(74) el-Makkari, Nefhu't-Tib, II, 536.

«Râvî, kendisine rivâyet edileni, hafızasına güvenerek sadece ezbere dayanıyor, onu yazmıyorsa, bu kimse tıpkı bir kaya gibidir; kendisine çarparak dalgalar hâlinde akan sular, arazi-yi sular, fakat kendisine bundan bir damla bile içmek nasip olmaz».

Her müellife nasib olmayacak tarzda Ebû Hayyân hem kendi devrinde ve hem de kendisinden sonraki dönemlerde edebi ve ilmi kişiliği ile her tarafa ün salmış ve büyük şahsiyetlerin beğenisini kazanmış ve çeşitli övgülerine mazhar olmuştur. Bir örnek kabilinden sadece üç şahsiyetin manzum övgülerine burada yer vermekle yetinmek istiyoruz :

a) Şerefuddîn İbnu'l-Vahid'in (v. 711/1311) Ebû Hayyânı övdüğü uzun kasidesinden şu iki beyti zikrediyoruz :

(75)

عَبْدُ الْمَنَانِ مِنْ أَبْرَجِ النَّاسِ لَا تَأْتِرُ عَهْدَ آبَائِي وَلَا نَأْسِي
عَارٍ مِنَ الْكِبَرِ وَالْأَدْنَسِ نَوْ شَرِي لِكِتْمَةٍ مِنْ سَرَابِ الْعُلَا كَأَسِي

«Ey Ebû Hayyân! Develerimi sadece sana gelmek için hazırladım. Aynı maksatla kervanların buluştuğu yere doğru yola çıktım. Beni senin yoluna düşüren tek sebep, sahip olduğun fazilettir. Sana karşı olan duygularımın çağrısına uyuyor ve bunu samîmi bir edâ ile açıkça ilân ediyorum».

b) Necmuddin yahya el-İskenderî, Ebû Hayyânı övdüğü kasidesine şu mısralarla başlamıştır :

(76)

إِلَيْكَ أَسَاءَتِي أَنْتَ أَهْلِي وَيَكُ إِلَيَّ سَعَتُ الرَّكَابِ نَلْقَى
رَمَانِي إِلَيْكَ الْفَضْلُ فَانْعَمْ عَلَيَّ وَكَيْفَ أَحَدُوْنَا بَلْفِظِ الْمَدَى

«Aramızda bir misafir vardır ki O, insanların en bilgini ve en faziletlisidir. O, ne verdiği sözü bozar, ne de vâdini unuttur. O, kibirden ve kirli işlerden arınmış, şerefli biridir. Çok mütevâzi olmasına rağmen, şahsında topladığı iyi meziyetler O'na yücelik elbisesini giydirmiştir».

(75) a.g.e., II, 544.

(76) a.g.e., II, 545.

c) Mücirüddin Ömer b. el-Malati Ebû Hayyânı övdüğü kasidesine şu beyti ile başlar :

(77)

يَا نَبِيَّ أَهْلِ الْأَنْبِيَاءِ الْبَاهِرِ
مِنْ نَسَائِمِ الْبَلْبِاسِ وَمِنْ نَسَائِرِ

«Ey yüksek edebiyât erbabının ustası! Şiir yazan olsun, nesir yazan olsun, herkesin erişmek istediği büyük adam!».

Tefsirdeki Metodu

Bilindiği gibi sahabe devrinde Kur'ân-ı Kerim, sahabenin Arap dilindeki kabiliyet ve vukûfiyetleri nisbetinde tefsir edilir ve Kur'ân-ı Kerim'in nüzül sebeplerine göre yorumlanırdı. Kur'ân'dan anlamadıkları hususları, Hz. Peygamber'e sorar ve O'ndan öğrenirlerdi. Tabiün devrinde yapılan tefsirlerde, sahabeden rivâyet yoluyla pek çok sahabenin tefsir görüşünden istifade etmişlerdir.

Takdir edilmesi gereken bir husus şudur ki, gerek sahabe devrinde ve gerekse tabiün döneminde edebî ve aklî ilimler henüz ortaya çıkmamış, fikhî ve kelâmî mezhepler arasındaki ihtilaflar vucûde gelmemişti. Bu itibarla her iki devirde de müfessir ve tefsirler arasındaki ayrılıklar dar bir çerçevede kalmıştır. Tefsir konusunda sahabelerle tabiün arasındaki ihtilaflar gerçekten çok azdı. Bu ihtilafların çoğu ahkâma dayalıydı.

Söz konusu devirlerde tefsirde takip edilen metod, genellikle rivâyete dayanıyordu. Sahabe, Hz. Peygamber'den ve birlerinden, tabiün da sahabeden nakletmek suretiyle âyetlerin tefsiri cihetine gidilirdi. Bu iki dönemden sonra tefsir sahasında ikinci bir adım atıldı ki, o da, Hz. Peygamber'in hadislerini tedvin etme hareketiyle yan yana götürülmüştür. Bu devirde tefsir, hadisin âdetâ bir bölümü gibi telakki edilirdi. İslâm uleması çeşitli yerlere seyahat ederek Hz. Peygamber'in hadislerini toplamaya başlamış ve bu arada Hz. Peygamber, sahabe ve tabiün'un Kur'ân tefsirleri de derlenmeye çalışılmış-

(77) a.g.e., II, 544.

tır. Fakat bütün bu hareketler tefsir ilminin müstakil bir tarzda ele alındığının bir ifâdesi sayılmamalıdır. Ayrıca, bütün tefsirlerden hemen hemen hiç birinin zamanımıza kadar ulaşmaması da bu konuda verilecek hükmü de bağlayıcı olmaktadır.

Tefsirin üçüncü ve en önemli merhalesi, herhalde onun hadisten ayrı olarak müstakil bir ilim şeklinde tettebbü edildiği devre rastlamaktadır. Bu devirde Kur'ân-ı Kerim'in her âyeti, Kur'ân'deki yer sırasına göre ele alınmış ve tefsir edilmiştir. Bu üçüncü merhalenin en önemli mümessilleri, İbn Mâce (v. 273/887), İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923), Ebû Bekr b. el-Münzir en-Neysabûrî (v. 318/930) gibi şahsiyetlerdir (78).

Bu üçüncü merhalede tefsir hadisten ayrı olarak müstakil bir tarzda ele alınmışsa da bu tamamen tefsirin hadisten ve diğer ilimlerden kopması manasında anlaşılmalıdır. Bütün bu safhalar, tefsir ilmi hareketinin tedricî bir şekilde olgunlaşmasını ifâde eder. Gâyet tabii Kur'ân-ı Kerimi ilk olarak âyet âyet tefsir eden ve mushafların tertibine göre bunu tedvin eden kişiyi tesbit etmek oldukça güçtür (79).

Tefsirin bu üçüncü merhalesinden sonra, dördüncü bir merhaleden geçtiğini görmekteyiz ki, bu merhalede de rivâyet yolu ile yapılan tefsirin hududunu pek fazla geçmemektedir. Burada söz konusu edilmesi gereken şey, isnad'a yer verilmiş olmasıdır. Bu sahadaki pek çok müellif, isnadla yetinerek kendilerinden önceki müfessirlerin sözlerini nakletmişlerdir (80).

Bütün bu merhalelerden sonra, Arap dilinin bilim dalları olan nahiv ve sarf'ın bir ölçüde tadvin edildiğini, fikhî mezheplerin dallanıp saçaklandığını, kelâmî meselelerin yaygın hâle geldiğini görmekteyiz. Bu durumda İslâm'da meydana gelen mezhep ve fırkaların yayılması ve bu mezheplere çağrı hareketleri fazlalaşmağa başladı. Bundan dolayı pek çok felsefî eser tercüme edildi, ve bütün bu saydığımız ilimler ve bunlarla ilgili hususlar tefsir ilmine girmiş oldu. Hatta öyleki, tefsirin akli yönü nakli yönüne galebe çalar hâle geldi. Mesela bu sahada Fahrüddin Râzinin (v. 606/1210) «Mefâtihu'l-Ğayb»i ör-

(78) Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 140-141; ez-Zrikli, el-A'lâm, VI, 184.

(79) Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l-Müfessirün, I, 142.

(80) a.g.e., I, 145.

nek verilebilir (81). İşte üzerinde durulan ve tefsirdeki metodu anlatılmak istenen Ebû Hayyân el-Eendelâside zemin hazırlayan bütün bu zikredilen ilimlerin tedvininden sonra doğmuş ve tefsir için gerekli malzemeyi kolaylıkla bulabilmiştir.

Ebû Hayyân'ın en önemli özelliklerinden biri de O'nun velûd bir müellif olmasıdır. Hayatından bahsederken onun tek yönlü olmadığını, çeşitli yönleri bulunduğu ve bunun gereği olarak muhtelif sahalarda eser verdiği kaydedilmişti. Yazmış olduğu bu eserlerden biri de, tefsir dalında telif ettiği ve «el-Bahru'l-Muhit» adını verdiği tefsir kitabıdır. Müellifin bu tefsiri, sekiz büyük cilt hâlinde basılarak tefsir ilmi ile iştiğâl edenlerin hizmetine sunulmuştur. Müellifin bu tefsirinde ilk göze çarpan önemli özellik, âyetlerin tefsiri yapılırken, nahiv konularına geniş ölçüde yer verilmesidir. Hatta nahivciler arasında cereyan eden bazı ihtilâflara bile yer verilmiştir (82).

Ebû Hayyân, tefsirinde nahiv konularına fazla yer vermesine rağmen, tefsirle ilgili bulunan diğer ilimleri de ihmal etmemiştir. Kelimelerin lûgat manaları üzerinde durmuş, âyetlerin nüzûl sebeplerini zikretmiş, varsa nâsih-mensh'u göstermiştir. Âyetlerle ilgili vârid kırââtleri sıralamış ve bunlara kendine göre yorumlar getirmiştir (83). Ayrıca Kur'ân'daki belâğî özellikleri dile getirmiş, tefsirini zaman zaman şiirlerle desteklemiştir (84).

Ahkâm âyetleri geçtikçe, selef ve halefin görüşlerini zikretmek suretiyle, fıkhi hükümler beyan etmeye özen göstermiştir. Bütün bunları kendine has bir üslupla yapmıştır.

Ebû Hayyân, tefsirle ilgili olarak yazdığı meşhur «el-Bahru'l-Muhit» adlı eserin mükaddimesinde bize, bu ilme intisabının erken yaşlarda başladığı ve bununla ilgili tasarılarını gençlik yıllarında tahayyül ettiğini haber vermektedir. Hatta O'nun insan ömrünün dönüm noktası saydığı altmış yaşından önce, bu işi başladığını özellikle belirtmesi nazari dikkati çeke-

(81) ez-Zrikli, 'el-A'lâm, VII, 203.

(82) Bakınız: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 188, 233, 304, 460, 494; III, VII, 85 152, 368, 435.

(83) a.g.e., II, 162, 167, 386, 395; 127, 269, 311; VII, 84, 405.

(84) a.g.e., I, 18, 182, 456; III, 24, 81, 274, 326; V, 5, 124, 178, 220, 300, 412; 88, 158, 216, 303, 360, 413, 475; V, 8, 124; VII, 128, 405.

cek mahiyettedir. İfâdesine göre, tefsirini yazmaya 57 yaşında başlamıştır (85). Müellif söz konusu mukaddimede özet olarak tefsirini yazarken nelere dikkat edeceğini, hangi kaynaklardan ne ölçüde faydalanacağını, tefsirinin asıl hedef ve gayesinin daha açık bir ifâde ile diğer tefsirler arasındaki yerinin ne olabileceği hakkında bize kısa bir fikir vermektedir. Bu fikirleri bize bahşeden Ebû Hayyân, ilmin yeri ve zamanı yoktur; her yerde ve her zamanda elde edilmesi mümkündür dedikten sonra, Endülüste yetişen din ulemasını, bu konuda örnek göstermesi, kendisinin de menşe' itibariyle Endüslü olmasına bağlı bir keyfiyet şeklinde telakki edilebilir. Müellif burada kendi ülkesinde yetişen bilginlerin, vahyin beşiğinden uzak olmasına rağmen Kur'an-ı Kerim'e derin bir saygı ve vukûfiyetle nasıl eğildiklerini, kırâât, Arap dili ve edebiyatı, Arap şiiri, hulâsa Kuriân'ın tefsiri için gerekli bulunan bütün vasıtalara karşı nasıl ilgi duyduklarını ve bunlara nasıl eğilebildiklerini, güzel ve açık cümlelerle ifâde etmeğe çalışmıştır. Burada müellif âdetâ ben de kendi memlektimde yetişen İslâm ulemasının yolunu izledim der gibi ifâdeler kullanması da dikkatı çekmektedir (86).

Müellif, önce âyetlerdeki kelimeleri ele alır bunların dil ve gramer yönlerini inceler, şâyet kelimenin birden fazla manası varsa, manaların hepsini zikreder, aralarından en uygun manayı âyetin tefsirinde kullanır. Aynı kelime tekerrür ettiğinde, ilk geçtiği yere havale eder (87). Ayetin tefsirini yaptıktan sonra da, bir önceki âyetle münasebeti kurmaya çalışır. Dil ve gramer yönünü incelediği ve tefsirini yaptığı âyetle ilgili kırââtleri, selef ve halef'in tefsirdeki görüşlerini nakleder. Daha önce izahını yaptığı kelime veya tefsirini yaptığı âyetin bir benzeri tekerrür ederse, ikinci bir izahatta bulunmaz, daha önce geçtiği yere gönderir ve öbür âyetin tefsirine geçer. Dil yönünü incelediği kelime veya tefsirini yaptığı âyet üzerinde tekrar durduğu görülürse, bunun sebebi ya dört mezhep imanına ait görüşlere yer vermek (88), ya da âyetin ihtivâ ettiği dini hükümleri serdetmek içindir. Ayetin tefsiri sırasında zikrettiği

(85) a.g.e., I, 3.

(86) a.g.e., I, 3.

(87) a.g.e., I, 151, 189, 387, 448, 468; V, 310; VII, 173.

(88) a.g.e., I, 489; III, 163, 217, 339, 340; V, 29; VII, 240.

fıkhî hükümleri fıkıh, gramer kaidelerine ait hususları da nahiv kitaplarındaki yerlerine gönderir. Meşhur olmayan veya garib bir hükme rastlarsa, bütün i'râb çeşitlerine baş vurur, Kur'ân hükümlerine ters düşmemek kaydıyla âyetin zahiri manasını tercih eder, tefsirini buna göre yapar. Ebû Hayyân, Kur'ân âyetlerini, i'râbın en doğru olanına ve ifâdelerin en güzeline hamletmek gerekir. Çünkü o, Allah kelimidir, ifâdele- rin en fasihidir. Şemmâh, Turramâh ve diğer şairlerin şiirlerin- de görülen, gerçek manadan çok uzak bir mana seçmek, bozuk cümleler kurmak ve anlaşılması zor olan mecâzî manalar kul- lanmak gibi, nahivcilerin bağışladığı ve müsamaha gösterdiği kuşurların Kur'ânda mevcûd olması düşünülemez» (89), de- miştir.

Ebû Hayyân sonra, kelime ve cümleler halinde tefsir ettiği âyetleri, belâğî yönden âyetler hakkında söylenenleri özetledik- ten sonra, âyetle ilgili bütün söylenileni en güzel bir şekilde derli toplu ifâdede bulunur ve daha önce hiç geçmeyen mana- ları zikreder. Bu da, tefsirle iştiğâ edenler için sair âyetleri tef- sir etmede bir örnek teşkil eder.

Ebû Hayyân, bazı âyetlerin tefsirini yaparken kelimelerin ifâde ettiği mana ile münasebeti bulunan sofilerin sözlerine zaman zaman yer verir, fakat, kelimenin zâhirine hamlettikleri manaları zikretmekten çoğunlukla kaçınır. Ayrıca, kelimele- rin Arap dilinde ifâde ettikleri manaları saptırarak, Allah'a (c.c.), Hz. Ali'ye ve O'nun zürriyetine dil uzatan batini mezhe- bine mensub mülhitlerin sözlerine katıyen yer vermez...» (90).

Bütün bunlardan ayrı olarak Ebû Hayyân, tefsirine yazdı- ğı mukadimede, tefsir ilmi ile uğraşmak isteyenler için mûra- caat edilmesi zaruri olan ana kaynak kitapları zikrettikten son- ra lûgatla ilgili olarak İbn Side'nin (v. 458/1066), zerresine ka- dar her şeyi içine alan «el-Muhassas»ı ile «el-Muhkem» adlı kitabını (91); el-Ezheri'nin (v. 370/981), «Tezhibu'l-Luğa» adlı kitabını (92); İbn Teyyâni'nin (v. 436/1044), «el-Mev'ib» adlı

(89) a.g.e., I, 4-5.

(90) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 4-5; Dr. ez-Zehabi, et-Tefsir Ve'l- Mufessirün, I, 319-320.

(91) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 89.

(92) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, VI, 202.

kitabını (93); el-Kazzâz'ın (v. 412/1021), «el-Câmi» adlı kitabını (94); Cevheri'nin (v. 393/1003), «es-Sihâh» adlı kitabını (95); Ebû Ali el-Kâli'nin (v. 356/967), «el - Bâri» adlı kitabını (96); es-Sâgâni'nin (v. 650/1252), «Mecme'u'lBahrayn» adlı kitabını, zikretmekte (97) ve daha genç yaşta iken bu kitapları okuduğunu, Sa'leb'in (v. 291/904), «el-Fasih» adlı eserini, İmru'u'l-Kays, en-Nâbiğa, 'Alkama, Züheyr, Tarafa ve 'Antara gibi meşhûr Arap şairlerine ait divânlar ile pek çok lûgat kitabı ezberlediğini dile getirmektedir. Buna ilave olarak da sarf ilmi ile ilgili bulunan, İbnu'l-Kûtiyye'nin (v. 367/1977), «el-Ef'âl»ı ile İbnu'l-Kattâ'nın (v. 515/1121), «Kitâbu'l-Ef'âl» adlı eseri de okuduğunu söylemektedir (98). O'na göre Arapçadaki kelime ve cümle yapılarına vukûfiyet kasbetmek, Arap diline ait grameri öğrenmekle mümkündür. Bu dalda en önemli telif edilen eser olarak, Sibeveyhin (v. 180/796), «el-Kitâb»ı (99); İbn Mâlik'in (v. 672/1274), «Teshîlu'l-Fevâid»i (100); İbn 'Ufûr'un (v. 669/1271), «Kitâbu'l-Mumti»i (101), zikredebiliriz. Müfessir olabilecek kişide aranan niteliklerden biri de, Arap dilindeki cümlelerin fasih olup olmadığını ayırd edebilme gücüne sahip olmasıdır. Bu da belâgat ilmini öğrenmekle mümkündür. Bu dalda yazılan en önemli eserlerden, İbn Nakib'in (v. 698/1298), tefsirine mukaddime yazdığı iki ciltlik kitabı; (102) el-Kartacenni'nin (v. 684/1285), «Minhâcu'l-Bulağâ' Ve Sirâcu'l-Udebâ'» adlı kitabını (103), zikretmek mümkündür.

Ayrıca bu kişinin, Kur'ân'daki muhkem ve müteşabih, Nâsih ve mensûh âyetleri, bunların nüzûl sebeplerini bilmesi. Bu da Hz. Peygamber'in hadislerini cem eden; Buhâri, Müslim, Tirmizi, Sünen-i Ebî Dâvûd, Sünen-i Neseî, Sünen-i İbn Mâce,

-
- (93) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, II, 70.
(94) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, VI, 299.
(95) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, I, 309-310.
(96) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, I, 319-320.
(97) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, II, 232.
(98) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, VII, 201; V, 76.
(99) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 252.
(100) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, VII, 111.
(101) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 179-180.
(102) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 21.
(103) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 6; ez-Zrikli, el-A'lâm, II, 163; Kâtib Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, II, 1870.

Sünen-i eş-Şâfi'i, Sünen-i Dâre Kutni, Müsned ed-Dârimî, Müsned et-Tayâlisi gibi hadis kitaplarını okumakla ve hadis ilmini öğrenmekle mümkündür (104).

Bundan başka, mücmel ve mübeyyen, umûm ve husûs, mutlak ve mukayyed, emir ve yasakları bilmek gerekir. Bu konulara ekseriyetle ahkâm âyetleri tefsir edilirken ihtiyaç duyulur. Bu konularla ilgili bilgiler için fıkıh usûlü kitaplarına müracaat edilir. Fıkıh usûlü ile ilgili telif edilen en önemli eser, Fahrüddin Râzi'nin (v. 606/1210), «el-Mahsûl Fi İlmi'l-Usûl»u zikre dileyebilir (105).

Ebû Hayyân'ın da işaret ettiği gibi, müfessir olmak isteyenlerin öğrenmek zorunda kaldıkları en önemli meselelerden birisi de, kırâât ilmidir. Bu dalda yazılan en önemli eserlerden, İbnu'l-Bâziş'in (v. 540/1145), «el-İknâ»ı (106) ile Şehrezûri'nin (v. 550/1156), «el-Misbâhu'z-Zâhir»i zikretmek mümkündür. Kelâm ilmine vukûfiyet de bir müfessir için çok önemlidir.

Tefsir ilminde büyük bir otorite sayılan ve kendi tefsirinde kendine has bir metod izleyerek Kur'an-ı Kerim'in özellikle gramer ve edebiyatı yönünden inceliyerek fesâhat ve blâgatını açık tarzda gözler önüne seren Ebû Hayyân'ın ilmi kudreti ve edebî şahsiyeti hakkında elbetteki söylenecek daha pek çok söz olabilir. Bununla birlikte bu kısa araştırmada Ebû Hayyân el-Endelüsî ile ilgili öz ve muhtasar bilgileri bulmak mümkündür.

(104) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 3, ez-Zrikli, el-A'lâm, V, 69.

(105) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 3; ez-Zrikli, el-A'lâm, VII, 203.

(106) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 3; ez-Zrikli, el-A'lâm, I, 167-168.

(107) Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, I, 7; ez-Zrikli, el-A'lâm, VI, 149.

KUR'AN-I KERİM'E GÖRE İNKÂR VE İNKÂR ÂMİLLERİ

Dr. Veli ULUTÜRK

Kur'an-ı Kerimde inkâr mefhûmu çeşitli tabirlerle ifade edilmiştir. Biz bu incelememizde, önce bu değişik tabirleri kısaca tanıtacak, sonra, küfür-şirk, müşrik-kâfir alâkası üzerinde duracak, inkârda müessir olan âmilleri ele alacağız, daha sonra da mutlak inkârın cezasıyla bitireceğiz.

Bugün Türkçemizde yaygın olarak kullanılan inkâr kelimesi, aslında ma'rifetin (bilme, tanıma) hilâfını ifade eder ki, kalbin kabul, lisânın da itiraf etmemesi demektir (1). Mârûf ve münker tabirleri bu mânâya göredir. Bugün artık dilimizde inkâr; imanın zıddı olarak kullanılmaktadır. Bugünkü kullanılışı ile alâkası olduğu için belirtelim ki, lisancılar tarafından inkârın cuhûd (bilerek inkâr) anlamına geldiği de söylenmiştir (2). Hemen belirtelim ki, Kur'an-ı Kerimde inkâr mefhûmu ifade eden lâfızlar arasında, bu kelime, (inkâr) bu mânâ ile pek yer almaz.

KFR maddesi, hakkı perdelemek, örtmek mânâsınadır. Çiftçilere kâfir denmesi, tohumu toprakla örtmelerindendir (3). Küfür imanın gerçek esaslarını örtmek, örtbas etmek, üstünü ka-

(1) Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, Mu'cemu Mekâyisi'l-luğa, V, 476, 2. baskı, Mısır, 1389 - 1392/1969 - 1972.

(2) İsmâil b. Hammâd, el-Cevherî, es-Sihâh, II, 837; Cemaluddin Muhammed, İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, VII, 91, el-Kâhire, tarihsiz.

(3) İbn Fâris, V, 191.

pamak demektir. Kûfûr iman ve şûkrûn zıddıdır (4). KFR, Kur'an'da inkâr mefhûmunun ifâde edildiği en çok geçen maddelerdendir. Bu maddenin ism-i fâili kâfir de Kur'an'da çok yer alır.

KZB aslı, doğruluğun hilâfıdır. Bu asıdan tekzib, birini yalana nisbet etmektir (5). İnkâr etti mânâsına geldiği (6) gibi, birini yalancı buldu mânâsına da gelir. Bu kök de inkâr kavramı ifâde eden lâfızlar arasında çokça yer alır.

CHD kökünden cuhûd, hayır azlığına delâlet eder Âmun câhidun, yağmuru az, geliri kıt bir yıl demektir. Cuhûd ikrârın zıddıdır (7). Bilerek inkâr mânâsına gelir (8). Nitekim şu âyet-i kerîmede bu manâ görülmektedir: «Mucizeleri, gönülleri kesinlikle kabul ettiği halde, sırf azgınlık ve kendilerini büyük görmek yüzünden inadla inkâr ettiler» (Neml, 14). Kur'an'da fazla geçmemekle berâber, geçtiği yerlerde bu kök, daha çok Allah'ın âyetlerini inkâr sadedinde geçer.

İlhâd da meyl ve sapma mânâsındır. Mülhid, haktan sapan ve ona onda olmayanı sokan demektir (9). Kabrin yanına lahd yapmak bu mânâdandır. Bugün, mülhid kelimesi dinsiz mânâsına kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de mutlak olarak ve Cenâb-ı Allah'ın âyetleri ve isimleri hususunda sapma gösterenler hakkında geçmektedir.

İşrâk, Allah'a ortak koşmak demektir ki ism-i fâili müşriktir. Kur'an-ı Kerim'de bu masdardan fiil ve isim şekilleri çokça yer alır.

Kur'an'da inkâr mefhûmu daha ziyâde, küfür ve tekzib masdarlarının müştaklarıyla geçmektedir. Bunların, peygamberleri, Allah'ın âyetlerini, kıyâmeti inkâr sadedinde gelişi çoktur.

Küfür kelimesi, Kur'an'da daha umûmî bir mânâda, her türlü inkârı içine alır. Ulûhiyeti, Allah'ın birliğini inkâra, nimetlere nankörlüğe küfür denilmektedir (10).

(4) İbn Manzûr, VI, 459; Cevheri, 807.

(5) İbn Fâris, V, 167 vd.; Cevheri, I, 210; İbn Manzûr, II, 198.

(6) Muhammed Murtada 'ez-Zebidi, Tâcu'l-'Arûs, I, 447, Beyrût, 1966.

(7) İbn Fâris, I, 425 vd.

(8) İbn Manzûr, IV, 76.

(9) Zebidi., II, 492.

(10) Muhammed Mahmûd el-Hicâzi, el-Vahdetü'l-Mevdû'iyye fi'l-Kur'ani'l-Kerim, s. 251 vd., Dâru'l-kutubi'l-hadise, el-Kâhire, 1970.

Küfür-Şirk alâkası

Kur'an-ı Kerim'de küfür ve şirk aynı manâya kullanıldıkları gibi ayrıldıkları yerlerde vardır. Çünkü inkârın her türlü-sü nihâyet Allâh'a râci olmaktadır (11). Her türlü küfür ve şirk, sonunda, en azından Allah'ın bir vasfını inkâra varmaktadır. Aslında her küfür hasleti, imandan bir haslete zıt olur. Esâsen şirkin nakizi ihlâstır, küfrünki ise, imandır. Şirk Allah ile berâber bir başka ilâh tutmak iken, sonra umûmileşti de nihâyet her türlü küfre şirk dendi (12). Şu halde ateizm, yalnız ta'til denilen Allah'ı inkâr değil, peygamberliğe ve peygambere inanmamak, Allah'ın âyetlerini tekzib etmek, yaratma ve dirilişi imkânsız kabûl etmek, Allah'a ve Allah'ın kudretine inanmamaktan neş'et eder (13) (En'am, 33). Nitekim iki bahçe sâhibinden, bahçesini ebedî kendisine kalacak, kıyâmet kopmayacak iddiasına kalkışan ve Allah düşüncesini aradan çıkaran kimseyi Allah, bizzat Kendi Zâtını inkâra denk tutarak, öteki mü'min arkadaşının dilinden «Seni (aslen) topraktan, sonra bir damla sudan yaratan, sonra da sana düzgün bir adam biçimi veren Allah'ı inkâr mı ettin?» (Kehf, 37) şeklinde reddeder. Nihâyet bu kâfir, bütün serveti helâk edilince, «Ah! ne olaydım» (Kehf, 42) şeklinde pişmanlığını belirtirken, «Rabbime hiç bir ortak koşmamış olaydım» (Kehf, 42) demek sûretiyle, bu tutumunu bir şirk olarak niteler. Bu âyet-i kerimeden, Kur'an'da küfür ve şirkin aynı manâya kullanılabildiği açıkça anlaşıldığı gibi; aynı zamanda Allah'tan başka hakiki müessir kuvvetler kabul ederek, kendisini Allah'tan müstağni görmenin, bizzat Allah'ı inkâra denk bir küfür olduğu da anlaşılmaktadır (14). Ra'd, 36; Bakara, 28; Nahl, 106; Mü'min, 42; Fussilet, 3 âyetlerinde de küfür ve şirkin aynı mânâya olduğunu söyleyebiliriz. Halbuki müşriklerden, Allah'ın, kâinatın yaratıcısı oldu-

(11) Aynı eser, aynı yer; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini, VII, 5213; Şihâbuddin Mahmûd el-Âlûsi, Rûhu'l-Me'âni, XV, 278.

(12) Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûku'l-luğâviyye, s. 90 vd. el-Kahire, 1353; Muhammed el-Behiyy, Min Mefâhimi'l-Kur'an, s. 85, Kahire 1973.

(13) Elmalılı, III, 1914 vd.; VII, 5214 vd.

(14) el-Âlûsi, XV, 277-279.

gunu ve onu idâre ettiğini kabul etmeyenlerin sayısı pek azdır (15).

Bu tipler müşrik olmakla berâber, mutlak münkir sayılmamalıdır. Çünkü kabulsüzlük başka, yok kabul etmek başkadır. Kabulsüzlük bir lâkydlık, bir göz kapamak, câhilâne bir hükümsüzlük ise de, yok kabul etmek bir hükümdür ve daha şiddetlidir. Müşriklerin sayısı, münkirler içerisinde çoğunluğu teşkil eder.

Şirkin Menşe'i

Müşrikler, Allah'ın bazı sıfatları için kâinatta maddi varlıklar cinsinden bir şirik tutarlar. Bunlara temsilen, çeşitli putlar ve heykeller yaparlar (16). Bunları, kendilerini Allah'a yaklaştıran vâsıtalar kabul ederler. Doğrudan doğruya Alalh'a yönelmelerini, haddini aşmak ve bir cür'et sayarak, bu putları Allah'a teveccühlerinde tapınma kibleleri edinirler. Gûyâ Allah'a ibâdetlerini böylece ızhâr ederler. Bir hükümdârın, saltanat kuvvetlerini vezirleri, vâlileri arasında taksim ettiği gibi, maiyyetinin aracılığı olmadan bir hükümdarla doğrudan doğruya temâsa geçilemeyeceği düşüncesiyle, Allah'ın da ulûhiyeti çeşitli kuvvetlere dağıttığını, o kuvvetleri veya ilâha yakın olan kimseleri râzı etmeden o ilâha yaklaşamayacağını sanırlar. Sonraki gelen nesiller ise bu münâsebetlerin hiç birini fark etmeden doğrudan doğruya o putlara taparlar. Beşeriyete tevhid-den sonra âriz olan şirk ve putatapıcılık, onlara böyle bir başlangıçla bulaşmıştır (17). Aslında, en ilkel putperestler bile, başlangıçta, bu heykel ve putların; kâinatta tasarruf eden, kendilerine fayda ve zarar verebilecek, dualarını kabul edecek akıllı, müstakil irâdeli bir takım gizli kuvvetlerin sembolleri, mazhar ve doğuş yerleri olduklarını kabul ederler. Bunları ziyaret ve meshetmek sûretiyle, takdis ederek bereketleneceklerini, sihir ve hased gibi kötülükleri, onlar sâyesinde uzaklaştıracaklarını umarlar. Yoksa o heykellerde, külün ateşin içinde gizlendiği gibi sırlı özellikler bulunduğunu kabul ettiklerinden yahut mik-

(15) Ahmed Mustafa el-Merâğî, Tefsiru'l-Merâğî, VII, 62, 4. baskı, el-Halebi, Mısır, 1380/1970.

(16) M. el-Behiyy, s. 76.

(17) Şah Veliyyullah Ahmed ed-Dihlevî, Huccetullahi'l-Bâliğa, I, 59, 61, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, tarihsiz.

natis kuvveti gibi kuvvetler bulunduğuna inandıklarından değil (18). Bu tavırlar giderek, şirk hâlinde, her devirde insanlığın en salgın dinî hastalığı hâlini almıştır. Bunun için Kur'an'da, en kesif hücumların şirke ve müşriklere yönelik olduğu görülür. Şirk ve putperestlik, bir çeşit düşünce kılığında ve akli tenbellikten doğar (19). Beşeriyet içinde şirkin, daha çok, ita-atkâr, tâbi olma temâyülünde, zayıf ruhlu, bazan da menfaatine düşkün kimseler arasında yer tutup yayıldığı söylenebilir. Mes'ûliyet sınırında olmak kaydıyla, insan kabiliyeti değişik olduğu için, bir müessirden değişik neticeler doğması tabiidir. Meselâ, güneşin ışığı, bir çiçek bahçesine aksedince bakışları süsleyen manzaralar ve güzel kokular hâsıl ettiği halde, bir çöplüğe aksedince tahammül edilmez pis kokular hâsıl olur (20).

Yaratıklardan hiç bir şeyi Allah sever gibi aşırı derecede sevmemelidir. Müşrikler, kendilerinde mevhum kuvvetler bulunan ilâhlarının sembolü olmak üzere sevgi ve tazim göstermeye başladıkları putlarını, Allah sever gibi severler (Bakara, 165). Türkçede bir şeyi aşırı derecede sevmeye ve ona düşkünlük göstermeye «tapma» denilmesi de bu manâ ile ilgilidir (21). Müşrikler bazan yaratıklara aşırı tazim gösterirler (Mâide, 116), bazan tanrılarını hüküm sâhibi sayarlar (Tevbe, 31; Nisâ, 119). Bazan onları Allah'a denk tutarlar (En'am, 150; Şuarâ, 98), putlarının fayda ve zarar vereceğini zannederler (mülk, 20; Hüd, 54), kendilerine yardım edeceklerini tevehhüm ederler (Yâ Sin, 75). Bazan da onların Allah'ın yanında kendilerine sefâatçi olacaklarını öne sürerler (Zümer, 43-44).

Bütün bunlar, ulûhiyetin husûsiyetlerinden birini veya bir kaçını, başka varlıklara müstakil olarak verme tevehhümleridir. Bunlar, din ilminin iyi tahsil edilmediği ve dinî bilgilerin esasının bilinmeden, ağızdan ağıza bir efsâne gibi dolaştırıldığı câhiliye devirlerinde ve çeşitli câhiliye mntıkalarında zühur eder (22). Şirkin temelinde dâimâ gaflet, dalâlet, safsata, inat,

-
- (18) Muhammed Abdullah Derâz, ed-Din, s. 34-36, el-Matba'atü'l-Âle-miyye, Mısır, 1391/1952.
(19) Aynı eser, s. 99.
(20) Ferîd, Dini Musahabeler, s. 155, Sırat-ı Mustakim mat. İstanbul, 1329.
(21) Krş. el-Alusi, XX, 150; Elmalılı, I, 175.
(22) Elmalılı, I, 175.

mugálata, mükábere, iğfal ve göreneklere körükörüne bağlılık gibi şeytâni desiseler yatar. Şeytan mes'eleye çok uzaktan bak-tırarak, yıldızlı yıldız böceği gibi küçük göstermek ister. Şu hal-de şirk tehlikesine en iyi çâre, iyi bir dinî öğretim vermek Kur'an'ı insanlara yakından tanıtmaktır. Malûm uzaktan cisimler küçük görünür.

İNKÂR ÂMİLLERİ

Taklid

İnsanların, gelenek, görenek ve muhitlerinden elde ettikle-ri alışkanlıkları terk etmeleri kolay değildir. Çünkü bu gibi şey-ler o toplumun fertleri için, müşterek bir kültür mâhiyeti ikti-sâb etmiş olmaktadır. Bu kültür şekli öncekilerden tevârüs yo-luyla sonrakilere intikâl eder. Cemiyetê kötü inanç ve alışkan-lıklar hâkim olunca da aynı durum ortaya çıkar. Artık insan-ları atalarını taklid (23) yoluyla elde ettikleri yanlış inanç ve alışkanlıklardan vazgeçirmek kolay olmamaktadır (24). Mek-ke müşrikleri de şirk inançlarını ikide bir atalarından aldıkları-rını öne sürerek, putlarından vazgeçmemekte diretmişlerdir. «Onlara «Allah'ın indirdiğine uyun», dense, «Hayır, biz atala-rımızı üzerinde bulduğumuz (yol)a uyarız» derler. Peki ama ataları bir şey düşünmeyen, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı? (Atalarının yoluna uyacaklar)» (Bakara, 170).

Bu türlü imana engel körükörüne tutulan kötü taklid yolu bütün şirk topluluklarında görülmüştür. Mûsa (a.s.)a aynı şe-yi söylemişlerdir (Yûnus, 78). İbrâhim (a.s.), aynı bahâne ile karşılaşmıştır (Enbiyâ, 52-54; Şuarâ, 70-77). Müşrikler yaptık-ları kötülöklere bile, aynı bahâneyi mâzeret yapmak isterler (25). (A'raf, 28). Halbuki Allah kötölüğü emretmez ve şirke de-lil indirmemiştir (A'raf 71). Kur'an, insanları devamlı uyara-

(23) Taklid kelimesinin manaları için bkz. İbn Fâris, V, 18; Cevheri, I, 524; İbn Manzûr, IV, 368; Zebidî, II, 474 vd.

(24) Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, el-İktisâd fi'l-İ'tikâd, s. 144, Mek-tebetü'l-Cundi, el-Kâhire, 1392/1972.

(25) Âlûsi, VII, 106.

rak, onları düşünmeye (26), akıl ve duygularını çalıştırmaya çağırır, sonra duyacakları pişmanlıkları önceden onlara haber vermiştir. «Hem derler ki: «Eğer biz dinleseydik ve aklımızı kullansaydık, şu azgın, ateşe atılanlar arasında bulunmazdık». (...) (Mülk. 10-11). Böylece günahlarını itiraf ederler. Kur'an, eskiyi sırf eski oldukları için taklide değil, düşünerek yanlışlarını ayıklamaya çağırır (Mâide, 104).

Kör taklidin pençesinden cemiyetleri kurtaran peygamberlerin ne büyük inkılâbçı şahsiyetler olduklarını düşünmek gerekir. Hz. Muhammed (S.) in ise bunlar arasında müstesnâ bir yeri vardır. Kur'an, peygamberlerin, müctehid, müceddid ve sâlih kişiler doğru yollarını takip etmeyi ve bu doğru yolun hikmetlerini araştırmayı reddetmez (Kırş. Bakara, 133; Yûsuf, 38; Nahl, 43). Bazıları da, kişinin, dinde enbiya ve müctehidler gibi, hak yolda olduklarını bildikleri kimselere ittibâ taklid saymamaktadırlar (27).

Kibir

Kur'an'da tesbit ettiğimiz, inkâr sebeplerinden birisi de kibir. Ekseriyâ inatla içiçe bulunarak, insan fıtratının yaratıcıya açılan mânevî pencelerini perdelemektedir (28). Çoğu defa hükümdarlar ve hükümdarların etrafında bulunan memleketin ileri gelenleri (mele'), kurulu düzende mevki ve makamı yerinde olan kimseler, peygamberlerin hak davetine karşı çıkmışlardır. Bunlar Allah'a kul olmayı, Allah'ın diğer kulları gibi muâmele görmeyi kibirlerine yediremeyen aristokrat sınıflardır. Fir'avn, Nemrûd, Kârûn Kur'an'da bunların tipik örneklerini teşkil ederken, Mekke sitesinin Ebû Cehil, Ebû Süfyân, Velid bin Muğîre, Âs bin Vâil, Utbe bin Ebî Rebia'ları da Hz. Muhammed (S)'in dâvetine karşı çıkan zulüm otoriteleridir. «Kendilerine gelmiş hiç bir delil olmadan Allâh'ın âyetleri hakkında tartışanlar (yok mu), onların göğüslerinde, (hiç bir zaman) erişimyecekleri bir büyüklük taslamaktan başka bir şey

(26) Bkz. Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, s. 43 vd., A.Ü. İlahiyât Fakültesi yayınları, Ajans-Türk Matbaası, Ankara, 1961.

(27) Merâğî, II, 45; kırş. Âlûsî, XXVI, 62-66.

(28) Abdülkerîm Zeydân, Usûlû'd-Da've, s. 22; Matbaatu Selman el Azami, Bağdad, 1392/1972.

yoktur. Sen Allah'a sığın, çünkü işiten, gören Odur. (Mü'min, 56). Nuh (a.s.)'ın dilinden, bunların tavırları şöyle dile getirilir : «Doğrusu ben, onları senin bağışlaman için her davet ettiğimde, onlar kulaklarına parmaklarını tıkadılar ve elbiselerine büründüler (ki beni görmesinler). (küfürde) ısrar ettiler ve kibirlendikçe kibirlendiler» (Nüh, 7). Bu müsteکbirler sâdece kendileri inanmamakla kalmadılar, aynı zamanda zayıf düşürüp sömürdükleri mustazaflara da inanmamaları için, çok şiddetli baskı ve tedhiş uyguladılar (Sebe', 31-33). İşte bu kibir yüzünden bu aristokrat sınıf, her devirde, nübüvvetin emrine girmek istememişlerdir. Halbuki Allah peygamberliği, her türlü hükümdarlık ve başkanlığın üstünde tutmuştur (29). Allah haksız yere büyüklenenleri âyetlerinden uzaklaştırır (A'raf, 46). Bilgili (mü'min, 83) ve kuvvetli (Fussilet, 15) olduğu vehmi ve zenginlik insanı kibre düşürebilmektedir.

Oysaki müteکbberler, vicdanlarında Allah'ı, peygamberini ve O'nun âyetlerini bilirler. «Vicdanları da bunlara tam bir kânâat hâsil ettiği halde zulüm ve böbürlenme yüzünden onları inkâr ettiler. Bak o bozguncuların sonu nasıl oldu?» (Neml, 14) (30). Gerçekte ise, kibriyâ ve azamet Allah'ın hakkıdır. Ona lâyıktır, Ona yakışır. Allah'a, kibrinden dolayı boyun eğmeyen çoklarının, bir menfaat, bir üst otorite, şehvet ve süfli arzular gibi pek çok şeylere kul köle olduklarını görmek nâdir mes'elelerden değildir. Allah'a karşı kibir, gurur ve küstahlık da bir nevi câhilliktir (31) (Fetih, 26).

Hased

İnsanları inkâra sevk eden âmillerden birisi de haseddir. Hased öyle bir iç hastalıdır ki, hakikati bile bile itiraf ve kabüle engel olur. Şeytanın da tahrikiyle, mü'minde bulunan hased bile, hased ettiği kimsenin ölümünü istemeye kadar varabilmektedir. Hased mü'minde bile bu kadar kötü netice or-

(29) Bkz. Fakruddin er-Râzi, et-Tefsiru'l-Kebir, XXVII, 79 vd., Dâru'l-Kutubî'l-Arabiyye, Tahran, târihsiz.

(30) Kibir, tekebbür ve istikbar hakkında şu âyetlere de bkz. A'raf, 36. 40. 48. 76. 88. 7.; En'am 93.; Mü'min, 60.; Mü'minün, 46. 67. vb.

(31) Toshihiko İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, s. 192, Çev. Süleyman Ateş, A. Ü. İlahiyât Fak. yayımları, Ankara, 1975.

taya koyacak noktalara kadar varabilince, diğer insanlarda imana dahi engel olabilmektedir.

Ehl-i kitâb ve bilhassa Yahûdiler, kitablarının verdiği bilgi ile, bir peygamber geleceğini bekleyip durdukları halde, gelen son peygamber kendilerinden olmadığı için, sırf hasetlerinden dolayı iman etmediler. «Kendilerine kitab verdiklerimiz o (peygamberi) öz oğullarını tanır gibi tanırırlar. Böyle iken içlerinden bir topluluk, hak ve hakikati bile bile gizlerler» (Bakara, 146). Hattâ bunlar, kendileri iman etmemekle de kalmazlar, müminleri de imanlarından çevirmek isterler. «Kitab ehlinin çok kimseler, hak kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki hasetten dolayı, sizi imânınızdan sonra küfre döndürmeyi arzu ederler (...)» (Bakara, 109).

Bir kimsede hased yanında bir de kibir vb. âmiller de bulursanız, artık o, kötü âkibete doğru daha kolay yol alır. Burada yeri gelmişken belirtelimki, bir insanda bu kötü âmillerden her zaman bir tânesi bulunmaz, bazan bunlardan birden fazlası bir kimsede bulunabilir.

Cehâlet

Cehâlet ilmin zıttıdır (32). Esâsında hafiflik manâsı taşıyan ki itminanın hilâfıdır (33). Câhiliye devrinde cehl kelimesi, hilm kelimesinin zıddı olarak kullanılırdı. En ufak kızgınlık anında, irâdesini kaybedip parlayan delikanlının, sabırsız kişinin, öfkenin pençesine düşmesi hâlini ifâde ederdi. Türkçemizde bazı bölgelerde delikanlıya câhil denilmesinde bu manâ vardır. Hilim ise, öfke anında itidâlini yitirmemek ve sâkin kâlip öfkesini yenmektir. Cehl bu hâliyle aslında hilmin zıddı iken, ilmin zıddı hâline gelmiştir. Câhillik, içerisinde, kibir, gurur, bağımsızlık, insânî ve ilâhî bir otoriteye boyun eğmeme, şiddetli bir şeref duygusu manâlarını taşıyordu. Cehl bu kavramın içi ise, zulûm de dışı idi. Cehl o zaman için şerefının incindiğini, lekeliğini görmekten ileri gelen bir çeşit kızgınlık ve öfkedir (Hamîyyetü'l-câhiliyye). Öfke akli örttüğü için, akül

(32) Cevherî, V, 1063; İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali, el-Muhassas, I, 3 sifr., s. 35; İbn Manzûr, XIII, 136; Zebîdî, VII, 266.

(33) İbn Fâris, I, 489.

Kur'an'da korku yüzünden imâna engel olunduğu açıkça belirtilir. «Sonunda, Firavnın ve etrafındakilerin belâsi korkusundan, Mûsâya kavminden ancak bir zürriyet iman etti. Çünkü Firavn o yerde (Mısır) çok üstün ve pek aşırı gidenlerdendi» (Yunus, 83).

Bu tehdit ve korkunun içerisinde bir unsur da vatanından sürülüp çıkarılma korkusudur. Nitekim Hâris b. Osman, Resûlullah (S)e gelmiş demiş ki: «Biz biliyoruz şüphesiz sen hak üzeresin ve lâkin korkuyoruz, sana tâbi olup da araplara muhâlefet edersek, biz bir yeyimlik başız, bizi yerimizden çarpıp kapışıverirler» (37). «Dediler ki : «Eğer biz doğru yola uyar, seninle berâber olursak, yerimizden (Mekkenen koğuluruz (...))» Kasas, 57). Görüldüğü gibi Mekke müşrikleri de gerçeği biliyorlar, risâletin hidâyet olduğunu onlar da ikrar ediyorlar; fakat yurtlarından edileceklerinden korktuklarını söylüyorlardı (38). Çünkü vatanından sürülüp çıkarılmak, öldürülmenin kardeşidir (39) (Nisâ, 66). Şuayb (a.s.)ın kavminden büyüklük taslayan ileri gelenler ona da aynı tehdidi yaptılar. Firavn vatan duygusunu istismar ederek Mûsâ (a.s.)ın Mısırlıları yurtlarından çıkarmak ve oralara hâkim olmak gâyesinde olduğunu iddia ederek, onların imana gelmelerini önledi. Kurulu şirk düzeninin ayakta kalması için, onlarda müşterek olan vatan duygusunu tahrik etti (A'raf, 110; Tâhâ, 63). Zâten Firavn halkı firkalara bölüp birbirlerine düşürerek sömürü ve zulüm iktidarını sürdürmekte mâhir bir istismarcı idi (40) (Kasas, 4). Aynı şekilde, bütün peygamberlere vatanlarından sürülüp çıkarılma tehdidi yapılmıştır (İbrâhim, 13) ve nihâyet Hz. Muhammed (S)i de öz yurdundan çıkarmışlardır (Enfal, 30; İsrâ, 76).

Fakat bütün bu tehditler zayıf ruhlu kimselere tesir etmiştir. Müm'minler ise, her türlü işkenceye rağmen, esas korkulmaya lâyık olanın sâdece Allah olduğunun (Ahzab, 37) şuurunda kimseler olarak, esas emniyeti Allah'ın civârında olmakta bilmişlerdir. Dilerse, Allah'ın, onları en güzel yurtlara yerleştire-

(37) Elmalılığ V, 3748.

(38) Seyyid Kutub, Fî Zilâli'l-Kur'an, XX, 80, 4. baskı, Beyrut, tarihsiz.

(39) Âlûsi, XVI, 216.

(40) Aynı eser, XVI, 224.

ceğine, yeryüzünün hâkimleri yapacağına kesin olarak inanmışlar, küfrün tehditlerine boyun eğmemişlerdir «İşte Yûsuf'u zindandan kurtardığımız gibi, kendisine Mısır memleketinde de kudret ve şeref verdik. Orada istediği yerde makam sâhibi oluyordu (...)» (Yûsuf, 56).

Hevâya Tâbi olma ve çok günahkârlık

İnsanın fitratında kötü temâyüller de vardır (Al-i İmrân, 14). Ancak insan, bu temâyüllere karşı mücâdele edebilecek kabiliyetlerle de donatılmıştır. İnsanın imtihânının en önemli bir yönü de işte bu fitratına karşı yapacağı mücâdele olacaktır (Haşr, 9).

Hevâ, nefsin kötü isteğe meyletmesidir (41). Keyfi ne istiyorsa onu elde etmeye ve onu engel tanımadan gerçekleştirme-ye çalışmak bu hevâ putuna tapmak demektir (42). Müşriklerin puta tapmaları da bir bakıma böyle bir hevâya tâbi olma-dır (Necm, 23). Lut kavminin yaptığı da bu hevâ putunun bütün arzularına sonunda helâk bile olsa uymaktan başka bir şey değildir (Ankebut, 28-29). «Şimdi o kimseyi gördün ya: zevkini kendisine ilâh edinmiş, bilgisi olduğu halde Allah onu şaşırtmış, kulağını kalbini mühürleyip, gözüne de bir perde çekmiştir. Artık onu Allah'tan başka kim yerine getirir? Hâlâ düşünmez misiniz?» (Câsiye, 23).

Kötü temâyüllere düşkün, şehvânî arzularının kölesi hâli-ne gelmiş, her türlü günahla yoğrulmuş kimseler, Allah'tan kaçabilmek için, önce onun hakkındaki şüphelere kulak verir, giderek inkâra varırlar. Böylece her günahda inkâra giden bir yol vardır gerçeğini ortaya koymuş olurlar. Böylesi kimseler aslında küfrü sevdikleri için değil, fuhuş yapmak için inkâr ederler (43). Canının sevdiğinden başka kendisine ilâh tanımayan-dan daha sapık kimse yoktur (Kasas, 50). Hz. Peygamber (S.), «Gök kubbesi altında Allah'tan başka tapılan şeyler arasında, peşine düşülen hevâdan daha büyüğü yoktur» buyurmuştur (44).

(41) Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân, s. 548, Muhammed Seyyid Keylânî neşri, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz.

(42) Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, Fethü'l-Kadir, V, 8, Mısır, 1383.

(43) Deraz, İslâm Hakkında Görüşler, Çev. Ali Özek, s. 29, İstanbul, 1977.

(44) Elmalılı, V, 3590 da Taberânî ve Ebû Nuaym'den.

Bütün devirlerde, özellikle ulûhiyete karşı, beşerî varlığın iktidârını göstermek iddiasında olan ve rönesans sonrası batıya büyük ölçüde hâkim olan ve oradan da dünyanın hemen her tarafına yayılan materyalizm ve hümanizm, Kur'ânın takbih ettiği hevâyı tanrılaştırmanın çok sayıda tezahürünü sergilemektedir. Bu hususta İslâm ülkelerinde önde gelenlerin ve zenginlerin yeterince basiret sahibi olmadıkları müşahade edilmektedir.

Hafife Alınma ve Kınanma Endişesi

Sirk cemiyetleri, geliştirdikleri cahilli değer sistemlerine karşı gördükleri hak ehlini, kınama ve istihza yoluyla psikolojik baskı altına almak isterler. Böylece zayıf iradeli kimselerin imana gelmesini önlerler. «(Firavun) kavmini küçümsedi. Onlar da kendisine itaat ettiler. Hakikat onlar yoldan çıkmış bir kavim idiler.» (Zuhruf, 54). Böylece Firavn, kavminin Musâ (a.s.)a inanmalarını kınama ve alay taktiği ile bertaraf etmiş olmaktadır. Bu tutum, her devir müşriklerinin uyguladıkları bir taktiktir. Nitekim Mekke müşrikleri de, inanan zayıf kimseleri önceleri kınamış ve alaya almışlardı. Hattâ Ebu Talib'in imana gelmemesinin sebebi de müşrik eşrafın kendisini kınayacağı endişesi idi. Bu, gerçekten bir câhiliktir.

Halbuki imanın lezzetini tadanlar, en büyük şerefin Allah'ın katında olduğunu bilirler ve zerrece sarsılmazlar. İmanı zayıf olanlarda İslâm'dan dolayı kınanma endişesi görülebilmektedir. Böylelerinin imanını tahkike erdirmek, itminan haline getirinceye kadar işlemek lüzümü vardır. «Ey inananlar! Sizden kim dininden dönerse, (bilsin ki,) Allah, yakında öyle bir toplum getirecek ki, (o) onları sever, onlar da O'nu severler. Mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, hiçbir kınayıcının, kınamasından korkmazlar. Bu, Allah'ın bir lütfudur, onu dilediğine verir, Allah (ın) lütfu geniştir, (O) bilendir.» (Mâide, 54).

İnkârcıların Grupları

Kur'ân-ı Kerime dikkat edersek, kâfirlerin iki gruba ayrıldığını görürüz: Ehl-i kitab kâfirleri ile müşrikler. Ehl-i Kitâbın kâfirleri Yahudiler ve Hıristiyanlardır. Şu halde müşrikler, Allah'ın varlığını inkâr eden mutlak inkârcıdan tutun her tür-

lü putperestleri, Allah'ın birliğini kabul etmeyenleri, ona ortak tutanları ve neticesi küfre varan her türlü inkâr sahiplerini içine almaktadır. Münâfıklar ise, aslında kâfir oldukları halde, küfürlerini gizliyerek müslüman görünenlerdir. Bu itibarla Kur'anda şu âyetler dikkatimizi çekmiştir. «Ne ehl-i kitaptan olan kâfirler ve ne de müşriklerden olan kâfirler, size Rabbinizden hiçbir hayır indirilmesini sevmez ve istemezler. Allah (nübüvvat ve vahyi) rahmetiyle dilediği kimseye tahsis eder. Allah büyük ihsan sahibidir» (Bakara, 105). «And olsun ki, mallarınız ve canlarınız hususunda imtihan edileceksiniz. Sizden evvel kendilerine kitap verilenlerden ve müşrik olanlardan birçok incitici şeyler işiteceksiniz. Eğer katlanır ve sakınırsanız, işte bu, işlerin azmedilecek olanlarındandır» (Âl- İmrân, 186). «Ehl-i Kitâb ve müşriklerden kâfir olanlar, kendilerine açık bir huccet gelinceye kadar (dinlerinden) ayrılacak değildir» (Beyyine, 1). «Muhakkak ki, Ehl-i Kitâb'dan ve müşriklerden (ibaret) o kâfirler Cehennem ateşindedirler; orada ebedî kalacaklardır. İşte bunlar yaratıkların en kötüsü olanlardır. Doğrusu iman edip de salih ameller işleyenler, işte bunlar da yaratıkların en hayırlısı olanlardır» (Beyyine, 6-7). Bu sonuncu âyetler, daha geniş çapta, yaratıklar ve insanları inanç bakımından tasnif etmektedir (45). Bu âyetler bize türlü adlarla kıyâmete kadar gelecek inkârcıların asıl tasniflerini vermektedir. Yahudi ve Hıristiyanlar, Ehl-i Kitâb kâfirleri, diğer her türlü inkârcılar da müşrikler sınıfını teşkil edecektir.

Mutlak İnkâr ve Cezası

Dinsizlik fitrata muhalif bir sapıklık olduğu gibi, Allah'dan başkasına tapmak da böyledir (46). Kur'an, Allah'a inanca duygusunun insanlarda umumî olduğu esasına dayanarak Allah'ı inkâr edenlere fazla önem vermemiş, Allah'ı tanıyıp da şirk koşanlar üzerinde durmuştur. Allah'ı tanımayanları bu umumî duygudan sapmış kimseler olarak kabul ettiğinden onlara sadece işaretlerle yetinmiştir (47). (İbrahim 10; Kehf, 37).

(45) Ayrıca münkir gruplarının bir arada değil de ayrı ayrı zikredildiği için şu âyetlere bkz. Âl-i İmrân, 151; Mâide, 57; Yusuf, 106.

(46) Elmalılı, *Izdirâbât-ı Beşerin sebebi şirkdir*, İlim-Ahlâk-İman kitabından, s. 276, 2. baskı, Ankara 1950.

(47) Nedim el-Cisr, *Kıssatü'l-İman*, s. 207, Beyrut 1969.

İnkâr, fıtratın bozulmasıdır ve bir tereddidir. Böylelerine kavlen ve fiilen ahdini bozmuş, verdiği sözden dönmüş, kendi nefislerine zulmetmiş nazariyle bakılmalıdır (Ankebût, 52). Mizaca fesad âriz olunca, insan, iyiyi fenâ, fenayı iyi görür. Mizacı bozuk olanların bu durumu, işin gerçeği ile kendileri arasına perde olan hasta bir halin neticesidir (Müddessir, 31). Meselâ, hâmile kadınlardan bazıları sabun, kömür, toprak yerler. Bu biçâre kadınların hastalık sebebiyle toprak yemesi, toprağın yemeye elverişli bir madde olduğunu isbata delil olabilir mi (48)? İnkârcı insanlar gayr-ı tabii insanlardır. Bunlar insanlar içerisinde kâide değil müstesnâdırlar (49). Bunların fıtratı bozulmuş, alıcı-verici cihazları tatil edilmiştir. Ancak bu tipler bütün zamanlarda şâz denecek kadar azdır. Bütün dünyaya nüfusu içerisinde mülhidler birkaç milyonu geçmez (50). Bu gibileri gemide giderken geminin hareketinden gâfil oldukları için kara parçalarının hareket ettiğini zanneden idrak yanlışlığı içerisindeki insanlar gibidirler. Kendi gözlerinin körlüğünü unutup hakikî San'âtkârı kör kuvvet şeklinde tahayyül ve tasavvur ederler. Daha doğrusu, ilâhî hadiseler aynasında kendi gerçek görüntülerini görürler. Bu tiplere müslüman diyarında da rastlanmaktadır. Çoğu defa bunların, İslâm'ı hiç bilmedikleri görülür. Hakkıyla âlim kimseler arasında dinsize az teşâdüf edilir (Rûm, 22). Çünkü beşer tabiatı güzelliğe, hayra, hakikate ve kemâle meyyâldir. İnkârcılar ise kendilerini beşer cinsinin hâricine atanlardır. Dinsiz ya gafletli bir emniyet, yahut öldürücü bir yeis içinde bulunur (51) (Hicr, 56). Kendilerini hiçbir kayıtla bağlı hissetmedikleri için devamlı surette behîmî duygularını tatmin peşinde koşarlar (Câsiye, 23). Etraflarındaki herşeyi mânâsız ve lüzümsüz (Mü'minün, 115) ve kendilerine hoyrat bir düşman olarak gördükleri için, en korkunç anarşistler bunlar arasında çıkar. Hiçbir yırtıcı ve vahşi hayvan, doymaktan başka bir maksad için kan dökmediği halde, böyleleri menfaat, gurur, kibir, refah ve hattâ tiryakilik için kan dökmekten çekinmezler (52). Bunlar vahşi hayvanlardan da aşağıya sukût ederler (A'râf, 179). Müşrik ve münkir, ulvî de-

(48) Ferid Kam, Musâhabeler, s. 105.

(49) Akkâd, Allah, s. 266, 6. baskı, Mısır 1969.

(50) S. Kutup, Zılâl, VII, 108.

(51) Derâz, Ed-Dîn, s. 42.

(52) Nedim el-Cisr, s. 442.

gerlere inanmıyan kimsedir. Egoistce menfaatını düşünür (Muhammed, 12).

İnsan iman ile yüceler yücesine çıktığı gibi, küfür ile de alçaklığın en alçağına düşer. İman bir intisabdır, küfür ise Allah'a olan intisabı keser. Üzerinde nakışlar bulunan âvizenin elektrik düşmesine takılınca bütün nakışlarının okunduğu gibi, insanın kalbine de iman girince üzerindeki esmâ-i hüsnânın bütün san'ât ve nakışları o ışık ile tezâhür eder, okunur. Küfür bu intisabı kesmekle, bütün mânâlı nakışlar karanlığa gömülür, okunmaz. İnkârcılar şu âlemdeki Allah'ın varlık ve birliğine karşı çıkıp nimetlere nankörlükle mukabele ederek, bütün varlıkları kıymetsizlikle, kâfirce itham ve tahkir ederler. Mevcûdâtı mânâsız görürler (Sâd, 127) Allah'ın güzel isimlerinin tüm tecellilerini yalana çıkarmıya çalışırlar. Şirk koşarak en büyük zulmü işlerler. Allah ise, şirkı affetmez. Bütün yaratıkların haklarına tecâvüzde bulunan müşrikler böylece az vakte sonsuz cinâyetler işledikleri için sonsuz azaba müstehak olurlar. Küfür, hak olan emri yok saymak ve inkâr etmektir. Hakkı bir ân bile olsa inkâr, ebedi bir yalandır. Ebedi olanı inkâr, ebedi cürme sebep olur. İlâhi rahmete ulaşmak için mahdûd bir zaman zarfında bahşedilen bir fırsatı, bir vesileyi tamamen reddetmek, o rahmetten ebediyyen mahrûmiyet, cezası da ebedi cehennemdir (53) (Bakara, 162).

NETİCE

Görüldüğü gibi, bütün dinlerin ve mukaddes kitapların olduğu gibi, İslâm'ın ve Kur'an'ın da en önde gelen mes'alesi, iman ve inkar mes'alesidir. Kur'an'da geçen değişik inkâr lâfızlarını inceledikten sonra, şirkin, Allah'a eş koşmak mânâsına gelirken, her türlü inkârı içine alan bir genişlik kazandığını gördük. Binâenaleyh bütün münkirler, ya müşrik yahut da eh'l-i kitabdırlar, neticesine vardık. Son maddede ise şirkin cezasını ele alarak, -ki bu Allah'ın varlığını bile inkâra kadar varabilmektedir- bunun, niçin ebedi cehennem olacağına temas ettik. Kısa bir dünya hayatındaki inkârın cezasının niçin, ebedi bir cehennem olacağını, «Hakkı bir an bile olsa inkâr, ebedi bir yalandır. Ebedi olanı inkâr, ebedi cezaya sebep olur» hükmüne bağladık.

(53) Elmalılı, III, 2112.

GENÇLİK, SEVGİ, TERBİYE, VE OLGUN İNSAN

Hazırlayan : Dr. Hüseyin VAROL

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arabca Öğretim elemanı.

İNSAN kelimesi, aslı «insiyan» olup, unutmak mânâsına gelen, arabca «NİSYAN» kelimesinden alınmadır.

İbnu Abbas (r.a.)'dan rivâyet edildiğine göre, insan, uhdesine aldığı emâneti ve vermiş olduğu sözü unutmuş olduğundan, bu ismi almıştır (1).

Bilindiği gibi, Âdem Babamızın yaratılışı esnâsında, Kıyâmete dek ne kadar zürriyeti gelecekse, hepsine birden Allah-u Teâlâ, «ben sizin Rabbiniz değil miyim?» (elestü bi Rabbiküm) diye sorduğunda, hepsi birden (bizler de dâhil) «evet Rabbinizsin» (belâ) demişler, böylece Allah'ın rubûbiyetini ve kendilerinin de ubûdiyet (kulluk)'lerini itiraf etmişlerdir. Resulullah (s.a.) efendimizin «her insan, anasından fitrat (yani İslâm Dini) üzere doğar» sözü, işte bu husûsa işâreten söylenmiştir(2).

İnsan oğlu, hakikatte bu güzel fitrak üzere yaratılmışken ve ezelde Allah'ını tanımış ve ona şeref sözü vermişken, sonradan bunu unutup, sözünde durmaması bakımından mezmûm

(1) İbnu Menzür, Lisanu'l-'arab, VI, II, ENS md.

(2) Concordance et indices de la tradition, J. Brugman, Leiden, 1955, ENS md.

(kötü)'dür, Yaratan'ı tarafından (affedilmediği takdirde) cezaya müstehaktır.

İnsan kelimesinin ikinci mânâsı, ünsiyyet den gelir. Buna göre insan, yalnızlıktan hoşlanmayan, hemcinsleriyle birlikte yaşamaktan haz duyan ve onlarla teselli bulan bir varlıktır. İnsan bu yönü ile, diğer bütün insanları sevmek ve onlarla hoş geçinmek, hatta dertlerine ortak olmak şuûrunu yaşar. Bu vasfiyle O, hem Hâlık'ı, hem de insanlar nezdinde iyidir, mükâfaata lâyıktır. İnsanın hakiki karakterini temsil eden bu yönünü, 5-10 yaşları arasındaki bir yavruda açıkça görebiliriz. Dikkat edilirse bu yavru dışdan görüldüğü gibi içten de mâsum ve tertemizdir. Onun kalbinde ve niyetinde hiç bir canlıya karşı zerre kadar kötülük bulunmaz. Hep sevmek ve sevilmeğe isteyen körpe bir yüreği vardır onun. Bu sebebdan dolayı sevimlidir, sevmeye lâyıktır. Ona karşı sevgi duymayan bir insan tasavvur edilemez. Onu bâzan hırçın görmemizin sebebi, beklediği sıcak sevgi ve alâkayı kendisine göstermekte kusur işlediğimizdendir. Bu insan yavrusu, nasıl ki bu sıcak alâkamıza ve sevgimize dâima muhtaçsa, büyük insan da (fitratı ve yaratılışı gereği olarak) diğer insanlardan bu alâka ve sevgiyi dâima bekler. O halde insanın fitrî unsurlarından biri, SEVGİ'dir.

SEVGİ

SEVGİ, ne tatlı ve ne hoş bir kelime, her zümre insanın istisnâsız muhtaç olduğu, özlediği ve bütün kalbiyle arzuladığı bir cevher. Âşık, mâşûku tarafından sevmeye muhtaçtır. Hanım, beyi tarafından, bey, hanımı tarafından, ana-baba, çocukları, çocuklar ana-baba tarafından, öğretmen talebeleri, talebeler öğretmenleri tarafından, âmir, memurları, memurlar âmirleri, aslar üsleri, üsler asları, hatta ve hatta halk liderleri, liderler de halk tarafından sevilme özlemi içindedirler.

SEVGİ, insanları birbirlerine bağlayan beş halkalı, yâni beş harfli bir zincir. Kuvvetli olduğu kadar, ipekten de yumuşak bir kalp bağı. Beş halkalı olduğu için kısa sanmayın. O, dünya'nın iki ucunda bulunan iki sevgiliyi birbirine bağlayabilecek kadar uzayabilir. Yerleştiği kalbin sâhibini, bu kadar mesâfeden ağlatır, ya da güldürür.

Fakat, bilinmelidir ki her şeyde olduğu gibi, sevgi de ikidir : biri sahte biri hakiki. Burada bahsetmek istediğimiz, hakiki olanıdır. İkisinin birbirinden ayırdedilmesi oldukça kolaydır :

Sahte sevgi, her şeyde olduğu gibi, sırf maddeye dayanandır, yani gâyesi maddî olanıdır. O, hissidir şehavidir, vücûdun, bedeninin ve şeytânî arzuların emirlerine hizmet eder. Akıldan ve mantıktan uzak olduğu için hayvânidir. Bu tür sevgiyi, o seviyedeki sâhiplerine bırakıp, hakiki sevgiye gelelim :

Hepimiz biliyoruz ki, İNSAN iki unsurdan tekevvün etmiştir : Biri, şu gördüğümüz ve elle dokunduğumuz vücut ve bedenimiz ki, aslı topraktan yaratıldığı için maddîdir. Ona dayanan ve onu gâye edinen her sevgi ve her amel de, onun gibi maddidir, süflüdür, âkıbeti topraktır.

İnsanın ikinci unsuru ise RUH dur. O, ilâhidir bakidir, ölmeyecektir. Çünkü ebedidir, Allah'a dayanır. Allah görünmez, ruh da görünmez. Görünmezler ama, varlıkları her yerde hissedilir. Gözümüzün görebildiği, elimizin dokunduğu, his ve şuûrumuzun içine alabildiği her şey, Allah'ın varlık ve kudretine birer delildir. O gözle değil, basiretle sezilir. Ruh da böyle, hatta daha da açık sezebiliriz onu. Hayat dolu bir insanın, pırıl pırıl gözlerindeki tatlılığı, cıvılcıvılcı konuşmalarındaki ve nefesindeki o sıcaklığı, ölü bir insanda görebilir misiniz? Ölüde gördüğümüz bedendir, ruhsuz olduğu için bize buz gibi soğuktur, sevimsizdir. Hayat dolu bir insanın ünsiyetine ve sohbetine koşarız da, ölünün yanından, bir an önce durmaz kaçarız. İşte o madde, gözlerimizin önünde serilmiş, sevimsiz duruyor, hemen kokmaya çürümeye hazır. Ne kadar da değer veriyordu sâhibi ona, gerçekten değer verilmesi gereken ruhtu, gitti. Hem de bir hayat dolusu kazancın (iyi veya kötü ne varsa) hepsini alarak uçtu. Mânâ âlemine, Âhiret'e göçtü. Değer verilmesi gereken hangisiymiş (manevî âlem mi maddî âlem mi) şimdi anladı sâhibi ama, iş işten geçti. Keşke hayattayken bu basiretle bakabilseydi kendine, rûhunu zengin olarak gönderirdi hesab gününe, ebedî vatanına. Ah sevgi, ah sevgi, sâhibin seni, yanlış yere verdi. Sen ne kıymetli bir cevherdin. Eğer Hakk'a, gerçeğe sevk edilseydin, dünya da senin olacaktı. Ahret de senin. Deseydi insan: «bir gün gelip, serileceğim yere». Değer miydi bun-

ca zahmet, bunca servet, bunca hayat bir hiçe. Ah, baksaydı da ölümlere ölenlere, alsaydı ibret, bilseydi ne yapmak gerek, bu Dünya'dan göçenlere. Dinleseydi YÜNUS'un feyâdını figânını, görürdü ölmeden, ölenlerin âkıbet hitâmını, makâmını :

«Bu Dünyâ'ya gelen kişi, âhir yine gitse gerek
Misâfirdür vatanına, bir gün sefer itse gerek.

Biz de varavuz ol ile, kaçan ki va'demiz gele
Kişi varacağı yire, gönlünü berkitse gerek.

Kimse bilmez ölüm nice, Turmaz alur irt e gice (sabah
akşam)

Yiğit oğlan karı koca, boynın eğüp yatsa gerek.

Kanı (hani) veliler nebiler, geldi geçti cümle bular
Ağız açup kara yirler, birin birin yutsa gerek.

Kazandığun bol gümüşler, cânuni cezâ virmişler
Yarın anda her birisi, akrep olup soksa gerek.

Güvenmegil kardaşuna, yanında sevdük konşuna
Ecel gelicek başuna, hısım kardaş nitse gerek.

An iy YUNUS Rahmânunu, dostâ ulaşdur cânunu
Ne beslersin bu tenüni, ecel okı yitse gerek (3)».

«İy yaranlar iy kardaşlar, korkaram ben ölem diyü
Öldüğümü kayırmazam, itdüğümü bulam diyü.

Eğer gerçek kul imişsen, ana kulluk kulaıydum
Ağlayadum bu Dünyâ'da, yarın anda gülem diyü (4)».

SEVGİNİN YÖNÜ

İnsanda fitri olan bu sevgi, her şeyde mehenk taşı. Onu istersen kötüye kullan, istersen iyiye. Elbet vereceksin bir gün hesap, bu emâneti nettin diye. O halde insan, her türlü meyve verebilen bir fidan. Ondan iyi meyve bekliyorsak, iyi aşı yapmalıyız. Yoksa aşılınmayan bir ağacın verdiği meyvesine katlanmalıyız.

(3) Yünus Emre Divânı, (Tercüman 1001 Temel Eser) Hazırlayan Faruk K. Timurtaş, s. 95-6, Parça 84.

(4) Aynı kaynak, s. 128, Parça 139.

Sevgi, iyi yöne yöneltilirse, o insan olgunluğa ve kemâle doğru yol alır, hem kendisine hayrı olur sonunda, hem çevresine. Tıpkı iyi aşılınmış fidan gibi meyve gibi.

Gençlerimizin ve çocuklarımızın eğitim ve terbiyesinde, en çok dikkat edeceğimiz husus, sevgilerine gerçek yönü vermektir. İyi bir muhitte iyi bir terbiyenin yetiştirdiği bir insan ile, tam tersine yetişen bir insan arasındaki fark, dağlar kadar büyüktür. Bize iyi insan iyi ferd gerekse eğer, ki gerek, katlanalım uğraşalım, gereğini yapalım, demeyelim ki bu yükür. Soralım bu hususta en iyi bilene, tutalım sözünü, getirmeyelim hiç fütür. Her şeyin ustası en iyi bilendir. İşi ehlinden öğrenmeli, sonunda pişman olmamak için.

Mobilyayı marangoz bilir, Demiri demirci, etin iyisini kasab bilir, altını sarraf. Pamuğu hallaç bilir, insanı da el Âlimu'l-Hallâk. Çünkü onu o halk etti. Hiç yok iken, çamurdan var etti şekil verdi. Ne yararlıdır ona, ne zararlı o en iyi bilendir. Demedi mi meleklerine onu yaratmadan önce, «Ben yer yüzünde bir efendi yaratıyorum (Bakara Süresi, 30. Âyet)» Hem de bütün yarattıkları içinde, müstesna bir özen ve itina ile. Hatta, daha da ötesi: bizzat kendi eliyle.

Öyle ise, biZâtihi Teâlâ'nın yarattığı bu insanı, ondan daha iyi bilen ve anlayan olabilir mi? Olamaz olmaz, çünkü bu san'atın tek sanatkârı, tek ustası odur, bu yaratığın tek yaratan'ı tek hâlıkı odur. Çıraksız, kalfasız ve yardımsız yaratmıştır onu. «Ey iblis, kendi ellerimle yaratmış olduğum (insan)'a secde edin! diye emrettiğimde, ona secde etmene mâni olan ne idi? Büyüklendin mi? Yoksa kendini yücelerden biri mi sandın (Sad Süresi, 75. Âyet)»

İnsanın bâzı azalarını ,insan yapabiliyor, ya hiç insan yokken onu kim yaptı? İnsana bu yapıcı kudreti kim verdi? Beden bir madde idi çamurdandı, maddeden madde yapıldı, ya o bedeni diri tutan ve kullanan RUH'u da yapabilir mi insan? Hâşâ ve hâşâ. O, madde değil mânâdır. Mânâsız madde murdardır.

İnsan cinsinden başka, bu kadar sayılarını bilemediğimiz, mâhiyetlerinin künhüne eremediğimiz kâinatı ve YER-GÖK-DENİZ dolusu yaratıkların hangisini Allah «kendi ellerimle

yarattım» dedi? Hiç birini, onlara sâdece emir verdi, «OL»? dedi, oluverdiler. «Allah yaratmak istediği bir şey hakkında OL! diye emreder, ve o şey hemen oluverir, vücut buluverir (Yâsin Sûresi, 82. Ayet, Meryem Sûresi, 35. Ayet vb. âyetler)»

Neden bu itina, bu özen başkasına değil de insan oğluna? Ne istiyordu bu insandan Yaratan'ımız? Ne bekliyordu bizden Hâlikımız?

Sonra bunun cevâbına geçmeden, soralım kendimize; Acep bu denli İlahî bir itinaya rağmen, diyebilir mi insan : «yok, insanı en iyi mahluk bilir Hâlik bilmez»? Diyemez diyemez, yoksa isyan eder ona o ilâhi vicdânı ve mantığı. Soralım bir dahi ve diyelim ki : Acaba insan, kendine haş bu İlahî itina ve özenin farkında mıdır? Allah ve melekleri katında kendi kıymetini müdrük müdür? Cümle âlemlerden ve kâinattan büyük Allah'ın, bir kulunun, küçük kalbine nasıl sığdığı bilir midir?

«Kendini bir küçük mahluk sanırsın
En büyük âlemi ihtivâ ettiğin bilmezsin»

Hz. Ali. r a

«Haberdar olmamışsın kendi zatından da hâlâ sen,
«Muhakkar (hakir) bir vücûdum!» dersin ey insan,
fakat bilsen...

Senin mâhiyyetin hatta meleklerden de ulvidir :
Avâlim sende pünhân (gizli)'dir, cihanlar sende matvî
(dürülü)'dir,

Zeminlerden, semâalardan taşarken feyz-i Rabbâni,
Olur kalbin tecelli-zâr-ı (gâhı) nûra nûr-u yezdâni
Musâğğar (küçük) cirmin amma, gâye-i sun'u İlahisin;
Bu haysiyetle pâyânın (dengin) bulunmaz, bi-tenâhisin.
Edib-i kudretin beytü'l-kasid-i, şî'ri olmuşsun,
Hakim-i Fitratın bir anlaşılmaz sırrı olmuşsun.
Esirindir tabiat, dest-i teshirindedir (hükmün altındadır)
eşya

Senin ahkâmının (hükmünün) münkâdî (kölesi)'dir
mahkûmudur dünya».

(M. Akif, Safahat, s. 72, 1950 baskısı).

İNSANIN DEĞERİ

Su küçücük başımızda bulunan hârika aklımızla bir düşünce olursak, yaratılışımızdaki bu özellik ve husûsiyet, Allah'ın insana olan özel SEVGİsini ve ona verdiği fevkalâde değeri ortaya koymaz mı? :

1) Bütün kâinatı biz insanın emrine âmâde kıldı.

2) Akıl verdi, fikir verdi, düşünce ve hâfıza verdi, bunlar başka hangi mahlukta görüldü.

3) Gönlümüze, kalbimize arzumıza gelen her şeyi ifâde için, nutuk verdi kelam söz dil verdi, ya bunlar olmasaydı insanoğlu ne işler ne ederdi?

4) Ses verdi, sedâ verdi, gönülleri kalpleri onunla meşkeyledi cûş eyledi. Bedenimizi, çeşitli ve sayısız rızıklarla bezetirken donatırken, kalp bahçemizi de bülbülsüz gülistansız bırakmadı, âb-ı hayatla onu yeşertti suladı, gül, gülistan yaptı.

5) El, ayak, parmak verdi. İki ayağımızı yürümeye, ellerimizi ve parmaklarımızı da Hayra âlet yarattı. Cümle âlem dört ayakla yürürken ve yerde sürünürken, insanı ayağa kaldırdı, onu dimdik doğrultarak bütün kâinata, başı yukarda hâkim bir efendi ve seyyid kıldı. Gözü parlak ve güzel, yüzü nurlu kaşlar, ve saçlarla süslü ve câzip, başı dik, elleri ve parmaklarıyla muhterem, yürüyüşü ve oturuşu yeknesak ve biçimli. Daha neleri yok ki güzel olmasın, hepsini ve hep güzellikleri insana vermiş Hâlık-ı Yezdân. Hangisini sayıp dökebilir, saymakla bitirebilir bu insan. «**Rabbinizin hangi nimetlerini (görmezlikten gelir) inkar edersiniz**» (Rahman Sûresi, mükerrer âyet).

6) Bu ilâhî itina ve özen boşa mı gidecek sandın? Yoksa insanın da diğer mahlûkat gibi, fâniliğine mi inandın? Hayır hayır, o ebedidir, bâkidir, fânî değildir. Olsa olsa sâdece bir yer değişecektir. Dünya, cümle mahlûkâtiyle yok olunca, insan gene yaşayacak, ebedî hayatını Ahirette sürdürecektir. Dünyâya niçin geldiğinin hikmetini değerlendiremeyen, Yaratan'ına iyi kulluk yapamayan, şükrânın-ı nimetini bilmeyip nakörlük edenler ve fitri sevgiyi bedenlerine ve shevi arzularına ayıranlar ateşte bâki ve ebedî (tâki aff-ı İlâhî'ye mazhar ola). Diğer

taraftan, sevgilerine iyi yön verenler, kulluk nedir bilenler ve Hâlik'ının rızasına girenler de Cennette bâki ve ebedi. Kim ki Allah'a ve Rasulüne itâatsızlık eder de âsî olur, hudûdunu aşarsa, Allah onu ateşe sokar ve orada baki ve ebedi bırakır (Nisa Sûresi, 14. Ayet)». «İman eden ve güzel ameller işleyenler, Cennet'in sakinleridirler ve onlar orada ebedi kalacaklardır (Bakara Sûresi, 82. Ayet)»

Demek ki diğer mahlûkata verilmeyen paha biçilmez bir meziyet de, bu insanın ebedî oluşudur. Allah vere de Cennet'te ebedi ola ateşte değil. Fakat insan düşüncecek olursa «neden yaratan'ımız, akıl denen o cevheri en yüksek uzvumuz olarak, başımızın da en üstünde yaratmış? onu sağlam ve sert kafa taşı içine alıp, yumuşak deri ve saçlarla muhâfaza etmiş. Hemen idrak eder ve anlar ki, işte bu ebedi âkibetini garantiye alsın, her şeyden üstün ve önce, aklını kullansın insan diye. **Nitekim akıl nimetini kaybeden bir insan, sorgusuz sualsiz Cennet'e gidecektir. Onu kendi irâdesiyle kullanma fırsatını bulamadı diye.**

VİCDAN

7) İnsanda öyle bir meziyet daha vardır ki başkasında yoktur : **VİCDAN.**

Aklî bâzan hata eder, eğer sevgi ters yönde ise. İşte onun hatâlarını tashih edecek fakat yanılmayacak bir hâkim lâzımdı insanda. Onun için Rabbımız bize bu nimeti de ihsan etti. Vicdan Allah'ın sesidir. Allah'ın râzî olmayacağı yerlerde onu râzî edemezsin. Onun râzî olduğu yerden Allah da râzidir. Bu vicdânın sesini her insan duyabilir, o her dâim sâhibini doğruya ve Hakk'a çağırır, İnsana lâyük olmayan her kötülükten de nehyeder.

İKİ KUVVET

Bu vicdanla birlikte insanda, bir kuvvet daha vardır ki, işte öylesine bir kuvvet, vicdânın düşmanı olduğu gibi, insana da düşman bir kuvvet, şehvî arzular ve yalancı zevklerin kuvveti, **NEFİS** dediğimiz gizli düşman, insan hep onun emrine uymakla olur perişan. Durmaz, doymaz, bıkmaz usanmaz bir nan-

kördür o nefis. Sesi çok kuvvetlidir, onun yüzünden insan âvâredir. Hep kötülöklere çağırır durur insanı, çağırıldığı şeylerin çoğunda, çabuk kaybolan zevkler vardır, insana ilkin tatlıdır amma âkıbeti fecidir. İnsanı rezil eder, rüsva eder, belki de insan, insanlığını kaybeder. Önceden câzip görünen o yalancı bir hayat, bir balon gibi kayboluverir nihâyet. O zaman, kendini bir yığın felâketlerle başbaşa buluverir insan. Keşki o zaman da yanında olsaydı o düşman, belki teselli bulurdu onunla ve avunurdu biraz. Ne gezer, o dost sandığı düşman terketmiştir onu felâketleriyle başbaşa. Sonuç nedâmettir, husrandır, ama ne çâre.

ÖLÇÜ

İnsanın içinden gelen bu dost kılığındaki düşman (Nefs-i emmâre)'in sesi ile, düşman kılığında görünen fakat hakiki dostu olan vicdânın sesini kolaylıkla ayırdedebilmesi için şu ölçüye dikkat etmelidir insan : Düşmanın vaadleri çok yakındır belki de o an içindir, sonu ve arkası zifiri karanlıktır. O karanlıkta, akıl almayacak kadar dehşetli ve korkunç felâketler, sin-sice pusuda yatar. O felâketlerden kurtulabilmek, sanma ki her yiğidin harcıdır.

Dostun (vicdanın) sesi ve vaadleri ise uzaktır, ilerde olacaktır. O vaadler ilerde ve uzaktadır amma, pırl pırl ışıklar içinde, açık seçik görünür insana, ancak rüyalarda görülebilecek güzellikte, ıldır ıldır kaynaşan nurlu ışıklariyle, gümüş cetveller gibi tertemiz akan ırmaklariyle, elvan elvan mis kokulu çiçekleriyle, cana can katan zümrüt zümrüt bahçeleriyle, Ay ışıklı göz kamaştıran köşk ve saraylariyle, saâdetler şehri, hüriler diyârı. Uzaktan el ederler «haydi gel seni bekliyor ve gördüklerin» derler. Orası dâimdir ebedidir. Işıkları sönmez, gülleri solmaz, orada olanlar hiç kocamaz, çirkin, hüzün, keder nedir, hiç bilmezler.

*«Sol Cennet'ün ırmakları, akar Allah diyü diyü
Çıkmış İslam bülbülleri, öter Allah diyü diyü*

*Salınur Tübâ dalları, Kur'an okır hem dilleri
Cennet bağının gülleri, kokar Allah diyü diyü*

*Kimi yiyüp kimi içer, hep melekler rahmet saçar
İdris nebi hulle biçer, biçer Allah diyü diyü*

*Hep nurdandır direkleri, gümüşdendir yaprakları
Uzanıdıkça budakları, biter Allah diyü diyü*

*Ay'dan arıdır yüzleri, misk-ü amberdür sözləri
Cennet'de hürî kızları, gezer Allah diyü diyü*

*Ne dilersen Hak'dan dile, kılavuz ol doğru yola
Bülbül aşık olmuş güle, öter Allah diyü diyü*

*Açıldı gökler kâpusu, rahmetle doldı hepisi
Sekiz Cennet'in kâpusu, açar Allah diyü diyü*

*Miskin Yünus var yarına, koma, bu günü yarına
Yarın Hak'un didârına, varur Allah diyü diyü (5)*

«Orada onlar için, tertemiz ve mutahharat zevceler (hürîler) vardır ve onlar orada ebediyen kalacaklardır (Bakara Sûresi, 25. Ayet)»

Ne var ki bu kadar güzel ve akıllara hayranlık veren ebedî saâdet şehrinin yolları, türlü engellerle ve zorluklarla doludur. O engelleri aşmak zaman alacaktır, belki de bir ömür, fakat olacaktır âkibet insan ona sâhip, ve hiç ayrılmayacaktır ondan, ölmeyecek orada öldürülmeyecek, hastalık, tasa, hüzün keder görmeyecek, Dalacak ki bir seâdete, sonsuz asırlar nasıl geçiyor, hiç farkında olmayacak.

İnsan unutmamalı ki, Yaratan'ımız bu derece özen ve itina ile yarattığı, sonra da onu bu Dünya'nın efendisi ve hâkimi kıldığı, sayısını, çeşidini ve tadını sayıp tükedemediğimiz bunca nimet ve rızıklarla donattığı bu insanın, Âhret'ini de mâmur kılmış, akla hayâle sığmayan güzellikler ve seâdetlerle bezetmiştir. İnsanın bu sonsuz seâdete giden yolunun, kolay olmaması ve bir sürü engellerle zorlaştırılmış bulunması, gene insanın menfeâtına konulmuş büyük bir hikmet içindir :

Allah insana izzet-i nefis vermiştir, şeref, önur ve haysiyet vermiştir. Onu muhâfaza edebilirse, insan insandır. Şeref ve haysiyetine önem vermeyen insanın hayvandan ne farkı kalır? Hayvanı getirir ahıra takarsın, ot verir yem yedirirsin,

(5) Yünus Emre Divânı, s. 177-8, parça II, (Tercüman, 1001 T. Eser).

o, bu hayatından gâyet memnun kalır ve hep böyle devam etmesini ister. İnsan ise, kendi haysiyyeti ile yaşamayı hedef tutar, başkasının minneti ve iyiliği ile hayatını sürdürmez, başkası kazansın, ben hazır yiyeyim diyemez, kendi alın teriyle hayatını kazanır, başkası tarafından beslenmeyi kabul etmez.

Allah'ın rızasını kazanmak, ona karşı kulluk vazifesini hakkıyla yerine getirmek, insan oğlunun yaratılışının gâyesidir «Ben, cinleri ve insanları, bana kulluk etsinler diye yarattım ancak» (ez-Zâriyât Sûresi, 56. Âyet). Bunun karşılığında, Ahrette Allah o insanı Cennet'le mükâfatlandıracaktır. Yâni, Cennet'e girmeyi hak etmiş olacak, insanın onuru ve haysiyyetine lâyük bir kazanç olacaktır.

VİCDAN VE MANTIK YETMİYOR

İşte bunun içindir ki Yaratan'ımız, insanı yaratırken onu iki zıt kuvvetle birlikte yaratmış, hangisinin sözüne ve emrine girmesi hususunda serbest bırakmıştır. Her iki yolun âkibetini beyan etmiş, seçme hürriyetini bize vermiştir. Biz, Allah'ın bize bahşetmiş olduğu akıl ve mantığımızla biliriz ki, bu iki yolun biri kötüdür bizim için, biri de iyidir.

Yalnız, burada önemli bir nokta mevcuttur: Eğer Allah insanı kendi hâline, ve sâdece akılı, mantığı ve vicdânı ile bıraksaydı, onu cezâlandırmaya bir başkasını da mükâfatlandırmaya hakkı olmazdı ve İlâhi adâlet tecelli etmezdi. Çünkü, kul «aklım ermedi, doğru yolu bilemedim bulamadım, elçi gönderip, kitab indirseydin, doğru ve eğri yolu bana gösterseydin, ben onu seçerdim» diyebilirdi. Onun için Allah'ımız bize kitab indirmiş ve peygamber göndererek, eğri ve doğru yolu göstermiştir. Eğri yol, İnsanın bitmez tükenmez, çok ve karmaşık arzuları ve hevesleri gibi, eğri büğrü ve karmaşıktır. Başlangıçta insanın zevklerine uygun ve kendine hoş gibi geldiğinden, insan o tarafa meyillenir. Doğru yol ise, dürüstlük ve istikâmet sembolü olarak, düpedüz ve uzundur. Meyvesi uzakda olduğu için insana zor gibi gelir, sabır ve sebat gerektirir. Çok yakınında bulunan ve pek lezzetli gibi görünen kötü kuvvetin (nefsinin ve şeytânî arzularının) emirlerine insanın DUR! diyerek karşı çıkabilmesi oldukça zordur. O seâdet yolunun üzerindeki engeller de işte bundan ibârettir. Ama bunu yapabilen hakiki

kahramandır, Çünkü en büyük düşmanını perişan etmiş, kendini kurtarmış ve sevgisine gerçek yönü verebilmiştir. Bu başarı ve kahramanlığın sırrı ise, Allah'ın Kitabını iyi anlamak, Peygamberinin yolundan ayrılmamaktır.

İşte görüyoruz ki, SEVGİ, tekrar imdadımıza yetişiyor. Kurtuluşumuz için, bu sevgiyi iyi değerlendirmek ve gerçek yönde geliştirmek bize yetiyor. Mantığımızın sesiyle bu sevgiyi, şöylece buluyoruz, düşünüyoruz ve diyoruz ki:

«Ben insanım, Çünkü beni insan olarak yaratmış Yaratan'ım. Beni neden, niçin yarattı insan? Beni sevmeseydi at, köpek, kedi, kurt veya yılan akrep yaratırdı. Onları da yaratan o değil mi? Niçin onları ve sair mahlukatı öyle de, beni böyle yarattı? Demek ki beni seydi de insan yaptı, sevilmeye lâyık gördü. Hem de ne güzel bir insan. Ne meziyetlerle donatılmış, ne geniş ve çeşitli nimetlerle bezetilmiş bir insan. Onun yarattıkları bu kadar güzıl olursa, acep kendisi nice dir? Nice ulu ve yücedir? Mal milk onun, ben, sen, kâinat ve her şey onun. Çiftliğinde (Dünyada) barınıyorum, her şeyini bana verdi, ye iç, eğlen dedi. O benim velî nimetim. Ben onun nasıl kulu kölesi olmayayım?» ve nasıl onu herşeyden çok sevmiyeyim?

*«Dağlar ile taşlar ile, çağırayım Mevlam seni
Seherlerde kuşlar ile, çağırayım Mevlam seni*

*Su dibinde mâhı ile, sahralarda âhû ile
Abdal olup yâ-hû ile, çağırayım Mevlam seni*

*Gökyüzünde İsa ile, Tür tağında Mûsâ ile
Elindeki asâ ile, çağırayım Mevlam seni*

*Derdi öküş (aşkın) Eyyub ile, gözi yaşlu Ya'kub ile
Ol Muhammed mahbûb ile, çağırayım Mevlam seni*

*Hamd-ü şükr-i Allah ile, vasf-ı «Kul hüvellah» ile
Dâimâ zikrullah ile, çağırayım Mevlam seni*

*Bilmişem Dünya hâlini, terk itdüm kıyl-ı kâlini
(dedikodu)*

Baş açık ayak yalını, çağırayım Mevlam seni

*Yünus okır diller ile; ol kumri bülbüller ile
Hakk'ı seven kullar ile, çağırayım Mevlam seni (6)»*

(6) Yünus Emre Divanı, s. 179-80, (Tercüman, 1001 T. Eser).

KENDİNİ BİLMEK

İnsan insan olur da, veli-nimetini her şeyden çok sevmez mi hiç? Memede bir süt çocuğunu düşünün, eğer annesi ve babası veya başkası ona bakmazsa, yedirip içirmez, altını temizlemezse, yaşayabilir mi kendi kendine o bebek? Elbetteki yaşayamaz ölür. Bu insan yavrusunun bakıma olan ihtiyaç devresi yıllar sürer, hatta tahsilini bitirip, ekmeğini ve hayatını kazanmaya başlayana kadar devam eder. Eğer bu insan, ekmeğini eline alınca kimseye ihtiyacı kalmayınca, kendini o raddeye getiren veli-nimetini unutuverirse, onları görmezlikten gelirse ana-baba, evlad kardeş hukukunu bilmezse, ona insan denir mi? Hâlıkını unutan ve kulluğunu bilmeyen, nimetlerine sükrermeyen bir kul ile o insanın ne farkı var? Her ikisi de nankör âsi, sevilmiş yaratılmış, beslenmiş büyütülmüş ama, sevgi nedir bilmezse, büyük küçük saymazsa, yaşamasın o kişi bu Dünya'da insanım diye. Çünkü kendini bilmeyen bir insan başkasını da bilemez. Kişi kendini bulduğu ve bildiği andan itibaren ilk önce kendini tanımalı «ben neyim kimim, niçin varım, varlığım tesadüfi bir varlık mı yoksa bir gâye için mi var oldum yaratıldım, o gâye nedir benden ne isteniyor, varacağım yer nedir nasıldır, orada benden ne istenecek, ömrünü nerede ve nasıl geçirdin mi denecek, ben ne cevap vereceğim, kimin huzurunda mahkeme önüne çıkacağım, netice ne olacak, sonunda ne olacağım nereye gideceğim?» gibi sorular sorarak kendini tanıması, ne idi, ne oldu ve ne olacağını bilmesi lâzımdır. İnsanın kendini bilmesi, vazifesini ve kulluğunu bilmemesini gerektirir. kulluğunu, Yaratanını, büyüğünü küçüğünü, hak ve hukukun ne olduğunu bilmeyen kendini bilmiyor demektir.

Peygamber efendimiz bir hadisinde : «yazıklar olsun, yazıklar olsun, yazıklar olsun ona» demişler, kimdir bu bedbaht kişi yâ Rasûlellah diye sorduklarında : «ebeveyni (anne-babası)'nin veya birinin ihtiyarlığına yetişip de (böyle bir fırsata rağmen) Cennet'e giremeyen kişi» buyurmuşlardır.

Ne garibtir ki, insan oğlu, ebeveynine hayat borçlu olup, bakmak mecburiyetinde bulunduğu halde, onlara bakıp bakıştırdı diye, Cenâb-ı Hakk, büyük lutfiyle, o kulunu Cennet'le mükâfatlandırıyor! Büyüğünü bilmeyen, Allah'ını bilmez, Allah'ını bilen, büyüğünü de bilir. Bu méyanda Peygamberimizin :

«Kim ki, Allah'a ve Âhiret gününe inanıyorsa, akrabalarının hukûkuna riâyet etsin» sözü, ne kadar yerinde ve mânîdardır.

Buraya kadar arzedilen hususlardan anlaşılır ki, insanın, içerisinde bulunan bu İlâhî ve fitrî sevgisini en doğru yönde geliştirmesi, kendi menfeati ve insanlığının gereğidir. En doğru yönün de, İlâhî ve ebedi olanı husûsunda şüphedir.

Her şeyin sâhibi ve Hâlıkı olan Allah-u Teâlâ ve onun en çok sevdiği, bizlere de onu sevmek ve itâat etmekle emrettiği iki cihân serveri, insanlığın peygamberi Hz. Muhammed (aley-hisselam)'den başka, sevgiye en lâyık olacak kimse yoktur cihanda. Müslüman olanda, yoktur buna inanmayacak. İnsanı in-sân-ı kâmil yapacak, madde süfliliğinden, mânâ ulviliğine yük-seltecek budur ancak. Hatta ve hatta Cennet'i sevmek ve ona girmek ile, Cehennem'den korkmak ve ona girmemek için yapılan ibâdet ve bu esâsâ dayanan sevgi bile, enâniyetten başka bir şey değildir olgun bir insana göre, Neden olmasın, sana çok kıymetli bir hediye gönderen ulu bir kişiye mi verirsin sevgini, takdir edersin onu, yoksa o hediyenin kendisine, veya getiren uşağa mı? Seni sen yapan o, bu kâinâtı emrine âmâde kılan o. Cennetin Cehennem'in sâhibi o, yakacak o, bağışlayacak odur. Öyleyse ey akıl sâhibi mantık sâhibi insan, Allah'a yönel, ona yüzünü çevir, gerçek kulluğunu ancak ona yap, itâatına ve zâsına gir, akıllılık budur başka yok.

*«İy yaranlar iy kardaşlar, kime diyem ahvâlimi
Ya şu benim bu derdümün, dermânını kim ne bile*

*Âlem derman olurısa, sensüz dermân olmayısar
Sensüz dermân nice ola, çün gönülde dost seville*

*Ölüp sine (mezara) girürisem, etüm tenüm çürimeye
Ayrılmayam sevdüğümünden, çün giderin sevgiyile*

*Ol dost ile benüm işüm, ölüp dahi bitmeyiser
Ben nice ola kim bite, çün gönülde dost seville (7)»*

SEVGİ, İTAAT VE OLGUNLUK

İtâat başka, olgunluk başkadır. Farz olduğu ve din emrettiği için namaz kılıyorsan eğer, dine itâat etmiş ve farzı yerine

(7) Yûnus Emre Divânı, s. 135. Parça 147.

getirmiş sayılırsın. Bu iyidir hoştur amma, daha iyisi ve olgun olanı ise, bu ibâdetini, insan olarak yaratılışının ve bunca nimetler içinde yüzdürülüşünün bir şükranı olarak yapmandır. Peygamberimiz efendimize «yâ Resûlellah, Allah senin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını affettiği ve bütün kâinatın efendisi ve peygamberi yaptığı halde, bu derece (sabahlara kadar namaz, zikir, ibâdet ve göz yaşı ile) kendinizi neden helak ediyorsunuz?» dediği zaman, «Bu büyük lutuflarına karşı şükredici bir kul olmayayım mı?» diye cevap verirlerdi.

İnsan bir fakire verdiği sadakayı ve yaptığı iyiliği, din emrettiği için yapmışsa, dine itâat etmiş sayılır, fakat insanlık duygusuyla vicdânını râzi etmek, fakire karşı kendi içinde duyduğu acıyı ve sızlanmayı gidermek içinse, işte olgunluk budur. Yalan söylemekten, hiyânetlik etmekten, hırsızlık ve her türlü haram işlemekten vs. imtinâ etmesi, bunların cezasından korktuğu için ise, dine ve kanunlara itâat etmiş sayılır. Ama kötü oldukları, insanın şeref ve haysiyyetine ters düştükleri ve olgunluktan uzaklaştırdıkları için imtina ediyorsa, işte olgunluk budur, yücelik budur, şeref ve şân budur.

Gelin şu ibret sâhnesini berâber seyredelim, kulluk ve sevgi neymiş görelim ; Allah'ın kullarından biri olan Râbia el Adeviyye'yi bir gece yarısı münâcaatında dinleyelim : «Allah'ım! Cennet'ine girebilmek için sana ibâdet ediyorsam, o Cennet'in bana haram olsun! Cehennem'inden korktuğum içinse eğer, oradan bedenim hiç kurtulmasın, ilâle-âbed Nâr'ında yansın! Eğer bu ibâdetim, yakarışlarım ve göz yaşlarım, senin cemâline ve rızâna kavuşmak içinse, beni o güzel cemâlinden ayırma! Rızâ-i ulûhiyyetinden mahrum etme»!

Bütün kulluğun, evliyâlığın, tasavvufun, zâhidliğin ve âbidliğin, hatta ve hatta, en yüce kemâliyetin ve olgunluğun zirvesinin arşına oturmuş bir inanç ve kulluk bu.

*«İşkun aldı benden beni, bana seni gerek seni
Ben yanaram düni günü, bana seni gerek seni*

*Ne varlığa sevinürem, ne yokluğa yiriniürem
İşkun ile avınuram, bana seni gerek seni*

*İşkun aşıklar öldürür, ışk denizine taldurur
Tecelliyile toldurur, bana seni gerek seni*

*İşkun şarâbından içem, Mecnûn olup tağa düşem
Sensin dün-ü gün endişem, bana seni gerek seni*

*Sûfilere sohbet gerek, âhilere ahret gerek
Mecnunlara Leyli gerek, bana seni gerek seni*

*Eğer beni öldüreler, külüm göğe savuralar
Toprağım anda çağıra, bana seni gerek seni*

*Yûnus'durur benüm adum, gün geldükçe artar odum
İki cihanda maksûdum, bana seni gerek seni (8)»*

SEVGİNİN AZAMETİ

Aklı selimi ile iyi düşünecek olursa insan, bundan öte bir olgunluk bulamaz inan. Çünkü insan bu denli olgunluk âşığı olur ise, ve yalnız onu gaye edinir ise, bu cihan gül gülistan olur. Cemiyet hayatımızda, polis, jandarma, mahkeme ve hapis-hâneye ne hâcet kalır? Çünkü gördük ki, olgun insan olmaya çalışmak, dine ve kanuna itâatten de ötedir. Sevgi İlahî yöne tevcih edilebilmişse, ne mutlu o insana. Artık o, Allah'ın rızâsından başka bir şey düşünebilir mi? Allah'ın rızâsında ise, hiç kötülük olurmu? olmaz elbet.

Yalnız Allah'ın rızâsını düşünen kişinin sevgisi asildir, çünkü İlahîdir. Allah bu sevgi ile kâinatı var etmemiş midir? Yerleri gökleri ve bütün cihânı, sevgili Rasûlü, bizim peygamberimiz Hz. MUHAMMED (s.a.) efendimizin yüzü suyu hürmetine yaratmamış mıdır? bunu bizzat Hâlıkımız haber vermemiş midir?: «LEVLÂKE LEVLÂKE, LEMÂ HALAKTÜ'T-EFLÂKE» yani: **EĞER SEN OLMASAYDIN EY HABİBİM, SEN OLMASAYDIN, BEN BU CİHANI YARATMAZDIM»** Bu sözler bütün âlemleri yaratan Cenâb-ı Hakk tarafından bizim peygamberimize söylenmiştir. Ne mutlu bizlere ki, böyle bir peygamberin ümmeti olma şerefine sâhibiz.

Ne büyük sözler bunlar Allah'ım. Bu cümlelerin mânasına eşit tek bir kelime aranırsa, bütün cihânı dolduracak kadar büyük bir SEVGİ kelimesinin azameti önünde, küçülür gider insan.

(8) Yûnus Emre Divânı, s. 153, Parça 175.

«Arayı arayı bulsam izünü
İzinün tozına sürsem yüzümi
Hak nasib eylese görsem yüzünü
Yâ Muhammed, canum arzular seni

Bir mübârek sefer olsa da gitsem
Ka'be yollarında kumlara batsam
Hüb (güzel) cemâlin bir gez, düşde seyretsem
Yâ Muhammed, canum arzular seni

Zerrece kalmadı gönlümde hile
Sûk ile girmişem ben bu Hak yola
Ebu-Bekir Ömer Osman da bile
Yâ Muhammed canum arzular seni

Ali ile Hasan Hüseyin anda
Sevgüsi gönülde mahabbet canda
Yarın mahşer günü olur divanda
Yâ Muhammed canum arzular seni

Arafat dağıdır bizüm dağımız
Anda kabul olur bizüm duâmuz
Medine'de yatar peygamberümüz
Yâ Muhammed canum arzular seni (9)»

Bizi yaratan Allah'ımız, bizleri rehbersiz ve kılavuzsuz başı boş bırakmamıştır. Nitekim, âlemlere rahmet olarak seçtiği, insanlık peygamberi Hz. Muhammed efendimizi bize en mütakâmil en olgun ve örnek bir insan olarak gönderirken, «ve in-neke lealâ hulukın azıym» yani, «sen ey rasûlüm, en yüksek ahlak üzereşin, bunda hiç kimsenin şüphesi olmasın» (el-Kalem Sûresi, 4. Âyet) demiştir. Sevgili peygamberimiz de, bizzat kendisi, «Benim peygamber olarak (sizlere gönderilmem, ancak ve ancak, mekârim-i ahlâkı (en yüksek ahlâkı) ve en yüce âdâbı noksansız olarak tamamlamam içindir (10)» buyurmuştur.

Şu halde hakiki sevgi, Allah'ın rızasında ve peygamberinin sevgisindedir. Bu hususu Yaratan'ımız bizzat bizlere hitâber «Ey iman edenler, Allah'a itâat edin ve peygambere itâat edin» (Nisa Suresi, 59. Âyet) buyurmuşlardır. Yani Allah'ın rızası,

(9) Yunus Emre Divânı, s. 178, Parça 12, (Tercüman 1001 Temel Eser).

(10) Bk. el-İmam el-Gazâli, İhyâ'u'ulümidin, III, 49, Mısır baskısı, tarihsiz.

peygamberimize itâat etmekle ve onun yolundan gitmekle tahakkuk edecektir.

Gençlerimizin ve çocuklarımızın yetiştirilmesi ve terbiyesi hususunda, mübârek ve kıymetli tevsiyeleri vardır. Bunlardan bir tanesine göre onları şu üç haslet üzere yetiştirmemiz gerekmektedir :

1. Rasûlüllah sevgisi,
2. Onun ehli beytinin ve din ulemâsı ve ulularının sevgisi,
3. Kur'an-ı Kerim-i okuma, anlama ve amel etme sevgisi.

Kur'an-ı Kerim'in, Nisa Sûresi, 80. Âyeti'nde buyurduğu «kim Rasulüme itâat ederse Allah'a itâat etmiştir» sözü ile Allah, peygamberimize ne derece bağlanmamız ve onu ne kadar sevmemiz gerektiğini açıkça ifâde buyurmuşlardır.

İSTİKÂMET VE OLGUNLUK

Peygamberimiz, kendine olduğu kadar, hayat arkadaşları ashâb-ı kirâma ve ehli beytine de aynı sevgi ve bağlılığı göstermemizi istemişlerdir. Zira onlar çok sevdikleri ve yüksek ahlâkına hayran kaldıkları peygamberimizi, adım adım tâkip etmişler, hayatını kendilerine rehber ve örnek almışlardır. Onların yaşayış tarzları ve ahlâkı da peygamberimizin ahlâkından alınmış olması hasebiyle Peygamberimizle birlikte, bilhassa Hulefâ-i Râşidin Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali efendilerimizin hayatları ve yüksek ahlaklarını kendimize ve çocuklarımıza örnek almalıyız.

Rasulüllah efendimizin şu çok mânidar ve düşündürücü hadisine dikkat edelim, Hadis, câmide saflar hâlinde cemâatle namaz kılan müslümanlara söylenmiştir : «**Saflarınızı dosdoğru tutun, yoksa birbirinize düşman kesilirsiniz de hatır gönül saymadan vurur kırarsınız** (11).

İlk bakışta, namaz saflarıyla, müslümanların birbirlerine düşmanca davranmaları arasındaki alâka ne ola? diye düşünüyor insan, ama, bu hadisten sonraki rivâyetler, bu alâkayı açıklı-

(11) et-Terğîb ve't-terhib, I, 176, Mısır baskısı, tarihsiz.

yorlar. Buna göre denmek istenen şudur : saflarınızı düzgün tutun ki, kalpleriniz de düzgün olsun, aksini söyleyelim : kalplerinizi dürüst tutun ki saflarınız da düzgün ve dürüst olsun. İnsanın içi istikâmette ve dürüst olursa, dışı da öyle olur, dış davranışlarına ,insanlarla olan âlakalarına dikkat etmeyen, olgunluk vekârını ve haysiyetini koruyamayan insanın içi de haraptır. Yâni insanın içi ve dışı birbirinin âyinesidir. Öyleyse, önce içimizi, sonra da dışımızı istikâmetten ayırmamalıyız.

İstikâmetin ve doğruluğun kıymetini ifâde eden şu hadisi şerife de dikkat edelim : Kendisine «**ya Rasûlellah bana öyle bir şey tavsiye et ki, başka bir şeye ve kimseye daha ihtiyâcım olmasın**» diyen sahâbi Süfyan b. Abdillâh'a peygamberimiz şöyle demişlerdir : «**Allah'a iman ettim de! ve gereğini yap. İstikâmetten ayrılma** (12). Demek ki, olgunluk ve istikâmet, iç ve dış dürüstlüğüdür. sâdece olgun insanlara yaraşan inanç, sevgi ve tutumdur.

Netice olarak insan oğlu (başta büyükler), küçüklere ve gençlere örnek olacak bir şekilde, peygamberimizin güzel ahlâkını benimseyerek, söz, tavır, hareket ve davranışlarını, elinden geldiği kadar, vicdânının gösterdiği ve olgun insanların sembolize ettiği yöne hemen çevirmeli, bu hususta zerre kadar ihmal etmemeye ve tâviz vermemeye gayret göstermelidir.

Burada çok mühim bir husus vardır : «**et-tahliye sümme et-tahliye**» yâni, «**önce temizlik, sonra güzellik**» prensibi gereğince, olgun insan olabilmemiz için kazanmamız ve benimsememiz gereken güzel ahlak prensiplerini yaşayabilmemiz için, önce onlara zıt düşebilecek kötülükleri içimizden söküp atmamız gerekir. Kıymetli bir şeyimizi koyacağımız kabımız boş olmazsa onu koyamayız. Bu bakımdan, çocuklarımıza ve gençlerimize ilk önce bu gerçekler işlenmeli, tertemiz sevgileri iyi yöne sevk edilmeli, eğer varsa kötü sayılabilecek alışkanlıklar atılmalıdır.

İnsana yararlı veya zararlı olan her şeyin en iyisini, her şeyi yaratan Allah bilir demiş ve bunda ittifak etmiştik: «**İyidir yapın**» dediği her şey hiç şüphesiz iyidir, insanın leyhinedir, olgunluğa ve rızâ-i İlâhî'ye götürür. «**Kötüdür, haramdır, yap-**

(12) Riyâdu's-Sâlihîn, s. 80, Mısır baskısı, tarihsiz.

mayın» dediği her şey de, hiç şüphesiz kötüdür, insanın aleyhindedir, onu olgunluktan ve rızâ-ı İlâhî'den uzaklaştırır.

Herkese mâlumdur ki, insan bu dünyada tek başına değil, diğer hem-cinsleriyle topluca bir halde yaşamaktadır. Yaratana, bize vermiş olduğu bol nimetlerden faydalanmak hususunda hepimize eşit haklar tanımış, her ferdin helâl yünden rızkını kazanmasını, başkalarının hak ve hukukuna, şeref ve hay-siyetine saygı duymasını emretmiştir.

Bu hususta, yüce dinimizin bir çok prensiplerinden bir tanesi : **«Kendin için sevdiğini, başkaları için de sev ve iste, sevmeydiğini, başkaları için de sevme ve isteme»** der. Bu prensip, cemiyet hayatımızın refah ve selâmeti için ne kadar kıymetlidir. Buna göre kişi, toplumun ve ekseriyetin fâidesine olabilecek bir hususu, sâdece kendine mal edemez.

Gene cemiyet hayatımızla ilgili olarak, İslam'da şu kâide-i külliyye mevcuttur: **«Lâ darara ve lâ dirâr»** yani **«Ne kendine, ne de başkasına zarar verme yoktur»** İnsan, önce kendisinden başlayarak, zararlı olan her şeyden ferâğat etmelidir. Meselâ, sağlık ve sıhhat, insanın en değerli bir hazinesi ve Allah'ın kendine vermiş olduğu bir emânettir. Onsuz ne ibâdetin, ne de amel-in bir meymenatı yoktur. O sıhhatini koruması insana farzdır. Bunun için de, sıhhaten zararlı ne varsa, onların hepsini yok etmesi gerekir. İçki, sigara, kumar, kıskançlık, kin vs. gibi âfetlerden, şiddetle kaçınması muhakkak lâzımdır ve kendi men-featinedir.

İnsanlar ve bilhassa gençler için yaygın bir şekilde, alışkanlık hâline gelmiş bulunan içki ve sigara gibi, tehlikeleri ve zararları ilmen tesbit edilmiş habis şeylerden, bir an evvel kurtulmak, akl-ı selim sâhibi her insan için şarttır. Bunun üzerinde azimle durup kurtulmalıdır eğer alışmışsa bir insan. Bu husus ihmal edilmemeli, ertesi güne bırakılmamalıdır, ertelemenin İnsana pek gerekli olan AZM'i ve SEBÂT'ı zayıflattığı, belki de yok ettiği bilinmelidir. İnsan bu gibi basit hususlarda zayıflattığı veya yok ettiği azim ve sebâtını, çok daha mühim olan yerlerde bulamayacağından korkmalıdır. Halbuki olgun bir insan olmak isteyen kişiye en çok lâzım olacak cevher, şüphesiz azim ve sebattır, fedâkarlık ve sabırdır.

NETİCE

İnsanda fitrî olan sevgiyi, iyi yönde geliştirmekle, gençlerimizde ve çocuklarımızda arzu ettiğimiz eğitim ve terbiyeyi gerçekleştirebileceğimize inanıyoruz.

İnsanın önce kendini ve Rab'bını tanıması, bu kâinatla beraber, kendi yaratılışının hikmetini kavraması, Yaratan'ına, kendine ve başkalarına karşı yapması gereken vazifelerini, hak ve hakikate uygun olarak, olgun insanlara yakışır bir biçimde, edâ etmesi lâzımdır. Her şey, iç arzusu ve isteğiyle, gönülden gelen aşk ve sevgiyle olacağına göre, bize en yakın olmaları sebebiyle, talebelerimiz ve üniversite gençliğimize bu sevgiyi nasıl verebileceğimizin hesabı yapılmalı.

Talebelerimiz, âile ocağından belki de ilk defa kopup bize gelmişlerdir. Yani bir âile ocağı sevgisinin mahrûmiyeti içindedirler, babalık alâkasının sıcaklığından mahrumdurlar. Geldikleri bu yeni yerlerinde, onların bir çok ihtiyaçları, dertleri ve halledilmesi gereken problemleri olacaktır. Fakültelerdeki hocalarından başka, onlara babalık yapacak daha yakın kimse yoktur.

O halde hoca, aynı zamanda bir babalık şefkatini ve yakınlığını da dâima talebesine göstermelidir. Talebe, derdini rahatça hocasına açamıyorsa, hocasından bu babalığı göremiyor demektir.

Kanâatimize göre, hocalık vazifesi, sâdece öğretmek değil, aynı zamanda terbiye etmektir. Bunun için ders dışında da talebe ile ilgilenmek gerekir. Onda hâsıl olabilecek menfi fikir ve düşüncelerden hocanın haberdar olması gerekir ki, onları düzeltebilsin, doğru yöne tevcih edebilsin.

YÖK tarafından yeni ihdas edilen talebe müşâvirlikleri, bu yönden takdire şayan bir karardır. Muayyen bir sınıf, bir hocanın müşâvirliğine verilmiştir. Talebeleriyle yakından ilgilenip, onları bu babalık şefkat ve alâkasından mahrum etmemek için, müşâvir hocaya bu sâyede fırsat çıkmıştır.

Bu talebelerimizin her şeyden önce, kaldıkları yurtlarındaki ihtiyaç ve problemleri giderilmelidir. Msl. talebenin temiz-

leneceği, yemek yiyeceği, ders çalışacağı, dinleneceği, istediği zaman yatıp rahatça uyuyabileceği ve ibâdet edebileceği yerler, sıhhatli bir biçimde temin edilmelidir.

Bu zarûri ihtiyaçlar temin edilmeden, talebede huzur beklemek beyhüdedir, huzursuz olan bir insana sevgiden bahsetmek dahi yersizdir. Çalışmaları verimsizdir. Talebelerin bu zarûri problemlerini, müşâvir hocalar bir araya gelerek görüşmeli ve halli için gereği yapılmalıdır. Hem de mânevi mes'ûliyetini hissederek. Her hoca ve öğretmen, talebesini, bu aziz vatana ve millete hayırlı bir evlad ve yararlı bir vatandaş olarak çıkarmak mes'ûliyetinin şuur ve idrâkı içinde bulunmalıdır.

Bu hususta, sevgili Peygamberimizin şu hadisleri, ne kadar mânidar ve düşündürücüdür : «Kendilerine peygamber olarak gönderildiğim ey müslümanlar! siz hepiniz çobansınız, hepiniz riâyetinizde bulunan (görevlisi, âmiri, velisi, üstü, hocası vs. gibi) kişilerden mes'ulsünüz. Devletin reisi bir çobandır, halkından mes'uldür. Adam evinde bir çobandır, ev halkından mes'uldür. Kadın kocasının ve çocuklarının evinde bir çobandır, o evdeki her şeyin korunmasından mes'uldür. Hizmetçi efendisinin evinde ve malında bir çobandır, onu korumaktan mes'uldür. Ve kişi babasının malında bir çobandır, onu korumaktan mes'uldür. (Hulâsa) Hepingiz çobansınız, hepiniz riâyetinizdeki lerden mes'ulsünüz (13).

Hadiste iki defa geçen «hepiniz» kelimesiyle, baba âilesinden ve çocuklarından olduğu kadar, hocanın da talebesinden mes'ul olacağı inkar edilemez. «Bana bir harf öğretenin, ben kölesi olurum» diyen Hz. Ali Efendimiz, hoca ve öğretmenlerin değerini dile getirirken, bu mes'ûliyet ve şuurla talebesine sağlam imânı, güzel ahlâkı ve terbiyeyi, ilim ve irfânı veren, vatan ve insan sevgisi aşıl原因an, onu zararlı değil, her yönden yararlı bir vatandaş olarak yetiştiren hocaları kasteddiği kanaatindeyiz.

(13) Fethu'l-bâri şerhu'l-Buhâri, VI, 107 (ITK bahsı), Kahire, 1959; el-Lü'lü' ve'l-mercan fime't-tefeka 'aleyhi's-şeyhân, II, 2284 (nu. 1199), Kahire, 1949; el-Câmi'u's-sağır..., II, 95, (küll mad.), Kahire, 1939.

«İlim ilim bilmekdür, ilim kendün bilmekdür
Sen kendüni bilmezsin, yâ nice okımağdur

Okımağdan mânâ ne, kişi Hakk'ı bilmekdür
Çün okığdur bilmezsin, ha bir kurt emekdür

Okığum bildüm dime, çok tâat kıldum dime
Eri Hak bilmez isen, abes (boş) yire yil (koş)'mekdür

Dört kitabun mâ'nâsı, bellüdü bir elifde
Sen elifi bilmezsin, bu nice okımağdur .

Yiğirmi dokuz hece, okısan ucdan uca
Sen elif dırsin hoca, mâ'nâsı ne dimekdür

Yünus Emre dir hoca, gerekse var bin hacca
Hepisinden eyüce, bir gönüle girmekdür (14).

(14) Yünus Emre Divanı, s. 75-76, parça 52, Tercüman, 1001 T. Eser.

İSLAM HUKUKUNDA HİDÂNE

Yazan Dr. Mustafa BAKTİR

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Aile, tarih boyunca yeryüzündeki toplumların daima en önemli bir bölümünü meydana getirmiştir. Bu yüzden semâvî dinlerin ve hukukî sistemlerin aileye büyük bir önem verdiklerini ve onun sağlam temellere dayanması için gerekli kaide-leri koyduklarını görmekteyiz. Bu bakımdan aile hukuku, hukuk nizamı içerisinde büyük bir öneme haizdir. Bir milletin vücut bulup payidar olması aile ile mümkündür. Bir ağacın kökü bir binanın temeli ne ise, aile de bir milletin esasıdır. Bu itibarla bütün hukukî nizamlar aile hukukuna büyük önem verirler (1).

Kur'an'da insanların toplu halde yaşamaya muhtac olduklarına temas edilmekte ve insanın yaratılışı şu şekilde anlatılmaktadır : «Ey insanlar, hakikat biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Sizi sırf birbirinizle tanışmanız için büyük büyük milletlere, küçük küçük kabilelere ayırdık. Şüphesiz ki sizin Allah nezdinde en şerefli olanıdır. Hakikaten Allah her şeyi bilen, her şeyden haberdar olandır» (2).

Ayet-i Kerimeden de anlaşılacağı üzere, insanların toplu

(1) Birsen, Kemaleddin, Medeni Hukuk Dersleri, 5. Baskı, İstanbul, 1959, Üçüncü Kitap, s. 4.

(2) el-Hucurat (49): 13.

bir şekilde düzenli ve tertibli olarak yaşayabilmeleri için, bir ordunun alaylara, taburlara, bölüklere ayrıldığı gibi, idaresi çok güç olan insan topluluğunun da en küçüğünden en büyüğüne kadar bazı guruplara ayrılması içtimâi bir zaruret olarak ortaya çıkmaktadır. İşte bu gurupların en küçük ve en basit şekli ailedir.

Aşağıda meallerini verdiğimiz ayetlerde, insanların yaratılışı ve insan neslinin yeryüzünde nasıl devam ettiği şöyle ifade ediliyor : «Sizi bir topraktan yaratmış olması, O'nun ayetlerindendir. Sonra siz her tarafa yayılır beşer oldunuz. Size nefislerinizden kendilerine ısınmanız için zevceler yaratmış olması, aranızda bir sevgi ve esirgeme yapmış olması da O'nun ayetlerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir kavim için ibretler vardır» (3).

Erkek ve kadın arasındaki muhabbet, Allah tarafından birleştirici bir unsur olarak konulmuş ve bu şekilde ailenin devamı sağlanmıştır. Birbirlerine tamamen yabancı olan iki çift Allah'ın koyduğu esaslara riayet ettikleri müddetçe düzenli bir hayat sürüyorlar ve bu evliliğin neticesinde çocuklar meydana geliyor. Bu hususda da Kur'an-ı Kerim'de: «Allah, size kendilerinizden zevceler verdi. Zevcelerinizden de sizin için oğullarla torunlar yarattı. Sizi güzel ve pak nimetlerden rızıklandırdı...» (4) buyurulmaktadır.

İslam Hukuku, insan hayatının bütün safhalarını içine almaktadır. Dünyaya gelmek üzere ana rahmine düştüğü ceninlik devresinden başlamak üzere, insanın vefatına kadar ömür, belli esaslara bağlanmıştır. Henüz dünyaya yeni gelen çocuğa ebeveynin usûlüne uygun şekilde ad koyması gerekir. Sonra çocuğun emzirilmesi ve bunun neticesinde ortaya bazı hukukî neticeler çıkar. Süt devresinden sonra da çocuğun nafakasının temini ve en iyi şekilde terbiye edilip yetiştirilmesi gerekir.

Çocukların terbiye edilip yetiştirilmesi, onlara şefkat gösterilmesi, belli bir yaşa geldiklerinde dinî bilgilerinin öğretilip namaz, oruç ve benzeri ibâdetlerinin yaptırılması, bu işler yaptırılırken takib edilecek metod, Hadis, Tefsir ve İslam Ahlakı ile

(3) er-Rum (30): 20, 21.

(4) en-Nahl (16): 72.

ilgili diğer eserlerimizde geniş şekilde izah edilmiştir (5).

Çocuğun belli bir yaşa kadar terbiye ve muhafaza edilmesi mevzuu, fıkıh kitaplarımızda «Hidâne» başlığı altında incelenmektedir. Biz bu çalışmamızda çocuğun terbiyesi ile ilgili diğer hususlara girmeksizin meseleyi sadece hukuki açıdan ele alacağız. Zaten «hidâne»ye tam karşılık olarak «çocuğun terbiyesi» dememiz de güçtür. Hıdaneye karşılık olarak «Hukukî açıdan çocuğun terbiye ve muhafazası» diyebiliriz.

I — LÜGAT VE İSTILAH MANASI

A- Lügat Manası

Bu kelime «el-Hıdnü» الحنن kökünden gelmekte olup: «Yan, böğür, göğüs, koltuk altından aşağıda kalan kısım» gibi manalara gelmektedir. Cemisi «Ahdân- أحضان» gelir. Fiil olarak ise «حنن حنن حنن» kökünden gelir ve daha çok iki manada kullanılır :

1- Bir şeyi, kadının çocuğunu bir tarafında taşıması gibi, yanına koymak. Kuş yumurtalarını iki kanadının altına koyduğu zaman «حنن الطائر بيده» denilir.

2- Çocuğunu terbiye etmek manasına kullanılır. Kadın çocuğunu terbiye ettiğinde حننت الصبي kadın çocuğunu bağrına bastığında «حننت ولدها» denilir.

«el-Hâdnü» veya «el-Hâdinetü», çocuğun terbiyesi ve muhafazası için tayin edilen kimsedir. Cemisi «Huddan» gelir (6).

(5) Bu hususta yeterli malumat için bakınız: Doç. Dr. İbrahim Canan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Ankara, 1980.

(6) İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Beyrut, 1968/1388, XIII, 122, 123, Firuzabadi, Tertibu'l-Kamusi'l-Muhit, Mısır, 1971, I, 662.

B. İstilahî Manası

Hidâne istilahta ise, «Hidâne hakkına sahip olan kimsenin çocuğu terbiye etmesidir» (7) şeklinde tarif edilir. Şafii fakihlerinden er-Remli de (v. 1004/1600) şöyle tarif eder: «Kendi işlerinde müstakil olmayan kimseyi muhafaza etmek, onu uygun şekilde terbiye etmek ve ona zarar veren şeylerden korumaktır» (8).

Zamanımızın alimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen de şöyle tarif ediyor: «Çocuğu salâhiyetdar olan kimsenin muayyen müddeti içinde imsak ve terbiye etmesidir» (9).

II — TÜRK MEDENİ HUKUKUNDA HIDANE

A- Çocuk Kime Tâbidir?

4 Ekim 1926 yılındanberi yürürlükte olan Türk Medeni Kanunu, hidâne meselesinde birçok noktalarda İslam Hukuku ile farklılıklar arz etmektedir. Medeni Kanunda İslam Hukukunda olduğu gibi müstakil bir hidâne müessesesi göremiyoruz. Çocuğun terbiye ve yetiştirilmesi ile ilgili maddeler, Medeni Kanunun muhtelif yerlerine serpiştirilmiştir. Evlilik zamanında ve boşanma halinde, çocuğun kimin yanında kalacağı, İslam Hukukunda kesin esaslara bağlanmıştır. Medeni Kanunda ise, evlilik zamanında çocuğun kime tabi olduğu belirtilmişse de, boşanma halinde çocuğun durumunun ne olacağı tamamen hakim takdirine bırakılmıştır. (M.K., Md. 149) (10).

Nesebi sahih çocuk babasının soyadını taşır. Kanuni bir mani bulunmadıkça ana ile babanın velayeti altındadır. (M.K., md. 259, 262). Medeni Kanunun 236. maddesinde ana ile baba arasında bir tercih yapılmamakta ve şöyle denilmektedir : «Ev-

(7) İbn Abidin, Muhammed b. Emin, Haşiyetü Reddi'l-Muhtar Ala'd-Dürri'l-Muhtar Şerhu Tenviri'l-Ebsar, 2. Baskı, Mısır, 1966/1383, III, 555.

(8) er-Remli, Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbâs, Nihayetu'l-Muhtac İlä şerhi'l-Minhac, Mısır, 1967/1386, VII, 225.

(9) Bilmen, Ömer Nasuhi, Hukuku İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, 1967, II, 396.

(10) Cin, Halil, Eski Hukukumuzda Boşanma, A. Ü., Hukuk Fakültesi Yayını, Ankara, 1976, s. 117.

lilik mevcut iken ana ve baba, velayeti beraberce icra ederler. Anlaşamazlarsa babanın reyî muteberdir.»?

Karı ve kocadan birinin vefatı ile velayet hakkı tamamen diğerine intikal eder. Boşanma halinde ise, yukarıda belirtildiği gibi, takdir hakkı tamamen hakime bırakılmıştır. (M.K., md. 264, 148, 149).

B- Terbiyenin Şekli

1 — Umûmî Olarak

Medeni Kanun madde 264 de terbiyenin şekli genel olarak şu şekilde tarif ediliyor : «Çocuk, ana ve babasına riayete mecburdur. Ana ve baba kudretlerine göre çocuğu yetiştirmekle ve çocuk âkil veya akıllı zayıf ise haline münasib terbiye vermekle mükellefdirler. Çocuğun adını ana ve babası koyar». Yine 285. maddede de, ana ve baba kendilerine düşen vazifeyi yapmadıkları zaman hakimin çocuğun menfaatına olarak gerekli gördüğü tedbirleri alacağı kaydedilmektedir.

2 — Meslekî ve Dîni Terbiye

Medeni Kanun madde 265 de meslekî terbiyeden bahsedilmektedir. Adı geçen madde şu şekildedir. «Ana ve baba, çocuğun meslekî terbiyesini sevk ve idare eder. Mümkün mertebe kuvvet ve kabiliyetini ve arzularını nazara alır».

Yukarıdaki maddenin devamı olarak 266. maddede de dîni terbiyeden bahsedilmekte, ana ve baba bu hususta tam yetkili kılınmaktadır : «Çocuğun dîni terbiyesini tayin ana ve babaya aittir. Ana ve babanın bu husustaki hürriyetini tahdid edecek her türlü mukavele muteber değildir. Reşid dinini intihapta hürdür».

3 — Te'dip Hakkı

Medeni Kanununun 267. maddesi gereğince te'dip hakkına ana ve baba sahibdir. Fakat 273. maddede bazı durumlarda farklı hükümler getirilmektedir : «Çocuğun, bedenî veya fikrî tekamülü tehlikede bulunur veya çocuk manen metruk bir hal-

de kalırsa, hakim çocuğu ana ve babadan alarak bir aile nez-dine veya bir müesseseye yerleştirebilir. Çocuk şirretliği hasebiyle ana babasının emirlerine karşı gelmekte temerrüd ederse; müessir başka bir ıslah çaresi bulunmadığı takdirde, aynı tedbirler, ana babanın talebi üzerine hakim tarafından ittihaz edilir. Bu tedbirlerin iltizam ettiği masarif -ana baba ile çocuk tediye-den aciz iseler- devletçe tesviye edilir. Nafakaya müteal-lik hükümler bakidir».

C- Velâyet Hakkının Düşmesi ve İadesi

Medeni Kanununun 274 ve 275. maddelerinde hangi hâllerde ana ve babanın velâyet haklarının düşeceği ve ondan sonraki durum anlatılmaktadır : «Velâyeti ifadan âciz veya mahcur olan, yahut nüfuzunu ağır surette suistimal eden veya fahiş ihmalde bulunan ana ve babadan hakim velâyet hakkını nez'edebilir. Ana ve babadan velâyet nez'olununca, çocuğa bir vasi tayin olunur. Nez'in hükmü, ileride doğacak çocuklara şamildir» (M.K., md. 274).

Velayetin düşüş sebebi ortadan kalktıktan sonra tekrar iade edilebilmektedir : «Nezi sebebi zail olduğu surette hakim, doğrudan doğruya veya talepleri üzerine, ana ve babaya velâyeti iade ile mükelleftir. Nezi tarihinden itibaren bir sene geçmedikçe, velâyet iade edilemez» (M.K., md. 276).

D- İâşe ve Terbiye Masrafları

Çocuğun iâşe ve terbiye masraflarının kime ait olduğu Medeni Kanununun 281. maddesinde açıklanmıştır : «Çocuğun iâşe ve terbiyesine muktezi masraflar, kendilerinin mallarını idare hususunda kabul ettikleri usule göre, ana babaya terettüb eder. Ana baba zarurette bulunduğu veya çocuk fevkalade masrafı mucib olduğu takdirde, yahut istisnâî herhangi bir sebebin vücudu halinde hakim, çocuğun mallarından kendisinin iâşe ve terbiyesine medar olacak muayyen bir miktarın sarfı için ana ve babaya izin verebilir».

Yine Medeni Kanununun 281. maddesinde, çocuğun gelirinin ilk planda kendi nafaka ve terbiyesine sarfolunacağı açıkça belirtilmektedir.

III — HİDANEDE HAK SAHİBİ OLANLAR

Medeni Kanundaki durumu kısaca özetledikten sonra İslam Hukukunda hıdâne ile ilgili meselelerin teferruatına giriyoruz. İlk önce karşımıza hıdânedede hak sahibi olan şahıslar çıkmaktadır. Çocuğun terbiye ve muhafazasında öncelikle kimler hak sahibidirler? Hak sahibi olan şahısları hangi şartları taşımaları gerekir? Hıdâne hakkı hangi hallerde bunlardan düşer ve hangi hallerde tekrar iâde edilir? Bazı durumlarda hıdânededen kaçınan şahıslar, buna zorlanabilirler mi? Sırasıyla bu hususları incelemeye çalışacağız.

A — Hak Sahiblerinde Aranılacak Şartlar

1- Kadın ve Erkekde Aranan Ortak Şartlar

a- Hürriyet : Hâdine olacak kadın ve erkeğin hür olması gerekir. Cariye ve ümmüveled hür olan çocukları üzerinde hıdâne hakkına sahip olamazlar. Çünkü hıdâne bir nevi velayettir. Bunlar efendilerinin işleriyle meşgul olduklarından velayete ehil değillerdir. Cariye ve ümmüveled, azad edildiklerinde tam bir velayete sahip oldukları için, hıdâne hakkını kazanırlar (11).

Efendisinin ölümüyle hürriyete kavuşacak müdebbire köle ile azad olması için belli bir mikdar para karşılığı efendisiyle anlaşılan mükâtebe köle de, henüz köleliğin mevcudiyetinden dolayı, aynı hükme tabidir. Mükâtebe cariye çocuğu, efendisiyle anlaşma yaptıktan sonra doğurmuşsa, hıdâne hakkına sahip olur (12).

(11) et-Tahavî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed, Muhtasaru't-Tahavî, tah. Ebu'l-Vefa el-Efgâni, Mısır, 1370, s. 228, el-Kuduri, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed, el-Kitab, (el-Lubab'ın kenarında), Mısır, 1961/1381, III, 103, el-Kasani, Alaüddin Ebu Bekr b. Mes'ud, Bedai'u's-Senai' Fi Tertibi's-Şerai', 2. baskı, Beyrut, 1974/1394, IV, 42, İbnu'l-Hümmam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid, Şerhu Fethi'l-Kadir, Bulak, 1316, III, 314, İbn Abidin, Haşiye, III, 555, 556.

(12) İbn Nüceym, Zeynüddin el-Hanefi, el-Bahru'r-Ra'ik Şerhu Kenzi'd-De-kalk, Mısır, 1311, IV, 185.

Ümmüveled, efendisi öldüğünde veya azad edildiğinde, müslüman ve hür olan kadınlar gibidir. Kendi çocuğunun hıdâne hakkına sahip olur (13).

Şayet çocuk köle ise, babası ister hür ister köle olsun, hıdâne hakkına efendisi sahip olur. Annesi çocuğu doğurduktan sonra azad edilmişse ister çocuğun babasıyla nikahlı olsun ister olmasın, hıdâne hakkına sahip olamaz (14).

Çocuk hür olup annesi cariye olduğunda, çocuğun hıdâne hakkına hür olan akrabaları sahip olur. Yoksa çocuğunu annesinin efendisi veya çocuğu azad eden kimse sahip değildir (15).

b- Akıl ve Büluğ : Çocukların, bunakların, delilerin ve hıdâneye muktedir olamayanların bu vazifeyi almaları caiz değildir (16). Yalnız şafii mezhebine göre delilik çok az olur, meselâ yılda bir defa olursa, o zaman caiz olur (17).

c- Kudret : Hidâneyi yapamayacak kadar çok ihtiyar, âmâ, dilsiz, sağır, kör, hasta ve oturak olanların da çocuğun hıdânesini üzerlerine almaları caiz değildir (18).

Kadın zamanın çoğunu dışarıda geçirmesi icabeden bir sannaatla uğraşırsa, yine hıdâneye ehil olamaz. Çünkü hıdâne, çocuğun maslahatını korumak, onu terbiye etmek ve onun hakkına riayet etmek içindir. Bu durum, hâdine aciz olduğunda veya gündüz ve geceyi dışarıda geçirerek evde bulunmadığı zaman meydana gelmez (19).

Ev işlerini çok ihmal eden kadın, çocuğu sık sık terkedeceğinden ve bu ihmal neticesinde çocuğa bir zarar gelme ihtimali bulunduğundan, hâdine olması caiz değildir. Çocuğa zarar gelebilecek bir hasta ile veya çocuğa kızıp sert davranan biri-

(13) et-Tahavi, Muhtasar, s. 226.

(14) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 185, İbn Abidin, Haşiyeye, III, 557.

(15) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 185.

(16) İbn Abidin, Haşiyeye, III, 555. Abdurrahman el-Ceziri, Kitabu'l-Fıkh Ale'l-Mezahibi'l-Erbe'a, Mısır, tsz. IV, 596.

(17) Abdurrahman el-Ceziri, Mezahibu'l-Erbe'a, IV, 597.

(18) İbn Abidin, Haşiyeye, III, 556, Abdurrahman el-Ceziri, Mezahibu'l-Erbe'a, IV, 597, 598.

(19) Muhammed Ebu Zehra, el-Ahvalü's-Şahsiyye, Mısır, 1957, s. 433.

siyle birlikte kalmak mecburiyetinde olan kadın da hâdine olmaz (20).

Hanbeli ve maliki mezheplerine göre, çocuğa geçmesinden korkulan alaca ve cüzzam hastalığı gibi bir hastalığa yakalananların da hâdine olmaları caiz değildir (21).

d- Emniyet : Çocuk yaptığından utanmayacak derecede fâsık olan birine teslim edilmez. Çünkü bu karakterde olan biri çocuğu ahlaksız yapmaktan çekinmez (22).

Buradaki fısktan maksad, annenin evden çıkıp gitmesini gerektiren zina ve benzeri şeylerdir ki bu durumda olan genellikle çocuğun zarar görmesine sebep olur. Buradaki fısk, namaz, oruç gibi ibadetleri terketmenin neticesinde meydana gelen mutlak manadaki fısk değildir (23).

İbn Abidin (v. 1252/1836), yukarıda zikri geçen «fısk»ı şu şekilde tarif eder : «Kadının her zaman evden dışarı çıkması ve çocuğu terketmesidir. Buradaki asıl sebep çocuğun kendi haline terkedilmesidir. Çocuk bir emanettir, emanete hıyanet eden de emin bir kimse olamaz. Kadının mutlak bir masiyet için çıkmış olması gerekmez. Kadın ebe, ölü yıkayıcı veya tellak olup bu işler için çıkmasında da durum aynıdır. Yine hıdâne hakkı düşer» (24). İbn Abidin'in diğer bir tarifine göre de fısk: «Zina, şarkı söylemek, hırsızlık, ölüler üzerine ağlamak gibi adetleri yüzünden çocuğunun zarar görmesine sebep olan kadının durumudur» (25).

Netice olarak, kadının ahlaksızlığı sebebiyle çocuğa bir zarar gelirse, kadının hıdâne hakkı düşer. Ahlaksızlığı açık olmakla birlikte çocuğa bir zarar vermiyorsa, çocuğun akli başına gelinceye kadar hıdâne hakkına sahip olur (26).

Şafii mezhebine göre, iffet sahibi olmayan ve namaz kılmayan kimseler çocuğun hıdânesini yüklenemezler (27).

(20) es-Seyyid Sabık, Fıkhu's-Sünne, Beyrut, 1969/1389, II, 342.

(21) Abdurrahman el-Ceziri, Mezahibu'l-Erbe'a, IV, 597.

(22) Molla Husrev, ed-Dürrer Şerhu'l-Gurer, İstanbul, 1360, I, 311, İbnu'l-Humam, Şerhu Fethi'l-Kadir, III, 314, İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 185.

(23) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 182.

(24) İbn Abidin, Haşiye, III, 557.

(25) İbn Abidin, a.e., III, 556.

(26) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 182, İbn Abidin, Haşiye, III, 557.

(27) Abdurrahman el-Ceziri, Mezahibu'l-Erbe'a, IV, 597.

Mâlikî mezhebine göre ise, şarab içen, zina yapan ve bunlara benzer fisku fücür ile meşhur olan kimselerin de hıdâne hakkına sahip olmaları caiz değildir (28).

2 — Sadece Kadınlarda Aranılan Şartlar

a- Çocuğun Zirahm Mahremi Olmalı : Çocuğun hıdânesini üzerine alan kadının çocuğun yakını olması gerekir. Çünkü hıdâne şefkate dayanır. Çocuğun mahremi olan ona daha şefkatlidir. İleride izah edileceği gibi, çocuğun yakınları öncelik sırasına göre hıdânedede hak sahibi olurlar. Amca, dayı, teyze ve hala kızlarının erkek çocuğun hıdânesinde hakları yoktur. Bunlar hernekadar onun yakını isiler de, mahremi değildirler. Birbirleriyle evlenmeleri caizdir. Bu bakımdan cevaz verilmemiştir (29).

b- Çocuğa Yabancı Biriyle Evlenmemiş Olması : Abdullah b. Amr'dan (ra) rivayet edilen bir hadiste kocasından boşanan bir kadın Rasulullah (sav) e gelerek : «Ya Rasulullah (sav), şüphesiz şu oğlum için karnım bir kap, memem su tulumu, sinem de mahfaza idi. Şimdi babası beni boşadı ve onu benden çekip almak istedi» diye şikayette bulunur. Bunun üzerine Rasulullah (sav) : «Sén kocaya varmadıkça çocuğu almaya daha layıksın» (30) buyurmuşlardır.

Hıdâne hakkına sahip olan kadınlar, çocuğun zirahmi olmayan bir erkekle evlenirlerse, hıdâne hakkı o kadından düşer, ondan sonrakine intikal eder (31). Kadın yabancı ile evlendiğinde çocuğuyla meşgul olacak zaman bulamaz. Umumiyetle bu yabancı kocadan çocuğa kötülük de gelebilir (32). Yabancı

(28) Abdurrahman el-Ceziri, a.e., IV, 598.

(29) Kasani, Bedai', IV, 41, İbn Abidin, Haşiye, III, 556.

(30) Ebü Davud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistâni, Sünen, tah. İ. Ubeyd er-Ru'us, Humus, 1970/1389, Kitabu't-Talak, 35, H. No: 2276, II, 707, Ahmed b. Hanbel, Müsned, Beyrut, 1969/1389, II, 182, Zeylei, Cema-lüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, Nasbu'r-Raye Li Ehadisi'l-Hidaye, 2. baskı, Beyrut, 1973/1393, III, 625, İbn Hacer el-Askalani, Bülug'l-Meram, trc. Ahmed Davudoğlu, (Selamet Yolları), İstanbul, 1967, III, 485, 486.

(31) et-Tahavi, Muhtasar. s. 226 - 226, İbnu'l-Hümam, Şerh, III, 314.

(32) es-Serahsi, Şemsü'l-Eimme Ebi Bekr Muhammed, el-Mebcut, Mısır, 1324 - 1331, V, 210.

olan koca çocuğa kızar, babasından dolayı ona kötü gözle bakar. Nafakasını keserek ona zarar verebilir (33).

Bu meselede kadına duhul vuku bulsun veya bulmasın, durum aynıdır. Sadece nikahın yapılmasıyla kadının hidâne hakkı düşer (34).

Kadının evlendiği yabancı erkeğin çocuğa mahrem olup olmama meselesi sadece nesep yönünden ele alınır. Hidâne hakkının sükutunda süt akrabalarının bir rolü yoktur. Süt hıslınlığı hiç yokmuş gibi kabul edilir (35).

Kadın çocuğun zirahtı olan bir erkekle evlenirse, hidâne hakkı düşmez. Mesela çocuğun anne tarafından büyük annesi, dedesi ile evlenirse, annesi ve teyzesi amcası ile evlenirse, halası dayısı ile evlenirse, hidâne hakkına yine sahip olurlar. Bunlar çocuğun yakınları olduğu için, onlardan çocuğa zarar gelmez (36).

Çocuğa yabancı olan biriyle evlenen kadının kocası ölür veya kadın ondan boşanırsa, çocuk üzerindeki hidâne hakkına tekrar sahip olur. «Mani zail olduktâ memnu avdet eder» (37) kaidesine binaen çocuğunun hidânesini yeniden elde eder. Çünkü annesi olan kadın, çocuğu terbiye edip büyötmeye diğeri yabancılarından daha layıktır (38).

Yalnız kadın boşandığında, boşanmanın talak-ı bâinle olması gerekir. Talak-ı ricî ile boşandığında, kadının iddetini bitirmesi lazımdır. Talak-ı bâinde, kadın kocasının evinde iddet beklemeksizin ayrılık meydana gelir. Eski kocasının üzerindeki velâyet hakkı kalktığı için de, kadının yanındaki çocuğa zarar verme imkanı olmaz (39).

Erkek eski hanımının başka biriyle evlendiğini iddia etse de, kadın kabul etmese, kadının sözüne itibar edilir. Kadın ev-

(36) Kasani, Bedai', IV, 42.

(34) İbn Abidin, Haşıye, III, 565.

(35) İbn Abidin, a.e., III, 565.

(36) Kasani, Bedai', IV, 42, Zeyle'i, Fahrüddin Osman b. Ali, Tebyinu'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik, Mısır, 1313, III, 47.

(37) Bkz. Mecelle, md. 24.

(38) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227.

(39) İbn Abidin, Haşıye, III, 566.

lendiğini ikrar edip tekrar boşandığını iddia etse, boşandığı erkeği de tayin etmese, yine kadının sözüne itibar edilir. Yalnız her iki durumda da kadının yemin etmesi gerekir. Kadın evlenip boşandığı erkeği tayin ederse, kadının sözü kabul edilmez. O zaman tayin ettiği erkeğin de kabul etmesi gerekir (40)

c- Müslim veya Zımmi Olması : Hıdâne hakkına sahip olmada mecûsî, yahudî ve nasrânî kadınlar, zımmî olmak şartıyla müslüman kadınlar gibidir (41). Çünkü hıdâne çocuk cihetinden sabit olan bir haktır (42). Bu bakımdan kadının gayri müslim olması bir şeyi değiştirmez. Şefkat bütün annelerde birdir, dinlerin farklı olması ile değişmez (43).

Çocuk, gayri müslim annenin yanında dinî meseleleri düşünebilecek seviyeye gelinceye kadar bırakılır. Akı başına geldikten sonra küfre gideceğinden korkulacağından, gayri müslim annenin yanında bırakılmaz (44).

Hâdine olan gayri müslim annenin, çocuğa domuz eti yedirmesinden ve şarap içirmesinden endişe edilirse, o annenin yanında bırakılmaz, müslüman bir topluluğun yanına verilir (45).

Şafii mezhebine göre, hâdine olacak kadının müslüman olması şarttır (46).

d- İrtidat Etmemiş Olması : Hâdine olan kadın irtidat ederse, hıdâne hakkı düşer. İrtidat ettiği zaman kadın hapsedilir ve müslüman olmaya zorlanır. Bu durumda çocuk da zarar görür. Kadın tekrar tevbe eder, müslüman olursa, hıdâne hakkına yeniden sahip olur (47).

Müslim, Kitâbî ve mecûsî olan büyükanne ve çocuğun di-

(40) İbn Abidin, Haşiye, III, 566.

(41) et-Tahavî, Muhtasar, s. 226, Kasani, Bedai', IV, 42.

(42) Kasani, Bedai', IV, 42.

(43) es-Serahsî, el-Mebcut, V, 210, es-Semerkindî, Alaüddin Muhammed b. Ahmed, Tuhfetü'l-Fukahâ, Dınişk, tsz. II, 318.

(44) Kudurî, el-Kitab, III, 103, es-Semerkindî, Tuhfetü'l-Fukahâ, II, 318.

(45) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 185, İbn Abidin, Haşiye, III, 565.

(46) Şirbinî, Muhammed el-Hatib, Mugni'l-Muhtac, Mısır, 1958/1388, III, 455, es-Seyyid Sabık, Fıkhu's-Sünne, II, 343.

(47) Kasani, Bedai', IV, 42, İbnü'l-Hümam, Şerh, III, 313, İbn Abidin, Haşiye, III, 556.

ger yakınları da anne gibidir. Annedeki hükümler aynen onlara da tabik edilir (48).

Hâdine olan kadın ile çocuk arasında din birliği aranmaz. Hâdine kitâbî olsa, çocuk da müslüman olsa, aynen müslüman kadınlar gibi hidâne hakkına sahip olur (49). Bunun sebebi şefkatin annede daha çok olmasındandır. Anne ile çocuğun dinlerinin ayrı olmasının şefkate tesiri yoktur. Ancak annenin dini yönden çocuğa zarar vermesinden korkulursa, çocuk anneden alınır. Bu da iki şekilde sabit olur :

aa- Çocuk temyiz yaşına gelir, dini meselelere akli ermeye başlayınca, annesinin kendi dinine ait yaptığı ibâdet ve ayinlerin çocuğa tesir etmesinden korkulursa, çocuk anneden alınır.

bb- Çocuk henüz temyiz yaşına gelmemiş, fakat annenin kendi dinî inanç ve adetlerini çocuğa telkin ettiği sabit olursa, o zaman da yine anneden alınır. Çünkü anne bu durumda emin olmamış olur. Hâdinenin de emin olması şarttır.

Çocuk dini yönden her halükarda müslüman olan babasına tabidir. Bu meselede annenin hiçbir rolü yoktur (50).

3 — Sadece Erkeklerde Aranan Şartlar

a- Çocuğun Asabesi Olması : Hidâne hakkına sahip olacak kadınlar bulunmadığı zaman hidâne hakkı erkeklerge geçer. Erkeklerin hidânedede söz sahibi olmaları, mirasa hak kazanmalarından dolayıdır.

b- Zira hm Mahremi Olması : Çocuk kız olduğu zaman hidânesini üzerine alan erkeğin mahremi olması gerekir. Mesela amcaoğlunun, amcasının kızının hidânesinde hiçbir hak ve salahiyeti yoktur.

c- Erkekle Çocuğun Dininin Aynı Olması : Erkeklerde din birliği de aranır. Çünkü erkeklerin hâdin olmaları, vârislik meselesine dayanmaktadır. Müslim ile gayri müslim arasında ve-

(48) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 186.

(49) Kasani, Bedai', IV, 42.

(50) Muhammed Ebü Zehra, el-Ahvalü's-Şahsiyye. s. 434.

raset cereyan etmez. Çocuk müslüman olur, gayri müslim bir erkek yakını da varsa, bu kimse çocuğa hâdin olamaz. Çünkü birbirlerine varis olamazlar. Erkeklerde hâdin olma mükellefiyeti verâset üzerine bina edilmiştir (51).

B — Hıdâne Hakk Sahibi Olan Şahıslar

Hıdâne hakkına sahip olmada asıl olan kadınlardır. Kadınlar daha şefkatli ve çocukların terbiyeleri için daha ehil olduklarından hıdâne hakkı ilk olarak onlara terettüb eder. Çünkü çocuk annenin bir parçası durumundadır. Baba ve dede, ticarete ve malı muhafazaya kudretli olduklarından, onlar da mal üzerinde velâyete daha layıktırlar (52). Bu bakımdan hıdâne hakkına sahip olmada asıl olan kadınlar ise de, bu hak bazan erkeklere de geçer (53).

Talak-ı bâinle boşanan veya kocası ölen kadının, yanında kocasından bir çocuğu kalırsa, hıdâne hakkına öncelikle kendisi sahip olur (54). Yukarıda kaydettiğimiz Abudullah b. Amr'ın rivayet ettiği Ebû Davud hadisi buna delildir (55).

Bu hususda diğer bir rivayet de şöyledir : Hz. Ömer (ra) zevcesini boşar. Boşadığı karısından olan oğlunun kime ait olduğundan anlaşılamazlar. Hz. Ebû Bekir (r.a.) in huzuruna çıkarlar. Hz. Ebu Bekir çocuğu annesine teslim etmiş ve Hz. Ömer'e de: «Bu çocuk için annesinin tükürüğü, senin yanında yiyeceği oğul balından daha hayırlıdır ya Ömer» demiştir. Hz. Ebu Bekir bu sözü birçok sahabenin huzurunda söylemiştir. Diğer bir rivayete göre de Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'e: «Annenin kokusu, döşeği ve harareti çocuk için büyüyüp de başının çaresine bakıncaya kadar senden daha hayırlıdır» (56). demiştir.

Annenin diğerlerinden önce gelmesinin sebebi, redâ ve hıdâne velâyetinin onda olmasındandır. Çocukların terbiyelerini en

(51) Kasanî, Bedai', II, 43, M. Ebû Zehra, el-Ahvalü's-Şahsiyye, s. 436, M. Yusuf Musa, en-Nesebu ve Asaruhu, 2. baskı, Kahire, 1967, s. 54.

(52) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 180, İbnü'l-Hümmam, Şerh, III, 314.

(53) Kasanî, Bedai', IV, 41.

(54) et-Tahavi, Muhtasar, s. 228.

(55) Bkz. s. 9, dipnot: 5.

(56) ez-Zeyle'i, Nasbu'r-Raye, III, 266, Davudoğlu, Ahmed, Selamet Yolları, III, 485, 486.

iyi şekilde yapmaya muktedir olan annedir. Çocukların sıkıntılarına katlanmada kadınlar erkeklerden daha sabırlıdır. Diğer taraftan kadınların çocuklarına ayıracakları vakitleri daha fazladır. Çocukların bu haklarına riayet için kadınlar erkeklere takdim edildiler (57).

Çocuğun annesi bulunmaz veya herhangi bir sebeple hıdâne hakkı düşerse, aşağıda gösterildiği gibi, hıdâne hakkı diğerlerine intikal eder. Takib edilecek sırada bazı ihtilaflar olmuş ise de, ittifak edilen aşağıya çıkarılmış, farklı görüşlere işaret etmekle yetinilmiştir. Hıdânedede hak sahibi olanlar sırasıyla; kadınlar, asabeler ve zevilerhamdır.

1 — Kadınlar

a- Anne ve büyükanne : Anne, anne tarafından büyükanne (ne kadar inerse insin), baba tarafından büyükanne (ne kadar inerse insin).

b- Kız kardeşler : Ana baba bir kızkardeş, ana bir kızkardeş, baba bir kızkardeş.

c- Kızkardeşin kızları : Ana baba bir kızkardeşin kızları, anabir kızkardeşin kızları, baba bir kızkardeşin kızı!

d- Teyzeler : Ana baba bir teyze, ana bir teyze, baba bir teyze.

e- Erkek kardeşin kızları : Ana baba bir erkek kardeşin kızı, ana bir erkek kardeşin kızı, baba bir erkek kardeşin kızı.

f- Halalar : Ana baba bir hala, ana bir hala, baba bir hala (58).

g- Annenin teyzeleri : Annenin ana baba bir teyzesi, annenin ana bir teyzesi, annenin baba bir teyzesi (59).

h- Babanın teyzeleri : Babanın ana baba bir teyzesi, babanın ana bir teyzesi, babanın baba bir teyzesi (60).

(57) Baba bir kızkardeşi bazıları teyzelerden sonra getirdiler. Daha fazla bilgi için bkz. İbn Abidin, Haşiye, III, 563, Kasani, Bedai, IV, 41.

(58) Kasani, Bedai', IV 4.1.

(59) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 182.

(60) İbn Nüceym, a.e., IV, 183.

i- Annenin halaları : Annenin ana baba bir halası, annenin ana bir halası, annenin baba bir halası.

j- Babanın halaları : Babanın ana baba bir halası, babanın ana bir halası, babanın baba bir halası (61).

İmam Muhammed (v. 189/804) ve İmam Züfer'in (v. 158/774) kavillerine göre, teyze bababir kızkardeşden evladır. Bababir kızkardeş babanın kızıdır, teyze ise dedenin kızıdır, dolayısıyla çocuğa daha yakın ve hıdâneye daha layıktır. Zira Rasulullah (sav) : «Teyze, anne gibidir» (62) buyurmuşlardır (63).

Amca, dayı hala ve teyze kızlarının hıdânedede hakları yoktur. Çünkü bunlar çocuğun mahremi değildir (64).

İbn Abidin'de zahirurrivaye kaydiyle şöyle bir mesele nakledilir : Bir kadın bir erkeğe : «Bu çocuk benim kızımın senden olan oğludur, annesi öldü. Çocuğun nafakasını ver» dediğinde, babası da deseki: «Çocuğun benim olduğumu kabul ediyorum. Fakat annesi benim evimde,» deyip çocuğu almak istese, kadın çocuğun annesinin babasının evinde olduğunu kesinlikle öğreninceye kadar çocuğu vermez. Çünkü baba, o kadının büyükanne ve aynı zamanda çocuğunun hâdinesi olduğunu kabul etmiştir (65).

2 — Asabeler

Yukarıda sıraladığımız kadınlardan hiçbirisi bulunmadığı zaman hıdâne hakkı erkeklere intikal eder. Asabe yönünden en yakın olan hıdâneye hak kazanır (66). Asabeler de hıdâneye sahib olmada aşağıdaki sırayı takib ederler :

a- Baba ve dede : Baba, dede (ne kadar inerse insin).

b- Erkek kardeşler : Ana baba bir erkek kardeş, baba bir erkek kardeş.

(61) İbn Nüceym, a.e., IV, 183.

(62) es-Semerkindi, Tuhfe, II, 317, Kasani, Bedai', IV, 41-42.

(63) Buhari, sulh, 6, III, 168, Megazi, 42, V, 85, Ebu Davud, Talak, 35, H. No: 2280, s. II, 711, Tirmizi, Birr 6, H. No: 1904, s. IV, 313.

(64) Kasani, Bedai', IV, 41, İbn Abidin, Haşiye, III, 565.

(65) Kasani, a.e., IV, 42.

(66) İbn Abidin, Haşiye, III, 567.

c- Erkek kardeşin oğulları : Ana baba bir erkek kardeşin oğlu (ne kadar inerse insin), baba bir erkek kardeşin oğlu (ne kadar inerse insin).

d- Amcalar : Ana baba bir amca, baba bir amca.

e- Amcaoğulları : Ana baba bir amcanın oğlu, baba bir amcanın oğlu (67).

f- Babanın amcaları : Babanın ana baba bir amcası, babanın baba bir amcası.

g- Dedenin amcaları : Dedenin ana baba bir amcası, dedenin baba bir amcası.

3 — Zevilerham

Çocuğun yukarıda saydığımız asabelerinden de birisi bulunmazsa, veya bulunurda gerekli şartları taşımazsa, hıdâne hakkı zevilerhama geçer. Onlar da sırasıyla, annenin babası (68), ana bir erkek kardeş ve onun oğulları, ana bir amca, ana baba bir dayı, baba bir dayı ve ana bir dayıdır (69).

Erkek çocuk, yukardakilerden hiçbiri olmayınca mevle'l-İtākaya verilir. Kız çocuğun ona verilmesi caiz değildir (70).

4 — Anne Hıdāneye Zorlanabilir mi?

Çocuğun hıdâne hakkına ilk olarak annesinin sahip olduğunu yukarıda söylemiştik. Anne çocuğunun hıdānesini üzerine almak istemezse, hıdāneye zorlanabilir mi? Fukaha bu hususta ihtilaf etmişlerdir. Esasdaki ihtilaf noktası şudur : Hıdāne hakkı, çocuğun mu, yoksa hādine olan annenin midir? Bu husuda iki ana görüş vardır :

a- Bir kısım fukaha, hıdāne hādinenin hakkıdır, hıdāne hakkına sahip olan bundan kaçınırsa bu vazifeyi alması için zorlanamaz demişlerdir. Bu kavil, Ebû Hanife (v. 150/787), İmam Şafii, (v. 204/819), Ahmed b. Hanbel (v. 248/854), ve

(67) Amcaoğullarına sadece erkek çocuklar verilir, kızlar verilmez.

(68) el-Fetava'l-Hindiyye, Bulak, 1310, 2. baskı, I, 542.

(69) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 183, İbn Abidin, Haşiye, III, 564.

(70) İbnu'l-Hümam, Şerh, III, 316, el-Fetava'l-Hindiyye, I, 542.

İmam Sevri'nin (v. 161/778) görüşleridir. Bir rivayete göre İmam Malik (v. 179/795) de aynı görüştedir (71). Bu imamlara göre, annenin hıdânenen aciz olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Anne, şefkatinden dolayı mutlaka hıdâneye sahib olmak ister. Hamilelik veya benzeri bir sebele hıdânenen aciz olduğunda, itiraz eder veya kabul etmez (72).

b- İmam Malik'den diğer bir rivayete, İbni Ebi Leyla (v. 148/765), Ebû Sevr (v. 240/854) ve Hasan b. Salih'e göre ise, anne hıdâneye zorlanır. Hanefî fukahâsından Ebu'l-Leys, (v. 379-989), Hindevânî (v. 362/972) ve Hâherzâde de (v. 433/1041) bu görüştedirler. Anne hıdâneye cebredilir diyen fukahaya göre hıdâne, çocuğun hakkıdır. Kur'an'da: «Anneler çocuklarını iki bütün yıl emzirirler...» (73) buyurmaktadır. Bu ayetteki emir de vücut ifade eder (74).

İmam Malik'ten meşhur bir rivayete göre, çocuk emzirmek adeti olmayan şerefli kadın hıdâneye zorlanamaz. Şayet emzirmet adeti olan bir kadın ise, o zaman zorlanır (75).

Çocuğun anneden başka ziraahm bir yakını olmazsa, çocuğun zarar görmemesi için anne hıdâneye mecbur tutulur (76). Anne hıdânenen kaçınır, ondan sonra gelenler de onun gibi imtine ederlerse, anne hıdâneye zorlanır, anneden sonra gelenler icbar edilmezler (77). Anne hıdânenen kaçınır büyükanne razı olursa, onun yanına verilir. Bu takdirde hıdâne hakkı büyükanneye geçmiş olur (78).

Teyze yanında kocası olmadığı halde hıdânenen kaçınırsa, hıdânenen aciz olabileceği düşünülerek hıdâneye zorlanamaz (79).

(71) İbnu'l-Hümmam, Şerh, III, 314, İbn Abidin, Haşîye, III, 560.

(72) ez-Zeyle'i, Tebyin, III, 47.

(73) el-Bakara (2): 233.

(74) İbnu'l-Hümmam, Şerhu Fethi'l-Kadir, III, 314.

(75) İbnu'l-Hümmam, a.e., III, 314.

(76) ez-Zeyle'i, Tebyin, III, 74, İbn Nuceym, el-Bahr, IV, 180, Sa'dî Çelebi, Haşîye Ala Şerhi'l-İnaye (Fethu'l-Kadir'in kenarında), III, 314.

(77) İbn Nuceym, el-Bahr, IV, 180.

(78) İbn Nuceym, el-Bahr, IV, 180, İbn Abidin, Haşîye, III, 560.

(79) İbn Nuceym, el-Bahr, IV, 180.

Hidâneye cebredilip edilmeme hususunda, annenin hari-cindekiiler de aynen anne gibidir (80).

İbn Abidin, fukahanın bu husudaki çeşitli kavillerini zikrettikten sonra meseleyi şu şekilde bağlıyor : «Neticede bende hasıl olan kanaat şudur : Hidâne hem çocuğun hem de annenin hakkı vardır. Hâdinenin hakkı; baba çocuğunu hâdine-den alamaz, aynı zamanda hâdine olmaya hak kazanan kadından daha sonra gelenin çocuk üzerinde herhangi bir hakkı yoktur. Çocuğun hakkına gelince; çocuk için hâdine olarak tayin edilen kadın hidânededen kaçınamaz, devam etmesi lazımdır. Her ikisi için hak olduğunu delalet eden şey, müfti Ebu's- Su'ud'dan (v. 982/1574) bazı ulemanın tarikiyle naklolunan fetvada gördüğümdür. Fetva şöyle : Bir adam karısını boşadı, kadının yanında kendisinden olma bir çocuk var. Herhangi bir sebeble hâdinenin çocuk üzerindeki hakkı düştü. Hakim de böylece hükmetti. Kadın çocuğunun hidâne hakkına yeniden sahip olabilir mi? Elcevab : Sahib olur. Çünkü hidâne iki haktan en kuvvetlisi çocuk içindir. Hernekadar kadının hakkı düşmüşse de, ebedî olarak çocuğun hakkı da düşürülemez» (81).

Hidâneyi anneden başka kabul edecek kimse olmazsa, o zaman anne fukahanın ittifakı ile hidâneye cebredilir. Bu durumda olan anne hidâne ücreti alamaz. Çünkü bu durumda o, şer'an üzerine vacib olan bir emri yerine getirmiş oluyor (82).

IV — HIDÂNE MÜDDETİ

A — Erkek Çocuk Yönünden

Çocuk tek başına yiyebilecek, giyebilecek ve içebilecek duruma gelinceye kadar hidâne devam eder (83). Kudûri ve Mebsut'da; «yalnız başına istinca yapabilmesi» şartı konmuştur (84).

(80) İbn Nüceym, a.e., IV, 180.

(81) İbn Abidin, el-İbâne An Ahzi'l-Ücreti Ala'l-Hidâne, Resailu İbni Abidin, İstanbul, 1325, 264 - 265.

(82) İbn Abidin, Haşiye, III, 560.

(83) Tahavi, Muhtasar, s. 226.

(84) Kudûri, el-Kitab, III, 103, es-Serahsi, el-Memsut, V, 207.

Kasâni (v. 587/1191) ise; kendi kendine abdest alabilecek duruma gelinceye kadar devam eder (85) diyor. Buradaki istinca-dan maksad, çocuğun yardımcısız olarak tek başına yüzünü yıkayıp taharetini tamamlamasıdır (86). İbn Nüceym (v. 970/1563). «çocuğun müstağni olması»ndan kasdedilen şeyde ihtilaf edildiğini kaydederek meseleyi şöyle açıklıyor : «Çocuğun müstağni olması, yalnız başına yiyip içebilmesi, istinca yapabilmesi ve abdest alıp tam bir taharet yapmasıdır şeklinde izah edilmiştir (87).

Biraz sonra görüleceği gibi kız çocuklarda hidâne, bülüğa kadar devam ediyor. Kıyasa göre erkek çocuklarda da böyle olması gerekirdi. Fakat bu hususda fukahânın icmaı olduğu için kıyas terkedilmiş erkek çocuk kendi kendini idare edecek duruma geldiğinde hidâneye son verilmiştir (88).

Erkek çocuğun kendi kendini idare edeceği yaşın kaç olduğunda da ihtilaf edilmiştir. Hassaf (v. 261/874) yedi veya sekiz yaş olduğunu kaydeder (89). Dokuz yaş olduğunu söyleyenler varsa da fukahâ, yedi yaş olduğunda ittifak etmişlerdir. Çocuk ancak bu yaşda kendi kendine istinca yapabilir. Rasulullah (sav) bir hadislerinde: «Çocuklarınız yedi yaşına geldiğinde namazla emrediniz» (90) buyurmuşlardır. Bu da ancak çocuğun taharete gücü yettikten sonra olur. Müftabih olan da budur (91).

B — Kız Çocuğu Yönünden

Kız çocuğunun hidâne müddeti, bülüğ çağına kadardır (92). Bülüğ da, hayız görmesiyle, inzal vaki olmasıyla veya belli bir yaşa gelmesiyle olur. Aynı zamanda erkek çocukta olduğu gi-

(85) Kasani, Bedai', IV, 42.

(86) İbnu'l-Hümam, Şerhu Fethi'l-Kadir, III, 316, 317.

(87) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 184.

(88) Kasani, Bedai', IV, 42.

(89) Kasani, Bedai', IV, 42.

(90) Ebu Davud, Salat, 26, H. No: 494, s. I, 332, Tirmizi, salat, 299, H. No: 407.

(91) İbn Abidin, Haşiye, III, 566.

(92) et-Tahavi, Muhtasar, s. 266, es-Serahsi, el-Mebcut, V, 212.

bi, kendi kendini idare edebilecek durumda olması da gerekir (93).

İmam Muhammed'den gelen bir rivayete göre, kız çocuğunda şehvi hisler uyanmaya başladığı devreye gelince, kız babasına teslim edilir. Çünkü bu sıralarda korunmaya ihtiyacı vardır. Vikaye'de: «Zamanın fesadından dolayı muteber olan da budur» denilmektedir (94). Bahrür-Raik'da netice olarak İmam Muhammed'in kavli tercih ediliyor ve «fetva, zahururri-vayeye muhalif olarak bu şekildedir» (95) deniliyor.

Yalnız şehvi hislerin başladığı yaş hususunda da ihtilaf edilmiştir. Vâliciyeye'de denildiğine göre, bunun için takdir edilmiş bir hat yoktur, kadının durumuna göre değişmektedir. Tebyin ve diğer bazılarında göre, onbir yaştır. Ebu'l-Leys dokuz yaş olarak takdir etmiştir ki, müftabih olan da budur (96).

Anne ve baba kız çocuğunun bülüğünde ihtilaf etseler de, anne hayız görmediğini, baba da gördüğünü iddia etse, söz annenin sözüdür, onunla amel edilir (97). Sahibu'n-Nehr'e göre de, yaşına bakılır, kızların çoğunlukla hayız gördükleri bir yaş gelmişse, babanın sözüne itibar edilir. Aksi halde annenin sözüne itibar edilir (98).

Kız bülüğa ermeden evlense, annenin hıdâne hakkı düşmez. Fakat bülüğa ermeden evlenecek duruma gelir, babası da onu evlendirirse, ittifakla annenin kızı üzerindeki hıdâne hakkı düşer (99).

Kız, hayız görmesi mümkün olacak bir yaşda bülüğa erdiğini iddia etse, tasdik olunur (100).

Kız çocuk, anne veya büyükanneden başka birinin yanında ise, erkek çocuk hükmündedir. Kendi kendini idare edebile-

(93) İbn Abidin, Haşiye, III, 566.

(94) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 183.

(95) İbn Nüceym, a.e., IV, 183.

(96) İbn Nüceym, a.e., IV, 184, İbn Abidin, Haşiye, III, 566 - 567.

(97) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 185

(98) İbn Abidin, Haşiye, III, 566.

(99) İbn. Nüceym, el-Bahr, IV, 184 - 185.

(100) İbn Abidin, Haşiye, III, 567.

cek duruma geldiğinde babaya teslim edilir. Çünkü anneden başkasının çocuğu te'dibe hakkı yoktur. İleride çocuk kötü ahlaklı olduğunda, böyle bir itiraza mahal vermemek için böyle bir yola gidilir (101).

Mâlîki mezhebine göre, erkek ve kız çocuklar için hidâne müddeti, bülüğa kadardır. Şafii mezhebine göre, hidâne için muayyen bir zaman yoktur. Çocuk ne zaman anne ile babadan birini tercih ederse, ona verilir. Annesini, büyükannesini ve diğerlerini tercih etmede muhayyêrdir. Hanbelî mezhebinde ise, kız ve erkek çocuklar için hidâne müddeti yedi yaşına kadardır (102).

V — HIDÂNEDE MEKAN, MESKEN VE ÜCRET

A- Hidânedeki Mekân

Hidânedeki mekan, zevc ile zevcerin evlendikleri yerdir. Kadının kocasından izinsiz olarak yalnız veya çocuğu ile başka bir beldeye çıkamaz. Kadın kocasından boşanıp iddet bekliyorsa, durum yine aynıdır. Bu durumda koca, Kur'an'da da açıklanmış gibi (103), kadını iddetini bitirinceye kadar evinden çıkaramaz (104).

Kadın iddetini bitirir, çocuğun hidâne hakkına sahip olur ve çocuğu ile beraber bulunduğu beldeden bir başka beldeye gitmek isterse, aşağıdaki hükümler uygulanır :

a- Kadın kocası ile nikahlarının yapıldığı yere gitmek istese, gidebilir. Mesela Erzurumlu bir kadın yine Erzurum'da birisiyle evlenir. Kocasını onu Ankara'ya götürür ve orada kadın bir çocuk doğurur. Ankara'da tekrar boşanırlar. Kadın iddetini bitirdikten sonra çocuğu ile Erzurum'a gitmek istese, gidebilir. Çünkü burada asıl olan çocuğun zarar görmemesidir. Erkek Erzurum'da evlendiğine göre önceden buna razı olmuştur. Evlad ise nikahın meyvesidir. İnsan nerede evlendi ise orada ikamet etmek ister (105).

(101) Kasani, Bedai', IV, 599.

(102) Abdurrahman el-Ceziri, el-Fıkh Ala'l-Mezahibi'l-Erbea, IV, 599.

(103) et-Talak (65): 1.

(104) es-Semerkandi, Tuhfe, II, 319, Kasani, Bedai', IV, 44.

(105) es-Semerkandi, Tuhfe, II, 319, Kasani, Bedai', IV, 44.

b- Nikah, kadının memleketinden başka bir yerde olmuşsa, kadın çocuğunu alıp memleketine gidemez. Mesela Erzurumlu bir kadın Ankara'da bir erkekle evlendiğinde, tekrar boşandıkları zaman çocuğunu memleketi olan Erzurum'a götüremez. Çünkü nikah kadının beldesinde olmamıştır. Bu bakımdan erkek, çocuğunun hanımının memleketinde terbiye edilmesine razı değildir (106).

c- Kadın çocuğu, kendi beldesi olmayan nikahının yapıldığı yere götürmek istese, yine götüremez. Mesela Erzurumlu bir kadın, Ankara'da evlense de, sonra İstanbul'a gitseler. Herhangibir sebeple İstanbul'da boşansalar, İddetini bitirdikten sonra çocuğunu Ankara'ya götürmek istese, götüremez. Çünkü nikahın yapıldığı yer ne kocanın ne de kadının memleketidir. Dolayısıyla kadın için de yabancı bir memleket sayılır. Bunun caiz olabilmesi için kadının çocuğu ile beraber gitmek istediği yerin, nikahın da yapıldığı kendi memleketi olması gerekir (107).

d- Kadın çocuğu ile bir başkabeldeye gitmek istediğinde bakılır: Eğer çocuğun babası veya asabesi bir günde o beldeye gidip, çocukla meşgul olup, orada gecelemeden akşama tekrar kendi evlerine dönebiliyorlarsa, kadın çocuğu götürme hakkına sahib olur. Gidip gelme imkanı yoksa, çocuğu o yerden dışarı çıkaramaz (108).

Ebü Yusuf (v. 182/798) ve İmam Muhammed'den sadece nikahın yapıldığı yerin esas alınacağına dair bir rivayet bulunmaktadır. Tahavi (v. 321/933) ve Hassáf bu rivayeti esas alırlar. Tahâvi bu bahsi işlerken bilhassa bunu tasrih ederek derki: «Bu durumda nikah akdinin nerede yapıldığına bakılır, bundan başka şeye itibar olunmaz» (109). Fakat Kasani bunu kabul etmez ve birçok deliller getirerek sebeplerini açıklar (110).

Ric'i talakla boşanan kadınla, iddet bekleyen kadın nikahlı kadın gibidir. Kocasının izni olmadan bir yere gidemez. Süknü mükellefiyeti henüz daha kocaya ait olduğu için, müdahale

(106) es-Semerkandî, Tuhfe, II, 319, Kasani, Bedai', IV, 44.

(107) es-Semerkandî, Tuhfe, II, 319-320, Kasani, Bedai', 44.

(108) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227, es-Semerkandî, Tuhfe, II, 320.

(109) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227.

(110) Kasani, Bedai', IV, 44.

(111) İbn Abidin, Haşiye, III, 569.

hakkı da mahfuzdur. Bu meselede boşanıp iddet bekliyenle, kocası ölüpde iddet bekleyenin farkı yoktur (111).

Kadının çocuğu köyden şehire götürmesinde bir mahzur yoktur. Şehrin ahlakı ile ahlaklanacağından çocuğa bir zarar gelmesi de düşünülemez. Şehirden köye götürüldüğünde, köy ahlakı ile ahlaklanacağından, çocuğa zarar gelme durumu olduğu için kadın izinsiz olarak götüremez (112). Bununla birlikte, şehirden köy veya köyden şehire götürmenin bir mahzuru olmadığı da belirtilmiştir (113).

Kadın çocuğunu daru'l-Harbe götüremez. Kocasiyle daru'l-Harbde evlenseler de kocası müslüman olduktan sonra kadın harbî veya zımmî olsa; veyahut da her ikisi de harbî olsa, o zaman kadın çocuğunu dâru'l-Harbe götürebilir (114).

Yukarıdaki hükümler, hidâne hakkına anne sahip olduğu zamandır. Hâdine anneden başka biri olursa, baba ile arasında nikah bağı olmadığı için, çocuğu başka yere götüremez. Ancak babanın izni ile götürebilirler (115).

B — Hidâne İçin Mesken Temini ve Bunun Ücreti

Karı ile koca evli oldukları zaman çocukları normal olarak kendi evlerinde büyür. Fakat herhangi bir sebeple ayrı iseler, babanın çocuğun terbiye edileceği yeri temin etmesi gerekir. Bu durum annenin evi olmadığı zamandır. Kadının çocuğu ile birlikte oturabileceği bir evi varsa, babanın ayrıca bir ev temin etmesi gerekmez (116).

Çocuğun terbiyesi için temin edilen bu evin ücretinin kime ait olduğunda ihtilaf edilmiştir. Fakat fukahânın çoğunluğunun ittifak ettikleri görüş şudur : Çocuğun malı varsa, malın

(112) Merginâni, Ebu'l-Hasen Abi b. Ebi Bekr, el-Hidaye, Mısır, tsz., II, 39. es-Semerkandi, Tuhfe, II, 320-321. (Eskiden şehirler ilim ve irfan merkezi idiler. İslam ahlakı bütün esasları ile yaşanıyordu. Çocuğun ahlakı bozulur kaygısıyla köye gönderilmesine izin verilmemesi çok manidardır. Şimdi ise tamamen tersi olmuş, köyler temiz, şehirler ise her türlü ahlaksızlığın cirit attığı yerler haline gelmiştir.)

(113) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227.

(114) el-Fetava'l-Hindiyeye, I 544.

(115) İbn Abidin, Haşiye, III, 570.

(116) İbn Abidin, a.e., III, 561.

dan verilir. Şayet malı yoksa, nafakası kimin üzerine ise onun vermesi gerekir (117).

Anne başka biriyle evlenir, büyükanne de çocuğu üvey babasının (annenin yeni kocası) evinde tutarsa, baba çocuğunu büyükanne'den alma hakkına sahibdir. Ancak büyükanne'nin kalacak bir evi olmaz, babadan bunu temin etmesini ister, baba da temiz edemezse o zaman babanın çocuğu alma yetkisi yoktur. Çünkü çocuğun terbiye edileceği yeri temin etmek babanın vazifesidir (118).

C — Hidâne Ücreti

Anne, çocuğun babasından ayrılmış ve iddetini de tamamlamışsa, hidâne ücretini almaya hak kazanır. Bu redâ ve nafaka ücretinden ayrıdır (119). Anne ücretsiz olarak terbiye etmiyeceğini söyler, baba da durumu fakir olduğu için ücret ödemez, hala da ücretsiz olarak hidâneyi kabul ederse, mesele şu şekilde neticeye bağlanır: Halanın önünde kimse bulunmaz ve hidânenin bütün şartlarına sahip olursa, çocuk ona teslim edilir. Bu durumda anne çocuğunu görmekten menedilemez (120).

Yukarıdaki hükümler hâdine anne olduğu zamandır. Hâdine anneden başka biri olursa, evleviyetle ücrete hak kazanır (121).

Anne, babadan başka birinin nikahlısı veya başkasının iddetini bekliyorsa, yine ücrete hak kazanır. Ancak nikahlısı olduğu veya iddetini beklediği erkek, çocuğunu zırahmi olması gerekir. Aksi halde anne, çocuğun hidâne hakkına bile sahip olamaz (122).

Anneden başka hidâneyi kabul edecek kimse bulunmazsa, anne hidâneye zorlanır. Bu durumda anne ücret alamaz. Çünkü şer'an üzerine vacib olan bir emri yerine getirmiştir (123).

(117) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 183, İbn Abidin, el-İbâne, I, 266-268.

(118) İbn Abidin, Haşiye, II, 565.

(119) İbn Nüceym, el-Bahr, IV, 181, İbn Abidin, Haşiye, III, 560.

(120) İbnu'l-Hümmam, Şerh, III, 314, İbn Abidin, Haşiye, III, 557.

(121) İbn Abidin, Haşiye, III, 561.

(122) İbn Abidin, a.e., III, 561.

(123) İbn Abidin, a.e., III, 560.

Çocuğun hidâne ücretini, nafakasını temin edenin vermesi gerekir. Bu bakımdan çocuğun malı varsa, malından verilir. Malı yoksa, babasının vermesi icabeder. Babası bulunmaz veya bulunurda nafakayı temin etmeye muktedir olmazsa, babadan sonra gelenlere intikâf eder (124).

VI — HIDÂNE DEN SONRAKİ DURUM

A — Erkek Çocuklar

Çocuğun hidâne müddeti sona erdikten sonra, muhafaza edilmeye ihtiyacı vardır. Bunu da en iyi şekilde yapacak babadır. Çünkü kadınların kendileri de korunmaya muhtaç olduklarından hidânededen sonra çocukları muhafazaya pek muktedir olamazlar (125).

Erkek çocuklar, hidânededen sonra erkeklerin yaptıkları işleri öğrenmeye muhtacdırlar. Bunu da en iyi şekilde yaptıracak babadır. Bu bakımdan babanın yanına verilir. Kadınların yanlarında kaldıkları zaman onların havasına göre yetişeceklerinden pek makbul görülmemiştir (126).

Erkek çocuk bülüğa erip reşid olduktan sonra, babasından ayrı oturabilir. Babası onu yanında tutmaya mecbur edemez. Yalnız çocuk ahlaksız olurda durumundan endişe edilirse, o zaman baba malını ve kendisini yanına alabilir. Çocuk bülüğa erdikten sonra kendi malı üzerinde tam bir tasarruf hakkına sahiptir (127).

B — Kız Çocuklar

Kız çocuk, hidânededen sonra anneye teslim edilir. Kızların durumu erkeklerden farklıdır. Terbiye işi bittikten sonra, yemek pişirmek, çamaşır yıkamak gibi kadınların bilmesi gereken bazı şeyleri öğrenmeleri lazımdır. Bunları öğretmede anne babadan daha salahiyetlidir. Kız babasının yanında kalacak ol-

(124) Muhammed Ebu Zehra, el-Ahvalü's-Şahsiyye, s. 437.

(125) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227, es-Serahsi, el-Mebsut, V, 207.

(126) es-Serahsi, el-Mebsut, V, 208.

(127) es-Serahsi, a'e', V, 212.

sa, erkeklerle münasebeti olacak ve bu şekilde haya perdesi yırtılacaktır. Kadının en büyük zineti olan haya, ancak annenin otoritesi altında muhafaza edilebilir, Kız hayız görünceye kadar annenin yanında kalır (128).

Kız çocuğu bülüğa erdikten sonra, evlenebilecek çağa gelmiş demektir. Evlendirme velayeti ise, babanın hakkıdır. Bunun içinde bülüğdan sonra çocuk babaya teslim edilir. Bu devrede kız aldatılmaya oldukça müsaittir. Yabancıların dikkatlerini üzerine çeker. Hayatının bu kritik döneminde onu en iyi şekilde muhafaza edecek babadır. Bu hak babadan sonra diğer asabelerine intikal eder (129).

Kız çocuğunun asabelerinden olan erkek kardeşi veya amcası ahlaksız olur, kızı da ahlaksız yapmalarından endişe edilirse, onlara teslim edilmez. Ahlâken düşük olanların çocuk üzerinde hiçbir hak ve salahiyetleri yoktur. Bunlar yok kabul edilerek çocuk daha sonra gelenlere teslim edilir. Hiç kimse kalmadığı zaman kız çocuğunun velayeti, kâdiya intikal eder Kâdi müslüman kadınlardan temiz ve ahlaklı birini bularak çocuğu ona teslim eder. Kız çocuğu malını muhafaza edemediği zaman da bunları korumak kâdının vazifesidir (130).

Bâkire kız, aklını başına toplayıp kendi kendini idare edebilecek duruma geldiğinde, istediği yerde oturabilir. Başkasına verilmesi fitneden korkulduğu içindir. Aklını başına alıp iradesine hakim olacağı bir yaşa geldiğinde, bu durum ortadan kalkar (131).

Kadın dul olursa, tek başına müstakil bir evde oturabilir. Kendisini muhafaza edebilecek bir vaziyette olduğu için, baba onu kendi yanında kalmaya mecbur tutamaz. Zaten bülüğa ermesiyle velayet hakkını elde etmiştir. Sadece bekarettten dolayı yanında tutma yetkisi vardır ki, dul olduğu için o da ortadan kalkmıştır. Bir hadisde: «Dul, kendi nefsi hakkında tasarrufa velisinden daha layıktır» (132) buyurulmaktadır. Fakat namu-

(128) es-Serahsi, a.e., V, 208.

(129) es-Serahsi, el-Mebcut, V, 212-213.

(130) es-Serahsi, a.e., V, 213.

(131) es-Serahsi, a.e., V, 213.

(132) Müslim, Nikah, 66, H. No: 1421, Ebû Davud, Nikah, 26, H. No: 2098, II, 577, Tirmizi, Nikah, 18, H. No: 1108, İbn Mace, Nikah, 17, H. No: 1870, I, 801.

sunu muhafaza etmede, dul kadına güvenilmezse, baba yanında kalmaya zorlayabilir (133).

C — Çocuk Kime Teslim Edilir?

Yukarıda kaydettiğimiz gibi, erkek çocuk hıdânesini bitirdikten kız çocuk da bülüğa erdikten sonra velayet hakkı babaya geçer. Babadan sonra sırasıyla, dede, erkek kardeşler, erkek kardeşin oğulları, amcalar, amcaoğulları ve diğer asabelere intikal eder. Asabeleri yukarıda kaydettiğimiz için burada vermiyoruz (134).

Amca oğulları, amca kızlarının asabesi oldukları için evlendirme velâyetine sahip iseler de, mahremleri olmadığı için yanlarına alamazlar (135).

Birkaç tane ana baba bir erkek kardeş veya ana baba bir amca bir araya gelirse, takva ve salahiyet yönünden üstün olanı tercih edilir. Çünkü o çocuğu birçok işlerde mahir ve kendi ahlakı gibi güzel bir şekilde yetiştirir ki, bu da çocuğun faydasıdır. Takva ve salahiyet yönünden de eşit olurlarsa, yaşça büyük olanı tercih edilir (136).

Hıdâne müddeti sona erdikten sonra baba, çocuğunu yanına almaktan kaçınırsa, alması için zorlanır. Çocuğun nafakası da babanın üzerindedir (137). Babası yokda vasi veya velisi varsa, onlar da aynı şekilde çocuğu almak istemedikleri zaman buna cebredilirler. Çocuğun asabesi ve vasisi de yoksa, hâdinenin yanında bırakılır. Kâdı, münasib göreceği bir başka tedbiri de alabilir (138).

Çocuğun hıdâne müddeti sona erip babaya teslim edildikten sonra baba, çocuğu annesine götürüp göstermesi için zorlanamaz. Fakat anne çocuğu görmek için geldiğinde menedilemez (139).

(133) es-Serahsi, el-Mebcut, V, 212.

(134) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227, es-Serahsi, el-Mebcut, V, 212-213; Kasâni, Bedai', IV, 43.

(135) es-Serahsi, el-Mebcut, V, 212, Kasâni, Bedai', IV, 43.

(136) es-Serahsi, el-Mebcut, V, 212, Kasâni, Bedai', IV, 43.

(137) ez-Zeyle', Tebyin, III, 47, İbnu'l-Hümam, Şerh, III, 314.

(138) İbn Abidin, Haşiye, III, 571.

(139) İbn Abidin, a.e., III, 571.

Erkek çocuklar bülüğa ermeden önce, para kazanacak duruma gelirlerse, baba onları münasib bir işe verir. Bülüğa ermeyen kızlar ise böyle değildir. Onlar bir hizmet veya işde ücretli olarak çalıştırılmazlar. Ancak kendileri ile ilgili bazı şeyleri öğrenmek üzere kadınların yanlarına verilebilirler. Çocuğun babası israfçı olursa, diğer emlakı gibi kazancı da emin bir ele teslim edilir (140).

D — Hıdânedен Sonra Çocuk İçin Muhayyerlik Var mıdır?

Hıdâne müddeti sona erdikten sonra çocuk, anne ile babadan istediğini tercih edebilir mi? Fukaha bu hususta ihtilaf ettiler. Hanefilere göre çocuğun hıdâne müddeti sona erdiğinde, kendi re'şine bırakılmaksızın babaya teslim edilir (141).

Şafii mezhebine göre çocuk, yedi sekiz yaşına geldiğinde muhayyerdir. Hanbeli mezhebine göre de, yedi yaşına geldiğinde, çocuk kimi isterse ona teslim edilir. Birine teslim edildikten sonra başka birini istese, tekrar ona verilir. Bu hususta çocuğa tam bir hürriyet verilmiştir. Çocuk istediğini seçmekte serbesttir (142).

Çocuk muhayyerdir diyen fakihler, şu hadisi delil olarak getiriyorlar: Ebû Hureyre (ra) dan rivayet edildiğine göre, bir kadın Rasulullah (sav)e gelerek : «Ya Rasulullah, kocam oğlumı götürmek istiyor. Halbuki oğlumun bana faydası dokunmaya başlamıştı. Ebû İnâbe kuyusundan bana su taşıyordu» dedi. Arkasından da kocası geldi. Bunun üzerine Rasulullah (sav) çocuğa: «Ey çocuk, şu baban, şu da annen. Haydi bakalım hangisini istersen onun elinden tut» demiş, çocuk hemen annesinin eline yapışmış, annesi de onu alıp götürmüştür (143).

Muhayyer değildir, diyen fukahanın delili ise şu hadisdir: Rafi' b. Sinan (ra) dan rivayet edildiğine göre, kendisi müslü-

(140) İbn Abidin, a.e., III, 569.

(141) et-Tahavi, Muhtasar, s. 227, ez-Zeyle'i, Tebyin, III, 49.

(142) İbnu'l-Hümmam, Şerhu Fethi'l-Kadir, III, 318, eş-Şirbini, Mugni'l-Muh-tac, III, 458-457, Abdurrahman el-Ceziri, el-Fıkh, IV, 598-599.

(143) Ebû Davud, Talak, 35, H. No: 2277, II, 708-709, Nesei, Talak, 52, VI, 185. İbn Mace, Ahkam, 22, H. No: 2351, II, 787, Tirmizî, Ahkam, 21, H. No: 1357, III, 629, ez-Zeylei, Nasbu'r-Raye, III, 268-269, Davudoğlu, Ahmed, Selamet Yolları, III, 486-487.

man olmuş, karısı ise İslam'ı kabul etmemiş. Bunun üzerine Rasullah (sav), anneyi bir tarafa babayı da bir tarafa oturtmuş. Çocuğu da aralarına oturtmuş. Çocuk annesine meyledince Rasullah (sav) : «Ya Rab, ona hidayet ver» diye dua etmiş. Bu sefer çocuk hemen babasına meyletmış. Babası da onu alıp götürmüş (144).

İbnu'l-Hümmam (v. 861/1457), «çocuk muhayyerdir» diyenlere, şu şekilde cevap veriyor: «Biz deriz ki, çocuk Şeriat'ın seçtiğini seçerse, ona verilir. Fakat Rasullah (sav)'in duası ile muhayyerliği bozmasından Şeriat'ın seçtiğine vakuf güçleşmiştir... İkinci olarak da, önceki hadiste geçen çocuğun İnâbe kuyusundan su getirmesinden anlıyoruz ki, çocuk bülüğa ermiştir. Şayet bülüğa ermemiş olsaydı, acizliğinden ve aklının azlığından kuyuya düşebileceğinden korkulduğu için, suya gönderilmezdi. Biz deriz ki, bülüğa erdiğinde, tek başına kalmakta veya babasının yanında kalmakta serbesttir (145).

Bu meselede İbn Abidin de şöyle diyor: «Bizim mezhebimize göre, hıdâne müddeti sona erdikten sonra çocuk için bir muhayyerlik yoktur. Anneden alınır, babaya teslim edilir. Çünkü çocuğun akli az olduğundan kendisine rahat ve eğlenceli olanını tercih eder. Sahabeler de çocukları muhayyer bırakmadılar. Sadece Rasullah (sav), «Allah'ım ona hidayet ver» diye dua ettiği için muhayyer bıraktı» (146).

Hanefilere göre, çocuk bülüğa erdiğinde, ya yaşlı bákire olur, ya kendisinden emin olunan dul, veya yine kendisinden emin olunan erkek çocuk olur. Bunların her birisi için de muhayyerlik vardır. Fakat genç bákire, kendisinden emin olunmayan dul veya kendisinden emin olunmayan erkek çocuk olursa, bunlar için muhayyerlik yoktur, baba kendi yanına alır (147).

NETİCE

İnsan hayatının hemen her safhasını birtakım kayıtlara bağlayan İslam Hukuku, küçüklerin yetişmesi ve en iyi şekilde

(144) Ebû Davud, Talak, 26, H. No: 2244, II, 679, Nesei, Talak, 52, VI, 185, Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 446, ez-Zeylei, Nasbu'r-Raye, III, 269-270, Davudoğlu, Ahmed, Selamet Yolları, III, 489.

(145) İbnu'l-Hümmam, Şerhu Fethi'l-Kadir, III, 318-319.

(146) İbn Abidin, Haşiyeye, III, 568.

terbiyesi için de, gerekli her türlü tedbirini almıştır. Buraya kadar görüldüğü üzere, çocuk belli bir müddet süt emdikten sonra olgunluk çağına erinceye kadar başıboş bırakılmamış, bazı kimselerin velâyet ve vesâyetine verilmiştir. Küçüklere bakacak hiçbir yakını kalmadığında, hıdâne hakkı en son devlete, onu temsilen de kâdiya geçmektedir. Kâdi, çocuğun menfaatını gözetip kollayarak münasip bir kimseye teslimle görevlidir. Onun terbiyesi ve iyi bir şekilde yetiştirilmesi işi görülürken, maddî hayatı da gözden uzak tutulmamıştır. Çocuğun nafakası, kalacağı ev, ve hıdâne ücretini kimlerin temin edeceği belli esaslara bağlanmış ve bunun süresi tesbit edilmiştir.

Çocuğun hıdâne müddeti bittikten sonra da yine kendi haline bırakılmamış, evleninceye kadar velâyet ve vesâyet altında tutulmuştur. Bu hususlarda kız çocuklar üzerinde daha fazla hassasiyet gösterildiği müşahade edilir. Gençlik çağlarında çocukların ahlaksız yetişmelerine vesile olacak bütün yollar kapatılmaya çalışılmıştır. Hernekadar çocukların belli bir yaşa geldikten sonra müstakil hareket etme salahiyetleri var ise de, kötü yola gitme ihtimalleri bulunduğu anda, velileri onları yanlarında alıkoyma yetkisine sahibdirler.

İslam Hukukunda müstakil bir müesse olarak karşımıza çıkan hıdâne, Türk Medenî Hukukunda ancak birkaç madde ile yer alabilmiştir. Bu bakımdan her meseleyi teker teker mukayese etme imkanını bulamadık. İlgili maddeleri baştafta vermekle yetindik. İlk bakışta hukuki yönü oldukça az gibi görünen terbiye meselesine İslam Hukukunun ne kadar ehemmiyet verdiğini ve konuyu en ince noktalarına kadar tetkik ve tesbit ettiğini müşahade ettik.

MALAZGİRT SAVAŞINA İŞTİRAK EDEN TÜRK BEYLERİ VE HAL TERCÜMELERİ (*)

Dr. Süleyman TULÜCÜ

Bu araştırmada Türk tarihinin en önemli olaylarından biri olan **Malazgirt meydan muharebesi** (1) üzerinde durulmayacaktır. Şu kadarını söylemek yerinde olur ki, Selçuklu Sultanı Alp Arslan, mağrur Bizans İmparatoru Römanos Diogenes'i kesin bir yenilgiye uğratarak Anadolu'nun kapısını Türklere açmıştır. Bu yazıda, bu savaşa katılan ve katılması muhtemel olan Türk beylerini, bilhassa eski kaynakları inceleyip tesbit ettikten sonra, onların savaş öncesi, savaş anı (Gevher-âyin gibi bazıların) ve savaş sonrası hayatları ve faaliyetleri hakkında bilgi verilecektir. İmkânlar elverdiği nisbette asıl kaynaklara müracaat edilecek, ayrıca muahhar kitap ve tetkiklerden de geniş ölçüde faydalanılacaktır. Bilindiği üzere, bu konuda Mükrimin Halil Yinanç, M. Altay Köymen, Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu, Faruk Sümer, Ali Sevim v.s. gibi ilim adamlarımızın kıymetli çalışmaları vardır.

(*) Esas itibarıyla 1974 yılında hazırladığımız bu yazıyı, eski kaynakların ve yeni tetkiklerin ışığı altında, birçok ilâvelerle neşretmeyi uygun gördük.

(1) *Malazgirt savaşı* hakkında bk. Mükrimin Halil Yinanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I. Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, s. 68-80; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1963, s. 264-287; aynı mll., *Alp Arslan ve Zamanı*, İstanbul 1972, s. 40-75; aynı mll., *Anadolu'nun Fethi*, «Diyaret İşleri Başkanlığı Dergisi» 1961, Ankara 1962, s. 89-122; aynı mll., *İslâm Açısından Malazgirt Meydan Muharebesi*, Diyarbakır Dergisi, «Alp Arslan Sayısı», c. X, sayı 110-111 (Temmuz-Ağustos 1971), s. 217-223; Osman Turan, *Selçuklular Ta-*

Malazgirt savaşından bahseden çağdaş hiçbir İslâm kaynağının bize kadar gelmemiş olduğu malumdür. Maamafih buna o kadar teessüf edilmemelidir. Çünkü, C. Cahen'in ifade ettiği gibi (2), muahhar müellifler çağdaş kaynaklardaki bilgileri kayda değer bir kısaltma veya değiştirmeye tâbi tutmadan bize nakletmişlerdir. Bu sebeple asıl teessüf edilecek husus çağdaş müverrihlerin verdikleri bilgilerin, savaşın ehemmiyetine nisbetle, tatmin edici olmaktan uzak bulunmasıdır. Bu da olayla ilgili birçok meselelerin halinde bizi müşkilâta uğratmaktadır (3).

Doğrudan doğruya bu konu ile ilgili olarak, ilk defa Prof. Dr. Faruk Sümer, Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü'nün 21-25 Ağustos 1971 tarihinde Erzurum'da tertiplediği simpoziumda, «Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri» (4) adlı bir tebliğ okumuştur. Prof. Sümer, bu tebliğinde Malazgirt Savaşına katılan Türk beylerinin kimler olabileceği hususu üzerinde durmuş, özellikle eski kaynakların ışığı altında, savaşa ka-

rihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, 2. baskı, İstanbul 1969, s. 134-144; aynı mll., Selçuklular zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 21-37; Selâhattin Karatamu, Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi II'nci Cilt Eki, Malazgirt Meydan Muharebesi (28 Ağustos 1071), Ankara 1970; Semavi Eyice, Malazgirt Savaşını Kaybeden IV. Romanos Diogenes, nşr. TTK, Ankara 1971, s. 33-62; Mevdüdi, Selçuklular Tarihi, I, Urduca'dan çev. Ali Genceli, İstanbul 1971, s. 237-250; Malazgirt Zaferi ve Alp Arslan, 2. baskı, İstanbul 1971; Faruk Sümer - Ali Sevim, İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve Çevirileri), nşr. TTK, Ankara 1971; Ali Sevim, Malazgirt Meydan Savaşı, nşr. TTK, Ankara 1971; aynı mll., Malazgirt Meydan Savaşı ve Sonuçları, «Malazgirt Armağanı», nşr. TTK, Ankara 1972, s. 219-229; Erdoğan Merçil, Türkçe Selçuknâme'ye Göre Malazgirt Savaşı, TED, II (1971), s. 17-49; İbrahim Kafesoğlu, Malazgirt Muharebesi, İA, VII, 242-248; aynı mll., Selçuklu Tarihi, İstanbul 1972, s. 45-61; C. Cahen, İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, çev. Zeynep Kerman, TM, XVII (1972), s. 77-100; Feridun Dirimtekin, Selçukluların Anadolu'da Yerleşmelerini ve Gelişmelerini Sağlayan İki Zafer, «Malazgirt Armağanı», s. 231-250; Malazgirt savaşı hakkında yazılmış kaynak ve yazılar için bk. Selçuklu Tarihi, Alp Arslan ve Malazgirt Bibliyografyası, Ankara 1971, tür. yer., bilhassa s. 65-71.

- (2) C. Cahen, İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı, çev. Zeynep Kerman, TM, XVII (1972), s. 77-78.
- (3) Faruk Sümer, Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri, SAD, IV (1975), s. 197.
- (4) Bu tebliğ aynı adla basılmış bulunmaktadır. SAD, IV (1975), 197-207.

tilan ve katılması muhtemel olan beylerin isimlerini ve oldukça kısa hal tercümelerini vermiştir (5).

Bizim de bu mütevazî yazımızda, eski ve yeni tarihi eserlere göre savaşa katılan ve katılması muhtemel olan Türk beyleri tesbit edildikten sonra, bu konuda ilim adamlarımızın görüşleri ve son tetkikler gözden geçirilecek; ayrıca bu beylerin isimleri ile ilgili etimolojik açıklamalara yer verilecek ve ana hatları ile onların hal tercümeleleri sunulacaktır.

I — ESKİ TARİHÇİLERE GÖRE MALAZGİRT SAVAŞINA İŞTİRAK EDEN TÜRK BEYLERİ :

Her şeyden önce şuna işaret etmemiz gerekir ki, elimizdeki muteber, yani, konumuz için esas olan kaynakların hiç birinde savaşa katılmış olan beyler hakkında bir cedvel olmadığı gibi, yine onlardan herhangi birinde, «filan emir bu savaşta bulunmuştur» şeklinde bir ifadeye de rastgelinmemektedir (6). Bu sebeple, bu savaşa iştirak etmiş olan beylerin kimler olduğunu tam olarak tesbit etmek mümkün olmamaktadır. Bununla beraber, bazı eski kaynaklardaki haber ve imâlara istinaden, kat'î veya tahmini olarak, birtakım beylerin **Malazgirt savaşına** katıldıklarını söyleyebiliriz. Kronolojik bir sıra ile bu kaynakları ve savaşa katıldığını imâ ettikleri beyleri şu şekilde sıralayabiliriz :

1- Bizans tarihçilerinden Nicéphore Bryennios (öl. M. 1137'den sonra) : **Tarangès (Tarang)** (7).

2- Zahireddin Nişâbüri (öl. takriben 582/1186): **Dânişmend, Artuk, Saltuk, Mengüçik, Çavlı, Çavuldur** (8).

(5) Krş. Osman F. Sertkaya, *Selçuklu Tarihi ve Medeniyeti Enstitüsü'nün Sempozyumu* (21. VIII. 1971-25. VIII. 1971), TM, XVII (1972), s. 292; aynı bilgi için bk. bir de SAD, IV (1975), s. 300.

(6) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 198.

(7) C. Cahen, *a.g.m.*, TM, XVII (1972), s. 94; Faruk Sümer - Ali Sevim, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve Çevirileri)*, nşr. TTK, Ankara 1971, Giriş, s. XIX-XX; Faruk Sümer, *a.g.m.* SAD, IV (1975) s. 199-200.

(8) Zahireddin Nişâbüri, *Selçuk-nâme*, Tahran 1332 hş., s. 27-28; krş. M. H. Yinanç, *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri, I. Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, s. 74.

- 3- İbnü'l-Cevzi (öl. 597/1200) : **Gevher-âyin** (9).
- 4- er-Râvendî (eserini takriben 603/1207'de bitirmiştir) : **Gevher-âyin** (10).
- 5- Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî (öl. 622/1225'den sonra) : **Gevher-âyin** (11).
- 6- İbnü'l-Esir (öl. 630/1233) : **Gevher-âyin** (12).
- 7- el Bundâri (öl. 642/1244) : **Sandâk, Gevher-âyin** (13).
- 8- Sibt İbnü'l-Cevzi (öl. 654/1257) : Savaş öncesi **Afşin, Aytegin** ve savaş anında **Gevher-yin** (14).
- 9- İbnü'l-Adim (öl. 660/1262) : **Sanduk, Gevher-âyin** (15).
- 10- Reşidüddin (öl. 718/1318) : **Artuk, Saltuk, Mengüçik, Dânişmend, Çavlı, Çavuldur** (16).
- 11- Mirhond (öl. 903/1498) : **Savtegin, Aytegin, Gevher-âyin** (17).

- (9) İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûki ve'l-Ümem*, Haydarâbâd ed-Dekken 1359, VIII, 262; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 13, çev., s. 14.
- (10) er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Sürûr*, çev. Ahmed Ateş, nşr. TTK, Ankara 1957, I, 117.
- (11) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selcûkiyye*, trc. Necati Lugal, nşr. TTK, Ankara 1943, s. 35; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 9, çev., s. 10.
- (12) İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, nşr. C.J. Tornberg, Beyrut 1399/1979, X, 66; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn, s. 23, çev., s. 26.
- (13) el-Bundâri, *Târîhu Devleti Âli Selcûk*, Beyrut 1400/1980, s. 40, 44; trc.: *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kıvameddin Burslan, nşr. TTK, İstanbul 1943, s. 38-41; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 16, 19, çev. s. 19, 22.
- (14) Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-Zemân fi Târîhi'l-A'yân*, yay. Ali Sevim, Ankara 1968, s. 144, 146, 147, 149; Faruk Sümer - Alim Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 25, 26, 28, 31, çev., 29, 30, 32, 33, 35, 36.
- (15) İbnü'l-Adim, *Zübdetü'l-Haleb min Târîhi Haleb*, nşr. Sâmî ed-Dehân, Dimeşk 1954, II, 25, 29; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 45, 47, çev., s. 52, 53.
- (16) Reşidüddin, *Câmi'u't-Tevârih*, c: II, cüz 5, yay. Ahmed Ateş, nşr. TTK, Ankara 1960, s. 33; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 55, çev., s. 61.
- (17) Mirhond, *Târîh-i Ravzatü's-Safâ*, Tahran 1339 ş., IV, 266, 268; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 64, 66, çev., s. 69, 70, 71.

II — ZAMANIMIZ TARİHÇİLERİNE GÖRE MALAZGİRT SAVAŞINA KATILAN VE KATILMASI MUHTEMEL OLAN TÜRK BEYLERİ :

Zamanımızda muhtekif tarihçiler, konumuzla ilgili birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Kronolojik sıra ile onların görüşlerini zikretmemiz faydalı olacaktır :

1- Bu mevzuda ilk açıklamayı M. H. Yinanç yapmıştır. O, bu hususta şöyle demektedir :

«Sultanın yanında Selçuklu ailesine mensup birçok prensler ve bu meyanda Sultanın kardeşi ve Azerbaycan kralı Yâkuti ile öteden beri Anadolu'ya gaza ve cihad eden Kutulmuş'un oğulları bulunuyorlardı. Büyük ümerâ meyanında Sav-tegin, Sanduk, Afşin, Ahmed-şah, Altun-tak, Atsız ve Ak-sungur başta olmak üzere yukarıda adları geçen emirlerin kâffesi ve Ebû Hâmid Muhammed b. İbrâhim'in «Selçuklular Tarihi» ne (18) göre Emir Dânişmend, Emir Artuk, Emir Saltuk, Emir Mengüçik, Emir Çavlı, Emir Çavuldur ve diğer bazı menbalara nazaran Bağdat muhafızı Ay-tegin ile Türk imparatorluğunun en seci ve en büyük iki serdarı olan Sa'düddeve Gevher-âyin ile Porsuk Sultanın maiyetinde bulunmuşlar ve muhtelif tümenleri idare etmişlerdi.» (19).

Merhum Y. H. Yinanç'ın, **Malazgirt savaşı**na katıldığı rivayet edilen beylerle ilgili bu listesi birçok müellifler tarafından aynen kabul edilmiştir. Fakat burada şu noktayı unutmamalıyız ki, o, listedeki isimlere ait, bir istisna ile, kaynak vermemiştir. Onun **Malazgirt savaşı** ile alakalı olarak zikrettiği eserlerde bu listedeki adların ekserisine rastgelinebilmektedir (20).

(18) Bu eserin adı geçen müellife değil, Zahiruddin Nişâbüri'ye ait olduğu ortaya konmuştur. Bk. Reşidüddin, *a.g.e.*, nâşirin mukaddimesi, s. 20; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 2. baskı, İstanbul 1969, s. 3.

(19) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 73-74; krş. *Malazgirt Zaferi ve Alp Arslan*, 2. baskı, İstanbul 1971, s. 51-52.

(20) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 197-198.

2- Merhum İbrahim Kafesoğlu, bu hususta şunları yazar :

«Sultan ordusu, Süleyman-şah, Mansur, Gevher-âyin, Porsuk, Bozan ve Sav-tegin gibi seçkin kumandanların idaresinde, meşakkatlere tahammüllü ve çoğu bozkır muharebe usulünce yetişmiş, ok atmakta mahir ve her birinin ayrıca birer yedek atı bulunan, seri manevra kabiliyetine sahip suvarilerden kurulu idi. Herhalde buna Artuk Bey, Tutak ve diğer Türkmen beylerinin emrinde aynı derecede çetin ve akınlarda iyice pişmiş Türkmen birliklerini de ilâve etmek lâzımdır.» (21).

3- Merhum Osman Turan, bu konuda şu mühim açıklamaları yapmaktadır :

«Alp Arslan'ın yanında Sav-tegin, Afşin, Gevher-âyin, Tarang (İbnü'l-Adim'de Tarank-oğlu), Sanduk (Bizans-Ermeni müelliflerince, Samuk) ve Ay-tegin bulunuyordu. Afşin ile birlikte bu devir gazalarında şöhret kazanan Ahmed-şah, Dilmaç-oğlu Mehmed, Tutu-oğlu'nun da savaşta bulunduğunu tahmin etmek mümkündür. Muahhar kaynaklardaki, Malazgirt zaferinden sonra Anadolu'da fetihler yapan ve devlet kuran, Kutalmış-oğlu Süleyman, Artuk, Ahmed Dânişmend, Mengüçik, Saltuk, Çavlı ve Porsuk'un da savaşta bulunduğu dair rivayetleri teyit etmek zordur. Hatta Süleyman'ın oğulları ile mühim bir rol oynadığı kaydı da vardır. Fakat bunlar arasında Kutalmış oğulları müstesna diğer beylerin ve Artuk'un savaşta bulunması iktiza eder.» (22).

4- Emekli gnl. Selâhattin Karatamu ise şu beylerin adlarını verir :

«Alp Arslan'ın kardeşi Yakuti, Gevher-âyin, Porsuk, Bozan, Sav-tegin, Artuk, Tutak, Sanduk, Tutu-oğlu, Tarank-oğlu, Bekçi-oğlu Afşin, Ahmed-şah, Atsız, Uvak-oğlu Çavlı, Çavuldur, Arslan-taş, Dilmaç-oğlu Mehmed, Mengüçik, Ak-sungur.» (23).

(21) İbrahim Kafesoğlu, *Malazgirt Muhârebesi*, İA, VII, 245; aynı mll., *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1972, s. 55; krş. *Malazgirt Zaferi ve Alp Arslan*, s. 193 - 194.

(22) Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 135 - 136; krş. aynı mll., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 25 - 26.

(23) Selâhattin Karatamu, *Türk Silâhli Kuvvetleri Tarihi II'nci Cilt Eki, Malazgirt Meydan Muharebesi (28 Ağustos 1071)*, Ankara 1970, s. 132.

5- Faruk Sümer-Ali Sevim konumuzla ilgili olarak şu bilgileri vermektedirler :

«Muhakkak ki, Alp Arslan'ın ordusu 30-40 bin ve belki de 50 bin kişiden az olmayıp bunun, ezici çoğunluğunu da Oğuz yahut Türkmen kuvvetleri teşkil ediyordu. Bu sebeple fetihten önce, fethi müteakip faaliyette bulunan Afşin ve Sandak'tan başka Artuk, Saltuk, Tutuk, Mengüçük, Çavuldur (Çaka), Çavlı, Kapar ve diğer Türkmen beylerinin savaşta buldukları muhakkaktır. Memlûk menşe'li Türk emirlerinden de Savtegin, Gevher-âyin ve Ay-tegin'in savaşa katıldıklarını biliyoruz.» (24).

6- Ali Sevim mevzumuz hakkında şu açıklamalarda bulunur:

«Alp Arslan'ın yanında bulunan emir ve kumandanların kimler olduğu hususu, güvenilir kaynaklarda bilgi olmaması nedeniyle, iyice bilinmemektedir. Kesin olarak saptayabildiğimiz kumandanlar, Gevher-âyin, Afşin ve Ahlât kumandanı Sunduk Bey, Tarank-oğlu ve Sav-tegin'dir. Bu konuda şimdiye dek ileri sürülen isimler arasında görülen Ay-tegin, Ahmedşah, Dilmaç-oğlu Mehmed, Kutalmış-oğlu Süleyman, Artuk, Tutak, Dânişmend, Saltuk, Mengüçük, Çavlı, Çavuldur, Atsız ve Porsuk adlı emirler veya Türkmen beyleri ya muahhar kaynaklarda zikrediliyor, ya da savaşı izleyen yıllarda Anadolu'da fetihler yapmaları nedeniyle, savaşta buldukları tahmin ediliyor.» (25).

Ali Sevim bir eserinde (26), yukarıdaki beylere bir de Duddu-oğlu (Tutu-oğlu)'nu ilâve etmektedir. Yine o, daha önce neşredilen başka bir eserinde (27), Malazgirt savaşından önce ve sonra, savaşa katılması muhtemel olan Türk beylerinin Anadolu ve Suriye'deki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

(24) Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, Giriş, s. XVII - XVIII.

(25) Ali Sevim, *Malazgirt Meydana Savaşı ve Sonuçları*, «Malazgirt Armağanı», nşr. TTK, Ankara 1972, s. 224; krş. aynı mll., *Malazgirt Meydan Savaşı*, nşr. TTK, Ankara 1971, s. 66.

(26) *Malazgirt Meydan Savaşı*, s. 66.

(27) *Suriye Selçukluları I (Fetihten Tutuş'un Ölümüne Kadar)*, Ankara 1965, tür. yer.; aynı mll., *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, nşr. TTK, Ankara 1983, tür. yer. (bu eseri son anda elde ettiğimiz için faydalanamadık.)

7- Feridun Dirimtekin'e göre, şu beyler savaşa katılmışlardır :

«Yâkutî, Kutalmış-oğlu Mansur ve Süleyman, Afşin, Sanduk, Ahmed-şah, Ak-sungur, Tarank-oğlu, Gevher-âyin.» (28)

8- Faruk Sümer de şu beylerin adlarını zikretmektedir :

«Afşin, Sandak, Dimlac-oğlu Muhammed, Tutu-oğlu, Birik-oğlu (29), Çavuldur, Artuk, Saltuk, Mengüçük, Dânişmend.» (30).

Yine o, «Malazgird Savaşına Katılan Türk Beyleri» (31) başlıklı yazısında, savaşa katılan ve katılması muhtemel olan şu beylerin adlarını sayar :

«Gevher-âyin, Sav-tegin, Ay-tegin, Sandak, Afşin, Dimlac-oğlu Muhammed, Arslan-taş, Dudu-oğlu, Birik (?) -oğlu, Dânişmend, Saltuk, Artuk, Mengüçük, Çavlı, Çavuldur (Çaka), Tutak (Tutuk), Kepar.»

Zamanımız Türk tarihçilerinin görüşlerini böylece sıraladıktan sonra, bu kısma, tanınmış bir Avrupalı tarihçinin mü-talaası ile son verelim :

C. Cahen, konumuzla ilgili olarak şunları kaydeder :

«Daha sonra İran tarihçileri tarafından tekrar ele alınan Malazgirt savaşına katılan Türkmen kumandanlarının bir listesini sunmak pek nazik bir konudur. : Artuk, Saltuk, Mengücek, Dânişmend, Çavlı ve Çavuldur. Sonuncusu bir yana, bunların adları biraz daha sonra tekrar Anadolu'daki fetihlerle ilgili olarak zikredilmiştir. Kolayca anlaşılacaktır ki, bu ailelerin soyundan gelenler nisbeten nüfuz kazanarak, ataları uğruna Malazgirt savaşında yer almak özlemini duymuş olsalar gerektir. Fakat genel mahiyetteki eserler bunlardan haberdar değildir, ve onların çoğu hakkında, bırakın 30 ya da 40 yıl, 20

(28) Feridun Dirimtekin, *Selçukluların Anadolu'da Yerleşmelerini ve Gelişmelerini Sağlayan İki Zafer*, «Malazgirt Armağanı», s. 245.

(29) Bu ismin nasıl okunacağı şüphelidir.

(30) Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri - Boy Teşkilâtı - Destanları*, 2. baskı, Ankara 1973, s. 133, 324.

(31) SAD, IV, (1975), 197 - 207.

yıl sonrasına kadar bilgi vermemektedirler. Eğer Kâşânî'nin zamanında sadece Artuk Oğullarının o sırada hayatta bulunduğu doğru olsa ve yine gereği halinde Râvendî'nin kumandanlar listesini (ki bunlardan bir kısmının soyundan gelenler o sırada hüküm sürüyordu), eserini ithaf ettiği Selçuklularının rakipleri oldukları için, bir tarafa attığı sanılsa bile **Çavlı** ismi Fetihler devri Anadolu'sunda bilinmemekte, fakat **Dânişmendnâme** destanında tarihi kumandan **Çaka** ile ilişki kurulan **Çavuldur** adı metinlerin o sırada hiç sözünü etmedikleri bir kabile adı olarak belirlemektedir; halbuki Moğol devrinde Türkmen etkisinin artması bu isimlerin dikkatle toplanmasına sebep olmuştur.» (32).

III — MALAZGİRT SAVAŞINA KATILAN VE KATILMASI MUHTEMEL OLAN TÜRK BEYLERİNİN KISA HAL TERCÜMELERİ :

A — Kesin Olarak Malazgirt Savaşına Katılan Türk Beyleri :

1- **Gevher - âyin** (33) :

Malazgirt savaşına katıldığı kat'i olarak belli olan beylerdendir. **Gevher-âyin** Selçuklu Devletinin en büyük emirlerinden biri olup, **Sa'düddeve** lākabını taşıyordu. Memlūk menşe'li (yani sarayda yetişmiş emirlerden), olduğu rivayet edilir. Selçuklulara Büveyhilerden intikal etmişti (33a). İslām kaynaklarında (34), onun kölelerinden birinin, **Malazgirt savaşında** Bizans imparatorunu nasıl esir ettiği uzun uzun nakledilir.

Gevher-âyin Alp Arslan devrinde, halifenin, Bağdat şah-

(32) C. Cahen, *Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı*, çev. İsmet Kayaoğlu - Mehmet Dağ, İED, II (1975), s. 192, dipnot 72.

(33) Bu isim, Farsça «*gevher*» (cevher, inci, asıl ve nesep, öz, akıl) ve «*âyin*» (süs, âdet, itiyat, asıl, tarz, benzer, bk. F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, London 1957, s. 134, 1106; Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat*, İstanbul 1967, I 96, II, 1719) kelimelerinden yapılmış olup, «*Gevher-âyin*», «cevher özellikli, cevhere benzer, asıl» demektir.

(33a) Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 107.

(34) Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, çev. s. 10, 14, 22 v.b.

nesi (35) Ay-tegin'in oğlundan şikâyeti üzerine, Ay-tegin'in yerine, Bağdat şahneliğine tayin edildi (36). Kalabalık bir askerle Bağdat'a giden **Gevher-âyin**'in idaresi sayesinde ahlâk ve nizamın düzeldiği ve şöretinin yayıldığı rivayet edilmektedir (37). **Gevher-âyin**, Alp Arslan'ı bıçaklamış olan Hârizmlî Yusuf'un birkaç darbesine maruz kalarak yaralanmış fakat ölmemişti (38). O, bu esnada (465/1072) Bağdat şahnesi bulunuyordu (39).

Gevher-âyin, sultan Melik-şah devrinde, bazı askeri harekâтта yardımcı olmuş ve sultan tarafından Artuk Bey'i te'dip için gönderilen kumandanlar arasında bulunmuştur. Bir ara o, Alp Arslan'ın oğullarından Tutuş adına hutbe okutulması konusunda ona yardımcı olmuş fakat Tutuş'un bu isteği halife Muktedî Biemrillâh tarafından kabul edilmemiştir (40).

Gevher-âyin 483/1090'da Mehdilik iddiasıyla Basra şehrini yağma eden ve yakan, âsilerin reisini yakalayarak Melik-şah'a gönderdi (41).

Bir rivayete göre sultan Melik-şah, Sa'düddeve **Gevher-âyin**'i Yemen'in fethine göndermiş, o da Yemen'in ekseri yerlerini fethetmiştir (42).

Gevher-âyin, Melik-şah'ın oğullarından Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında Sefidrûd'da 493/1100 tarihinde yapılan savaşta öldürülmüştür (43). Kendisi Berkyaruk taraftarlarındandı (44).

(35) *Şahne* (veya *şihne*): Sübaşı, şehirlerin, özellikle kasabaların asayiş ve güvenlik işlerine bakan görevlilerin âmiri (bk. R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leide-Paris, 1927, I, 733; Bekir Sıtkı Baykal, *Tarih Terimleri Sözlüğü*, nşr. TDK, Ankara 1974, s. 128).

(36) Mevdüdi, *Selçuklular Tarihi I*, Urduca'dan çev. Ali Genceli, İstanbul 1971, s. 251.

(37) el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 45, trc.: s. 42; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 144.

(38) el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 48; krş. Osman Turan, *a.g.e.*, s. 146.

(39) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 199.

(40) Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 85, 91, 108.

(41) Krş. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 184; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 243.

(42) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *a.g.e.*, s. 50; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuk - Nâme I*, haz. Erdoğan Merçil, İstanbul 1977, s. 163.

(43) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 294-295.

(44) Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, çev., s. 26, dipnot 15; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 199.

2 - Sav - tegin (45) :

Malazgirt savaşında bulunduğunu kesin olarak söyleyebileceğimiz emirlerden biri de **Sav-tegin**'dir. Lâkabı **İmâdüddeve** idi ve **Serheng** (46) ünvanını taşıyordu (47). **Sav-tegin**'in Sultan **Tuğrul Bey** zamanında (1038-1063) Selçuklu sarayına has hâdim (hâdimü'l- hâss) (48) olarak intisap ettiği anlaşılıyor. Kaynaklardan tesbit edebildiğimiz kadarı ile onun ilk önemli görevi, Selçuklu şehzâdesi **İbrâhim Yınal**'a elçilikle gönderilmesi olmuştur (49). Yine onun, **Tuğrul Bey** zamanında devletin başına belâ olan **Arslan Besâsiri**'nin tenkilinde (50) büyük hizmetleri geçmiştir.

Sav-tegin, 454/1062'de, tâbi hükümdarlardan **Hezâresb** ile birlikte **Hoy** şehrine elçi olarak gönderilmişti (51) ve 1064 yılında, Sultan **Alp Arslan**'ın **Kutalmış**'ı yendiği savaşta önemli kumandanlardan biri idi (52).

Alp Arslan, **Sav-tegin**'i 461/1069'da, **Kafkasya** işlerini dü-

- (45) Buradaki «tegin» kelimesi «tigin» ve «tekin» şekillerinde de okunmak tadır. «Tegin» veya «tigin», aslında «köls» anlamına iken sonra «prens» anlamını kazanmıştır (bk. *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, nşr. TDK, Ankara/1972, s. 119, 121; krş. *Reşid Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig III, İndeks*, neşre haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce, İstanbul 1979, s. 445; *Saadet Çağatay, II, Ulus ve Yönetenler, «Cumhuriyetin 50. Yıldönümünü Anma Kitabı»*, Ankara 1974, s. 292). «Tekin» ise «rahat» mânâsına gelmektedir (bk. *Tahsin Banguoğlu, Eski Türkçe Bazı Adlar Üzerine, I. Gültekin, X. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1963*, nşr. TDK, Ankara 1964, s. 2).
- (46) *Serheng*: **Serdar**, kumandan, çeribaşı, başbuğ, çavuş, öncü gibi mânâları ifade etmektedir. Bk. *Ziya Şükûn, Farsça - Türkçe Lûgat*, II, 1200; krş. bir de *İ.H. Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, 2. baskı, nşr. TTK, Ankara 1970, s. 37.
- (47) *İbnü'l-Esir, a.g.e.*, X, 224; *el-Bundâri, a.g.e.*, s. 20, trc.: s. 17; *Faruk Sümer - Ali Sevim, a.g.e.*, s. XIX; *Faruk Sümer, a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 199, 201.
- (48) *Sibt İbnü'l-Cevzi, a.g.e.*, s. 27, 96.
- (49) *Erdoğan Mercil, Emir Savtegin*, TED, VI (1975), s. 63.
- (50) *el-Bundâri, a.g.e.*, s. 20, trc.: s. 17; *İbnü'l-Adim, Buğyetü't-Taleb fi Târihi Haleb*, yay. Ali Sevim, nşr. TTK, Ankara 1976, s. 12, Türkçeye trc.: *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, çev. Ali Sevim, nşr. TTK, Ankara 1982, s. 8; *Osman Turan, a.g.e.*, s. 98.
- (51) *Sibt İbnü'l-Cevzi, a.g.e.*, s. 96; krş. *Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamani*, İstanbul 1978, s. 31.
- (52) *Sadrüddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, a.g.e.*, s. 21; krş. *Osman Turan, a.g.e.*, s. 104 - 105.

zeltmeğe gönderdi. Sav-tegin Gence emirini kraldan fidyeye ile kurtardı (53).

Emir Sav-tegin Malazgirt savaşına (26 Ağustos 1071) iştirak ederek önemli hizmetlerde bulunmuştur. Sultan Alp Arslan, Bizans imparatoru Romanos Diogenes'e savaştan önce bir sulh teklifinde bulunarak bir elçi heyeti göndermişti. Bu heyette Halife Kâ'im'in Sultan nezdindeki elçisi İbnü'l-Muhallebân ile Alp Arslan'ın güvenilir kumandanı Sav-tegin bulunmaktaydı (54). Mirhond ise bu hususta daha değişik bir bilgi vermekte ve «Mukaddemül-ceyş» Sav-tegin'in Sultan'ın emri ile imparatora elçi göndermiş olduğunu kaydetmektedir (55).

Bizans müverrihi Nicéphore Briennios; İmparator'un, ordusunu savaş düzenine soktuğunu gören Sultan'ın, kuvvetlerinin ekserisini çok güvendiği Tarangès (Tarang) adlı bir hâdim (hâdim)ın buyruğuna verdiğini söyler. Onun ifadesine göre Tarangès, Türk ordusunu birçok kümelere veya tümenlere ayırmış, öncü kuvvetlerini teşkil ve pusuları tâyin etmiş ve Türk kuvvetlerine, Bizans alaylarını kuşatıp onları ok yağmuruna tutmaları buyruğunu vermiştir (56). Bizans müverrihinin bu sözleri Tarangès'in büyük kumandanlardan biri olduğunu gösteriyor. Böyle bir emirin, bu savaş için olmasa bile başka olaylar dolayısı ile İslâm kaynaklarında adının geçmemesi hayret verici olurdu (57). Nitekim bazı tetkikçiler (58), İbnü'l-Adim'in eserinde yer alan ve nâşir Sâmî ed-

Dehhân'ın ابن سوسق (59) («Birik-oğlu») diye okuyup

kaydettiği adı ابن سوسق («Tarank-oğlu») şeklinde okuyarak,

(53) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 121.

(54) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 74; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1983, s. 288; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 136; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1972, s. 56.

(55) Mirhond, *a.g.e.*, IV, 266; Erdoğan Merçil, *a.g.m.*, TED, VI (1975), s. 69-70.

(56) Nicéphore Briennios, *Le Quatre Livres des Histoires*, Fr. trc. Henri Grégoire, Byzantion, XXIII (1953), s. 492; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 199.

(57) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 199-200.

(58) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 75; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 135.

(59) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 56.

Bryennios'da geçen Tarangès'in, Tarank-oğlu olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Prof. Faruk Sümer'in haklı olarak işaret ettiği gibi (60), bugün, bu birleştirmenin doğru olamayacağı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Acaba bu emir kim olabilir? Prof. Faruk Sümer ve Prof. Ali Sevim (61) Tarangès (Tarang)'le, Serheng ünvanının değişik bir şekilde yazılmış olabileceğini belirterek, muhtemelen Sav-tegin'in kastedildiğini öne sürüyorlar ki, bu gerçekten uzak bir tahmin olarak gözüküyor (62).

Sav-tegin, Sultan Melik-şah devrinde, 1073'de Sultana isyan eden Kavurt Bey'le yapılan savaşta büyük hizmetler ifa etti (63). Şair Katrân (öl. M. 1089 ?) Emir Sav-tegin'i öven bir şiirinde Arslan Besâsiri'yi esir, Abhazları katli ve Kavurdlularını (Kavurdiyân) kahreylediğini ve zülfünü görenlerin hasta olduğunu söylemek suretiyle onun bu savaşta hizmetini belirtir (64).

el-Bundâri'nin kaydına göre (65), Sav-tegin 476/1083 senesinde Bağdad'a geldi. Halife kendisine hil'at giydirdi ve ihsan da bulundu. İsfahan'a giderek 477/1084 yılında, burada vefat etti. Vefatında muazzam bir servet bırakmıştı (66).

3 — Ay - tegin :

Malazgirt savaşına katıldığını bildiğimiz emirlerden biri de Ay-tegin'dir. Ay-tegin Sultan Melik-şah'ın dayısı olup, Alp

(60) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 200-201

(61) Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, s. XIX-XX; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 201.

(62) Erdoğan Merçil, *a.g.m.*, TED, VI (1975), s. 70.

(63) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî, *a.g.e.*, s. 39; el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 50-51, trc.: s. 50; Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 161; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 22; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 69; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 152.

(64) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 152; krş. Erdoğan Merçil, *a.g.m.*, TED, VI (1975), s. 71.

(65) el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 77, trc.: s. 79.

(66) Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 228; MH. Yinanç, *a.g.e.*, s. 119; Mehmet Altay Köymen, *Alparslan Zamanı Selçuklu Askeri Teşkilâtı*, TAD, c. V, sayı 8-9 (1967), s. 32; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 201, dipnot 10.

Arslan'ın kardeşlerinden (Tuğrul Bey'in kendisine halef seçtiği) Süleymân'ın kumandanlarından olduğu için çok defa Süleymânî nisbesi (67) ile anılır (68).

Tuğrul Bey devrinde Bağdad şahneliğine getirilen Ay-tegin, şehrin idaresini düzene soktu. Selçuklu şehzadesi İbrahim Yınal'ın Bağdad'dan ayrılışından sonra şimali Irak'ın idaresi ve kumandanlığına tayin edilen Erdem ve Ay-tegin'in emrinde az bir kuvvet kaldığı için âsi Arslan Besâsiri ve Kureys, Musul'u kuşattılar. Dört ay süren muhasaraya ve beliren açlığa dayanamayan Erdem ve Ay-tegin Bağdad'a kaçmağa muvaffak oldular. Tuğrul Bey, Hemedan'da devletin en büyük gailisi ile uğraşırken, Besâsiri de Bağdad'a yürüdü. Bağdad şahnesi Ay-tegin de Ehvâz'a kaçınca, Besâsiri, hiçbir mukavemetle karşılaşmadan, 450/1058'de, beyaz Şi'i bayrakları ile Bağdad'a girdi (69).

Ay-tegin, 463/1071'de, Haleb'de bulunan Sultan Alp Arslan'ın emriyle, Fâtımî hâkimiyetinde bulunan Dimeşk'i fethetmek üzere harekete geçen ve bu maksatla Baalbek topraklarına gelmiş olan Haleb hükümdarı Mirdâsoğlu Emîr Mahmûd'un beraberinde bulunmuştur (70). Sonra, geri dönüp Alp Arslan'ın ordusuna katıldı ve Malazgirt savaşında bulundu (71). Hatta Mîrhond'un naklettiği bir habere göre, attan inip yeri öperek «Sultan'ın, müslümanlara merhametli olması gerekir, eşi olmayan kıymetli varlığını savaşa sokmamalı, ölüm tehlikesine atmamalı, rahatı savaş meydanına tercih etmelidir» diye arz etti (72).

(67) Meselâ bk. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 35, 70, 90; el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 45, trc.: s. 42; Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 100, 116, 146, 169; İbnü'l-Adim, *Buğye*, s. 24, trc.: s. 15, 16, Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 23; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 33, 40, 48 v.b.; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 28, 40, çev., s. 32, 46.

(68) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 202.

(69) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 93, 98, 97.

(70) Krş. İbnü'l-Adim *Buğye*, s. 24 - 25, trc.: s. 16; aynı mll., *Zübde*, II, 31; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 33.

(71) Krş. İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 22, 23, 31; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 202.

(72) Mîrhond, *a.g.e.*, IV, 268; Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, mtn., s. 66, çev., s. 70; krş. Osman Turan, *a.g.e.*, s. 140; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 202.

Sultan Alp'Arslan 464/1071 senesinde, **Emir Ay-tegin**'i Bağdad şahneliğine tayin etti. Bilâhare, Halifenin **Ay-tegin**'in oğlundan şikâyeti üzerine, **Ay-tegin**'in yerine **Gevher-âyin** Bağdad şahneliğine getirildi (73).

Ay-tegin 468/1075-1076'da, **Atsız Bey** tarafından kendisine gönderilen Kutalmış oğullarını Isfahan'a götürüp Sultan Melik-şâh'a tevdi etmiş ve 470/1077-1078'de Tutuş, Diyarbekir bölgesine geldiği zaman kendisine Türkmen beyleriyle **Ay-tegin** yardımcı olarak katılmıştır. **Ay-tegin**, 471/1078-1079 senesinde, devlete karşı düşmanca davranışlarda bulunan Musul emiri Müslim'in durumu hakkında bilgi vermek üzere, Sultan Melik-şâh tarafından Isfahan'a çağırılmıştır (74). Memlûk emirlerinden biri olan **Aytegin**, 474/1081-1082 yılında ölmüştür (75).

4 — **Sunduk** (76) :

Malazgirt savaşında kat'i olarak bulunduğunu ifade edebileceğimiz diğer bir emir de **Sunduk**'tur. **Emir Sunduk et-Türki**, 461-462/1069-1070 yılında **Bekçi-oğlu Afşin**, **Demleç-oğlu Muhammed** v.s. gibi, ünlü Türkmen Beyleriyle birlikte Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'ya akınlarda bulunuyordu. Kendisinden daha önce Suriye'ye gelip buralara akınlarda bulunmuş olan **Bekçi-oğlu Afşin** gibi **Sunduk Bey** de beraberinde kalabalık bir Türkmen kuvvetiyle, gaza yapmakta olduğu Anadolu'

(73) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X; 70; el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 45, trc.: 42; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 144; Mevdüdi, *a.g.e.*, s. 251.

(74) Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 48, 67, 70.

(75) Sıbt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 209; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 202.

(76) Bu isim, «*Sanduk*» (meselâ bk. M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 72, 73; İbrahim Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 40, 49, 54 v.b.; M.A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 260, 261, 262; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 109, 124, 135; aynı mll., *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 5; C.E. Bosworth, *İslâm Devletleri Tarihi*, çev. E. Merçil, M. İpşirli, İstanbul 1980, s. 270), «*Sandak*» (meselâ bk. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destaneleri*, s. 133; aynı mll., *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 202; Faruk Sümer-Ali Sevim, *a.g.e.*, çev.; s. 19) ve «*Sundak*» (bk. Ernst Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, trc. Fikret İşıltan, İstanbul 1970, s. 120) şekillerinde de yazılıp okunabilmektedir. Prof. Ali Sevim (*Suriye Selçukluları*, I, s. 34; dipnot 71), «*Sunduk*» diye okumakta ve bu hususta şunları yazmaktadır: «*Sun*» (sunmak'tan) ile, fiilden isim yapma

dan 462/1069 başlarında Suriye'ye gelmiştir (77). Kurlu ve maiyetindeki beylerin kumandası altındaki ildaşlarının Filistin bölgesinde ve Dimeşk yörelerinde faaliyetlerde buldukları sıralarda, Kuzey Suriye'ye Mirdâs-oğulları ailesinin hâkimiyetindeki Haleb bölgesine giren **Sunduk Bey**'in kuvvetleri, kuzeyden güneye doğru Haleb'e bağlı bulunan Urtik (veya Artık), el-Cezr köyleriyle Ma'arratü'n Nu'mân ve daha güneyde Kefer-tab, Hama, Humus şehir ve yörelerine kadar yayılmışlardır. 462 kışını buralarda geçiren **Sunduk Bey**'in Türkmenleri, bu bölgeyi tamamen istilâya uğratmışlardır. Kış bitince **Sunduk Bey**, Emîr Mahmûd'dan pek çok hediyeler aldıktan sonra adamlarıyla birlikte 462/1070 yılı ortalarına doğru, Anadolu'da yeniden gazalara başlamak üzere, Kuzey Suriye'yi terketmiştir. (78).

Emîr Sunduk, Malazgirt savaşı öncesi, ordusu ile Ahlât'a

eki olan — duk'tan meydana gelmiş bulunan *Sunduk* «takdim edilmiş sunulmuş, belki de dünyaya gelmesi ile Tanrı tarafından anne ve babaya hediye olarak sunulmuş» anlamına gelmektedir.» Osman Turan (*Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 5, dipnot 4) ise, bu kelimeyi «Sanduk» şeklinde kaydetmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: «Sanduk adı Arapçadır ve şahıs ismi olarak mevcut değildir. Arapların ilk duyup «Sanduk» şeklinde kaydettikleri bu adın «Saltuk»tan bozulma olduğu anlaşılıyor.» Bu ad, «el-Bundâri (a.g.e., s. 40, trc.: 38) tarafından «Sandak et-Türki» şeklinde kaydedilmiştir. İbnü'l-Adîm'in eserinde *Zübde*, II, 25) ise, belki nâşir tarafından, **سندق** şeklinde, sadece «dâl» harfine ötre verilerek yazılmıştır.

Bu duruma göre, kelimeyi «Sanduk» ve «Sunduk» şekillerinde okuyabiliriz. Kanaatimizce bu kelime Türkçe olup, «sun-» (takdim etmek, sunmak, uzatmak; uzanmak; saldırmak, hamle etmek, hücum etmek, bk. *Tarama Sözlüğü V*, nşr. TDK, Ankara 1971, s. 3577, 3580, 3582) kökünden gelmekte ve «Sunduk», «takdim ettik, uzandık, saldırdık» veya «takdim edilmiş, saldırmış» anlamlarını ifade etmektedir. Aynı vezinde başka masdarlardan meydana getirilmiş bazı adların da mevcut olduğunu biliyoruz: *Salduk* «Saltuk», *Tapduk*, *Bulduk* (bk. F. Sümer, *Saltuklular*, SAD, III (1971), s. 395). Bazı kaynaklarda da «Sundük» (Arapça olup, «sandık, kutu» mânâsında) biçiminde yazılan bir isme rastlıyoruz (bk. Üsâme b. Münkız, *Kitâbü'l-l'tibâr*, nşr. Ph. K. Hitti, Princeton 1930, s. 142).

(77) Krş. M.H. Yinanç, a.g.e., s. 67.

(78) İbnü'l-Adîm, *Zübde*, II, 18; Ali Sevim, a.g.e., s. 34-35; krş. E. Honigmann, a.g.e., s. 120.

doğru ilerleyen Sultan Alp Arslan'ın öncü kuvvetleri kumandanı bulunuyordu. O, karşılarında Ahlât muhafız kuvvetlerinin bulunduğunu sanan, Trachaniotes kumandasındaki 20.000 kişilik öncü Bizans kuvvetlerine ani bir baskın yaptı. İmparator, Ermeni Vasilakes (Basil) kumandasında tekrar yardım kuvvetleri göndermişse de, bizzat Sultan'ın geldiğini öğrenen Trachaniotes Malatya'ya doğru kaçtı. Yine ayrı bir yardımcı kuvvetin başında bulunan Bryennios yaralandı. Vasilakes ise Sunduk'un eline esir düştü (79) (4 Zilkade 463/3 Ağustos 1071). Bu Türk beyi hakkında bilinen son haber, onun Sultan Melik-şâh tarafından 470/1077'de Suriye melikliğine gönderilen Tutuş'un emrindeki beyler arasında (80) bulunduğu (81).

5 — Afşin (82) :

Savaşa katıldığından emin olduğumuz kumandanlardan biri de Bekçioğlu Afşin'dir. Sultan Alp Arslan'ın, Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'da gazalarda bulunan ünlü kumandanlarından biri olan Afşin, Ahmed-şâh ile birlikte adı geçen ülkede gaza yapmakla görevlendirilen Gümüş-tegin'in maiyetinde 459/1066-1067 yılında, Murad ve Dicle nehirleri havzalarıyla, Nizip, Hısn-ı Mansûr (Adıyaman) şehirleri yörelerine akınlarda bulunup buralardaki Bizans kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra hareket üssü hâline gelen Ahlât'a dönmüştü. Afşin'in burada Gümüş-tegin ile arası açılmış ve onu öldürmüştür. Fakat o, bu kumandanı öldürdüğünden dolayı Sultan'dan son derecede korkması sonucu olarak beraberindeki kuvvetlerle birlikte batı yönüne hareketle Fırat nehrini geçtikten sonra Bizans topraklarına akınlara başladı (83). Afşin'in ordusu

(79) Krş. el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 40-41; İbnü'l-Adîm, *Zübde*, II, 25; Mehmet Altay Köymen, *Anadolu'nun Fethi*, «Dinayet İşleri Başkanlığı Dergisi» 1961, Ankara 1962, s. 107; aynı mll., *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 268; aynı mll., *Alparslan ve Zamanı*, İstanbul 1972, s. 50; Ramazan Şeşen, *İmâd al-Din al-Kâtib al-İsfahânî'nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler*, SAD, III (1971), s. 254; Faruk Sümer, *Malazgird Savaşına Katılan Türk Beyleri*, SAD, IV (1975), s. 202.

(80) İbnü'l-Adîm, *Zübde*, II, 58; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 68-67.

(81) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 202-203.

(82) «Afşin», Orta-Asya'da Ustrüşene eyâletinin İslâmiyetten önceki yerli prenslerine verilen ünvanıdır. Bk. W. Barthold, *Afşin*, İA, I, 146; *Afşin*, TA, I, 194.

(83) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 80; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 29; krş. Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 259.

nun bir kısmı Gaziantep civarındaki Dülük (Dulük)'ü muhasara ve zaptederken, diğer bir kısmı Antakya bölgesini tamamıyla tahrip etti (84) (Ağustos - Eylül 1067). Bilâhare Malatya civarında bir Bizans ordusunu mağlup eden Afşin, Tohma vâdisini takip ederek, Kayseri'ye geldi; şehri zapt ile tahrip ve yağma etti (1067). Karaman eyâleti (Lycaonia) ne akınlar yapan Afşin, Toroslar'ı geçerek Kilikya bölgesine girdi; burada da yağmalar yaptıktan sonra, Amanos dağlarını aşarak, hareket üssü olan Haleb'e döndü. Ertesi yıl Afşin Bey Haleb'den Antakya'ya doğru hücumla geçti; fakat Alp Arslan'dan kendisini affettiğini bildiren bir mektup alınca, Irak'a doğru yola çıktı (Nisan 1068). Suriye'yi terkederek Sultan Alp Arslan'ın nezdine giden Afşin, Bizans imparatoru Suriye'de meşgul iken Selçuklu kumandanlarından Ahmed-şâh ile birlikte Ahlât hareket üssünden Orta Anadolu'ya şiddetli bir akın yaptı; Sakarya (Sangarius) havzasına kadar ilerledi ve İstanbul-Kilikya yolu üzerinde önemli bir kilit noktası olan Amorium (Emirdağ civarındaki Ammüriye)'u zapt ve tahrip etti (85). Bu mühim olayı Pozantı (Podandos)'da öğrenen İmparator, Afşin'in yolunu kesmek istediysen de, Türk kumandanı süratle döndüğünden muvafak olamadı. Ertesi yıl (1069), Selçuklu akıncıları, doğudan, güneydoğudan ve güneyden Anadolu'ya akınlar yapmaya devam ettiler. Bu akıncıların başında Afşin, Ahmed-şâh, Sunduk v.s. bulunuyordu (86).

1070 yılı içinde, Selçuklu tahtında hak iddia eden ve bu sebeple eniştesi olan Alp Arslan tarafından Afşin'e takip ettirilen Kurtçu (Er-Başgan) (87), bir kısım Nâvekiyye Türkmen-

(84) Krş. İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 67.

(85) Krş. Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 137, 139; Mehmet Altay Köymen, *a.g.e.*, s. 259-260; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 20.

(86) Mehmet Altay Köymen, *a.g.e.*, s. 261.

(87) Bu beyin adı Bizans kaynaklarında (meselâ bk. Semavi Eyice, *Malazgirt Savaşını Kaybeden IV. Romanos Diogenes*, nşr. TTK, Ankara 1971, s. 31-32) Chrysoskulos, Ermeni kaynaklarında Guédric (meselâ bk. Urfalı Mateos, *Vekayi-nâme (952-1130)*, çev. Hrant D. Andreasyan, nşr. TTK, Ankara 1962, s. 137) şeklinde geçmekte olup, Arap ve Fars kaynaklarında muhtelif şekillerde yazılmakta ve okunmaktadır. Bu hususta bk. C. Cahen, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı*, TM, XVII (1972), s. 86-87, dipnot 31; M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 65, dipnot 1; krş. *Malazgirt Zaferi ve Alp Arslan*, s. 39, dipnot; İ. Kafesoğlu, *Sel-*

leri (88) ile, Anadolu'ya doğru kaçtı, Kızılırmak (Halys) kıyılarına kadar ilerledi. Bilâhare Bizans'a sığındı. Kurtçu'yu ele geçiremeyen Afşin, yürüyüşüne devam ederek Kapadokya şehirlerinin çoğunu aldıktan sonra (89), Frigya'ya girdi. Honas (Khonae, Denizli yakınında) ve Laodicea (Denizli'nin birkaç mil gerisinde) şehirlerini yağma ve tahrip ettikten sonra Marmara sahillerine kadar geldi (90). Kurtçu'nun teslimini İmparator'dan talebetti. İmparator, himâyesine aldığı bir insanı teslim etmenin şerefine aykırı olduğu cevabını verdi. Kurtçu'yu takip vesilesi ile denize ulaşan ilk Türk kumandanı şerefini kazanmış olan Afşin, zorluklar içinde ve aldığı ganimetlerin bir kısmını bırakmak pahasına, kışı Toroslar'da geçirdikten sonra ilkbaharda İran'a dönerek durumu Sultan'a arzetti. Halbuki takibe memur edildiğinden beri ondan haber alamayan Sultan üzüntü içinde idi (1071) (91). Dönüşünden bir müddet sonra **Malazgirt savaşı** vukubuldü. Afşin'e dair son haber, onun Suriye melikliğine gönderilen Tutuş'un buyuruğuna verilmiş olduğudur (92). Tutuş'un Dimeşk ve Filistin hâkimi **Atsız'ı**, gadrederek, öldürmesi Afşin ve diğer beylerin ondan ayrılmasına sebep olmuştur. Afşin, **Arslan-taş** ve diğerleri etrafı yağmalaya yağmalaya Kuzey Suriye'ye geldiler ve Fırat'ı geçip büyük bir ganimetle Diyârbekir tarafına yöneldiler. Büyük bir kumandan olduğu açıkça görülen **Afşin Bey'in** ölüm tarihi belli değildir. Bununla beraber onun bu dönüşten az sonra ölmüş olduğu tahmin edilebilir. Aksi takdirde Afşin gibi büyük ve dihayetli bir kumandanın yeni faaliyetlerinden kaynakların bahsetmemesi hayret verici olurdu (93).

çuk'un Oğulları ve Torunları, TM, XIII (1958), s. 129; Mehmet Altay Köymen, *a.g.m.*, «Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi» 1961, s. 104, dipnot 1.

(88) Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 107-108; aynı mll., *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 203.

(89) Krş. C. Cahen, *a.g.m.*, TM, XVII (1972), s. 87.

(90) Tuncer Baykara, *Denizli Tarihi, İkinci Kısım 1070-1429*, İstanbul 1969, s. 13; Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı*, s. 39-40.

(91) Mehmet Altay Köymen, *a.g.e.*, s. 262-263; aynı mll., *Alparslan ve Zamanı*, s. 41 v.dd.

(92) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 56; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 66-67.

(93) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204. *Afşin'in Anadolu'daki harekâtı için ayrıca bk. Ahmed b. Mahmûd, a.g.e.*, I, s. 88 v.dd.; M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 60-61, 66, 68; krş. *Malazgirt Zaferi ve Alparslan*, s. 31, 33-34 v.b.

B — Malazgirt Savaşına Katıldıklarına Muhakkak Nazarı İle Bakabileceğimiz Beyler :

6 — Demleç (94) - oğlu Muhammed :

Malazgirt savaşına katıldığından şüphe etmiyeceğimiz beylerdendir. Nitekim merhum tarihçi Osman Turan, onun Malazgirt savaşında bulunduğunu ifade etmektedir (95). 461-462/1069-1070 yılında Emir Sunduk'un Bekçi-oğlu Afşin, Demleç-oğlu Muhammed v.s. gibi, ünlü Türkmen beyleriyle birlikte Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'ya akınlarda bulunduğunu biliyoruz. Demleç-oğlu Muhammed, Zilhicce 468/Haziran 1076 başlarında Kilâb-oğulları kabilesine karşı harekete geçen Ahmed-şâh'a yardım etti. Kilâb-oğulları daha harbe girişmeden kaçtılar (96). Demleç-oğlu sonradan, Afşin, Ahmed-şâh, Sunduk v.s. gibi, Türkmen beyleriyle birlikte, Sultan Melik-şâh tarafından 470/1077-1078 yılında Suriye'ye tayin edilen Tutuş'un maiyetine verilmiştir (97). Demleç-oğlu Muhammed'in oğullarından Toğan Arslan 1104 yılında (98) Bidlis ve Erzen hâkimi olup, nesli uzun bir zaman bu bölgeyi idare etmiştir (99).

(94) Bu isim, «Dılmaç» (meselâ bk. İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, t. 7, 40, v.b.; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 34 v.b.; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 135, 156; aynı mll., *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 4, 111 v.b.; «Dılmaç», «tercüman» mânâsına gelir. Bk. *Tarama Sözlüğü II*, nşr. TDK, Ankara 1965, s. 1158; M. Tayyib Okıç, *Hadiste Tercüman*, İFD, XIV (1966), s. 32), «Dimlac» (bk. F. Sümer, *a.g.e.*, s. 133; aynı mll., *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204), «Damlac» (krş. O Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 112) şekillerinde okunmaktadır. Son olarak A. Sevim tarafından (bk. İbnü'l-Adım, *Biyografilerle Selçuklular Tarihi*, Giriş, s. XXXIII, 26, 28) «Demleç» biçiminde okunmuştur. Bizce bu kelime Türkçe olup, «temle-» (türkazlamak, bk. Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, nşr. TDK, Ankara 1943, s. 597) fiil köküne, isim yapan «-ç» eki (bu ek için bk. V. Hatiboğlu, *Türkçenin Ekleri*, nşr. TDK, Ankara 1974, s. 42-44) getirilerek yapılmıştır: *Temle+ç>Temleç>Demleç*: «Tirkaz, kapının arkasına sürülen odun veya demir sürgü.»

(95) Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 111.

(96) İbnü'l-Adım, *Buğye*, s. 41-42, 45-46, trc.: s. 26, 28; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 63-64.

(97) İbnü'l-Adım, *Zübde*, II, 56; krş. M.H. Yıbaç, *a.g.e.*, s. 106-107; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 40.

(98) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 111.

(99) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204.

7 — Arslan - taş :

Malazgirt savaşına iştirak ettiği hemen hemen muhakkaktır. Emekli gn. Selâhattin Karatamu, onun **Malazgirt savaşına** katıldığını söylemektedir (100). Sultan Alp Arslan 459/1067 senesinde Aral gölü havalisini itaata alırken, kumandanlarından Gümüş-tegin, Afşin, Ahmed-şâh, Arslan-taş, Demleç-oğlu, Fırat ve Dicle bölgesinde, Doğu Anadolu'da ileri harekâta giriştiler (101). İbnü'l-Adim'e göre, Tutuş'tan kaçan Arslan-taş 472/1079'da Rûm'a yâni Süleymân-şâh'a gitmiştir (102). Sultan Melik-şâh 485/1092 yılında onu, Bâtınîlerin lideri Hasan-ı Sabbâh'ı tenkil etmek üzere gönderdi. Arslan-taş, Kazvîn civarındaki Alamût'u kuşattı ise de netice alamadan geri dönmek zorunda kaldı (103). İbnü'l-Esir'in kaydettiğine göre, Sincâr (Musul dolaylarında) (104), valisi Arslan-taş, Sultan Berkayaruk zamanında 491/1097 tarihinde, Kür-Boğa, Dukak b. Tutuş, Atabeg Tuğ-tegin, Cenâhüddevle ve Süleymân b. Artuk gibi kumandanlarla birlikte, Antakya'yı muhasara eden Haçlılara karşı şehrin müdafaasına iştirak etti (105). Bu beyin ne zaman öldüğü hakkında bize herhangi bir bilgi ulaşmamıştır.

8 — Dudu (106) - oğlu (Tutu - oğlu) :

Prof. Faruk Sümer, onun **Malazgirt savaşına** katıldığını ifade etmektedir (107). 468/1075 yılında Haleb bölgesine, Anadolu'dan bazı yeni Türkmen zümrelerinin gelmiş olduğunu gö-

(100) Selâhattin Karatamu, *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi II'nci Cilt Eki, Malazgirt Meydan Muharebesi (26 Ağustos 1071)*, s. 132.

(101) İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 7.

(102) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 67; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 71.

(103) İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 133-134; aynı mll., *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, İstanbul 1973, s. 127; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 212; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 246.

(104) Yâkût el-Hamevi *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1397/1977, III, 262.

(105) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 276.

(106) Kanaatimizce bu kelime, Türkçeye Farsça «Tütü» (papağan, dudü kuşu, bk. Ziya Şükûn, *Farsça - Türkçe Lügat*, II, 1367; Arif Etik, *Farsça - Türkçe Lügat*, İstanbul 1968, s. 285) kelimesinden «Dudu» şeklinde geçmiştir.

(107) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204.

rüyorum. Bu Türkmenlerin başında Ahmed-şâh adlı bir Türkmen beyi bulunmakta idi. Ahmed-şâh, aralarında Dudu-oğlu'nun da bulunduğu Afşin, Demleç-oğlu Muhammed, Sunduk gibi ünlü Türkmen beyleriyle birlikte Bizans hâkimiyetindeki Anadolu'da fetih ve gaza savaşlarına girişmiştir (108). 470/1077-1078 yılında Sultan Melik-şâh, kardeşi Tâcüddevle Tutuş'a, fethi devam maksadiyle, Suriye'yi iktâ etmiş (109), ayrıca Bekçi-oğlu Afşin, Sunduk et-Türki, Demleç-oğlu Muhammed, Dudu-oğlu, Birik-oğlu gibi ünlü Türkmen beyleri (110) ile Musul hâkimi Şerefüddevle Müslim ve Benû Kilâb kabilesi kuvvetlerinin (111) onun hizmetine girmesini emretmiştir (112). Dudu-oğlu hakkında kaynaklarda başka herhangi bir kayda rastlamıyoruz.

9 — Birik (113) - oğlu :

Malazgirt savaşına iştirak ettiği (114) söylenen bu bey hakkında sadece İbnü'l-Adim çok kısa bilgi vermiş bulunmaktadır. Buna göre, yukarıda da açıkladığımız gibi, Tutuş'un hizmetine verilen emirler arasında (115) onun da adı zikredilmektedir.

10 — Artuk (116) :

Malazgirt savaşına katılmış olan (117) Artuk Bey, Alp Arslan ve Melik-şâh devrinin büyük kumandanlarından. Meş-

(108) Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 61.

(109) el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 71; İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 37.

(110) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 56; krş. M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 106-107; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 156; Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 133; aynı mll., *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204.

(111) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 57.

(112) Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 66-67.

(113) Bu kelimenin nasıl okunacağı ve mânâsının ne olduğu hakkında kaynaklarda bilgi bulunamadı.

(114) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204.

(115) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 56; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 204.

(116) «Artuk» (=artık), «eksük» (=eksik) kelimesinin zıddı olup, «fazla, ziyâde, artan, geri kalan» mânâlarını ifade etmektedir.

(117) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33; A. Sevim, *Artukluların Soy ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri*, Belleten, c. XXVI, sayı 101 (Ocak 1962), s. 124; Erdoğan Merçil, *Artuk - Oğulları*, KTİA, I, 176.

hur Türk tarihçisi Müneccim - başı, Kayı boyuna mensup olup şecaat ve kahramanlığı ile Türkmenler üzerinde büyük bir nüfuz sahibi bulunan **Artuk Bey**'in Alp Arslan'ın yanında, 1064 yılında, Kafkasya ve Şarki Anadolu seferine katıldığını yazar. Zahirreddin Nişábürî, **Artuk Bey**'in **Malazgirt muharebesine** iştirak ettikten sonra Alp Arslan'ın kendisine Âmid (Diyârbekir), Mardin, Harput ve Malatya şehir ve vilâyetlerini iktâ eylediğini (118) söylese de bu ifade tarihî realiteye aykırı bir yakıştırmadan ibarettir (119).

1071'den sonra Sultan Alp Arslan Türk beylerine ve boylarına Anadolu'yu istilâ emrini verince **Artuk**, merkezi kuvvetlerin başında, fetihlere girişmiş; büyük bir ordu ile Anadolu'ya girerek Kızılırmak ve Yeşilirmak havzalarını süratle açmıştır. 1072 yılında Isak Komnenos kumandasında bulunan bir Bizans ordusunu mağlûp ve kumandanını esir eden **Artuk Bey**, süratle Sakarya (Sangaria, Sangarius) vadilerine doğru ilerledi (120). Alp Arslan'ın ölümü üzerine oğlu Melik-şâh ile kardeşi Kavurt arasında vukubulan taht mücadelesi ehemmiyet kazandığından büyük vezir Nizâmülmülk **Artuk Bey**'i de Anadolu'dan çekti ve 1073 Nisanında **Artuk Bey**, Melik-şâh'in zafer kazanmasında mühim bir hizmet gördü (121).

Melik-şâh bu hizmetlerinden sonra **Eksük-oğlu Artuk Bey**'i önce, 469/1076 yılında, Hulvân (Luristan)'a tayin etmiş (122); daha sonra da (1077'de) Karmatileri tenkil için Bahreyn seferine göndermiştir (123). Melik-şâh'ın, Mervân-oğullarının idaresindeki Diyârbekir'in fethine gönderdiği devlet adamları arasında **Artuk Bey** de bulunuyordu (124).

(118) Zahirreddin Nişábürî, *Selçuk-nâme*, s. 27; Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 38; M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 80; A. Sevim, *a.g.m.*, Belleten, c. XXVI, sayı 101 (Ocak 1962), s. 125; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 134.

(119) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 134.

(120) Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 213.

(121) Aynı mll., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 36.

(122) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 89; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 38.

(123) Bu hususta geniş bilgi için bk. Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, Giriş, s. 22-23, mtn., s. 181-182; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 38-39; Ali Sevim, *Sultan Melikşâh Devrinde Ahsâ ve Bahreyn Karmatilerine Karşı Selçuklu Sâferi*, *Belleten*, c. XXIV, sayı 94 (1960), s. 209-232.

(124) Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 135; Erdoğan Merçil, *a.g.mad.*, KTİA, I, 176.

Melik-şâh'ın merkeziyetçi bir imparatorluk ve otoriter devlet kurmak davasında bulunması Selçuklu sultanı ile emirinin münasebetlerini bozmuş ve yeni devrin gidişine ayak uyduramayan Artuk, 1084'de Diyârbekir'den Suriye'ye gitmiştir (125). Melik-şâh'ın, Haleb'de Suriye meliki olan kardeşi Tutuş'un tabiiyetine girmiş ve Tutuş ona Kudüs ve yörelerini iktâ etmiştir (1085-1086) (126). Artuk Bey, Tutuş'la birlikte, Anadolu'da evvelce kendi fütühat ülkesine yerleşmiş bulunan Süleyman-şâh'a kızgınlığından ona karşı 1086 senesinde zafer kazanmakta büyük rol oynamıştır (127).

Artuk Bey, 5 yıl Kudüs'de vâililik yaptıktan sonra nihayet 484 (128) / 1091 yılında, 23 yıl (1063-1086) gibi uzun bir zaman durup dinlennmeden savaştan savaşa koşmanın yorgunluğu içinde hayata veda etmiş (129) ve Süleyman mabedine giden yol üzerinde defnolunmuştur (130).

Kaynaklar Artuk Bey'in akıllı, kudretli ve kahraman bir insan olduğunu (131) söylerler, ki onun hayatı bu vasıflarını meydana koymuştur. İbnü'l-Esir de onun hiçbir savaşta mağlubiyet görmediğini (132) söyler (133).

11 — Tutak (134) :

Malazgirt muharebesine katılan beylerden biri de Tutak'-

(125) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 135.

(126) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 115; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 89; Erdoğan Merçil, *a.g.mad.*, KTİA, I, 176.

(127) Krş. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 147; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 89; M.A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 108; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 135.

(128) es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. M. Yusuf Necm, Wiesbaden 1971, VIII, 336.

(129) A. Sevim, *Artukluların Soyu ve Artuk Bey'in Siyasi Faaliyetleri*, Belleten, c. XXVI, sayı 101 (Ocak 1962), s. 145.

(130) İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, nşr. İhsân Abâs, Beyrut 1968, I, 191; Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 225; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 135-136.

(131) Meselâ, krş. es-Safedi, *a.g.e.*, VIII, 336.

(132) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 147; krş. A. Sevim, *a.g.m.*, Belleten, c. XXVI, sayı 101 (Ocak 1962), s. 145.

(133) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 136.

(134) Kanaatimizce, «Tutak» kelimesi, Türkçe olup, aslı «Tutgak»tır. Dilimizde hece başlarında «g» sesinin düşmesi olağandır (*Tutgak* > *Tutak*). «Tutgak», «geceleyin düşmanın gözcülerini ve ileri kollarını yakalamak için çıkarılan atlı bölük» (bk. Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lûgat-it-Türk*, trc. Besim Atalay, nşr. TDK, Ankara 1939, I, 487) ve «öncü» (bk. Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig III, İndeks*, s. 475) mânâlarını ifade etmektedir.

tır (135). Savaştan ve Artuk Bey'den sonra Anadolu'da başlıca kumandanın Tutak olduğunu Bizans kaynakları (Bryennios, Anna Kommene) kaydeder. Filhakika Tutak, 100 bin kişilik bir ordu ile Orta Anadolu'ya girince mücadele halinde bulunan Ursel ve müstakbel Bizans imparatoru Alexis onunla ittifak yapmak lüzumunu duydular. Tutak Bey kendisi ile anlaşmak isteyen bu iki düşmandan Alexis'i tercih etti. Ursel, Artuk Bey tarafından serbest bırakılınca, Amasya'ya varmış; yerli halk onu Bizanslılara tercih etmişti. Şimdi Tutak Norman reisini yakalayıp onu Bizans kumandanına teslim için ödenecek parayı bekliyordu. Ursel'in Tutak'ın eline geçmesinden faydalanan Alexis Amasya'ya vardı ve para tedarikine girişti. Bu hadiseden sonra bir daha Tutak'tan bahsedilmemiştir (136).

C — Malazgirt Savaşına Katılması Muhtemel Olan Diğer Beyler :

12 — Dânişmend (137) :

Malazgirt savaşına katılan (138) kumandanlardan olan Dânişmend'in, başlangıçta, kendisini Anadolu'ya gönderen Alp Arslan'ı, sonra da Melikşâh'ı metbû tanıdığı muhakkaktır (139). Emir Dânişmend'in asıl adı Taylu'dur (140). İslâmî adı Ahmed

(135) Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, s. 55; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 206.

(136) Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 38-37; krş. M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 86-87; İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 67-68; ayrıca bk. C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, çev. Yıldız Moran, İstanbul 1979, s. 88; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan, nşr. TTK, Ankara 1981, s. 322.

(137) «Dânişmend», Farsça bir kelime olup «bilgin» demektir (bk. Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lügat*, I, 855).

(138) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33; M.A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 140.

(139) M.A. Köymen, *a.g.e.*, s. 140.

(140) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 300; M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 93; C. Cahen, *a.g.e.*, s. 97. Osman Turan (*Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 117), *Dânişmend Gazi'nin Türkçe adının Gümüş-tegin olduğunu ve babasının da Taylu ismini taşıdığını ifade etmektedir.*

olarak yaygın ise de İranlı tarihçiler (Zahireddin Nişábûri, Hâfız Ebrû v.s.) onun daha çok **Muhammed** olarak anarlar.

Dânişmend Gazi'nin menşe'i, büyük ününden ötürü çeşitli milletlere bağlanmıştır. Ermeni tarihçiler (Urfalı Mateos, Vardan, Çamiçyan) onun aslen Ermeni olduğunu (141) rivayet ediyorlarsa da bunu kabul etmek imkânsızdır.

Kerimüddin Mahmûd Aksarayı (öl. 724/1324), **Malazgirt zaferini** müteakip, **Dânişmend**'in Niksar, Tokat, Elbistan ve havalisini zaptettiğini (142) söyler. İranlı tarihçilere göre **Dânişmend**, Sultan Alp Arslan ümerasından olup, **Malazgirt savaşına** iştirak etmiş ve sultan muzafferiyetten sonra, kendisine Kayseri, Sivas, Tokat, Niksar ve Amasya şehir ve havalilerini ayırmış (143) ve o da bu bölgeleri açarak, burada bir emirlik kurmuştur. Bu rivayet Aksarayı'nın verdiği malûmatın bir başka şeklinden ibaret olup, tarihi hakikatlere zıt düşmektedir. Bu seneler içinde yaşayıp, vukuatı zapteden Bizans müverrihleri ise, **Dânişmend**'den hiç bahsetmezler ve bilakis 1072 senesinden itibaren Sultan Melik-şâh'ın maiyeti erkânından **Emir Tutak** ile **Emir Artuk**'un büyük orduları ile Anadolu'ya girip, bütün Orta Anadolu'yu açtığını söylerler. **Emir Dânişmend**'e isnat edilen fütuhât mıntıkasının büyük kısmı **Artuk Bey** tarafından açılmış ve bu emir, Arap memleketlerini fethetmemur olarak, Irak'a gittikten sonra belki de onun yerine **Dânişmend** gönderilmiştir (144).

Dânişmend Gazi, 1097'de ve 1101'de Haçlılara karşı başarılı savaşlar vermiş (145), Süryani ve Ermeni kaynaklarına göre (146) 1104'de ölmüştür (147).

(141) Krş. C. Cahen, *a.g.e.*, s. 96.

(142) Kerimüddin Mahmûd Aksarayı, *Müsâmeretü'l-Ahbâr ve Müsâyeretü'l-Ahyâr*, nşr. Osman Turan, TTK, Ankara 1944, s. 17; M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 89.

(143) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33, 39.

(144) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 103.

(145) Krş. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 300, 345; M.A. Köymen, *a.g.e.*, s. 140; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971, s. 45.

(146) Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 225; krş. M.A. Köymen, *a.g.e.*, s. 140.

(147) M.H. Yinanç, *Dânişmendliler*, İA, III, 468 v.dd.; *Dânişment*, TA, XII, 273. *Dânişmend Gazi ve Dânişmendliler* hakkında geniş bilgi için bk. M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 89-103; M.A. Köymen, *a.g.e.*, 139-141; C. Cahen, *a.g.e.*, s. 96-97 v.b.; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 112-147; C.E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 166-168.

Malazgirt savaşında bulunduğu (149) rivayet edilen **Emir Saltuk**'un, **Malazgirt zaferini** müteakip (1071) Erzurum ve havalisinde bir beylik kurduğu anlaşılmaktadır. İbn Hacer el-Askalâni (öl. 852/1448)'nin **Kitâbü'l-İnbâ'**sındaki bir kayda nazaran, bu beyliğin kurucusunun **Emir Saltuk** olduğu kesinlik kazanmıştır (150). Zahirreddin Nişâbüri ve ayrıca Reşidüddin tarafından kaydedildiğine göre, Alp Arslan, **Malazgirt zaferinden** sonra, İmparator IV. Ramonos Diogenes'in ölümüyle, barış şartlarının yerine getirilmemesi üzerine (151), buyruğunda bulunan **Artuk, Saltuk, Mengüçik, Çavuldur, Çavlı ve Dânişmend** gibi beylere Anadolu'da fetihlerde bulunmalarını emretmiş ve onlara fethettikleri yerlerin kendilerine ve oğullarına ait olacağını söylemiştir. (152). Bunun üzerine, **Emir Saltuk** Erzurum şehri ve bölgesini zaptetmiştir. Anadolu'da ilk devlet ve beylik kurucularını Alp Arslan'a bağlayan rivayetler umumiyetle muahhar ve yakıştırma olmakla beraber Saltuklulara ait bu kaydın doğru bulunduğu muhakkaktır (153). **Saltuk**'un da **Dânişmend** ve **Mengüçik** gibi, kendisini Anadolu'ya gönderen Büyük Selçuklu İmparatoru Alp Arslan ile haleflerini mebu tanıdığı kabul edilebilir. En zayıf zamanında Irak Selçukluları

(148) «*Saltuk*» kelimesinin «bırakmak», «koyuvermek» demek olan «*sal-*» köyünden geldiği ve 1. çoğul şahıs (belirli geçmiş zaman) anlamında olduğu muhakkaktır. Böylece «*Salduk*» (*Saltuk*) «bıraktık», «koyuverdik» mânâsına geliyor. Bunun Türklere çocuğun yaşamasını temin için konulan isimlerden biri olması ihtimali vardır. Aynı vezinde başka masdarlardan meydana getirilmiş bazı adlar da vardır: *Tapduk, Bulduk* (bk. F. Sümer, *Saltuklular*, SAD, III (1971), s. 395). «*Saltuk*» adına oldukça erken bir devirde rastlıyoruz. Nitekim el-Kindi (öl. 350/961), Halife el-Mütevekkil zamanında Müzâhim'in kumandanlarından *Saltuk et-Türki* adlı bir Türkün, 252/866'da Mısır'da çıkan bir isyanda âsilere ağır kayıplar verdirdiğini kaydetmektedir (bk. el-Kindi, *Kitâbü'l-Vülât ve Kitâbü'l-Kudât*, nşr. R. Guest, Leyden-London 1912, s. 208; H.D. Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 171) ki dikkate şâyandır.

(149) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33; M. A. Köymen, *a.g.e.*, s. 141; C. E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 283.

(150) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, III (1971), s. 396, 401.

(151) C.E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 283.

(152) Zahirreddin Nişâbüri, *a.g.e.*, s. 27-28; Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33, 39; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, III (1971), s. 401.

(153) Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 4.

Devleti hükümdarı II. Tuğrul (1177-1194) adına para bastırarak, onu metbu tanıdığına bakılırsa, bu devlette, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun vasallığının an'ane haline geldiği ileri sürülebilir (154).

Erzurum bölgesinde yüz yıldan fazla hüküm süren Saltuklular hakkında, kaynaklar ve öteki belgelerin verdiği bilgiler çok azdır. Son zamanlarda yapılan araştırmalarla, bilinenin aksine, bu beyliğin Saltuk tarafından kurulduğu ortaya çıkmakla beraber, hükümdar listesindeki bazı tereddütler ortadan gidebilememiştir (155).

14 — Mengüçik (156) :

Asıl adı Ahmed olan Mengüçik Gazi, Alp Arslan'ın Malazgirt savaşında bulunmuş olan Artuk, Saltuk, Dânişmend, Çavlı, Çavuldur (belki Çavuldur Çaka) gibi, beylerinden birisi olup (157), zaferden sonra, Erzincan, Kemah ve Şebinkarahisar (Kolonia, Kogonya) şehirlerini fethetmiştir (158).

Zahireddin Nişâbüri Mengüçik Ahmed Gazi'nin Alp Arslan tarafından Anadolu fetihlerine gönderilen kumandanlar arasında bulunduğunu ve Sultan'ın Erzincan, Kemah, Divriği ve Şebinkarahisar bölgelerini kendisine iktâ eylediğini söyler (159). Büyük Türk tarihçisi Münecim-başı (öl. 1113/1702) da, Câmî'u'd-

(154) M.A. Köymen, *a.g.e.*, s. 141-142.

(155) C.E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 283. *Saltuklular* hakkında geniş bilgi için bk. Faruk Sümer, *Saltuklular*, SAD, III (1971), s. 391-433; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 3-52; ayrıca bk. C. Cahen, *a.g.e.*, s. 118-119; C.E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 283-284.

(156) Bu isim *Mengüçik*, *Mengücek*, *Mengüçük* şekillerinde okunmaktadır. Bk. Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33; Necdet Sakaoğlu, *Türk Anadolu'da Mengücek Oğulları*, İstanbul 1971, s. 27, dipnot. «*Mengüçik*» adı, Türkçe «*ebedî*, «*sonsuz*» mânâsına gelen «*mengü*» (bk. Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig III, İndeks*, s. 313; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul 1945, IV, 411) ile «*-çik*» küçültme ekinden meydana gelmiştir (bk. Osman Turan, *a.g.e.*, s. 55, dipnot 1; C.E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 280).

(157) Zahireddin Nişâbüri, *a.g.e.*, s. 27-28; Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33.

(158) M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 87; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 70; Faruk Sümer, *Mengüçükler*, İA, VII, 713; aynı mll., *a.g.m.*, SAD, III (1971), s. 401.

(159) Zahireddin Nişâbüri, *a.g.e.*, s. 22, 28; Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 39; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 55-56.

Düvel'de, büyük bir ihtimal ile bu esere dayanmayarak, Alp Arslan'ın 464/1071-1072'de adı geçen şehirleri Mengüçik Gazi'ye temlik ettiğini söyler. Bu bilgiler, sonraki vaziyete bakılarak verilmiş bir hüküm mahiyetinde görünüyorsa da, esas itibarı ile tarihi bir gerçeği ifade etmesi imkânsız değildir. İbn Bibi, Mengüçik'i Gazi sıfatı ile birlikte yazarak, onun Anadolu Selçuklu devletinin kurucusu Kutalmış-oğlu Süleyman'ın beylerinden olduğunu (160) kaydeder (161).

Kerimüddin Mahmüd Aksarayi de Mengüçik Gazi'nin Kılıç Arslan ve Dânişmend Ahmed Gazi ile birlikte Haçlı savaşlarına katıldığını (162) belirtmekle tarihe uygun bilgilere yenilerini ilâve eder (163).

15 — Çavlı (164) :

Reşidüddin, Malazgirt savaşına iştirak eden beyler arasında onun da adını (165) zikretmektedir. Fakat bu husus, diğer kaynaklarca teyit edilmemiştir Sakavu (166) şanını taşıyan Çavlı'yı Çavlı Candar (öl. 541/1146) ile karıştırmamak gerekir.

Emir Çavlı, 459/1067'de Sultan Alp Arslan'a isyan eden Kavurt üzerine gönderilmiş ve galip gelmiştir (167).

Çavlı, Uvak-oğlu Atsız'ın kardeşi idi. Atsız Bey, Şöklü ve Kutalmış-oğulları galesini bertaraf etmeğe muvaffak olduk-

(160) İbn Bibi, *Târîh-i Âl-i Selçuk*, nşr. Houtsma, Leiden 1902, V, 2'ye istinaden: Faruk Sümer, *a.g.mad.*, IA, VII, 713.

(161) Faruk Sümer, *a.g.mad.*, IA, VII, 713.

(162) Kerimüddin Mahmüd Aksarayi, *a.g.e.*, s. 27.

(163) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 56. Mengüçikler hakkında geniş bilgi için bk. Faruk Sümer, *Mengüçükler*, IA, VII, 713-718; Necdet Sakaoglu, *Türk Anadolu'da Mengücek Oğulları*, İstanbul 1971; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 55-79; ayrıca bk. C. Cahen, *a.g.e.*, s. 119-120; C.E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 279-282.

(164) Bu isim, «şöhret, şan, ses» mânâsına gelen «çav» (bk. Reşid Rahmeti Arat, *a.g.e.*, s. 127) kelimesinin sonuna «-lı» sıfat eki getirilerek teşkil edilmiştir. «Çavlı», «şöhretli, meşhur» (bk. *Tarama Sözlüğü II*, nşr. TDK, Ankara 1965, s. 843) ve «şahin ve doğan yavrusu» (bk. Ş. Sâmî, *Kâmûs-i Türki*, Ders'eâdet 1317, I, 505; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgati*, İstanbul 1928, II, 401) mânâsını ifade etmektedir ki, her iki mânâ da yerinde ve uygundur.

(165) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33.

(166) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 298, 318, v.b.

(167) Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 116.

tan sonra (468/1075), Hama'nın batısında bulunan Rafeniyye'yi işgal etmiş ve burasını kardeşi **Çavlı**'ya vermiştir (168). Rafeniyye'ye yerleşen **Çavlı**, komşu yörelere akınlarda bulunmuş ve bu arada akınlarını, Haleb'in güney yörelerine kadar uzatmıştı. **Çavlı**'nın bu harekâtını durdurmak için Haleb hükümdarı Nasr, ona karşı **Ahmed-şâh** kumandasında bir miktar kuvvet gönderdi. Hama topraklarına gelen **Ahmed-şâh** burada **Çavlı** kuvvetleriyle yaptığı çarpışmada bozulmuş ve askerleri de yağma edilmişti. Daha sonra **Ahmed-şâh**, **Çavlı**'ya karşı yeniden yürümüş, her iki taraf arasında yapılan çarpışmada bu defa **Ahmed-şâh** kuvvetleri galip gelmiştir (169).

Çavlı, önceleri Berkyyaruk'un emirlerindendi. Bu hükümdar zamanında Huzistan'ın bir bölümünü idare etmiş ve Batınilerin bu bölgedeki zararlı faaliyetlerini önlemiştir (170). Berkyyaruk'tan sonra Selçuklu sultanı olan Muhammed Tapar, emirlerini dinlemeyen Musul emiri Çökermiş (171) üzerine **Çavlı**'yı göndermiştir. 500/1106 yılında Hemendan'dan hareket eden **Çavlı** Erbil önünde karşısına çıkan Çökermiş'i yenerek esir etmişse de (172), Musul'u ele geçirememiştir. Bu sırada Anadolu Selçuklu sultanı Kılıç Arslan, Musulluların şehri kendisine verecekleri yolunda haber göndermeleri üzerine hızla gelmekte olduğundan **Çavlı** kuşatmayı kaldırarak Hâbur taraflarına gitmiş ve Rahbe şehrini ele geçirmiştir. Musul'a gelen ve orada kendi adına hutbe okutan Kılıç Arslan, **Çavlı**'nın üzerine yürümüş, bu sırada boş durmamış olan **Çavlı** Haleb hâkimi Rıdvân ve Mardin beyi Artuklu İl-gazi ile birleşmiştir. Zilkade 500/Haziran (veya Temmuz) 1107'de Hâbur suyu kenarında yapılan savaşta, **Çavlı** ve müttefikleri üstün gelmişlerdir. Yiğitlik gösterdiği halde emirlerinin hıyaneti yüzünden yenilen Kılıç

(168) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 47; Ahmed b. Mahmüd, *a.g.e.*, II, s. 42; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 48, 61.

(169) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 47-48; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 61-62.

(170) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 319-320; krş. Osman Turan, *a.g.e.*, s. 246.

(171) Bu isim çeşitli şekillerde okunabilmektedir. Bu hususta bk. M.A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 111; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 161, 180, 181; aynı mll., *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 87, 88 v.b.; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, İstanbul 1974, s. 84 v.b.; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi (521-541/1127-1146)*, Erzurum 1978, s. 21.

(172) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 422 v.dd.; M.A. Köymen, *a.g.e.*, s. 111-112.

Arslan, atı ile birlikte Hâbur ırmağında boğulmuştur (173). Kazandığı bu kolay zaferden sonra Musul'a savaşız giren **Çavlı**, Kılıç Arslan'ın oğlu Melik-şâh'ı Büyük Selçuklu sultanı Muhammed'in yanına göndermiştir (174).

Çavlı bağımsız olma hevesine kapılmış, fakat bu davranışı Musul'u kaybetmesine sebep olmuştur. Gerçekten **Çavlı**'nın, emirlerini dinlemediğini gören Sultan Muhammed, Altun-tegin-oğlu Emir Mevdûd'u onun üzerine göndermiştir. Emir Mevdûd, Safer 502/Ağustos 1108'de, büyük bir ordu ile gelerek Musul'u almış (175) ve **Çavlı** bir kısım adamları ile birlikte Cizre bölgesine çekilmiştir (176).

Aynı sene içinde **Çavlı**, elinde tutsak bulunan Urfa kontu Baudouin du Bourg'u serbest bırakarak onunla anlaşmış (177) ve onun yardımı ile Suriye'de bir beylik kurmak istemiştir. Ancak **Çavlı**, bunda da başarı kazanamamış ve en sonunda Hemedan'a gidip Sultan Muhammed'den affını rice etmiştir. Bu dileği kabul eden Sultan, ona Fars valiliğini vermiş (178), **Çavlı** burada Kirmân hükümdarı ile yaptığı bir savaştan dönerken 510/1116'da ölmüştür (179).

16 — **Çavuldur** (180) :

Reşidüddin'in kaydettiğine göre, **Malazgirt savaşına** iştirak

-
- (173) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 428-430; M.A. Köymen, *a.g.e.*, s. 112; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, s. 88; aynı mll., *I. Kılıç Arslan*, İA, VI, 886; krş. bir de Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 231.
- (174) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 430; **Çavlı**, TA, XI, 399.
- (175) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 457.
- (176) **Çavlı**, TA, XI, 399.
- (177) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 460 v.dd.; Işın Demirkent, *a.g.e.*, s. 109 v.dd.
- (178) Krş. Işın Demirkent, *a.g.e.*, s. 120.
- (178) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 318 v.dd.; **Çavlı**, TA, XI, 399. **Çavlı** hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 298, 318, 319, 373, 422-428, 457-466, 518-521; Ali Sevim, *Haleb Selçuklu Melikliği*, SAD, II (1970), s. 49-54; aynı mll., *Suriye Selçukluları II. (Tutuş'un Ölümünden Yıkılışlarına Kadar)*, Ankara 1983, s. 40-44; aynı mll., *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, s. 70, 86, 205-210; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 108-110, 149; Işın Demirkent, *a.g.e.*, bilhassa s. 104-117.
- (180) «**Çavuldur**» (veya **Çavundur**), Oğuzların Üçok kolundan bir Türk boyu (bu boy hakkında bk. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, *Tarihleri - Boy Teşkilâtı - Destanları*, s. 324-326) ve ayrıca şahıs ismidir. «Ça-

eden beylerden biri de Emîr Çavuldur'dur (181). Dânişmend-nâme'de Dânişmend Gazi'nin silâh arkadaşlarından Çavuldar Çaka adlı bir emîrden bahsedilmektedir (182). Bu esere göre onun Oğuzların Çavuldur boyuna mensup olduğu ortaya çıkmaktadır (183). Zahireddin Nişâbüri'nin Selçuk-nâme'sinde, Anadoluyu fetheden Sultan Alp Arslan'ın kumandanları arasında Emîr Çavuldur adı da geçiyor. Bu müellife ve ona istinat eden Reşidüddin'e göre, Emîr Çavuldur, Artuk, Saltuk, Mengü-cik, Dânişmend ve Çavlı ile beraber Malazgirt savaşında bulunmuş ve Anadolu'da Maraş ile Sarus (Sarız) bölgelerini fethetmiştir (184). Bu kayıtlara dayanarak Çavuldur boyuna mensup Çaka (185) adlı bir beyin Anadolu'nun fethinde mühim bir rol oynamış olduğunu kabul edebiliriz (186).

17 — Kapar (187) :

Prof. Faruk Sümer ve Ali Sevim onun Malazgirt savaşına

vuldur» (Çavuldur), «nâmuslu, ünü» demektir (bk. İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi I*, 3. baskı, nşr. TTK, Ankara 1972, s. 96; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Ankara 1971, s. 344; Bedri Noyan, *Ad Vermede Gelenekler - Türkçe İnsan ve Aile Adları Hakkında*, Türk Kültürü, sayı 246 (Ekim 1983), s. 22).

(181) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33.

(182) Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 324.

(183) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 88.

(184) Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 33, 39; Faruk Sümer - Ali Sevim, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve Çevirileri)*, mtn., s. 59, çev., s. 64; Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 324; aynı mll., *Saltuklular*, SAD, III (1971), s. 401; aynı mll., *Malazgird Savaşına Katılan Türk Beyleri*, SAD, IV (1975), s. 205.

(185) Bu iki şahsiyetin (Çavuldur Çaka ve Çaka) aynı kişiler olduğu M. H. Yinanç (*a.g.e.*, s. 127) ve A. N. Kurat (*Peçenek Tarihi*, İstanbul 1937, s. 164) tarafından ileri sürülmüştür (bk. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 88, dipnot 18; krş. İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 108; aynı mll., *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşah*, s. 101). Çaka Bey hakkında bk. İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 107-112; A. N. Kurat, *Çaka Bey*, 3. basılış, Ankara 1966.

(186) Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 324.

(187) Bu isim, «kap-» («kapmak», yakalamak, çarpmak, hücum ve def etmek», bk. Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, s. 262, «istilâ etmek», bk. *Tarama Sözlüğü IV*, nşr. TDK, Ankara 1969, s. 2248) kökünden gelmekte olup, «Kapar», «hücum ve def eder, istilâ eder» mânâlarını ifade etmektedir.

katıldığı görüşündedirler (188). Bu bey, Sultan Tuğrul Bey zamanında (1060'da) Anadolu'ya akınlarda bulunan beyler arasında zikredilmektedir (189). Ermeni müverrihleri, 1072 senesinde. **Kapar** adlı bir Türk beyinin Murad suyu havzasındaki harekât ve faaliyetinden bahsederler (190). Diğer bir kayda göre de **Emir Kapar**, 1077'den sonra, Ermeni Philaretos ile Sasunlu Ermeni prensi Thornig arasında vukubulan savaşta Philaretos'a yardım etmiştir (191).

Kapar hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Zaferi takiben **Kapar**'ı fethi hareketlerine girişmiş görmemiz, onun savaşın kazanılmasında rolü olduğuna, yani savaşa katıldığına kuvvetle ihtimal verdirir (192).

Ç — Bazı Günümüz Eserlerinde Malazgirt Savaşına Katıldıkları Söylenen ve Şüpheli Olan Beyler :

18 — Altun - tak (193) :

M. H. Yinanç **Malazgirt** savaşına iştirak eden beyler arasında onun da adını zikretmekte (194) ise de, bu husus şüphelidir. Hâcib ünvanını taşıyan (195) **Altun-tak** hakkında kaynaklarda az bilgi vardır.

İbnü'l-Esir'in kaydettiğine göre, **Altun-tak**, Sultan Tuğrul Bey zamanında Selçuklularla Gazneliler arasındaki mücadele esnasında (432/1040), Gazneli Sultan Mes'üd'un Belh valisi idi (196).

456/1064'de Kutalmış'ın Sultan Alp Arslan'a yenildiği sa-

(188) Faruk Sümer - Ali Sevim, *a.g.e.*, Giriş, s. XVIII.

(189) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 54; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, s. 109.

(190) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 82.

(191) Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 68-69.

(192) Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 207.

(193) Bu isim, «altun» kelimesi ile, «takınmak, kuşanmak» mânâsında olan «tak-» kökünden «tak» (takın, kuşan) kelimesinden meydana gelmiş olabilir. «Altun-tak» şekli için bk. Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 107.

(194) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 74; krş. *Malazgirt Zaferi ve Alparslan*, s. 51.

(195) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 483; Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, s. 237.

(196) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 483; krş. bir de Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseyni, *a.g.e.*, s. 9.

vaşta, Alp Arslan'ın yanında yer alan beyler arasında o da bulunuyordu (197).

Tarihçi Sibt İbnü'l Cevzi, onun, 478/1085 senesinde, Diyarbekir bölgesini ilhaka hazırlanan Fahrüddevle'ye, Sa'düddevle Gevher-âyin, Hülle hâkimi Bahâ'üddevle Mansûr ve oğlu Sadaka ve Artuk Bey gibi emirlerle birlikte yardımla görevlendirildiğini (198) kaydetmektedir. Emîr Altun-tak'ın ne zaman öldüğünü bilmiyoruz.

19 — Ahmed - şâh :

Bazı zamanımız tarihçileri (199) tarafından Ahmed-şâh'ın Malazgirt savaşına katıldığı ifade ediliyorsa da, bu, bir tahmin-den ibarettir.

459/1066-1067 senesinde Ahmed-şâh'ın Bekçi-oğlu Afşin ile birlikte Anadolu'ya akınlarda bulunduğunu görüyoruz (200).

H. V./M. XI. asrın ikinci yarısı ortalarına doğru, Haleb bölgesine, Anadolu'dan bazı yeni Türkmen zümrelerinin gelmiş olduğunu görmekteyiz. Bu Türkmenlerin başında Ahmed-şâh adlı bir Türkmen beyi bulunmakta idi (201). Ahmed-şâh, bin Türkmen atlısı ile Haleb şehri dışındaki Hâzıru Süleymâniyye semtine yerleşmişti (202). Mirdâs-oğullarından Haleb hükümdarı Emîr Nasr'ın hizmetine girmiş olan Ahmed-şâh, onunla birlikte, 461/1068 yılında Bizans imparatoru Romanos Diogenes tarafından zaptedilmiş bulunan Menbic şehir ve kalesini kuşat-

(197) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *a.g.e.*, s. 21; Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 107; aynı mll., *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 198, dipnot 4.

(198) Sibt İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, Giriş, s. 27, mtn., s. 237; krş. bir de M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 145.

(199) Bk. M.H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 74; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 135; Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 61; aynı mll., *Malazgirt Meydan Savaşı*, s. 66; aynı mll., *Malazgirt Meydan Savaşı ve Sonuçları*, «Malazgirt Armağanı», s. 224; Selâhattin Karatamu, *Türk Silâhlı Kuvvetleri Tarihi II'nci Cilt Eki, Malazgirt Meydan Muharebesi (26 Ağustos 1071)*, s. 132; Feridun Dirimtekin, *Selçukluların Anadolu'da Yerleşmelerini ve Gelişmelerini Sağlayan İki Zafet*, «Malazgirt Armağanı», s. 245.

(200) Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 29.

(201) *A.e.*, s. 61.

(202) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 46; aynı mll., *Buğye*, s. 40, trc.: s. 25; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 61.

miştir. Bir süre devam eden bu kuşatma üzerine, Bizans kuvvetlerinin yardıma gelmesinden ümidini kesen şehir kumandanı, şehri **Ahmed-şâh** ve **Nasr** kuvvetlerine teslim etmek zorunda kalmıştır (Safer 468/Eylül-Ekim 1075) (203). Müteakip aylarda, **Atsız Bey**'in kardeşi **Çavlı**'nın Haleb'in güney yörelerindeki harekâtını durdurmak için Haleb hükümdarı **Nasr**, ona karşı **Ahmed-şâh** kumandasında bir miktar kuvvet gönderdi. Hama topraklarına gelen **Ahmed-şâh** burada **Çavlı** kuvvetleriyle yaptığı çarpışmada bozuldu ve askerleri de yağma edildi. Fakat daha sonra **Ahmed-şâh**, **Çavlı**'ya karşı yeniden yürümüş, her iki taraf arasında yapılan çarpışmada bu defa **Ahmed-şâh** kuvvetleri galip gelmiştir (204).

468 yılı Ramazan bayramında (Mayıs 1076) **Nasr**, **Ahmed-şâh**'ı yakalatarak Haleb kalesine hapsetti. **Nasr** o gün ikinci vaktine kadar içmişti. Sarhoşluk sebebiyle o, Haleb dışındaki **Hâzırû Süleymâniyye**'de bulunan **Ahmed-şâh**'ın maiyetinde bulunan **Türkler** üzerine saldırdı. Bu saldırı sırasında **Nasr**, bir **Türk** askerinin attığı okla öldürüldü (205). Bunun üzerine **Türkler**, şehre dağıldılar ve **Ahmed-şâh**'ın salıverilmesini istediler. Haleb'in yeni sahibi, **Nasr**'ın kardeşi **Sâbık**, bu talebi yerine getirdi, **Ahmed-şâh**'a hil'atler giydirdi. Onun emri altındaki **Türkler** de lütuf ve ihsanlarda bulunmak suretiyle yakınlıklarını kazandı. Onlar vasıtasıyla kardeşi **Vessâb**'a temayül gösteren kendi kabilesi **Beni Kilâb** üzerinde hâkim olmağa çalıştı. **Vessâb** da **Beni Kilâb**'ı etrafına toplamağa gayret ediyordu. Bunun üzerine **Sâbık** bin **Türk** atlısının emiri olan **Ahmed-şâh**'ı yardıma çağırıldı ve durumu onunla müzakere etti. **Ahmed-şâh**, o sırada beş yüz atlısıyla **Anadolu**'ya giden yol üzerinde konaklamış olan **Demleç-oğlu Muhammed** ile birleşerek **Vessâb**'ın kuvvetlerini hezimetete uğrattı (Zilhicce 468/ Temmuz 1076). **Beni Kilâb**'ın hayli yekûn tutan deve, koyun v.s. bilumum metrukâtı ganimet olarak ele geçirildi. Muharebe esnasında **Türkler** karşı tarafın kölelerine asla dokunmamışlar, sayısı on bini aşan bu kölelerden

(203) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 46; aynı mll., *Buğye*, s. 40, trc.: s. 25; M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 89; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 61.

(204) İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 47; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 61-62.

(205) İbnü'l-Kalânisi, *Zeylû Târîhi Dimeşk*, nşr. A. F. Amedroz, Leyden 1908 s. 109; İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 49; aynı mll., *Buğye*, s. 40, trc.: s. 25; İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 45; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 62.

hiçbirini öldürmemişlerdir (206). Az sonra Ahmed-şâh'ın Demleç-oğlu Muhammed ile arası bozulmuştur (207).

Suriye topraklarına girmiş bulunan Tâcüddevle Tutuş, Musul hâkimi Müslim'in kalabalık ordusu ile beraber 470/1077-1078 yılında, Emîr Sâbık ve Ahmed-şâh'ın savunduğu Haleb'i kuşatmıştır. Tarihçi 'Azîmî (öl. 571/1175)'nin kaydına göre, bir gün Ahmed-şâh şehirden çıkıp Tutuş'un askerlerine hücum ile onların bazı çadırlarını yağma etmiştir. Fakat o, bu kuşatma savaşı sırasında bir mızrak darbesiyle öldürülmüştür (471/1078) (208).

20 — Porsuk (209) :

M. H. Yinanç v.b. (210), onun Malazgirt savaşına katıldığını söylüyorlarsa da, bu hususu teyit etmek zordur. Emîr ünvanını taşıyan (211) ve büyük bir kumandan olan Porsuk, Tuğrul Bey'in azatlısı (211^a) ve dostu olup, Bağdat yangınından sonra (451/1059), bu şehrin şahneliğine tayin edilmiştir (212). Sultan Melik-şâh 471/1078'de kardeşi Tutuş'u Suriye'ye ve Emîr Porsuk'u da Anadolu'ya göndererek Kutalmış oğulları ve Atsız tarafından kurulan Türkmen Kınık devletlerini itaate almak istemiştir (213). Anadolu'ya gönderilen Porsuk (214), bu büyük ülkeyi Büyük Selçuklulara bağlamağa çalıştı; bazı muvaffakiyetler kazandı ve

-
- (206) İbnü'l-Adîm, *Zübde*, II, 54-55; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 45; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 63-64.
- (207) İbnü'l-Adîm, *Zübde*, II, 55; aynı mll., *Buğye*, s. 42, trc.: s. 26; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 45; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 64.
- (208) İbnü'l-Kalânîsi, *a.g.e.*, s. 112; İbnü'l-Adîm, *Zübde*, II, 57; aynı mll., *Buğye*, s. 42-43, trc.: s. 27; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 65.
- (209) «Porsuk», «derisinden kürk yapılan bir hayvan» (bk. Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, II, 51).
- (210) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 74; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 136; İ. Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, s. 55.
- (211) İbn'l-Esir, *a.g.e.*, X, 9.
- 211^a) İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, I, 243; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Josef Van Ess, Wiesbaden 1974, IX, 310.
- (212) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 8-9; Cl. Huart, *Bursuk*, İA, II, 819; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 99.
- (213) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 156.
- (214) Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *a.g.e.*, s. 49; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 44; İ. Kafesoğlu, *Anadolu Selçuklu Devleti Hangi Tarihte Kuruldu*, TED, X-XI (1979-1980), s. 16.

Kutalmış-oğlu Mansûr'u öldürdü (215) ise de onun kardeşi Süleymân-şâh, Türkiye Selçuklularının istiklâlini muhafaza edebildi (216).

Emir Porsuk, Süleyman-şâh'ın 18 Safer 479/5 Haziran 1086'da Tutuş'la yaptığı savaşta öldürülmesinden (217) sonra, Bozan ve Kasimüddeve Ak-sungur'la beraber, 479/1086 yılı sonlarında, Sultan Melik-şâh'ın Suriye seferine katıldı (218).

İbnü'l-Esir'in kaydettiğine göre, Emir Porsuk, Ramazan 490/Ağustos 1097'de, bir Bâtını tarafından öldürüldü (219).

21 — Ak - sungur (220) :

M. H. Yinanç v.b. (221), Emir Aksungur'un Malazgirt savaşına katıldığını ifade ediyorlarsa da, bu, bir tahminden ibarettir. Zira o, daha ziyade veya münhasıran Alp Arslan'ın değil, Melik-şâh devrinin büyük emirleri arasında görülür (222). Sul-

(215) Gregory Abû'l-Farac, *Tarih*, çev. Ömer Rıza Doğrul, nşr. TTK, Ankara 1945, I, 329; M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 105; İ. Kafesoğlu, *Sultan Melik-şâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 75; M. A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 108; Osman Turan *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 215.

(216) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 156.

(217) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 147; Kerimüddin Mahmûd Aksarayî, *a.g.e.*, s. 20; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 90; M. A. Köymen, *a.g.e.*, s. 108; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 217; C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, s. 92

(218) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 148 v.dd.; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 91 v.dd.; M. A. Köymen, *a.g.e.*, s. 108-109; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 95 v.dd.; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 160-161.

(219) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 271.

(220) Bu isim, Türkçe «ak» ve «sungur» («yırtıcı kuşlardan biri, şahin, doğanın bir soyu», bk. Besim Atalay, *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini*, s. 530; Ş. Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, I, 738; Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lûgati*, İstanbul 1943, III, 348; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi (521-541/1127-1146)*, s. 21, not 3) kelimelerinden meydana gelmiştir. Bu isim, daha ziyade Arapça kaynaklarda «Ak-sunkur» şeklinde yazılmaktadır. Türk tarihinde bu adı almış birçok şahsiyet vardır (meselâ bk. İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, XIII, 5-6, indeks «Ak-sunkur» mad.; es-Safedî, *a.g.e.*, IX, 309-315). Bunlar arasında, Emir Porsuk'un kölesi (mevlâ), kumandan Ak-Sungur el-Porsuki mühimdir (bk. İbnü'l-Adim, *Buğye*, s. 204; trc.: s. 128; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 242-243; es-Safedî, *a.g.e.*, IX, 310).

(221) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 74; Selâhattin Karatamu, *a.g.e.*, s. 132; Feridun Dirimtekin, *a.g.m.*, «Malazgirt Arnağanı», s. 245.

(222) Faruk Sümer, *Malazgird Savaşına Katılan Türk Beyleri*, SAD, IV (1975), s. 206.

tan Melik-şâh'ın hâciblerinden olan (223) ve Kasimüddeve lâkabını taşıyan bu emirin Malazgirt savaşı sonrası hayatı ve faaliyetleri hakkında kaynaklarda bol bilgi bulunmaktadır. Onu, yine Kasimüddeve lâkabını taşıyan büyük kumandan Ak-sungur el-Porsukî ile karıştırmamak gerekir.

Sultan Melik-şâh, Süleymân-şâh'ın ölümünden takriben altı ay sonra, 479/1086 yılı sonlarında, yanında Ak-sungur olduğu halde Haleb'e geldi. Melik-şâh bu sırada Haleb'i alan kardeşi Tutuş'u sadece Şam meliki olarak bırakıp burasını Ak-sungur'a iktâ etti (224).

Ak-sungur, Sultan Melik-şâh devrinde birçok askerî harekâta iştirak etti (225). Haçlılara karşı unutulmaz zaferler kazanan Musul ve Haleb Atabeglerinin (Zengîlerin) cediti olan (226) bu büyük emir, 7 Cumâdelülâ 487/25 Mayıs 1094'de, Tutuş tarafından, Haleb yakınlarındaki Rüyân'da (227) öldürüldü (228). Urfalı Mateos (öl. M. XII. asrın ilk yarısının sonları)'un kaydettiğine göre, Ak-sungur ile Urfa emiri Bozan, aynı günde öldürüldüler (229).

-
- (223) İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 241; es-Safedi, *a.g.e.*, IX, 309; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 145.
- (224) Krş. er-Râvendî, *a.g.e.*, I, 127; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 136; İbnü'l-Adim *Zübde*, II, 103; aynı mll., *Buğye*, s. 97, trc.: s. 63; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 241; Reşidüddin, *a.g.e.*, s. 46-47; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 95; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 161; aynı mll., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 83; krş bir de İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, s. 49.
- (225) Bu hususta bk. İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 91-92, 98-101; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 95, 99-105, 107, 110 v.dd.
- (226) Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, III, 105; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 241; Ali Sevim, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb'e Göre Emir Aksungur*, TAD, c. IV, sayı 6-7 (1966), s. 103; Coşkun Alptekin, *a.g.e.*, s. 19; krş. C. E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 153.
- (227) Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, III, 105; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 241; krş. Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 114, dipnot 334.
- (228) Krş. Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *a.g.e.*, s. 52; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 232; el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 83, trc.: s. 85; İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 112; aynı mll., *Buğye*, s. 110, trc.: s. 71; Ali Sevim, *a.g.m.*, TAD, c. IV, sayı 6-7 (1966), s. 114; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 241; es-Safedi, *a.g.e.*, IX, 309-310; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 115; krş. E. Honigmann, *a.g.e.*, s. 143.
- (229) Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 182-183.

22 — Bozan (230) :

İ. Kafesoğlu (231) ve Selâhattin Karatamu (232), onun **Malazgirt savaşına** iştirak ettiğini ifade ediyorlarsa da, bu çok zordur. Çünkü, bütün kaynaklarda bu emirin adı, Sultan Melik-şâh devri vekayiinde geçmektedir.

Emir Bozan, Porsuk ve Ayaz ile birlikte, Sultan Melik-şâh'ın Cumâdelâhire 479/Eylül-Ekim 1086'da İsfahan'dan hareket ederek Haleb'e doğru çıktığı sefere katıldı (233). 1087'de **Bozan** Urfa'yı fethetti. Sultan, burayı ona iktâ etti (234). **Emir Bozan**, Sultan Melik-şâh devrinde, Suriye bölgesini elinde bulunduran Sultan'ın kardeşi Tutuş'un yanında, Urfa emiri olarak birçok askerî harekâta katıldı (235). O, Sultan Berkıyaruk ve Tutuş arasında çıkan saltanat mücadelesinde, **Emir Ak-sungur**'la birlikte Tutuş'un maiyetinden ayrılarak, Berkıyaruk'u tuttu (236). Cumâdelûlâ 487/Mayıs 1094'de, Tutuş tarafından Haleb'de (237) öldürüldü (238).

23 — Yâkutî (239) :

- (230) Bu isim Türkçe olup, «mağlûp ve perişan etmek, bozguna uğratmak» anlamlarına gelen «boz-» kökünden ism-i fâil (etken ortaç) dir. «Bozan», «mağlûp ve perişan eden, bozguna uğratan» demektir.
- (231) İ. Kafesoğlu, *Malazgirt Muhârebesi*, İA, VII, 245; aynı mll., *Selçuklu Tarihi*, s. 55; krş. *Malazgirt Zaferi ve Alparslan*, s. 193.
- (232) Selâhattin Karatamu, *a.g.e.*, s. 132.
- (233) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 148 v.dd.; İbnü'l-Adım, *Zübde*, II, 100; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 91 v.dd.; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 95 v.dd.; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 159-160; aynı mll., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 60.
- (234) er-Râvendî, *a.g.e.*, I, 127; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 160-161; krş. Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 97.
- (235) Bk. İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 93, 99-101, 106, 116; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 101-102, 106-111.
- (236) Krş. İbnü'l-Adım, *Zübde*, II, 109; M. A. Köymen, *a.g.e.*, s. 75.
- (237) İbnü'l-Adım, *Buğye*, s. 106, 110, trc.: s. 68,71.
- (238) Urfalı Mateos, *a.g.e.*, s. 183; Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *a.g.e.*, s. 52; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 232; el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 83, trc.: s. 85; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 116; E. Honigmann, *a.g.e.*, s. 143; *Emir Bozan* hakkında geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esir, *et-Târihu'l-Bâhir fi'd-Devleti'l-Atabekiyye*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât, Kahire 1963, s. 4-15.
- (239) Bu isim, «yâkût» (değerli bir süs taşı) kelimesinin sonuna yâ-i nisbet getirilerek teşkil edilmiştir. «Yâkûtî», «yakut alış-verişi ile uğraşan» demektir (krş. İbnü'l-Esir, *el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb*, Beyrut, ts., III, 405).

M. H. Yinanç v.b. (240), Yâkütî'nin Malazgirt savaşına katıldığını ifade ediyorlarsa da, bu bir tahminden ibarettir. Belki de merhum Yinanç, bu beyin, savaş öncesi Anadolu'ya yaptığı akınları nazar-ı dikkate alarak Malazgirt savaşına katıldığını düşünmüştür.

1043 yılında Sultan Tuğrul Bey, kardeşi Çağrı Bey'in oğlu ve Alp Arslan'ın kardeşi Yâkütî'yi Azerbaycan bölgesini itaat altına almak için gönderdi (241).

1056'da, kendisine bir beylik sahası arayan Yâkütî, babasından Sistan menşurunu istiyor ve bu hususu uzun müddet hizmetinde bulunduğu amcası Tuğrul Bey'e yazıyordu. Böylece babasının muvafakatiyle Sistan'a giden Yâkütî orada İnanç Yabgu'nun nâibi Ebü'l-Fadl'dan bu ülkenin kendisine terkini ve hutbenin de babası Çağrı Bey adına okunmasını talep etti. Ebü'l-Fadl bunun kansız elde edilemeyeceğini bildirince dönen Yâkütî Cuveyn şehrini baskın ve kan ile işgal etti (242).

Tuğrul Bey'in Anadolu'dan ayrılmasından sonra muhtelif Selçuklu emir ve prenseleri fetih ve istilâ hareketlerine devam etmişlerdir. Bu cümleden olarak Tuğrul Bey beraberindeki Türkmenlerle Anadolu sınırlarına gaza amacıyla gelen kardeşi oğlu Yâkütî'ye fetihlere devam etmesi konusunda emirler verdi. Yâkütî yanında bulunan Sabuk (Sunduk ?) adlı bir emirle Doğu Anadolu'ya sürekli akınlara başladı (1057) (243).

İbnü'l-Esir'in kaydettiğine göre, 449/1057 yılı başlarında, Yâkütî bir ordu ile, Musul dolaylarındaki Bevâzic'de (244) bulunan Sultan Tuğrul Bey'e katıldı, birlikte Musul'a yürüdüler (245) ve Kuzey Irak'ı Şî'ilerden temizlediler (246).

Tuğrul Bey, üvey kardeşi İbrahim Yinal'ın isyanı ile başa çıkamayacağını anlayınca, ağabeyi Çağrı Bey'den yardım istemiş; o da oğulları Alp Arslan'ı, Kavurt'u ve Yâkütî'yi Tuğrul

(240) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 73; Selâhattin Karatamu, *a.g.e.*, s. 132; Feridun Dirimtekin, *a.g.m.*, «Malazgirt Armağanı», s. 245.

(241) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 44.

(242) Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 88.

(243) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 51; Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı*, s. 15.

(244) Yâküt el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Büldân*, I, 503.

(245) İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târik*, IX, 627.

(246) Osman Turan, *a.g.e.*, s. 94.

Bey'in yardımına göndermiştir. (Cumâdelâhire 451/ Temmuz 1059) (247).

1059 senesinde (248), **Yâkütî**'nin kumandası altında çok miktarda Türkmen kuvvetleri, Horasan sâları ünvanını taşıyan emirlerden biri ile, **Sabuk** ve **Kapar** gibi emirlerin reisliklerinde oldukları halde Bizans ülkesine hücumla geçtiler (249).

1062 yılında **Yâkütî**, Horasan sâları ile Cemcem ve İsulı (250) (bu adlar Ermeni kaynaklarında böyle geçmektedir) adlı beyleri Anadolu'ya gazaya gönderdi. Onlar, Ergani yörelerini yağma akınlarına uğratıp Diyârbekir bölgesi hâkimi Mervân-ogulları ile anlaşarak Dicle ve Fırat havzalarına kadar ilerlediler (251).

1064'de Sultan Alp Arslan büyük bir ordu ile Horasan'dan hareket ederek Azerbaycan'a geldi. Kardeşi **Yâkütî** ile diğer Selçuklu prensleri de Sultan'ın yanına geldiler. Sultan ordunun bir kısmını oğlu Melik-şâh ile **Yâkütî**'nin emrine verdi. Bu ordu **Surmarî** (252) ile eski müelliflerin Meryem-nişin dedikleri Van başta olmak üzere bütün göl havzasındaki kaleleri muhasara ederek aldı (253).

Yâkütî'nin ne zaman öldüğüne dair kaynaklarda bilgi yoktur.

- (247) İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, IX, 645; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 97; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, s. 98; M. A. Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, s. 19; E. Merçil, *Kirman Selçukluları*, İstanbul 1980, s. 31.
- (248) M. H. Yinanç (*a.g.e.*, s. 54)'a göre 1060 senesinde.
- (249) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 54; krş. M. A. Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, s. 254.
- (250) Urfah Mateos, *a.g.e.*, s. 113.
- (251) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 55; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 17; krş. Osman Turan, *a.g.e.*, s. 109.
- (252) **Yâküt** (*Mu'cemül-Büldân*, III, 215) tarafından «Surmarâ» (Ermenice **Surmarî** veya **Surb Marî**, bk. E. Honigmann, *a.g.e.*, s. 175) şeklinde kaydedilen bu yer, şimdiki Sürmeliçukuru (Kars ilinde Tuzluca, İğdir, Aralık bölgesi, bk. M. Fahrettin Kırzioğlu, *Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590)*, Doktora Tezi, Ankara 1976, İndeks, s. 529) dur.
- (253) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 58; krş. İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 10-11; Osman Turan, *a.g.e.*, s. 110.

Malazgirt savaşında bulunması çok şüpheli olan ve 1070-1071'de Suriye'ye giderek buralarda fetihlerde bulunan **Uvak-oğlu Atsız**, **Hârizmî** lâkabını taşıyordu ki, bu, onun **Hârizm'den** bu sıralarda geldiği fikrini vermektedir (255).

Prof. Ali Sevim, **Atsız'ın Malazgirt savaşına** katılmamış olduğunu şu satırlarla izah etmektedir :

«M. H. Yinanç (256), **Atsız Bey'in Anadolu'da** gazalarda bulunduğunu ve daha sonra Sultan Alp Arslan'ın maiyetinde diğer birçok beylerle birlikte **Malazgirt savaşına** katılmış bulunduğunu yazmakta ise de kaynak olarak gösterdiği Sibt ve İbnü'l-Adim'de bu hususu doğrulayacak tek bir kayıt bulunmadığı gibi kullandığımız diğer güvenilir kaynaklarda da bu hususta hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Bilakis **Atsız Bey'in, Malazgirt savaşına** katılmayıp bu savaştan daha önce Filistin bölgesine gelmiş olduğu hususunu, mevcut kaynaklar kesin bir şekilde doğrulamaktadır.» (257).

Prof. Faruk Sümer de bu hususta şunları kaydeder :

«M. H. Yinanç'ın cedvelinde, **Atsız Bey'in** de adına rastgeleliniyor. Lâkin **Atsız Bey'in** savaşta bulunması bizce çok şüphelidir. Çünkü **Atsız**, **Kızıl (?)** ve **Şöklü** ile birlikte **Nâvekiyye** Türkmen topluluğunun beylerinden olup, anlaşıldığına göre **Er-Basgan'in** idaresinde Bizans topraklarına gitmişler, fakat çok geçmeden ondan ayrılıp Filistin'e inmişlerdir. Alp Arslan **Malazgirt savaşından** önce Haleb'de bulunuyorken adı geçen beyler de Filistin'de idiler ve açıkça anlaşıldığına göre Alp Arslan'a karşı itaatsızca davranışlarını da devam ettiriyorlardı (258).» (259).

(254) Bu isim, Türkçe «at» (at (bir hayvan), ad, isim, bk. Reşid Rahmeti Arat, Kutadgu Bilig III, İndeks, s. 32) kelimesinin sonuna, ad soylu kelimelere gelerek «yoksunluk, mahrumiyet» kavramı veren (sıfat kurmaya yarayan), «-sız» eki getirilerek yapılmıştır.

(255) Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 101.

(256) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 74; Selâhattin Karatamu, *a.g.e.*, s. 132; Ali Sevim, *Malazgirt Meydan Savaşı ve Sonuçları*, «Malazgirt Armağanı», s. 224.

(257) Ali Sevim, *Suriye Selçukluları I*, s. 43, dipnot 95.

(258) Faruk Sümer, *a.g.e.*, s. 133.

(259) Aynı mül., *Malazgird Savaşına Katılan Türk Beyleri*, SAD, IV (1975), s. 208.

Atsız, 463-471/1071-1079 yılları arasında Suriye ve Filistin'de birçok yerleri fethetti (260). 471/1079 (261)'da, Tâcüddevle Tutuş tarafından öldürüldü (262).

25 — Kutalmış (263)-oğlu Süleymân - şah :

Süryani Mihael (264) (öl. M. 1199), M. H. Yinanç (265), İ. Kafesoğlu (266) ve F. Dirimtekin (267), Kutalmış-oğlu Süleymân'ın Malazgirt savaşına katıldığını ifade ediyorlarsa da, bu doğru değildir. Nitekim Osman Turan ve Faruk Sümer bunu mümkün görmemektedirler (268).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu olan Süleymân-şâh, Anadolu ve Suriye'de birçok fetihlerde bulunmuş, 479/1086 tarihinde, Tutuş'la yaptığı savaşta hayatını kaybetmiştir (269).

- (260) Bu hususta bk. İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 31. v.dd.; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 41-60.
- (261) Meselâ bk. İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 295; C. E. Bosworth, *a.g.e.*, s. 270.
- (262) İbnü'l-Kalânisi, *a.g.e.*, s. 112; Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Huseynî, *a.g.e.*, s. 49; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 111; el-Bundâri, *a.g.e.*, s. 71-72; Sibt İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 200; İbnü'l-Adim, *Zübde*, II, 65; İ. Kafesoğlu, *a.g.e.*, s. 38; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 60.
- (263) «Kutalmış» adının nasıl okunacağı hakkında geniş bilgi için bk. Atsız, *Arslan Yabgu'nun Oğlunun Adı*, SAD, III (1971), s. 183-189.
- (264) Süryani Mihael (*Chronique*, Fr. ırc. Chabot, Paris 1903, III, 169), Süleymân-şâh'ın Sultan Alp Arslan'a müracaat ederek bu muharebein kumandanlığının kendisine verilmesini rica ettiğini ve Sultan'ın buna muvafakat eylediğini ve Süleymân-şâh'ın savaşı idare ederek muvaffakiyet kezaandığını ve Sultan'ın ise yalnız muharebeyi seyretmekle iktifa ettiğini söylerse de (bk. M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 75), buna inanılmaz (krş. Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 207).
- (265) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 73.
- (266) İ. Kafesoğlu, *Malazgirt Muhârebesi*, İA, VII, 245; aynı mll., *Selçuklu Tarihi*, s. 55.
- (267) F. Dirimtekin, *a.g.m.*, «Malazgirt Armağanı», s. 245.
- (268) Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti*, s. 136; aynı mll. *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 26; Faruk Sümer, *a.g.m.*, SAD, IV (1975), s. 207.
- (269) Meselâ bk. İbnü'l-Kalânisi, s. 119; İbnü'l-Esir, *a.g.e.*, X, 147; M. A. Köymen, *a.g.e.*, s. 108. Süleymân-şâh hakkında geniş bilgi için bk. M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 107 v.dd.; İ. Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, s. 68, 70, 72, 73, 75-79, 81-91 v.b.; aynı mll., *Büyük Selçuklu İmparatoru Sultan Melikşâh*, s. 67-83; Ali Sevim, *a.g.e.*, s. 80-84, 86-98; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 45-76; aynı mll., *Süleyman-şâh I*, İA, XI, 201-219.

26 — Kutalmış - oğlu Mansûr :

M.H.Yinanç (270), İ. Kafesoğlu (271) ve F. Dirimtekin (272), Mansûr'un savaşa katıldığını söylüyorlarsa da, bu, doğru değildir. Esasen, Kutalmış oğullarının Malazgirt savaşına iştirak ettiklerine dair, bize güvenilir herhangi bir haber ulaşmamıştır.

Kutalmış-oğlu Mansûr, Emir Porsuk tarafından 1078'de öldürülmüştür (273).

KISALTMALAR

- İA = İslâm Ansiklopedisi, İstanbul.
İFD = Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.
İİED = Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara.
KTİA = Küçük Türk-İslâm Ansiklopedisi, İstanbul.
SAD = Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Ankara.
TA = Türk Ansiklopedisi, Ankara.
TAD = Tarih Araştırmaları Dergisi, Ankara.
TDK = Türk Dil Kurumu, Ankara.
TED = İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi, İstanbul.
TM = Türkiyat Mecmuası, İstanbul.
TTK = Türk Tarih Kurumu, Ankara.

(270) M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 73.

(271) İ. Kafesoğlu, *a.g.mad.*, İA, VII, 245; aynı mll., *Selçuklu Tarihi*, s. 55.

(272) F. Dirimtekin, *a.g.m.*, «Malazgirt Armağanı», s. 245.

(273) Gregory Abû'l-Farac, *a.g.e.*, I, 329; M. H. Yinanç, *a.g.e.*, s. 105; M. A. Köymen *a.g.e.*, s. 106; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 58, 59.

ŞEYH MUHAMMED NAZMÎ VE BAZI TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Dr. Osman TÜRER

Tasavvuf Tarihi Araştırma
Görevlisi

A. KISA HAYAT HİKÂYESİ :

«Bu 'abd-i 'âciz-i hâtî'-ahkar

Muhammed Nazmi-i miskin-i afkâr

Stânbul maskat-ı ra'sım mekânım

Bin otuz ikide doğdum zamânım.» (1).

mısralarında doğum yerini ve zamanını bildiren Şeyh Muhammed Nazmî Efendi, 1032 H./1622 M. yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Aslen Trabzon'lu olan babası Ramazan Efendi, İstanbul'a gelip yerleşmiştir. Varlıklı bir tüccar olup, salih bir zattı (2). Onun da babası Rüstem Efendi'dir (3).

Küçük yaştan itibaren düzenli bir eğitim gören Nazmî Efendi, eşrâftan olan dayısı Hattat Fazlullah Efendi'den Kur'an okumuş, ayrıca Dersiâm Kara Süleyman Efendi, Yeni Kapı Mevle-

-
- (1) Şeyh Muhammed Nazmî, «Miyâr-ı Tarikat-ı İlâhî», vrk. 2b, Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, No. 693.
 - (2) Şeyhi Mehmed, «Vakâyı'u'l-Fuzalâ», c. II, s. 187, Üniversite (İst.) Ktp. T.Y. No. 3216.
 - (3) Müstakim-zâde Süleymân Sa'deddin, «Hülâsatü'l-Hediyye», vrk. 59b Millet Ktp., Ali Emiri, Şer'iyye, No. 1082.

vi-hânesi şeyhi Sübbühi Ahmed Dede ve Şeyh el-Hâc Ahmed Dede'den şer'î ilimlerle Arapça ve Farsça'yı tahsil etmiştir (4).

O, genç yaşta tasavvuf sahasına da ilgi duymuş (5), ilk önceleri Mevlevî tekkelerine gidip gelmesine rağmen, daha sonra yirmibeş yaşında iken Halvetiyye şeyhlerinden Abdül'Ehad Nûri Efendi (ö. 1061/1650)'ye (6) intisab ederek Halvetiyye tarikâtına sülûk etmiştir (7). Zahirî ve batını ilimlerde tam bir vukûf sahibi olup, bundan dolayı devrinde her tabakadan insana kendisini kabul ettiren ve bu arada bilhassa tasavvufî sahada olmak üzere pek çok eser yazan Şeyh Nûri Efendi'nin murâkabesi altında, tasavvuf yolunda önemli mesafeler katetmiş, ne var ki dört sene sonra Nûri Efendi vefat etmiştir. Bunun üzerine Nazmî Efendi bir başka şeyhe intisab etmemiş, almış olduğu manevî işaretle neticesinde, Nûri Efendi'nin şeyhi olan Abdül-Mecid-i Sîvâsi'nin rûhaniyyetine tâbi olarak seyr-i sülûkünü devam ettirmiş ve tamamlamıştır (8).

Bu şekilde «tekmil-i usûl ve fûrû» ve «tahsil-i âdâb-ı tarikat» eyleyen Şeyh Nazmî Efendi, otuzüç yaşında Şehremîni civarındaki Yavaşça Mehmed Ağa tekkesine şeyh ve tekkenin camiine imam tayin edilmiştir (9). Seksen yıla varan ömrünün geriye kalan kısmını bu tekede müridlerini ve halkı irşad etme gayretiyle geçiren Nazmî Efendi, bu arada İstanbul'un bazı camilerinde vâizlik görevi de yapmıştır. Bu câmiler şunlardır : Müftü Sun'ullah Efendi camii (10), At Pazarı'nda Hüseyin Bey camii (11), Bâyezid camii (12) ve «Vâlide Sultan» diye bilinen Turhan Hatice Sultan camii (13). Bu durum, Nazmî Efendi'nin,

(4) Şeyh M. Nazmî, «Hediyetü'l-İhvân», vrk, 123a-b, 240a, Süleymaniye Ktp., Râşid Ef., No. 495; Müstakim-zâde, a.g.e., vrk. 59b.

(5) M. Nazmî, «Hediyetü'l-İhvân», vrk. 123b-124a.

(6) Bu şeyh hakkında teferruatlı bilgi için bkz. A.g.e., vrk. 150a-245a.

(7) A.g.e., vrk. 124a.

(8) A.g.e., vrk. 102b; Müstakim-zâde, a.g.e., vrk. 59b.

(9) Müstakim-zâde, a.g.e., vrk. 59b; Mehmed Süreyyâ, «Sicill-i Osmânî» c. IV, s. 560, Matbaa-i Âmire, İst., Tarihsiz.

(10) Nazmî Efendi, «Hediyetü'l-İhvân», vrk. 88a.

(11) Hüseyin Vassâf Bey, «Sefine-i Evliyâ-yı Ebrâr», c. III, s. 371-372, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, No. 2305-2309.

(12) Müstakim-zâde, a.g.e., vrk. 59b.

(13) A.g.e., vr., 59b.

ilmi ve faziletiyle devrinde temayüz etmiş bir şahsiyet olduğuna yarı bir delil sayılabilir.

Sürdürmüş olduğu irşâd faaliyeti sırasında pek çok kimseyi irşâd edip, birçok kimseye hilâfet verdiği (14) gibi, kendisi de bütün gayretiyle mücâhede ve riyâzete devam etmiş, bu arada birkaç defa «halvet» çıkarmış (15), böylece «merâtib-i nefsi» tekmil eylemiştir. «Tezkire» sahibi Sâlim Efendi'nin onun hakkında söylemiş olduğu şu ifadeler de onun toplum içerisinde nasıl bir yer işgal ettiğini dile getirmektedir : «Gürûh-ı meşâyih-i kirâm, zamân-ı hayâtlarında vücûd-ı 'âlileriyle iğtinâm idenlerdi. Şeb u rûz halvet-hânelerinde «ilm u 'ibâdetle mukim ve 'ilm-i zâhir ve bâtında zihni şerifleri müstakim bir zât-ı sûtûde-sifât idi.» (16).

1074H./1663 M. yılında Sultan IV. Mehmed devrinde gerçekleştirilen Uyvar seferine de Ordû-yı Hümâyûn şeyhi olarak iştirak eden Nazmi Efendi (17), 24 Şevval 1112 H./ 3 Nisan 1701 M. Pazar günü ahirete irtihâl eylemiştir (18). Vefatına devrin bazı şairleri tarih düşürmüşlerdir. Bunlardan ikisini nakletmekle yetiniyoruz.

Acı Çeşme'li Mehmed Efendi şu şekilde tarih düşürmüştür:

«Kutb-ı a'zam gavs-ı ekrem hazret-i Nazmi-i be-nâm

Hem-ism-i Fahr-i 'Âlem sadr-ı bedr-i evliyâ.

Nür-ı ezher sırr-ı ekber şems-i milel nazm-ı Dîn

Kâşif-i mermûz-ı vahdet şems-i cem'-i asfiyâ

'Akûbet hubbû'l-vatan cezb idüb anı bi't-tamâm

Bu mecâzî varlığı terk eyleyüb buldu «fenâ».

Lafzen ve ma'nên didi târih-i fevtin Sa'diyâ:

İtdi bin yüz on iki cennet-i Me'vâ câ.» (19).

İsmi bilinmeyen bir başka şâir de şu tarihi düşürmüştür:

«Eyleyüb zâtın âyine-i 'irfan-ı İlâh

Gavs-ı arş olmuş idi Şeyh Muhammed Nazmî.

Sâdesin kıl dem-i fevtinde bu beytin tarih :

Oldu 'ukbâya revân rûh-ı Muhammed Nazmî.» (20).

(14) A.g.e., vrk., 60a-b.

(15) Nazmi Efendi, A.g.e., vrk. 106a, 203a.

(16) Kazasker Sâlim Ef., «Tezkire-i Sâlim», s. 672-673, İst., 1315H.

(17) Müstakim-zâde, a.g.e., vrk. 59b.

(18) A.g.e., vrk. 59b; Şeyhi Mehmed, A.g.e., c. II, s. 187.

(19) Müstakim-zâde, a.g.e., vr. 60 a.

(20) A.g.e., vrk. 60 b.

Vefatından sonra, oğulları Abdurrahman Rafiâ ile Abdülmeccid Efendi, sırasıyla babalarının makamında irşâd faaliyetini devam ettirmişlerdir (21).

Şeyh Nazmi Efendi, fazla olmamakla birlikte eser yazmaktan da geri durmamıştır. Onun beş tane eseri olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda «Divân» sahibi bir şâir olan müellif, eserlerinin çoğunu manzûm olarak kaleme almıştır. Bu eserler şunlardır :

1. «Hediyetü'l-İhvân» : Yegâne mensûr eseri olup, hayatının son yıllarında kaleme aldığı bu eser, Nazmi Efendi'nin en büyük eseridir. Halvetiyye tarikatının Şemsiyye (sonraları Sivâsiyye) kolunun meşâyih silsilesini teşkil eden yedi şeyhin hal tercemeleri ve menkıbelerini ihtiva etmektedir. Bu şeyhler sırasıyla şunlardır : Şeyh Yûsuf-ı Mahdûm (ö. 890/1485), Şeyh Muhammed Rukiyye, Şeyh Şahkubâd-ı Şîrvânî, Şeyh Abdülmeccid-i Şîrvânî, Şeyh Şemseddin Ahmed-i Sivâsi, Şeyh Abdülmeccid-i Sivâsi ve Şeyh Abdülehad Nûri (ö. 1061/1650). Bilhassa son iki şeyhle ilgili bölümlerde, devrinin dinî, tarihî ve sosyo-kültürel özelliklerine de önemli ölçüde ışık tutan bu eser, sahasında temel kaynaklardan sayılan kıymetli bir eserdir (22).

2. «Mi'yâr-ı Tarikat-ı İlâhî» : 954 beyitlik bir mesnevî olup, «seyr-i nüzûlî» ve «seyr-i Urûcî» adı altında âlemin yaratılışı ile insân-ı kâmilin Allah'a yükselişini ve «etvâr-ı seb'a» adı verilen, nefsin yedi mertebesi konusunu işleyen bir eserdir (23).

3. «Sırr-ı Ma'nevî» : Mevlânâ'nın «Mesnevî»sinin birinci cildinin Türkçe manzûm tercemesidir (24).

4. «Divân» : 63 varaktan müteşekkil olup, tasavvufî divânlar arasında mütâlaa edebileceğimiz bir eserdir (25).

(21) A.g.e., vrk. 80 b; Şeyhî Mehmed, a.g.e., c. II, s. 187.

(22) Bu eser, tarafımızdan edisyon-kritik usulüyle transkribe edilerek teferruatlı bir şekilde incelenmiş bulunmaktadır. «Şeyh Mehmed Nazmi, Hayatı, Eserleri ve Hediyetü'l-İhvân'ı» adı altında, Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi kütüphanesinde, tezler arasında mevcuttur.

(23) Bkz.: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, No. 693; Üniversite (İst.) Ktp., A. 4082.

(24) Bkz.: Süleymaniye Ktp., H. Hüsnü Paşa, No. 693.

(25) Bkz.: Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Hazine Kitapları No. 920.

5. «Mev'ıza-i Mücâhede» : Hiçbir nüshasına rastlayamadığımız bu eserin varlığından Müstakim-zâde haber vermektedir (26).

B. BAZI TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ :

Şeyh Muhammed Nazmî Efendi, kendi devrinde Anadolu' da oldukça yaygın durumda bulunan «vahdet-i vücûd» felsefesinin etkisi altında kalmış bir şahsiyettir. O bu özelliğini bilhassa «Divân»ında olmak üzere bütün eserlerinde aksettirir.

«Ey dil ne bu fikr-i mihnet-i bûd u nebûd
Bu mertebeye iner mi hiç ehl-i şuhûd?
Kâlâ-yı sivâyı âteş-i 'aşka yakub,
Bâzâr-ı «fenâ»da eyle isbât-ı vücûd.» (27).

diyen Nazmî Efendi,

«Bize meslek olubdur râh-ı «vahdet»,
Gelür mi bir vücûda hiç kesret?» (28).

beyitiyle de kendisinin bu meslekte olduğunu ifade eder.

1. «Ene'l-Hak» sözü karşısındaki tavrı :

«Vahdet-i vücûd» felsefesini benimsemiş olan Nazmî Efendi, tabii olarak Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)'un bu sözünü tasvip eder (29). Ancak, bu sözle ilgili olarak önemli bir hususa dikkâti çeker. Söyle ki; kendisinde ilâhî sıfatlar tecelli etmemiş ve gerçek manada «fenâ fi'llâh» mertebesine ermemiş olan kimseler bu sözü ağızlarına almamalıdır. Aksi halde küfre girmiş olurlar. O bu hususta şunları söyler :

«Kudret-i Hakk ile kâdir ve kuvvet-i Hakk ile kavi olmayan kimseye bu da'vâ-yı lâf u güzâf küfr-i bâtıldır. Meğer Hüseyin bin Mansûr Hallâc gibi bi'l-küllîye «fenâ-ender-fenâ» olub, vücûd-ı Şecere-i Tûr mesâbesinde, lisânında nâtik olan Cenâb-ı

(26) Müstakim-zâde, a.g.e., vrk. 59 b.

(27) Divân, vrk. 54 b.

(28) Mi'yâr-ı Tarikat-ı İlâhî, vrk. 3 b.

(29) A.g.e., vrk. 26 b.

Hakk, Şecere-i Mûsâ'dan «İnni ene'llâh» dediği gibi olsa, bi-hasebi'l-hakika be's yokdur... Ammâ Şeri'at-ı mutahharada te'viline kâdir olamazsa küfrüne hükm iderler. ... Bir-iki düş ve hayâl ile sırr-ı «fenâ»ya vâsıl oldum i'tikâdında olup, beşerriyeti bi'ttamâm yerinde ve «ene ene» dirken «ene'l Hakk» diyen kimesne Şeri'at'da kâfir olup, katli vâcib olduğu gibi, hakikatda da evcebdir. ... Pes, «ene'l-Hakk» diyen kimesne, vücûd-ı «unsurisini vücûd-ı Hakkâniye tebdil idüb, (وجودك ذنب لا يقاس عليه)

(30) berzahından halâs olmağa muhtâcdır. Hat-tâ kendinde şu'ûr olmayub, erbâb-ı Şer' dahi ma'zûr tutalar.» (31).

Şu halde, bu sözü söylemek herkes için câiz değildir. Onu ancak seyr-i sülûkta yüksek mertebelere ulaşmış olan ve Şeriat nazarında lâyıki vechile te'vil ve izah edebilen kimseler söyleyebilirler. Bunun dışındakiler için ise bu, tehlikeli bir sözdür. Nazmi Efendi bir başka yerde de nefsin yedi mertebesinden dördüncüsüne, yani «nefs-i mutmainne»ye ve daha yukarıdakilere ulaşan kimselerin bu sözü söyleyebileceklerini, daha aşağı derecelerde olanların ise buna selâhiyetleri olmadığını belirtir (32).

2. Âlemin yaratılışı ve insanın yaratılış gayesi hakkındaki düşünceleri :

«Vahdet-i vücûd nazariyesini benimsemiş bir şahsiyet olarak, bu konuda, kendisinden önce yapılan izah tarzlarına uygun bir kanaata sahiptir. Bu nazariyeyi benimseyen herkesin kabul ettiği gibi, Allahu Teâlâ'nın varlıklar âlemini yaratmasının yegâne sebebişü kudsi hadisteifade edilmiştir «Gizli bir ha-

(كُنْتُمْ كُنْزًا مَخْفِيًّا لِأَحِبِّتْ أَنْ أَمْرِي تَمَلَّكَتِ الْخَلْقَ لَأَمْرِي)

zîne idim. Bilinmek istedim, mahlûkâtı yarattım ki bilineyim.»

(30) «Senin varlığın (kendini var kabul etmen) başlı başına bir günah-tır. Onunla bir başka günah kıyas edilmez.»

(31) Hediyetü'l-İhvân, vrk: 48 a - b.

(32) Mî'yâr-ı Tarikat-ı İlâhî, vr. 25 b - 28 a.

(33) Bunun hadis olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Mutasavvıflar kudsi hadis olarak kabul ederken, bilhassa «vahdet-i vücûd» felsefesini kabul etmeyenler hadis olmadığını iddia ederler. İbn Teymiye, Zerkeşi ve Askalâni bunlardandır. (Aliyyü'l-Kârî, «Mevzûâtü'l-Küb-râ», Tahkik, M. es-Sabbâğ, s. 273, Beyrut, 1391 H.).

(33). Buna göre Allah, zâtının başkası tarafından bilinmesini arzu etmiş ve bu arzu, bütün âlemlerin, varlıkların ve insanların yaratılmasında yegâne sebebi teşkil etmiştir.

Ancak bu yaratılma işi ve ilâhî arzunun tahakkuku da belli bir seyir takip ederek, tedrici bir şekilde gerçekleşmiştir. Nazmî Efendi bu seyri şu şekilde izah eder :

Önce, «seyr-i nüzûlî» veya «beş ruhsal iniş» adını verdiği, yaratılışın beş safhasından bahseder. Bunlar sırasıyla şunlardır :

1. «Mutlak gayb» veya «ehadiyyet» âlemi.
2. «Ceberût» veya «vâhidiyyet» âlemi.
3. Ruhlar âlemi. Bu safhada da şu sıra cârîdir :
 - a) Peygamberlerin ruhları.
 - b) Velîlerin ruhları.
 - c) Sâlih mü'minlerin ruhları.
 - d) Fâsık mü'minlerin ve kâfirlerin ruhları.
4. Cisimler (eşbâh, nâsût) âlemi.
5. İnsan.

Böylece, yaratma olayı gerçekleşmiştir. Fakat sözü edilen ilâhî arzu henüz tahakkuk etmemiştir. İşte bu andan itibaren ayrı bir seyir söz konusudur ve bu seyir insan rûhunda ve kalbinde cereyan eder. Bu seyre de «seyr-i 'urûcî» veya «yedi ruhsal yükseliş» adını verir. Ancak burada insanın gayreti ve kendisini bu yola adanması söz konusudur. Seyrin bu safhasını da şu merhaleler teşkil eder :

1. Nefs-i emmâre.
2. Nefs-i levvâme.
3. Nefs-i mülhime. Bu üç mertebede, Allah ile insan arasındaki zulmânî (karanlık) perdeler kalkar.
4. Nefs-i mutmainne.
5. Nefs-i Râziye.
6. Nefs-i Merziyye.

7. Nefs-i kâmile. Bu dört mertebe ise, nûrânî perdelerin ortadan kalktığı mertebelerdir.

İşte, yaratılış itibariyle insanın asıl gayesi, bu mertebelerin (makamların) her birisini aşip, Allah'ı bilmek ve O'na ulaşmaktır. Böylece insan, kendisinden gelmiş olduğu «Mutlak gayb» âlemine (Allah'a) kavuşmuş olacaktır. Nitekim, «Vatan sevgisi imandandır.» sözü de bu gerçeği dile getirmektedir. Yani insanın ruh cephesi yaratılış itibariyle, geldiği yere yani Allah'a kavuşma arzusu içerisindedir. İnsan ancak bu arzusunu gerçekleştirdiği takdirde hakikî huzura ve mutluluğa kavuşur. Aksi takdirde daima hasretlik duygusu içerisinde bulunur. Buna karşılık, insanın bedeni varlığı ise yaratılış itibariyle madde âlemine bağlıdır ve daima o âlemlerle ilgilenme arzusundadır. Nefis ve şeytan da insanı o istikamete doğru yöneltirler. Bu durum karşısında insana düşen vazife, bu iki zıt istikametten, Allah'a doğru olanına yönelmek ve o yolda gayret etmektir. Gerçek insan da, bu uğurda çalışan ve asıl gayesini unutmayan kimsedir. Böyle kimseler, Allah katında meleklerden de üstündürler. Fakat bu yolu tercih etmeyip, asıl gayesini unutan ve nefisle şeytanın arzusuna uyarak gönlünü Allah'ın dışındaki şeylere (mâ-sivâya) bağlayan ve onlarla alâkadar olan kimseler ise, Kur'ân-ı Kerim'in ifadesiyle hayvanlardan da aşağı durumdadırlar (34). Bundan dolayı Nazmî Efendi bir beyitinde şöyle der :

«Revâ mı 'âlem-i kübrâ iken sen,

İdesin 'âlem-i esfelde mesken?» (35).

Bu şekilde «seyr-i 'urûcî»nin mertebelerini tamamlayan kimseler «vusûl» mertebesine ermişlerdir ki, bunlara «insân-ı kâmil» denir. «Kemâl» mertebesini elde etmiş olan insan, bütün âlemlerin bir özeti mahiyetindedir. Onun için insana «küçük âlem», âlemlere de «büyük insan» demişlerdir.

Konunun başında ifade edilen ilâhî arzu, bütün bu «seyr»lerin tamamlanmasıyla gerçekleşmiş olur (36).

(34) A'râf, 179.

(35) Mi'yâr, vrk. 5 a.

(36) Bütün bu hususlarda daha geniş açıklamaları için bkz.: «Hediye-tü'l-İhvân», vrk. 1 a - 4 a, 54 a - b; Mi'yâr, vrk. 3 b - 6 a.

İşte, «insan»ın bu âlemde işgal etmiş olduğu mevki ve varlıklar içerisindeki mümtaz yeri burada kendisini göstermektedir. Hadis olduğu iddia edilen «Kendini bilen Rabbi'ni bilir.» sözündeki sırrı da bu izahlarda aramak gerekir. Nazmî Efendi'nin bu meyanda söylemiş olduğu bir beyit de şudur :

«Kendi zâtın bilmeyen, bilsin mi Yezdân neydiğin?
Nutkunu fehm itmeyen, bilsin mi Kur'ân neydiğin?» (37).

Görüldüğü gibi, bütün bu izah tarzları, Nezmî Efendi'nin «vahdet-i vücûd» nazariyesini (38) benimsemiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla beraber O, bu hususta teyakkuzu da elden bırakmamakta, «hulûl», «tenâsüh» ve «ittihâd» gibi İslâm itikadı ile bağdaşmayan bir inanç yönelme tehlikesini görmekte, bunları kesin olarak reddetmektedir. Bu konuda şunları söyler:

«Tenâsüh zann olunmasın bu ahvâl.
Tenâsüh bâtil andan eylemem kâl.
Tanâsüh hem tabî'i hem hulûlî.
Hatâ idüb yanıldı toğrı yoli.
Bize meslek olubdur râh-ı «vahdet».
Gelür mi bir vücûda hiç kesret?»

Çünkü der, «a'yân»ın burnu «vücûd»un kokusunu bile almamıştır. «Kesret» gibi gözüken şeylerin hepsi izâfidirler. Onların gerçek varlıkları yoktur. «Tenâsüh» ve «hulûl»ün söz konusu olması için, birden fazla varlık olması gerekir. Halbuki bir tek varlık vardır, o da «Vücûd-ı Mutlak» olan Allahu Teâlâ'nın varlığıdır (39).

Görüldüğü gibi, O'nun düşünce sisteminde «Mutlak Varlık»la «izâfi varlıklar»ı aynileştiren her türlü «Panteist» düşüncenin asla yeri yoktur. Hattâ O'na göre «Bütün âlemler Allah'tır.» demek küfürdür ve çok büyük bir hatadır. Çünkü eşyanın gerçek vücûdu yoktur. «Vücûd-ı Mutlak» ancak Allah'tır. Ne

(37) Hediyetü'l-İhvân, vrk. 54 b.

(38) Bu nazariye hakkında geniş bilgi için bkz.: Ferid Kâm, «Vahdet-i Vücûd», İst., 1331 H.; Cavid Sunar, «Vahdet-i Vücûd-Vahdet-i Şühûd Meselesi», Ank., 1960; Hilmi Ziyâ Ülken, «İslâm Düşüncesi», s. 149-174, İst., 1946; Ebu'l-Alâ Affifi, «Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi», Trc., Mehmet Dağ, Ank., 1975.

(39) Mi'yâr, vrk. 3 b.

var ki, bu sırrı ve incelikleri anlamak kolay değildir. Bunu ancak «ârif-i billâh» olan kimseler anlayabilirler.

Nazmi Efendi, bir sâlikin bütün mertebeleri katedip, «ârif-i billah» bir kişi olabilmesi ve «vahdet»in gerçekte sınına erebilmesi için de, kendisinde şu üç özelliği toplaması gerektiği üzerinde durur:

1. Şeriat'a sarılmak. O bu hususta şunları söyler :

«Kim ide habl-i Şer'a i'tisâmı,
Olur makbûl anın cümle kelâmı.
Sarây-ı «vuslat»ın bu oldu bâbı.
Kim eylerse bu bâba intisâbı,
Olur ol pâdişâh-ı mülk-i «ma'nâ».
Olur makbûl-i Hakk, mahebûb-ı Mevlâ.
O kim Şer'-i Şerif'e hem-dem olmaz,
Didiler 'arifân: 'Ol adam olmaz'.
O kim Şer'-i Şerif'i ide inkâr,
Odur mülhid, odur zındık zinhâr.» (40).

2. Ahlâkı temizleyip, Allah'ın makbul bir kulu olmak. O bu hususta oldukça sert bir tavır alır ve ahlâkı temiz olmayanları hayvan olarak nitelendirir :

«Mühazzeb olmayan olur mu insân?
Bence insân değildir, belki hayvân.
Tarik-ı Hakk'da budur rûkn-i a'zam.
Kişi olub mühezzeb, ola insân.»

Bu meyanda, peygamberlerin ve velilerin de ahlâkı temiz kimseler olduklarını belirtir (41).

3. İlim ve irfan tahsil etmek. Böylece insan gizli ve açık her şeye vâkıf olabilir.

Peygamberlerin ve velilerin de asıl maksatları, bu hususları gerçekleştirip, «vahdet»in sırrına erebilmek, Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen «ev ednâ» (42) makamını elde etmiş bir «ârif-i bi'llâh» olmaktır (43).

(40) Mi'yâr, vrk. 6 b.

(41) A.g.e., vrk. 6 b.

(42) Necm, 9.

(43) Mi'yâr, vrk. 6 b.

3. Tasavvuf yoluna girecek olan bir kimsenin dikkât etmesi gereken şeyler :

Şeyh Muhammed Nazmî Efendi, bir kimsenin seyr-i sülûka başlarken bazı şeyleri yerine getirmesi gerektiğini belirtir. Bunlar ana hatlarıyla şunlardır :

Bu yola tâlib olan bir kimsenin her şeyden önce mânâ ehli, kâmil bir mürşide tâbi olması gerekir. İnsan her ne kadar ilim sahibi olsa da, yine de ona bir mürşid lâzımdır. Mürşidi olmayanın mürşidi şeytan olur. Nitekim Hz. Peygamber (S.A.S.)'in mürşidi Allahu Teâlâ ve Cebrâil (A.S.)'dir. Yine, Hz. Mûsâ'nın mürşidi de Hızır (A.S.) idi. O halde, «İnsanın mürşidi Kur'an'dır.» demek doğru değildir. Çünkü, O'nu herkes tam olarak anlayamaz. Kur'an'ı kendi başına izah ve te'vil etmeye kalkanlar dalâlete sapabilirler. Herhangi bir âyete çeşitli mânalar verilmiş olması da bundandır. Ümmetin ihtilâfının rahmet olması ise müctehidler için söz konusudur, avâm için değil. Dolayısıyla, bu yola giren bir kimsenin mutlaka kâmil bir mürşide ihtiyacı vardır.

Ancak, insan mürşidini seçerken son derece dikkâtli olmalıdır. Çünkü şeyh görünen taklidci pek çoktur. Noksan bir şeyhe tâbi olmak ise, şeytana tâbi olmaktan farksızdır. Bu da insanın Hakk'ı bulmak isterken küfre gitmesine sebep olur (44).

Bu yolun yolcusunun ikinci vazifesi, hâlis bir niyetle Allah'a kavuşmaya niyet etmektir. Çünkü insanın niyeti ne ise varacağı yer orasıdır. Hâlisâne bir niyetle bu yola giren kimseye Allah birtakım lütuflarda bulunur. Nazmî Efendi bu duruma bizzat kendisini örnek gösterir :

«İnâbet idicek bu 'abd-i ednâ,
Bu güne oldu bana lutf-i Mevlâ.
Gözümden mahv olub cümle mezâhir,
Vücûd-ı Mutlak oldu bana zâhir.
Vücûdum dahî oldu mahv-ı mutlak,
Vücûd-ı Hakk kalub ancak muhakkak.
Ledünnî ilmi zâhir oldu ol dem.
O 'ilmin hâcesi Allahu A'lem.» (45).

(44) Mi'yâr, vrk. 6 b - 7 b.

(45) A.g.e., vrk. 8 a.

Üçüncü vazifesi, o zamana kadar işlemiş olduğu bütün günahlarından tövbe etmek ve kendisini affetmesi için Allah'a ilticâ etmektir. Çünkü bütün kapılar tövbe ile açılır (46).

Nihayet bu kimse, bağlanmış olduğu müşhidine kendisini tam olarak teslim etmelidir. Bu teslimiyet, cenaze yıkayanın elinin altındaki cenazenin ona teslimiyeti gibi olmalıdır. Şeyhine bu şekilde teslim olmayan sâlik, «tekmil-i nefis» edip kemâle eremez (47). O, şeyhe teslimiyet ve ona hizmet anlayışını bir şiirinde şu şekilde ifade eder :

«Kâ'be-i ehl-i vefâdır âsitân-ı evliyâ.
Hidmet idenler olurlar mazhar-ı feyz-i Hüdâ.
Hidmetini saltanat mazhar-ı feyz-i cihân.
Devlet-i dünyadan evlâdır bilürsen bu sana.
Her ne hizmet sana emr eylese şeyhin sen eğer
Terk idersen, oldun İblis-i tarikat bi-mirâ.
Şeyhle bi'at Cenâb-ı Hakk'la bi'at oldu çün.
'Ahdini bozarsan, oldun hışm-ı Hakk'a mübtelâ.
Emrini emr-i Hüdâ bil, nehyini nehy-i Hüdâ.
Tâ olasm mazhar-ı sırr-ı Rasûl-i Müctebâ.» (48).

Bütün bu şartlara riâyet eden kimse, seyr-i sülûka başlama ve bu yolda mesafe katetmeye ehliyetli olan kimse demektir.

4. Şeriat'a uyma hususundaki kesin tavrı :

Mutasavvıfımız Şeyh Nazmî Efendi, cesurâne bir şekilde «vahdet-i vücûd» sahasına dalıp, o konuda söz söyleyen bir kimse olmasının yanı sıra, bu yolun câzibesine kapılarak dinî vecibelerini ihmâl eden, hattâ ve hattâ onların lüzumsuzluğunu iddia eden kimseler gibi bir tutum içerisine girmemiş, bilâkis «Şeriat - tarikat - ma'rifet - hakikat» teselsülünü şahsında tatbik etmesini bilmiş bir şahsiyettir. O, Şeriat'a bağlılık olmadan bu yolda hiçbir mesafe katedilemeyeceğini ve hiçbir neticeye ulaşamayacağını bilmiş, bu konu üzerinde ısrarla durmuştur. O, Şeriat'a sarılmayan bir kimsenin, «ârif»ler nazarında adam-

(46) A.g.e., vrk. 8 b.

(47) A.g.e., vrk. 9 a-b.

(48) Hediyyetü'l-İhvân, vrk. 61 b kenarı.

dan sayılmayacağını, «vuslat» sarayının kapısının Şeriat'a sarılmak olduğunu, Şeriat'ı inkâr edenin ise «mülhid» ve «zındık» olacağını ifade etmektedir (49). O, Ehl-i Sünnet itikâdına dört elle sarılmış, bu konudaki titizliğinden dolayı, kendi muâsırı olan Şeyh Niyâzi-i Misri'yi bazı fikirleri sebebiyle tenkit etmiş ve bu yüzden araları açılmıştır (50).

Farz ibadetlerin yanı sıra pek çok nâfile ibadetle de meşgul olan Nazmî Efendi'nin, ibadetlere bakış açısı hakkında bir fikir vermesi bakımından, «namaz»a dair söylemiş olduğu şu sözler oldukça dikkât çekicidir :

«Namâz ile bilinür küfr ile îmân.
Namâz ile olur kişi müslimân.
Ayıran mü'mini kâfirden el-hakk,
Namaz oldu didi Ahmed muhakkak,
Namâz oldu necât u nür u îmân.
Namâzı kılmayan Firavn u Hâmân.» (51).

O'nun, kâmil bir insan olabilmenin ilk şartı olarak Şeriat'a sarılmayı kabul etmesi de bu konudaki kesin tavrının bir işaretidir. Nihayet O'nun bu konuda söylemiş olduğu şu beyit, bu meseleye ne derece önem verdiğini, hiçbir izaha lüzum bırakmayacak şekilde açıkça ortaya koymaktadır :

Şeriat'dan o kim kopara bir tâş,
Anın yerine komak gerek ol bâş.» (52).

5. «Devrân» ve «semâ'» hakkındaki düşünceleri :

Şeyh Nazmî Efendi'nin yaşadığı devirde, tekke mensupları ile medrese mensupları arasında cereyan eden tartışmaların başlıca konularından biri de «devrân» ve «semâ'» meselesi idi. Medrese mensupları bu hareketlerin şer'an câiz olmadığını iddia ederken, tekke mensuplarının ileri gelenleri de onların iddialarını çürütmeye yönelik risâleler yazmaktan geri durmuyor-

(49) Mi'yâr, vrk. 6 b.

(50) Hediyyetü'l-lhvân, vrk. 145 a - 146 a.

(51) Mi'yâr, vrk. 12 a.

(52) A.g.e., vrk. 26 a.

Riyâz-ı «vahdet»e havz-ı 'atâdır halka-i Tevhid.
Mu'allâ tekyeler mey-hâne-i 'aşk-i ilâhidir.
Şarâb-ı 'aşkı bir câm-ı safâdır halka-i Tevhid.
Sebük-bârân-ı 'aşkın mahmelidir şevk-i Rabbânî.
Harîm-i vuslata râh-ı Hüdâ'dır halka-i Tevhid.
'Aceb mi vâsıl-ı sırr-ı «bakâ» eylerse 'uşsâkı?
Tenevvür-i mâ-sivâ, sûz-i «fenâ»dır halka-i Tevhid.
O şekl-i müstedir u nûr-ı feyz ile «semâ'» olsa,
Cihân-ı aşka hurşid-i semâdır halka-i Tevhid.

İderler halka-i Tevhid'de tekmil-i nefis 'uşşâk.

'Atâyâ-yı füyûzât-ı Hüdâ'dır halka-i Tevhid.
Ehâdis-i sahiha ile clubdür sahih ey Nazmî.
Metaff-ı kudsiyân-ı Kibriyâ'dır halka-i Tevhid.» (59).

6. Bir sâlikte bulunması gereken başlıca özellikler hakkındaki görüşleri :

Nazmî Eendi, tasavvuf yoluna sülûk eden bir sâlikin bu yolculuğu başarıyla sürdürmesi ve gayesine ulaşabilmesi için birtakım özellikleri şahsında toplamış olması gerektiği üzerinde durur. Bu özellikler şunlardır :

Bir sâlik, her şeyden önce, Hakk'a giden yola ihlasla girmeli ve bu yolda karşılaşacağı her türlü meşakkat ve belâlara tahammül etmelidir. Bunun yanı sıra, Allah'ın bütün kullarına şefkatle muamele etmeli, bu muamelenin karşılığında onlardan hiçbir şey beklememelidir. O, ne bir kimseye düşmanlık etmeli, ne de başkasından düşmanlık görmelidir. Ayrıca, tevâzu'u asla elden bırakmamalıdır. Nitekim, tevâzû insanın, kibirlenmek ise şeytanın vasfıdır. Sâlik, kardeşlerini daima kendisine tercih etmeli, elinde olan nimetleri onlara ikram etmeli, bu hususta Mekke'li Muhâcir'ler'i yanlarında misâfir edip, her şeylerini onlarla paylaşan Medîne'li müslümanları örnek almalıdır. O, kendisinden hiç kimsenin zarar görmediği kimsedir. Sâlik doğruluğu asla elden bırakmamalı, öldürüleceğini ve parça parça edileceğini bilse dahî yalan söylememeli, sözünde sâdik olmalıdır (60). Gerçek bir sâlikin taşınması gereken temel hasletler şun-

(60) Mi'yâr, vrk. 25 a-b.

lardır : Mürüvvet, ihlâs, sıdk, istikâmet ve fütüvvet. Bunlarla beraber, yaşantısında «Şerî'at»la «tarikat»ı birleştirmelidir (61).

Bütün bu temel prensipleri şahsında toplayan bir sâlik, şahsi yaşantısında da şu hususlara dikkât etmelidir: Namazlarını kalp huzuru ile kılmalı, Teheccüd, Evvâbin, İsrâk gibi nâfile namazlara devam etmeli, daima abdestli bulunmalıdır. Aynı şekilde nâfile oruçlara da devam etmeli, pazartesi ve perşembe günlerini, «Eyyâm-ı Beyzâ» denen, her ayın 13, 14 ve 15 inci günlerini oruçla geçirmeli, hattâ mümkünse «Savm-ı Dâvûdi»yi, yani gün aşırı oruç tutmayı icrâ etmelidir. Nazmî Efendi bu konuyla ilgili olarak bir beytinde şöyle der :

«Ki savm ile olur esrâr u 'irfân.
Yemeği çok yiyen olur mu insân?» (62).

Bunların yanı sıra, Allah ile ünsiyet niyetiyle «halvet» ve «uzlet»i tercih etmelidir. Bunları da asla dünyevî menfaatler elde etmeye vasıta yapmamalıdır. Sâlik, halk arasında meşhûr olmaktan sakınmalı, şöhretin kendisi için bir âfet olduğunu bilmelidir :

«Bilinme dimiş iken Fahr-i 'Âlem,
Bilinmek isteyen olur mu âdem?
Didi hem şöhret oldu âfet-i cân,
Kıyar mı cânına hiç 'âkıl olân?» (63).

Yine sâlik, mümkün olduğu kadar az yemeli, yediği şeylerin de helâl olmasına dikkât etmelidir. Çünkü açlık nûr, tokluk ise zulmettir. Tokluk ma'rifet kapısını kapatır ve kişiyi Hakk'ın kapısından uzaklaştırır. Nitekim bu hususta şöyle denilmektedir :

«Eğer ten besler isen fil olasın.
Gıdâyı rûha vir Cibril olasın.» (64).

Aynı şekilde, sâlik az uyumaya da dikkât etmelidir. Bu konuda da şöyle der :

(61) Hediyyetü'l-İhvân, vrk. 180 a - b.

(62) Mi'yâr, vrk. 12 a - b.

(63) A.g.e., vrk. 12 b - 13 a.

(64) A.g.e., vrk. 13 b.

«Harâm olsun gözüne hâb-ı gaflet.
Uyur mu 'aşık-ı didâr-ı Hazret?» (65).

Bir sâlik aynı zamanda az konuşmalı, konuştuğu zaman da boş şeyler konuşmamalıdır. Onun dili daima Allah'ı zikirle meşgul olmalı ve böylece kalbinin de zikretmesine yardımcı olmalıdır. Bilhassa «zıkr»i asla elden bırakmamalı, bu yolda çokça göz yaşı dökmeli ve her türlü zahmete katlanmalıdır.

Bütün bu saydığımız özellikleri kendisinde toplayan bir sâlik, nefsini, kalbini ve rûhunu temizleyip saflaştırmış, şeytanın ve şehvânî arzuların tasallutundan kendisini kurtarmış olur. Böylece de kısa zamanda «merâtib-i nefis»i katederek, «ârif-i bi'llâh» ve «kâmil» bir zât olarak Hakk'ın rızasına nâil olur (66).

Burada da görüldüğü gibi, Şeyh Nazmî Efendi, bir sâlikte bulunması gereken bu özellikleri sıralarken, aynı zamanda İslâm ahlâkçılarının «ferdi ahlâk»la ilgili olarak üzerinde durdukları ve geliştirdikleri hususları dile getirmekte, böylece, bir «iyi ahlâklı» ve «kâmil» insan modeli çizmeye çalışmaktadır.

7. Dünya hayatına bakışı :

Şeyh Muhammed Nazmî Efendi, dünya hayatını değerlendirirken, genel olarak İslâm mutasavvıflarında görülen müşterek bir tutumdan ayrılmamakta ve bu hayata bir dereceye kadar değer verip, daha fazla kıymet atfetmektedir. Onun gözünde dünya, çok kısa bir müddet ikâmet edilip, daha sonra terkedilecek olan bir «misafirhâne»den başka bir şey değildir:

«Bu cihâna gelen elbette göçer.
Bâde-i mevti büyük küçük içer.
Bu misâfir-hânenin âyini bu.
Konmada, göçmede, gelmede kamû.
Rağbet itmez bu cihâna 'ârifân.
Kim, değil cây-ı ikâmet bi-gümân.» (67).

Bu dünya hayatının sonunda madem ki ölüm vardır, o halde değer verilecek bir hayat değildir. Nitekim Allah'ın en sev-

(65) A.g.e., vrk. 14 a.

(66) A.g.e., vrk. 14 b - 15 a.

(67) Hediyetü'l-İhvân, vrk. 160 a.

gili kulları olan peygamberler ve veliler bile bu dünyadan göçüp gitmişlerdir :

«Kalmadı dünyâda gitti enbiyâ.
Göçdüler hep evliyâ vü asfiyâ.
Kalmadı 'âlemde mahbûb-ı Hüdâ.
Göçdü dünyâdan Muhammed Mustafâ.
Eylemez gayriye 'ârifler nazar.
Anlara kurb-ı Hüdâidir muntazar.» (68).

O, bu haliyle dünya hayatını bir uykuya ve akıp giden bir süya benzetir :

«Cihânın varlığı bir hâba benzer.
Kişinin 'ömrü câri âba benzer.
Tayanma âba, râğbet itme hâba.
Girersin 'âkıbet zir-i tûrâba.» (69).

Şu halde bu hayat, fâni ve çok kısa olduğuna göre, onda mevcut olan nimetlere gereğinden fazla değer verip aldanmak gerektiği gibi, onun dertlerine, ızdıraplarına, meşakkatlerine ve yoksulluklarına da fazla aldırış etmemek ve onlar vasıtasıyla buhran içerisine düşmemek gerekir. Çünkü o hayatla beraber, onun dertleri de bir gün sona erecektir. Bundan dolayıdır ki, önemli olan Allah'ın rızasını kazanıp, ebedî saâdeti elde etmeye çalışmaktır. Bunun için ne gerekiyorsa, bu hayatı o yolda sarfetmek gerekir.

İşte bu manada, çok kısa ve geçici olan dünya hayatında mutlu ve huzurlu olabilmenin başlıca iki önemli şartı vardır :

1. Dünya hayatına râğbet etmemek, dünyaya matuf herhangi bir talepte bulunmamak ve eldeki mevcut nimetlere şükretmek. Nazmî Efendi bu meseleyi «Divân»ında yer yer dile getirir. Bazılarını zikrederim :

«Ey eyleyen heves-i bezm-i devlet-i dünyâ,
Sakin sakın mey-i mihnetle olmadan ser-mest.
Humâr-ı bād-ı hazân ile pâ-y-mâl olur
Nesim-i feyzle olmuş iken çemen ser-mest.
Müdâm hûn-ı ciğer nûş ider dil-i Nazmî.

(68) A.g.e., vrk. 160 a.

(69) A.g.e., vrk. 134 a.

Şarâb-ı cevr ile ammâ o sim ten ser-mest.» (70).
«Dünyâya heves iden olurmuş çü har.
Hayvânîliğâ itmek i'tibâr galat.» (71).

«Dünân-ı 'asrdan sakın olma ümmid-vâr.
Lâyık değildir 'ârife Nazmiyâ ricâ-yı dil.» (72).

«Eyleme beni bu hâ'ka yâ Rab muhtâc.
Lütfunla bana kanâ'at ebvâbın aç.» (73).

«Bu ni'mete Nazmî her nefes şükr it kim,
Bir katra iken gönül ola bahr-i 'atâ.» (74).

2. Bu dünyada insanın başına gelen her şeyi Hak'tan bilip, «kazâ» ve «kader»in birer tecellisi kabul etmek ve onların hepsine râzî olmak. Bu hususta söylediği şiirlerden bazıları da şunlardır :

«Râhat olur ol kis ki «kazâ» ya ola râzî.
Yohsa feleğin vaz'-ı yamânı çekilir mi?
Bir sohbet olursa o cefâ-dü ile Nazmî,
Agyâr-ı harın bâr-ı girânı çekilir mi?» (75).

«Hükm-i «kader» u «kazâ»ya gel teslim ol.
Âsûde-derûn, vâcibü't-tekrin ol.
Düş rişe gibi bu rûzgârın önüne.
Tâ rif'atle cesed-i ber-ta'zim ol.» (76).

«Olmam elem-keşide vaz'ı zamâna ben.
Başa gelen «kazâ» vü «kader»den zuhûr ider.» (77).

Ancak Nazmî Efendi, «kazâ» ve «kader»e rızâ göstermek ve Hakk'a teslim olmak gerektiğini ifade ederken, kötülükleri defedip, iyilikleri elde etme hususunda hiçbir çaba sarfetmemek gibi bir mana kast etmemekte, bilâkis bu konuda gereken her türlü tedbiri almakta asla gevşeklik göstermemek gerekti-

(70) Divân, vrk. 27 b - 28 a.

(71) A.g.e., vrk. 55 b.

(72) A.g.e., vr. 43 a.

(73) A.g.e., vrk. 54 a.

(74) A.g.e., vrk. 53 b.

(75) A.g.e., vrk. 52 b.

(76) A.g.e., vrk. 58 a.

(77) A.g.e., vrk. 38 a.

ğini ve yapılan işlerde dikkâtli olmanın lüzumunu da ifade etmektedir :

«Her ne gelirse başına âsâr-ı kârdır.
Bilme felekden, anlama cürm-i zamânedir.
Nazmî olurdu hâtır-ı 'ârif keder-pezir,
Zâhir olan safâdır, ol âyine-i hânedir.» (78).

O, bu dünyada çekilen zahmetleri, hakiki mutluluğu elde etmek için bir vesîle kabul eder. Tıpkı gülün hatırı için dikenin acılarına katlanan ve hattâ ondan zevk alan bülbül gibi, «vuslat-ı Hakk»a eriştirecek birer vesîle oldukları için, dünyanın derdine, zahmetine ve gamına aldırış etmez ve onlardan adeta zevk alır. O'nun bu hali şu mısralarda açıkça görülmektedir :

Bülbüllere güllerde mahfeldir bâğ.
Ammâ has u har u zâğa menzildir bâğ.
Bir küşe-i râhatı tehi bulmak güç.
Fil-cümle yine safâya mahmeldir bâğ.» (79).

«Hicrândır olan vâsıl-ı Cânân-bâ'is,
Zulm ü gam olur safâ vü dermân-bâ'is.
İt haşyet-i Hakk'la dolu girye.
Kim, girye olur 'atâ-yı Rahmân-bâ'is.» (80).

«Sırr-ı ahkâm-ı «kazâ»dır sebb-i şu'ûnât-ı zuhûr.
'Ârif-i billâh çekmez 'âlemin derd ü gamın.
Zehr-i hırmân-ı firâk u hicr olur Nazmî bana.
Nüş idersem ka'be-i vas'ın eğer kim zemzemın.» (81).

«Huzûr-ı kalbi genc-i ğamda tahsil eyledim Nazmî.
Misâl-i tıfl-ı nâ-dân ârzû-yı inbisât itmem.» (82).

Dünyevi hayatı bu şekilde değerlendiren Nazmî Efendi, dünyaya aynı zamanda bir «işren-hâne» gözüyle bakar ve orada hakiki manada «zevk» diye bir şeyin bulunmayacağını da şu mısrasıyla dile getirir :

(78) A.g.e., vrk. 47 a.

(79) A.g.e., vrk. 55 b.

(80) A.g.e., vr. 54 a.

(81) A.g.e., vrk. 47 a.

(82) A.g.e., vrk. 45 a.

«Nazmiya olmaz bu 'işret-hâne-i 'alemde zevk.» (83).

O'na göre, dünya mihnetlerle doludur. Orada «safâ» diye bir şey yoktur. Bu hususu da şu şekilde terennüm eder :

«Bakâ-yı devlet-i dünyâ bir bakâ olmaz.
Safâsı mihnet olur, mihneti safâ olmaz.
Hemişe hânkâh-ı 'âlem-i harâbâtın,
Serâsı 'arsa olur, 'arsası serâ olmaz.
Giderse böyle harâb ola kişver-i şâdı.
Binâsı köhne olur, köhnesi binâ olmaz.» (84).

Aynı zamanda, bu dünyada hakiki dostların bulunmayacağından yakınır :

Efgânına bir nedim-i sâdık yoktur.
Bu dünyada hem-dem-i muvâfık yoktur.
Bir küşede bin elemle sen cân virsen,
Bir hâtırını sorar münâfık yoktur.» (85).

Yine, ebedi hayatta fakir olmak istemeyen kimsenin, bu dünyada fakirliğe kanâat edip, zenginlik istememesi gerektiğini de şu rubâilerinde dile getirir :

«Gel itme dilâ hevâ-yı kâlâ-yı ğınâ.
Tâ olmayasın fakiri dâr-ı 'ukbâ.
Âlâyiş-i fâniye nigâh itsün mi,
Hemvâre olan nazar-gehi rûy-i Bakâ?» (86).

«Sûfi ki 'adem ola anın zât u sıfâtı,
Bir şey'e nice mâlik olur anla bu râhı.
Bu meşhede hem «fakr» didi ehl-i hakikat.
Çün «fakr» tamamı ola, kalur bâki îlâh'ı.» (87).

Görüldüğü gibi, Şeyh Nazmî Efendi bu dünya hayatına çok az değer vermekte, onun elemine de neş'esine de asla aldırış etmemektedir. O'nu alâkadâr eden bir tek şey var, o da Allah'ın rızasını elde etmek ve «vuslat» makamına yükselmektir. Bu dün-

(83) A.g.e., vrk. 38 b.

(84) A.g.e., vrk. 37 b.

(85) A.g.e., vrk. 54 b.

(86) A.g.e., vrk. 53 b.

(87) Hediyyetü'l-İhvân, vrk. 180 a.

yada yapılması gereken şey, bu fâni hayatı, bu gayeye ulaşabilmek için iyi şekilde değerlendirmektir.

Bütün bu düşünceleriyle Nazmi Efendi, samimi bir müslüman, hakiki bir Hak yolcusu ve temel prensiplerden taviz vermeyen ideal bir İslâm mutasavvıfı olarak değerlendirilmesi gereken bir şahsiyettir.

İSLÂM'DA RUH TASAVVURU

Arşt. Gör. İsmail YÖRÜK

Ruh fikrinin insan fikirleri arasında bazen akide olarak, bazen de mücerred felsefi fikir olarak yaşamakta olduğunu görüyoruz. Bütün dinler insan cisminde «Ruh» veya «Nefs» denen bir varlığın bulunduğu ittifak etmişlerdir. Lügat alimleri de her dilde «Ruh» manasına gelen bir kelime bulunduğunu söylemektedirler.

Kur'ân'da ise, ruh çeşitli anlamlar ifade etmesine rağmen (1), İslâm alimleri insan vücudunda bulunan ruhla ilgili olarak daha ziyade : «Sana ruhtan soruyorlar, de ki; ruh rabbimin emrindedir ve size bu hususta az bilgi verilmiştir (2)». ve «...Ona ruhumdan üfledim (3)» meâlindeki âyetlere istinad ederek, bu hususta fikir beyan etmişlerdir.

Yukarıda zikrettiğimiz birinci âyetin nüzul sebebi hakkında meşhur bir rivâyet vardır ki; onu burada zikretmeden geçmeyeceğim : «Yahudiler Kureys müşriklerine; Hz. Muhammed (S.A.V.)'e Eshâb-ı Kehf, Zül-Karneyn ve ruh'tan sormalarını, eğer ilk ikisine cevap verip de, sonuncusunu mübhem bırakırsa hak peygamber olduğunu, şayet hiç birine cevap ver-

(1) Bu anlamlar için bkz: Ragıb el-İsfahâni, el-Müfredât fi Garîb'l-Kur'ân, Tahkik eden: Muhammed Seyyid Gilâni, Kahire, 1961, s. 205-206; M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ulâ, İsbat-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri, İst, 1339-1341, s. 287 vd. (Dipnot: 1); Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü (Ruh, Melek, Cin, İnsan), İst. 1979, s. 168-170.

(2) İsrâ (17)/65.

(3) Sâ'd (37)/72.

mez veya hepsine cevap verirse hak peygamber olmadığını söylerler. Mekke müşrikleri bu üç şey hakkında Peygamberimize sordukları zaman O'nun da : «Size yarın cevap vereyim.» demesi üzerine, bir müddet vahiy kesilir ve önce : «... İnşâallah demeksizin ben bu işi yarın yaparım, demeyin (4).» âyeti, daha sonra da ruhla ilgili âyet nazil olur (5).

Yalnız İmam Fahrüddin er-Râzî, ruhla ilgili bu âyetin esbâb-ı nüzulü hakkında varid olan bu rivayetin birkaç yönden doğru olamayacağını ileri sürmüştür :

1— Ruh, Allah Te'âlâ'dan ne şân yönünden daha büyüktür, ne de mekân bakımından daha yücedir.

2 — Ayrıca Allah'ı bilmek mümkün ve bütün insanlar bununla emredilmişken, ruhun bilinmesinin mümkün olmadığı, binaenaleyh marifet-i ruh hakkında görüş beyan etmenin men edildiği nasıl iddia edilebilir? Ruh hakkındaki âyetten böyle bir netice çıkarmak için hiçbir sebep yoktur. Âyetten anlaşılan mâna; Peygamberimize «Ruh nedir?» diye bir sual sorulmuş, O da soruyu soranların idrak derecelerine uygun olarak «Ruh bir emr-i İllâhidir.» şeklinde cevap vermiş olmasından ibarettir. Tasavvur edilebilir ki, «Ruh nedir?» şeklindeki soru, şu dört husustan birini ihtiva eder :

- a) Ruhun mahiyeti nedir?
- b) Ruh kadim midir, hâdis midir?
- c) Ölümden sonra ruh bâki kalır mı, Yoksa cesedle beraber yok mu olur?
- d) Ruhların iyilik veya kötülüklerinin hakikati nedir?

Halbuki, «Sana ruhdan soruyorlar...» âyetindeki sorunun

(4) Kehf (18)/23.

(5) Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il, el-Câmi'u's-Sahih, İst. 1315, K. İlm, bab 47; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, el-Câmi'u's-Sahih (M. Fuad Abdülbaki neşri), Mısır, 1955, K. Münafikin, Hadis 32; et-Taberî, Ebû Ca'fer, Cami'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'an, Mısır, 1388, c. XV, s. 154-155; Kâdî Beydâvî, Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil, İst., (Tarihsiz), c. I, s. 710; er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, et-Tefsiru'l-Kebir, Tahran, (Tarihsiz), c. XXI, s. 36-37; Ebu's-Su'ud, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, İrşâdu'l-Akhl's-Selim ila Mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerim, Mısır, (Tarihsiz), c. II, s. 230.

bu gayeler dahilinde olduğuna veya bunlardan başka meselelere ait olduğuna dair açık bir delil yoktur. Lâkin «Ruh rabbimin emrindedir» cevabı nazar-ı dikkate alınır, sualin; ruhun mahiyeti, kıdemi veya hudûs (sonradan yaratılması)'una ait olduğu anlaşılmaktadır. «Ondan size az bir ilim verilmiştir.» âyeti ise ruh hakkında fikir beyan etmeyi ve düşünmeyi menetmiş değil, belki mahsûsât (his edilen şeyler) sahası haricinde olan âlem-i emr'e ait şeylerin hakikatini, idrakin kolay kolay kavrayamayacağını, tecrübi ruhiyat sahası haricindeki fikir ve mülâhazaların zan derecesini geçemeyeceğini teyid etmiştir ki doğru olan da budur (6).

Kemaleddin Kâşanî de: «Size onun ilminden az bir şey verilmiştir.» âyetindeki ruh emir alemindedir, bunun için sizin kusurlu idrak ve ilminizle onu idrak etmeniz mümkün olmaz, sizin ilminiz duyular alemine aittir. Bu ise Allah'ın ilminin yanında çok az ve hakir kalır (7).» demektedir.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî ise; insanın, kendisine komşu olan ruhunun mahiyetini idrakten aciz olduğunu ve bu sebeple de kendisini yaratanın mahiyetini idrâkin mümkün olamayacağını (8) belirterek ruh hakkında fikir beyan etmekten çekinmiştir.

Son devirlerin ünlü İslâm düşünür ve mutasavvıflarından İsmail Hakkı Bursevî, Tefsirinde bu âyeti izah ederken, âyette geçen «kalil» kelimesinin «iklâl» kelimesinden geldiğini, «iklâl» in manasının da bir şeyi yerden kaldırmak olarak anlaşıldığını ve netice olarak burada, herkesin kendi kapasitesince bu konuda bilgi sahibi olabileceği manasının verilmek istendiğini (9) söyleyerek Fahrüddin er-Râzî'nin görüşünü desteklemiştir.

Yukarıda görüldüğü üzere her ne kadar âyette «Ruh hakkında sizlere az bir ilim verilmiştir.» buyrulsa da İslâm alimleri bu hususta fikir ileri sürmekten çekinmemişlerdir. Biz, bu

(6) er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, a.g.e., c. XXI, s. 37 vd.; Krş. M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ulâ, s. 277-278; Sırrı Giridi, Ruh, İst., 1305 H., s. 24-26.

(7) Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi, İst., 1937, s. 86.

(8) Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil, Beyrut, (tarihsiz), c. II, s. 265.

(9) İsmail Hakkı Bursevî, Ruhul-Beyân, Matbaa-i Osmâniyye, İst., 1321 H. c. V, s. 196 vd.

âyetin en güzel izahını İsmail Hakkı Bursevî'nin tefsirinde görüyoruz. Aslında her araştırmacı, kendi kapasitesince bu konuda bilgi sahibi olabilir.

Ruh hakkında kısa bir giriş yaptıktan sonra, onun ne olduğu, yaratılması, ebedî olması, beden ile ilgisi, ruh gücü, cesetten ayrıldıktan sonraki durumu, ruhlar âlemi, ruh göçü (tenasüh) ve ruh kuşu tasavvuru vs. üzerinde duralım :

A) RUH NEDİR?

İbnü'l-Enbârî, Kitabü'l-Ezdâd'da: «Ruh, meleklerden yaratılmıştır. Fakat melekler onları göremezler, insanların melekleri göremediği gibi, Ruh öyle bir yaratıktır ki, Allah, Teâlâ onu ilmiyle gizlemiş, mahlukattan hiçbiri ona muttali olamamıştır (10).» derken, herhalde Kur'ân-ı Kerîm'deki; Cebrâil (A.S)'in İsâ (A.S) için, Hz. Meryem'in rahmine üflemeyle ilgili âyeti (11) delil getirmiş olabilir.

Gazzâlî, ruhun hakikatini ve onun esrarını kavramaya ehil olmayan kişiye, ruhtan bahsetmeye ve onun sırrını açıklamaya Peygamberimiz (S.A.V.)'e dahi izin verilmediğini söyler. Ancak kendisi ruhun esrarını kavrayabilecek kabiliyette olanlar için onu şöyle tarif eder : «Ruh, şuyun kaba hulul etmesi gibi, bedene hulul eden bir cisim değildir. Siyah rengin cisme, ilmin âlime hulul etmesi gibi, kalbe veya beyine hulul eden bir araz da değildir. Ruh, cisim ve araz değil, bir cevherdir (12).» der ve bunun izahını şöyle yapar :

1. Ruh, kendisini ve yaratanını bilir. Zâhirî ve bâtinî varlıkları idrak eder, kavrar. Kendini ve yaratanını bilmek, zâhirî ve bâtinî varlıkları idrak edip, kavramak birer ilimdir. İlimler ise arazdır. Eğer ruh, kalbe veya beyine konulmuş bir araz olup, ilim de onunla kâim olsaydı, o zaman araz, araz ile kâim olurdu ki, bu gerçeğe aykırıdır. Çünkü araz, araz ile kâim olmaz.

2. Araz, bulunduğu yerde ancak tek ve aynı bir şeyi ifade edebilir. Halbuki ruh, birbirinin gayrı iki hükmü birden ifade

(10) Ali Rıza Karabulut, İslâm'da Vasiyyet ve İskât Meselesi, Ölüm ve Ruhlar Âlemi (naklen), Kayseri, 1980, s. 255.

(11) Enbiyâ (21)/91; Nisâ (5)/171.

(12) Gazzâlî, Ebu Hamîd, el-Madnûnu's-Sağîr, Mısır, 1390/1970, s. 158.

etmektedir. Çünkü o, yaratanını bildiği zaman, kendi öz varlığını da bilmektedir.

3. Ruh, cisim de değildir. Çünkü cisim bölünebilir, parçalanabilir, Halbuki ruh bölünemez, parçalanamaz. Eğer ruh; bölünüp, parçalanabilseydi o zaman onun bir parçasının âlim, diğer parçasının da cahil olması mümkün ve caiz olurdu. Dolayısıyla ortaya bir tezat hali çıkmaktadır. İki şeyin aynı bir anda ve aynı bir mahalde bulunması ise mümkün değildir. Fakat bir şeyin iki ayrı parçasında iki ayrı şey bulunabilir (13).

Ruhun, bölünemez, parçalanamaz oluşunda bütün alimler ittifak etmişler ve ona «bölünmeyen cüz, bölünmeyen parça» adını vermişlerdir. Fakat «bölünmeyen şey» demek lazımdır. Çünkü «cüz-parça» kelimesinin ruh hakkında kullanılması pek münasip değildir. Zira «cüz-parça» küllî'ye ve bütüne izâfetledir. Halbuki ruhta «küll ve bütün» yoktur ki, cüz ve parça olsun. Fakat bütün varlıklar veya insanın, kendisini insan yapan bütün parçaları ele alınarak bir bütün halinde düşünülürse, ruhu da bu cümleden bir parça olur.

Böylece ruhun bölünmeyen bir şey olduğu anlaşılmış, olmaktadır. Şimdi :

1. O, vücutta ya bir yer işgal eder, bir yer tutar,
2. Veya bir yer tutmaz.

Ruhun, vücudun bir tarafında bir yer işgal etmesi imkansızdır. Çünkü bir yer tutan bir şey bölünebilir, parçalanabilir. Halbuki ruh «bölünmeyen şey»dir. Bu tür şeylerin parçalanmasının mümkün olmadığı akli delillerle sabittir (14).

«Öyleyse ruh; bölünemez, parçalanamaz. O, bizâtihi yani başlıbaşına bir varlıktır ve vücutta asla bir yer işgal etmez (15)».

Necmüd-Din Kübrâ'ya göre ruh, Allah'ın emriyle meydana geldiğinden hâdistir, fakat bâkidir. O, «Belki rabbimin emrindedir.» âyetinin ruhu tarif için olduğunu, bunun manasının da ruhun emir ve bekâ aleminden olup, fâni alemden olmadığını (16) söylemektedir.

(13) a.g.e., s. 158-159.

(14) a.g.e., s. 159.

(15) a.g.e., s. 160.

İsmail Fennî ise ruhu şöyle tarif eder : «O birdir ve emir âleminde, yani en evvel ve vasıtasız yaratılmış nurdur, şekil ve sureti yoktur. Bu, külli ruh veya ilâhî emirdir ki, ona «Hakikat-ı Muhamediyye» dahi denir. İstidat ve kabiliyetlere göre türlü şekillerle şahıslarda tezâhür eder (17)».

«Ruh, İnsan, Cin» adlı eserin yazarı Ahmed Hulûsî: «İlmin son olarak eriştiği ve Foton adını verdiği ışıklı enerji zerreciklerine enerji veren öz, ruhtur. Dolayısıyla kâinat ilk var olduğu andan itibaren ruha sahip olmuştur ve kâinatın yok oluşuna kadar da sahip olacaktır (18).» demektedir.

Ahmed Hulûsî sözüne devamla, Foton adı verilen ışıklı zerreciklerin belirli bir oranda ve düzende bileşiminin «insan» ve «cin» dediğimiz varlıkların asıl yapısını meydana getirdiğini (19) söyler.

Bazıları da ruhunu, nûrânî bir varlık olduğunu, hafif, diri ve hareketli olup, organların özüne nüfûz ettiğini ve bu organlarda, suyun ağaç dallarında ve ateşin kömür içinde dolaştığı gibi olduğunu kabul ederler (20).

Süleyman Ateş ise, ruhun canlılara hayat veren öz olduğunu, varlıkların temelini teşkil ettiğini, Allah'a en yakın ve ilk yaratılan varlık olduğunu söyler, O'na göre, yaratılmış olduğu için ruhun başlangıcı vardır. Fakat sonu yok, yani ölümsüzdür, ebedî kalmak için yaratılmıştır. Çeşitli varlıklarda şekle girip, görünür. Belli bir süre maddî varlıklarda kalır, fakat onlardan ayrıldıktan sonra onlar gibi yok olmaz, varlığını sürdürür. Kâinatın özü olan ruh, şekilleri ve cisimleri meydana getirir. Esasında kendisi, yani soyut ruh olarak şekilsizdir (21).

B) RUHUN YARATILMASI

Bütün peygamberler, ruhların Allah tarafından yaratılmış

(16) Süleyman Hayri Boley, a.g.e., s. 186.

(17) İsmail Fennî Ertuğrul, Maddiyyun Mezhebinin İzmihâli, İst., 1928, s. 131.

(18) Ahmed Hulûsî, Din-Bilim Işığında Ruh, İnsan, Cin, İst., 1972, s. 35 vd.

(19) Ahmed Hulûsî, a.g.e., s. 38.

(20) Bakâî, Burhanü'd-Din b. Ömer, Sırru'r-Ruh, Kayseri Râşid Ef. Kütüp., No: 1128, 2 a.

(21) Süleyman Ateş, a.g.e., s. 5.

olduğunu söylemişlerdir. Yaratıcı yalnız Allah'tır (22). O'ndan başka herşey yaratılmıştır (23).

Ehl-i Sünnet alimleri ruhun ne zaman yaratıldığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Bunların bir kısmı ruhun cesedden önce yaratıldığını, bir kısmı da cesedden sonra yaratıldığını iddia etmiştir. Muhammed b. Nasr el-Mervezi ve Ebu Muhammed b. Hazım ruhun cesedden önce yaratıldığını ve bu görüşte icmâ'ın olduğunu söylemişler, bu görüşlerini te'kid için de şu âyet ve hadisleri delil olarak getirmişlerdir :

a) «Andolsun önce sizi yarattık, sonra size suret verdik, sonra da meleklere; —Adem'e (yahut Adem için Allah'a) secde ediniz, dedik (24).» âyetindeki «sümme» edatı tertip ve mühlet içindir. Buna göre ruhun yaratılışı «Adem'e secde ediniz.» emrinden öncedir. Çünkü bedenlerin ruhdan sonra yaratıldığı bilinen bir gerçektir. Zira «Önce sizi yarattık.» sözü ruha hitaptır.

b) «Hani Rabbin ademoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp, nefislerine şahit tutmuş, «—Ben sizin Rabbiniz değil miyim?» demişti. Onlar da, «Evet! Rabbimizsin, şahid olduk.» demişlerdi. İşte bu şahidlendirme kıyamet günü, «—Bizim bundan haberimiz yoktu.» dememeniz içindi (25).» hitabı da ruhlara yapılmıştır. Çünkü o zamanda cesetler mevcut değildi.

c) Müslim b. Yesâr el-Cüheni (R.A.)'nin rivayetine göre, Hz. Ömer'e bu âyetin manası sorulduğunda, Ömer b. Hattâb (R.A) demiştir ki, «Resulullah'a bu âyetin manası sorulurken işittim.». O: «Muhakkak ki, Allah Teâlâ Adem'i yarattı. Sonra sağ eliyle sırtını sığadı. Bu sığama sebebiyle Adem'in sırtından bir kısım zürriyetini çıkardı ve: «—Bunları cennetlik olarak yarattım. Cennet ehlinin yapacağı işleri yaparlar.» buyurdu. Sonra yine Adem'in sırtını sığadı. Bu defa da yine onun sırtından bir kısım zürriyetlerini çıkardı ve:

«— Bunları cehennemlik olarak yarattım. Cehennem ehlinin yapacağı işleri yaparlar.» buyurdu. Bunun üzerine bir kimse;

(22) Zümer (39)/62.

(23) Süleyman Ateş, a.g.e., s. 152.

(24) A'raf (7)/11.

(25) A'râf (7)/172.

«— Çalışmamızın ne değeri kaldı ey Allah'ın Resülü?» dedi... Resul-i Ekrem de:

«—Şüphesiz ki, Allah Teâlâ kulu cennetlik olarak yarattığında, onu cennet ehlinin işlerini yapmaya istidatlı kılar ki, bu kimse cennet ehlinin yapacağı işlerden birini yaparken ölür, bu sebeple onu cennete koyar. Kulu cehennemlik olarak yarattığında, cehennem ehlinin işlerini yapmaya istidatlı kılar ki, bu kimse cehennem ehlinin yapacağı işlerden birini yaparken ölür, bu sebeple onu cehenneme koyar (26).» buyurdu.

d) İbn Mende'nin Amr b. Abese'den rivayetine göre, müşârun ileyh demiştir ki, Resulullah'dan işittim, şöyle buyurdu:

«—Ruhlar cesedlerden ikibin yıl önce yaratıldı (27).»

Ruhların bedenlerden sonra yaratıldığını söyleyenler de: «Ey insanlar, sizi bir erkek ve dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık (28).» âyetiyle, «Ey insanlar, sizi bir tek candan yaratan ve ondan eşini yaratıp, ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten rabbınızdan korkun... (29). «âyetine dayanmaktadırlar.

Ruhların cesetlerden önce yaratıldığını kabul etmeyenler, «Rabbin, Adem oğullarının bellerinden zürriyetlerini aldı... (30)» âyetine de şu anlamı veriyorlar : «Yani Allah, bábalarının belinde sperma olan insanları sırasına göre dünyaya getirdi. Kendisinin onların Rabbi olduğuna dair onlara şahitlik yaptırdı. Gösterdiği mucizeler ve delillerle insanlar, kendilerini Allah'ın yaratmış olduğunu bildiler. Herkeste kendisini Allah'ın yarattığını bilecek kadar ilâhi sanat vardır. İşte bunu bilince ve gördükleri herşey, kendilerini Allah'ın varlığını tasdike çağırınca insanlar şahit durumunda oldular ve kendi aleyhlerine şahit durumuna geçtiler. Şuurları Allah'ın varlığına ve yaratıcılığına hükmettiği halde, kendilerinin bu şahitliğe aykırı davranışları,

(26) İmam Mâlik, el-Muvatta', 2/898-899; Ebu Dâvud, K. es-Sünne, bab 16; Tirmizî, K. Tefsir-i Sureti'l-A'râf, bab 2-3; İbn Hanbel, Müsned, 1/41-45, 251; Bakâi, Burhânü'd-Din b. Ömer, Sırru'r-Ruh, vr. 25 a-b.

(27) İbn Kayyim el-Cevziyye, Kitabu'r-Ruh, Beyrut, 1979, s. 160.

(28) Hucurat (49)/13.

(29) Nisâ (4)/1.

(30) A'râf (7)/172.

bu şahitliklerini kendi aleyhlerine çevirdi, Allah'ın yaratıcı olduğunu bile bile, hatta bunu dil ile söyledikleri halde söylediklerine aykırı davrandılar (31).»

Eğer ruhlar, bedenlerden önce bir âlemde akıllı olarak var olsaydı, dünyaya geldikleri zaman tamamını olmasa dahi o âlemin bir kısmını olsun hatırlayabilirdiler. Halbuki o âlemden hiçbir şey hatırlamıyorlar. Ayrıca bu görüşten, ruhun daha önce akıllı, kâmil iken, eksik ve zayıf bir duruma indiği, sonra da tekrar akılların, olgunluğuna kavuştuğu anlaşılır. Oysa âyet, insanın önce akıllı, olgun değil, zayıf, eksik olup, gittikçe olgunlaştığını bildirmektedir : «Allah sizi annelerinizin karından çıkardı (ğı zaman) hiçbir şey bilmiyordunuz. Size işitme (duyusu), gözler ve gönüller verdik ki şükredesiniz (32).»; Annesi onu zayıflık üstüne zayıflık ile (karnında) taşıdı (33). «Demek ki, insanın aslı kemâl değil, zayıflıktır. İlim, akıl ve kudret sonradan ona verilmiştir (34).

Gazzâlî de; insan ruhunun, meninin ruhu kabul etmeye istidat kazandığı anda vücuda geldiğini söyler (35). Ruhların cesedlerden önce yaratıldığını belirten hadislerin ibarelerinin zâhirinden, ruhun cesedden önce yaratıldığının anlaşıldığını, fakat kesin ve kat'i delillerin, ibarelerin zâhiri ile çürütülemeyeceğini ve bu hadislerin te'vil edilmesinin gerektiğini ifade eden Gazzâlî : «Allah, ruhları cesedlerden ikibin yıl evvel yarattı.» hadisini şöyle te'vil etmiştir : «İhtimaldir ki, Peygamberimizin bu sözünde geçen ruhlardan muradı, meleklerin ruhları; cesedlerden muradı ise, kâinattaki bazı varlıkların maddeleridir. Arş, Kürsî, Gökler, Yıldızlar, Hava, Dünyâ, Su gibi. Meleklerin ruhlarına nisbetle insanoğlunun ruhları; âlemin cüsselerine nisbetle, meleklerin cüsseleri gibidir. Eğer ruhlar âlemini bilme kapısı bir kişiye açılmış olsaydı, meleklerin ruhlarına izafetle beşer ruhlarının âlemler kadar büyük bir ateş yığınınından alınmış bir kıvılcım olduğunu görürdü. İşte bu büyük ateş yığını meleklerin ruhlardır. İnsanların ruhları hem nevi bakımından,

(31) Süleyman Ateş, a.g.e., s. 164 - 165.

(32) Nahl (16)/78.

(33) Lokmân (31)/14.

(34) Süleyman Ateş, a.g.e., s. 166.

(35) Gazzâlî, Me'âricü'l-Kuds fi Medâric-i Ma'rifeti'n-Nefs, Mısır, (tarih-siz), s. 83 vd.

hem de rutbe bakımından birdirler. Melekler ise herbiri başlıbaşına bir nevidir (36).»

Ehl-i Sünnet'e göre ruhların hepsi yaratılmıştır. Çünkü Peygamber (S.A.V.) : «Ruhlar cünüd-ı mücennededir (toplu bir çoğunluk, muhtelif türlerdedir). Bunlardan birbirinden hoşlananlar ülfet eder, birbirinden hoşlanmayanlar ayrılır (37).» buyurmuştur. Cünüd-ı mücennede ancak yaratılmış olur.

C) RUHUN EBEDİLİĞİ

Ruhların bedenlerden ayrıldıktan sonra, Allah Te'âlâ'nın nimetini tadacaklarına veya azabına maruz kalacaklarına dair âyet ve hadisler vardır. Eğer ruhlar yok olsaydı, haşr-ı ecsâda kadar nimet veya azap diye birşey olmazdı. Ruhun, cesedden ayrıldıktan sonra ölmediğinde bütün filozoflar ve İslam kelâmcıları ittifak etmişlerdir.

Ruhlar ezeli değil, fakat ebedidirler. Allah Te'âlâ, şehidlerin diri olduklarını (38), Allah yolunda öldürülenlerin diri olup, Rableri indinde rızıklanmakta olduklarını, Allah'ın kereminden kendilerine verdiği nimetlerle sevindiklerini, arkalarından kendilerine yetişmeyenlere de korku olmadığını, onların da üzülmeceklerini birbirlerine müjdelediklerini, Allah'ın nimet ve keremle mü'minlerin ecrini zâyi etmeyeceğini görmekle sevindiklerini (39) bildirmektedir.

Gazzâli, ruhun bedenden ayrılarak bekleyişine, ruhun Allah'ın emrinden olduğunu bildiren âyete (40) dayanarak; Allah'ın ruhu kendi emrine ve «Ben ona ruhumdan üfledim (41).» âyetine dayanarak da izzetine izâfe ettiğini, Allah'ın cisim ve araz gibi noksan ve yok olabilen şeyleri zâtına izâfe etmekten beri olduğunu söyler (42). Fakat O, bazı filozofların, insan ruhunun kendi kendine kâim bir cevher olduğunu ve ruhunu, be-

(36) Gazzâli, el-Mağnûnu's-Sağır, s. 183 - 184.

(37) Buhârî, Enbiyâ, 2; Mümlis, K. Birr, 159, 160.

(38) Bakara (2)/154.

(39) Âl-i İmrân (3)/169 - 171.

(40) İsrâ (17)/85.

(41) Hicr (15)/29.

(42) Gazzâli, Risâletü'l-Ledünniyye, Mısır, 1328 H., s. 11.

denin ölümünden sonra bâki kaldığı hususundaki fikirlerini kabul eder, yalnız bunların akıl ile değil, ancak nakil ile bilinebileceğini belirtir (43).

Filozof İbn Rüşd de ruhun ölmezliği hususunda: «Şeri'atte ruhun bekâsı hakkında bir delil var mıdır veya bunun üzerine nazar-ı dikkat celbedilmiş midir? denilirse, deriz ki : «Evet, bu Kur'an-ı Kerim'de vardır (44).» diyor ve şu meâldeki âyeti delil olarak gösteriyor : «Nefisleri, kendileri öldükleri (bedenle tasarrufları ve taallukları kesildiği) zaman ancak Allah alır. O, ölmeyenleri de uykuda iken alır da, sonra ölmelerine hüküm verilmiş bulunanları alıkor (haşr'e kadar tutar). Ötekileri (henüz haklarında ölüm hükmü verilmemiş olup da uykuda bulunanları) de müsemmâ (mukadder) bir ecele (ölecekleri vakte) kadar salıverir. (Böylece hem ölüm, hem de uyku halinde o nefisler, Allah'ın hükmü altında tutulmuş olur.) (45)».

Ruhun ölümden sonra bâki kalması akıl yoluyla da sabittir. Çünkü ruh bizzat idrak edici olup, bu idrâkin ondan ayrılması asla mümkün değildir. O, bedenden ve idrâk edilen husustan uzak kalması sebebiyle dahî lezzet ve elemi duymaktan hâli kalmaz (46).

Fahrüddin er-Râzî de ruhun ölümden sonra bâki kaldığını kabul etmiş ve demiştir ki : «Eğer ruhların yok olmaları doğru olsaydı, yokluğun mümkün olması, şüphesiz yokluktan önce olacaktı. Bu imkân bir mahal ister ve bu yokluk ânında bulunmalıdır. Çünkü kabul edilecek nesne bulunduğu zaman, onu alacak nesnenin de varlığı gereklidir. Bir nesne yok iken bâki sayılamaz. Öyle ise yok olabilecek her nesnenin bir maddesi vardır. Eğer nefsin yok olması doğru olsaydı, madde ve suretten meydana gelmiş, mürekkep bir varlık olurdu. Fakat nefis madde olmadığına göre, bu bâtıldır. Biz bu durumda maddî cü-

(43) Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife (Süleyman Dünya neşri), Mısır, 1966 s. 274.

(44) İbn Rüşd, Feslü'l-Makâl ve Kitabü'l-Keşf Tercümesi (Te: Nevzad Ayasbeyoğlu), Ank., 1955, s. 148.

(45) Zümer (29)/42.

(46) Fuzûlî, Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mabda'i ve'l-Ma'âd, Tahkik: Muhammed b. Tâvîl Tancı (Çev: Esat Coşan - Kemâl Işık), Ank., 1962, s. 71.

ze bakacak olursak, onun yokluğa kabiliyetli olmadığını görürüz (47).

Ruhun ebedi olduğuna dair birçok akli deliller mevcuttur. Biz bunların hapsini burada zikredemiyeceğiz. Fakat bunların bir kısmını şöyle tasnif edebiliriz :

1. Kabul ve Umûmi İttifak Delili : Ruhun bekâsı üzerinde önemine binâen pek çok tetkik yapılmıştır. Bunun neticesinde birçok milletlerin ruhun bekâsını kabul ettikleri anlaşılmıştır. Zira ölümlerin ruhları için duâ edilmekte, kurban kesilmekte, sadaka verilmekte ve kabirleri ziyaret edilmektedir. Bütün milletlerin, bu kadar mühim bir meselede ruhun ebediliğini hep beraber kabul etmeleri ve ibâdet, sadaka gibi nefsin arzularına aykırı bir takım teklifleri seçmeleri, ruhun ebediliğinin bir hakikat olduğuna delâlet eder (48).

2. İnsanın Amellerinden Çıkarılan Delil : İnsanda saadet, hakikat ve hürriyet için ileri derecede bir gayret ve iştihak vardır, halbuki şu dünya hayatında bunlara, eksik, esassız ve çabucak kayboluveren bir emel ile nâil olmaktadır. Bu arzu ve emellerin bizim tabiatimizden doğduğu şüphesizdir. Cenâb-ı Allah faydasız ve hikmetsiz birşey yapmaz. Şu halde, bu âlemda daima boşa çıktığı halde, kalbimizden izâlesi mümkün olmayan bu ümit ve emellerin diğer bir hakikati olması icâbeder (49).

3. İnsan Ruhunun Basitliğinden Çıkarılan Delil : Beden bir takım cüzlerden mürekkeptir. Bu cüzler daima yenilenip, değişmektedir. Bunlar nihayet kayıplarını yerine getiremeyecek bir hale gelir ve bu yenilenme durduğu anda ölüm vuku' bulur. Beden, terkip eden unsurlara ayrılır. Lâkin ruh terkip halinde olmayıp, basit olduğundan yenilenme ve değişme olmaz, vahdetini daima muhafaza eder. Cismin yok olmasını icâbettiren gıda alma imkânsızlığı ve yenilenme gibi sebepler ruhta mevcut değildir. Şu halde basit, bölünemez ve değişmez bir esasa ölüm tesir edemez. Ruh, tabiatının beden tabiatine aykırılığı dolay-

(47) er-Râzi, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, el-Muhassal, Kelâm'a Giriş, (Ter: Prof. Dr. Hüseyin Atay), Ank., 1978, s. 234.

(48) İsmail Fenni Ertuğrul, Maddiyûn Mezhebinin İzmihlâli, s. 157.

(49) Fuzûli, Matla'u'l-İtikâd, s. 65-66.

sıyla, cisimle beraber yok olmayıp, bâkî kalması için lâzım gelen şartı hâizdir. Öyle ise ruh bâkidir (50).

4. İlâhî Adâletten Çıkarılan Delil : İnsanda adâlet fikri vardır. Faziletin mükâfata ve kötülüğün de cezaya lâyık olduğunu aklı ve vicdanı kendisine haber veriyor. Halbuki bu dünyada fazilet erbâbı, daima mesud olmadıkları gibi, kötülük yapanlar da saadetten mahrum değildirler. Bilâkis bazen kötülük cezasız kaldıktan sonra galip geliyor ve fazilet takdir edilmediği gibi, ortadan kaldırılmaya da çalışılıyor. Halbuki adâlet ve intizamın gerektirdiği şey, faziletin mükâfata mazhar olması ve kötülüğün cezaya çarptırılmasıdır. Şu halde bu dünyada vuku' bulan bu haksızlıklardan dolayı, hakkı yerine getirmek üzere bir âhiret hayatının varlığı muhakkaktır (51).

Doğrusu şudur ki, ruhun ölümü cesedi terk edip, ondan ayrılmasıdır. Eğer ruhun ölümü ile bu murad olunuyorsa, bu sırada ölüm acısından bir nebze de ruh tatmaktadır, fakat ölmüş değildir. Eğer ruhun ölümü ile onun yok olması kastediliyorsa, bu yanlıştır. Çünkü ruh ölmez, kıyâmete kadar gerek nimetler içinde yiyip içmekte ve gerekse azap görmektedir.

DI RUH — BEDEN MÜNASEBETİ

İnsanın hakikati görünen maddi şekil değil, o şeklin özü, gerçeği olan ruhtur. Hicr suresinin 29., Enbiyâ suresinin 91. âyetlerinden anlaşıldığına göre Allah'ın «hayat soluğu olan ruh anne rahminde bedene üflenir ve o hakikat, bedenle birlikte Allah'ın dilediği şekli alır. Beden içinde olgunlaşır, üstün sıfatlar kazanır (52).»

Ruhla beden arasında beş türlü alâka vardır :

- 1— Cesed daha ana karnında yavru iken olan alâka;
- 2— Cesed dünyaya geldikten sonra, hayatta yaşadığı müddetçe ruhla olan ilgi ve alâkası;
- 3— Cesed uyku halinde iken olan alâkası, bu halde ruh ya-

(50) İsmail Fenni Ertuğrul, a.g.e., aynı yer.

(51) Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, s. 199.

(52) Süleyman Ateş, a.g.e., s. 122.

hareket ve sükun gibi özelliklere sahiptirler. Nitekim Allah u Te'âlâ da ruhları bu şekilde tavsif etmiştir. Mesela ruh bedeni terk ederken ona: «Ey emin ve mutmain olmuş ruh, Rabbine dön, sen O'ndan razı, O senden razı olarak. Haydi gir kullarımın içine, gir cennetime (55)» ve «Andolsun her bir nefse-ruha- ve onu düzenleyene, sonra da ona hem kötülüğü, hem de ondan sakınmayı öğretene (56).» buyurulmaktadır.

Ruh kendi fiillerinin sebebidir, yani bizzat kendisi yapar Ben kolumu kaldırım, yürürüm, vs. bunlar bana dışardan nakledilen bir hareket vasıtası ile değil, dahili bir sevk-i tabii ile meydana gelir. Ruh faaliyette olup, hareketlidir. Zihni çalışmalar, irade, duyular ve arzular onda garip bir şekilde yenilenirler. Ruhun faaliyetleri çeşitlidir, bazen düşünmeden meydana gelir. Bunun yanında insanın bir çok fiilleri hürriyetin neticesidir. Hürriyet de bir fikir hususunda karar sahibi olmanın ibarettir. İnsanda bu iktidarın mevcudiyeti mesuliyet duygusuyla sabittir. Halbuki bu hürriyet cisimlerde yoktur. Cisimler yalnız fiil ve tesirleri kabul eder ve diğerlerine naklederler. Atalet maddenin umumî sıfatıdır. Şu halde ruh hürriyet ve iradeye sahiptir ve faildir (57).

Üç türlü ruh vardır: a) Hayvani Ruh b) Nebati Ruh c) İnsani Ruh.

İnsani Ruh da iki güce sahiptir :

1 — Bilici güç (el-Kuvvetü'l-Alime)

2 — Yapıcı güç (el - Kuvvetü'l-Amile)

Bu güçlerin herbirisine akıl adı da verilir. Fakat bu müşterek bir isim olduğu için verilmektedir. Yapıcı güce akıl denilmesi, bilici güce hizmet etmesi sebebiyledir. Yapıcı güç veya akıl, insan bedenini belli fiilleri yapmağa tahrik eden bir güçtür. Bedenin diğer güçleri bunun emrindedir. İşleyişi sırasında onların hepsinden faydalanır. Diğer bütün güçler bunun işareti ve tedbirine göre durur veya hareket ederler. Eğer bu güç hayvani nefsin diğer güçlerine hakim olamaz, onların emrine

(55) Fecr (91)/27 - 30.

(56) Şems (93)/7 - 8.

(57) İsmail Fennî Ertuğrul, a.g.e., s. 150; Krş: Süleyman Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, s. 190.

girerse arzulara tabiiyyet doğar. Buradan da kötü huylar meydana gelir. Eğer bu güç ötekilere hakim olursa, fazilet ve iyi ahlâk ortaya çıkar (58).

Bilici güç, yapıcı güce nisbetle üsttedir. Fakat bunun da üstünde olan ve buna tesir edip, bunun da onlardan yararlandığı daha üstün güçler vardır. Bunlar melekler olup, insanî ruhlara ilim taşımakla görevlidirler. Bilici güç de onlara dönüktür ve bu cephenin, bedenın arazlarından ve arzularından etkilenmemesi gerekir (59).

İnsan cisim ile ruhdan mürekkep bir varlıktır. Ruhun; hissiyat, akıl ve irade olmak üzere üç melekesi vardır. İnsan cismini bu melekelerle hareket ettirir. Bunlar güzelleştirilmiş ve tekâmül ettirilmiş ise cismin hareketleri sahibini başarılı yapar ve iyi olan şeylere iletir. His, irade ve akıldan her birinin terbiye ve tekâmülleri diğerleri üzerine tesir ederek onları tekâmüle sevk eder. Çünkü bunlar ayrı ayrı mevcudiyetler değildir, bilakis ruhun üç tecellisidir.

F) RUHUN CESETLERDEN AYRILDIKTAN SONRAKİ DURUMU

İslâm inancına göre ruhlar, bedenlerden ayrıldıktan sonra semaya yönelirler. Çünkü onlar ulvî varlıklardır. Onların bazıları ma'siyet irtikâb etmemiş olduklarından, yükselerek feleklerdeki makamlarında sükun bulurlar ve haşre kadar tam olmayan bir lezzetle mütelezziz olurlar. Diğer bir kısmı ise ma'siyetlere bulaşmış ve kirlenmiş olduklarından, meleklerce feleklere yükselmekten alıkonurlar ve böylece ateş küresinde malum güne (haşr günü) kadar tam olmayan bir elem ile müteellim bir halde kalırlar (60).

Yalnız burada şunu belirtmek gerekir ki, ruh bedenden ayrıldıktan sonra beden ile olan irtibatını henüz kesmiş değildir. Zira dünyada yaptığı iyilik veya kötülüğün karşılığının bir kısmını burada görecektir. Mu'tezile'nin çoğu ve Râfıziler, ölümün hayatı ve idraki olmadığını ve bu sebeple onun ceza veya mü-

(58) Gazzâlî, Mizânü'l-'Amel, Mısır, 1328, s. 28 vd.

(59) a.g.e., s. 24.

(60) Fuzûlî, Matla'u'l-'İtikâd, s. 72.

kafat görmesinin muhal olduğunu söylemiştir. Halbuki Allah'ın, ölünün bütün parçalarında veya yalnız bazı parçalarında azabın elemi yahut nimetin lezzetini his ve idrak edebilecek kadar bir nevi hayat yaratması mümkündür. Böyle bir nevi hayat yaratmak ise, ruhun ölünün bedenine iadesini gerektirmez. Ölünün hareket ve ızdırabının veya bedende azabın eserinin görülmesi de gerekmez (61).

İleride daha geniş bilgi verileceği üzere, tenâsüh inancına göre ruhlar, beden ölümünden sonra, orada kazandıkları huy ve sıfatlarına uygun bir bedene geçerler. Her ruh kendi haline benzeyen bir bedene girer. Yırtıcı, saldırgan ruh yırtıcı hayvanların bedenlerine, köpek ahlâkında olanlar köpek bedenlerine, başka hayvanların huy ve sıfatlarında olanlar, o hayvanların bedenlerine, alçak ve süfli kimselerin ruhları haşerât bedenlerine girerler (62).

Bu hususta diğer bir görüş de şöyledir : Ruhlar bedenlerden ayrıldıktan sonra onların hayırlıları, hayırlı olan canlı insanların ruhlarıyla dostluk peydah eder, onlara iyi amellerde yardımda bulunur, onlarla beraber dolaşırlar. Ruhların kötü olanları ise, kötü kimselerin ruhlarıyla düşüp kalkarlar, kötülüklerde onlara yardımcı olur ve onlarla dolaşırlar. Bu durum böylece kıyamete kadar devam eder (63).

G) RUHLAR ÂLEMİ

Âlem-i ervah bedenlere girmemiş ruhların bulunduğu insani ruhlar alemi değil, bedenlerden ayrılan ruhların oluşturduğu alemdir. Çünkü bedenlerden önce şekle girmiş insani ruh yoktur. İnsani ruh dünyada beden içinde oluşur. Fakat Allah'ın ilminde dünyaya gelecek insan ruhlarının sayısı, kabiliyetleri, yani bütün kâinat ve insanların taslağı mevcuttur.

Ruhlar bedeni terk ettikten sonra üç sınıfa ayrılmışlardır:

-
- (61) Sa'du'd-Din et-Taftâzânî, Şerhu'l-Akâ'id (Hayali ve Isâm Haşiyeleri ile birlikte), Mısır, 1321 h., s. 110; Davud b. Muhammed el-Karsî, Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nuniyye, İst., 1297 h., s. 66-67.
- (62) Abdu'l-Kerim el-Hatîb, Kadıyyetü'l-Uluhiyye Beyne'l-Felsefeti ve'd-Din, Allah ve'l-İnsan, Beyrut, 1975, s. 134.
- (63) Fuzûlî, a.g.e., s. 72.

1 — Mukarreblerin ruhları : Bunlar na'im cennetindedir.

2 — Müslümanların ruhları : Azabdan kurtulmuş olanlardır.

3 — İnkârcıların ve sapıkların ruhları : Bunların ise cehennemde oldukları belirtilmiştir (64).

İbn-i Abbas'ın rivayetine göre, cennette olan ruhlar, sadece şehitlerin ruhlarıdır. Peygamberimiz: «— Uhud savaşında kardeşleriniz şehid olunca, Allahu Te'âlâ onların ruhlarını yeşil kuşların karınlarına koydu (yahut onların ruhlarını yeşil kuş suretinde şekillendirdi) ki, onlar cennet ırmaklarından içerler, meyvelerinden yerler ve arşın gölgesinde asılı altın kandillere giderler, istirahat ederler. Böylece yeme ve içmelerinin hoşluğunu ve uyku yerlerinin güzelliğini tadınca : «—Ne olaydı Allah'ın bize neler ikram ettiğini kardeşlerimiz bilselerdi de, cihaddan çekinmeseler ve harbden kaçmasalardı.» dediler, Allah da: «Sizin tarafınızdan ben onlara bunu tebliğ ederim.» buyurdu ve : «—Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayınız. Bilakis onlar rableri katında diridirler. Öyle ki, Allah'ın lütuf ve inayetinden kendilerine verdiği şehitlik mertebesiyle hepsi de sevinçli olarak cennet nimetleriyle rızıklandırılır. Arkalarından henüz onlara katılmayan şehid din kardeşleri hakkında da : «—Onlara korku yoktur. Onlar malizun da olacak değillerdir.» diye müjde vermek isterler (65).» âyetini nazil buyurduğunu söylemiştir (66).

Ruhlar cennette olmadıkları halde, cennet meyvelerinden yer ve cennetin hoş kokularını duyarlar. Şehidler Allah katında diridirler. Rızıkları kendilerine arz olunur ve onlara sefa ve sevinç gelir. İbn-i Abbas (R.A)'ın bildirdiğine göre Resul-i Ekrem : «Şehidler cennetin kapısındaki yeşil kubbe içindedirler. Her sabah ve akşam rızıkları cennetten çıkarılır ve kendilerine arz olunur (67).» buyurmuştur.

Ruhların berzah âlemindeki yerleri pek çok değişiklik arz-

(64) İbn Kayyim, Kitabu'r-Ruh, s. 93.

(65) Âli İmran (3)/169 - 171.

(66) Müslim, K. İmâre, Hadis 121; Tirmizi, K. Tefsir-i Sure-i Âli İmran, bab 19; Ebu Davud, K. Cihad, bab 25, İbn Mâce, K. Cena'iz, bab 4; İbn Hanbel, 1/266; İbn Kayyim, a.g.e., s. 96.

(67) İbn Kayyim, a.g.e., s. 99; İbn Hanbel, 1/266.

etmektedir. Bu konudaki ayet ve hadisler arasında tenakuz da yoktur. Çünkü bu delillerden herbiri, iyilik ve kötülük derecelerine göre bir kısım insanlar hakkında varid olmuştur ki, ruhların buldukları makam ve dereceler, herkesin lâyık olduğu dereceye göre farklılık arz etmektedir.

H) RUH GÖÇÜ (TENASÜH)

İslâm akidesinde bulunmamakla beraber; bizim burada tenasühten bahsetmemiz, bazı İslâm fırkalarının inanç sistemlerinde ona yer vermelerinden (68) dolaydır. Tenasüh, insan öldükten sonra ruhunun başka bir varlığa geçmesidir (69). Bunun da dört şekli vardır :

1 — Maddî alâkalardan kurtulamayan nefislerin, insani bedenlerden ayrıldıktan sonra sahip olduğu vasıflara uygun bir takım hayvanî bedenlere intikal etmesidir. Buna «Mesh» adı verilir.

2 — İnsan bedenlerinden ayrılan nefisler bitkilere intikal eder, buna da «Resh» denir.

3 — Bu nefislerin maden ve cevher gibi cansız maddelere intikal ettiğini söyleyenler de vardır ki, buna «Fesh» adı verilir.

4 — Bedenlerden mücerred olarak kalabilecek nefisler bütün kemâlleri kuvvetten fiile çıkararak, yani mümkün olan tüm kemâlleri kendilerinde toplayarak, cismani bütün alâkalardan temizlenen kâmil nefislerdir. Nâkıs olan, yani kemâllerinden bir kısmı kuvve halinde kalan nefisler, insan bedenleri arasında dolaşır durur. Bu durum ilmi ve ahlâki kemâle ulaşınca kadar devam eder. Sonunda bedeni alâkalardan temizlenip, mücerred olarak kalabilir. Bu intihâle «Nesh» denir (70).

Bu inanca göre ruh, bütün fiilleri işleyerek cisimle beraber tekâmül eder. Her cisme girdiğinde yeni bilgiler elde ederek olgunlaşır ve en yüksek merhalde cisimden ayrılacak «Nirva-

(68) Abdu'l-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Fırak (Ter: Doç. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı), İst., 1979, s. 246-251.

(69) Abdu'l-Kâhîr el-Bağdâdî, Usulü'd-Din, İst., 1346/1928, s. 235, M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ülä, s. 189.

(70) Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerhu'l-Mavâkıf, İst., 1239 h., s. 583.

na(*)»ya kavuşur. Çünkü ruh matlub olan bilgileri külli olarak, zamansız ve bir kerede ihata etme gücüne sahip değildir. Öyleyse ruh cüz'iyatı araştırmak, mümkinâtı denemek zorundadır. Bu mümkinat her ne kadar nâmütenâhi ise de, fertleri çöktür. Bu çokluğu ruhun bilebilmesi için geniş bir zamana ihtiyaç vardır. Bu sebep ile ruhun bilgi elde edebilmesi şahısları ve nevileri müşâhede etmesine dayanır. Böylece nefis, bunların herbirinden tecrübe elde edip, yeni bilgiler kazanmak için şahısları ve nevileri müşâhade etmelidir. Diğer taraftan herşeyin karışımında başkalık olduğu gibi, güç ve kabiliyetlerinde de başkalık vardır. Binaenaleyh bu şeylerin fiilleri değişir ve farklıdır. Şu halde ruh, eşyanın tümünü ednâdan a'lâya doğru teker teker dolaşmalıdır ki, hayır ve şer fiillerinde mahâret kazansın, daha sonra şerden kaçınsın ve hayra yönelsin (71).

Tenasüh inancında yer alan «ednâdan a'lâya» sözü, ruhun etten ağaca, ağaçtan hayvana, hayvandan insana, insan-ı kâmilden Nirvana'ya ermesi manasındadır. Tenasühün temeli ve ölçüsü bilgi elde etme vazifesini yerine getirmedir. Bu inançtaki tekamül ve değişmeler, insanın yapmış olduğu amele bağlıdır. Ruh, cisimde iyi amel işlemişse, ondan ayrıldığında amelin gerektirdiği daha üstün bir cisme intikal eder. İntikal ettiği cisim kötü ise bu; ona, yapmış olduğu amelin kötü bir cezası olacaktır. Eğer intikal ettiği cisim iyiye; bu da ona, yapmış olduğu iyi amelin mükafatıdır. Yani insanla hayvan veya insanla insan arasındaki ruh göçünün ölçüsü ameldir. Ruhun cisimlerde bulunması bir tecrübe ve cezadır. Ruh bu tecrübe ve cezadan kurtarmak için kuvvetli riyazet ve devamlı, Nirvana'ya ermek lâzımdır (72).

(*) Nirvana Buda talimlerinde, ferdin bütün şehvetlerini söndürmek ve zatını inkâr etmek manasına geliyordu. Bu inkârın sonucunun mükafatı hayattan kurtulmak ve mutlak fenâdır. Daha sonra ise bu kelime bir kaç manâya kullanılmıştır:

- Nirvana bir mutluluk halidir. İnsan ona ölümden sonra değil, şu hayatta şehvetlerini tamamen söndürmek suretiyle erişebilir.
- Ferdin, ölümden sonra hayata dönme esaretinden kurtarılmasıdır.
- Ferdin, fert oluşuna dair şuurunun yok olmasıdır.
- Ferdin Allah'la birleşmesidir.
- Ölümden sonra mutluluk firdevsidir. (Abdu'l-Kerim el-Hatib, Kadıyyetü'l-Ülûhiyye, s. 236).

(71) Abdu'l-Kerim el-Hatib, a.g.e., s. 235 vd.

(72) M. Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Ülä, s. 196 vd.

I RUH KUŞU TASAVVURU

Bazı hadislerde ruhların yeşil kuşların kursağında (kuş şeklinde) cennette buldukları bildirilmiştir. Onların ruhları kuş gibidir, kıyamet günü cesedine tekrar dönünceye kadar cennet meyvelerinden yeyip içmektedir. Cenette diledikleri yere gidip gelmektedirler. Arşda asılı kandillere de giderek, dinlenirler. Onların yeme ve içmeleri hoş, uyku yerleri güzeldir. «Mü'minin ruhu bir kuş gibidir. Kıyamet günü tekrar cesedine dönünceye kadar cennet meyvelerinden yer, içer (73).»

İbni Abbas'dan rivayet edilen bir hadiste Peygamberimiz (S.A.V.) : «—Uhud savaşı günü kardeşleriniz şehid olunca, Allah u Te'ala onların ruhlarını yeşil kuşların karınlarına koydu (yahut onların ruhlarını yeşil kuş suretinde şekillendirdi).. (74)» buyurmuştur.

İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni de bu hadislere dayanarak, mü'minin ruhunun bedenlerden ayrıldıktan sonra yeşil kuşların kursağına konarak cennete iletildiğini (75) söylemiştir.

Yukarıda zikredilen birinci hadiste, ruhun kuş suretinde şekillenmesi bütün mü'minlere şamil olduğu halde, ikinci hadiste sadece şehidlere tahsis edildiği görülmektedir

NETİCE :

Ruh, insan bedenini meydana getiren cisim ve arazlardan başka bir şeydir. O bir basit cevherdir ve Allah'ın «ol» emriyle var olmuştur. Ruh fâni değildir, belki ölüm ile yalnız hali değişir. Kabir ise onun için ya cennet bahçelerinden bir bahçe veya ceennem çukurlarından bir çukurdur.

Ruh, cihet ve mekândan münezzehtir. Bütün eşyayı bilmek ve onlara muttali olmak, ruhun kuvvetinde mevcuttur. Canlılar içerisinde bu durum sadece ruha mahsus olup, cisimlerin hiçbirinde böyle bir kuvvet yoktur. Bu münasebetle ruh,

(73) Nesâî, K. el-Cena'iz, bab 17; İbn Mâce. K. Zühd, bab 32; İbn Hanbel, 3/455; İbn Kayyim, a.g.e., s. 94.

(74) Bak.: Dipnot 68.

(75) İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni, K. el-İrşâd ile Kavâti'l-Edille fi Usulil-İ'tikâd, Tahkik eden: Dr. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdu'l-Hamid, Mısır, 1369/1950, s. 377.

Allah u Te'alâ'ya izafe edilmekle hususi bir şerefe nail olmuştur.

Ruh, bedenden zaruri olarak ayrıldığı gibi, bazan da kendi ihtiyariyle (istegiyle) ayrılabilir ve tekrar istediği zaman bedene dönebilir. Lâkin lâtif buhar bedenle ruh arasında alâka olmaktan çıkmaz. Bu ise yalnız Allah'ın veli kullarına mahsus-tur.

Ruhlar, bedenlerden ayrıldıktan sonra alem-i ervahtaki yerlerine gider ve işlemiş oldukları amellere göre ceza veya mükâfat görürler. Bu durumda ruh ile ceset arasındaki irtibat kesilmiş değildir.

**EBÜ HİLÂL EL— 'ASKERİ, DÖRT ESERİ ARAB
EDEBİYATINDA DARB-I MESELLER VE ÖNEMİ**

Dr. Hüseyin VAROL
A. Ü. İlahiyat Fak.
Öğr. Elemanı · ERZURUM

Künyesi Ebû Hilâl ile şöhret bulan bu luğatçı, şâir ve edib zâtın adı ile, baba ve dedelerinin adları sırasıyle: el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Yahyâ b. Mihrân'dır. Irak hududları içinde, Basra ile Küfe arasındaki el-Ehvaz'a bağlı bir yerleşim merkezi olan ve Haccac b. Yusûf'ün kumandanlarından Mükram'ın ordugâhının bulunduğu Askeru Mükram (Mükram Askeri Birlikleri) ismiyle bilinen yerde doğup büyüdüğü için, Asker'li mânâsında el-'Askerî nisbesini almıştır.

Ebû Hilâl'in doğum târihini kaynaklarda bulamadık (1). Vefat tarihi hakkında da kesin bir rakam yoktur. Sâdece Eserlerinden biri olan, K. el-Evâil'in sonunda «bu kitabımızın yazdırılmasını 395 sene-i hicriyyesinin, Şaban ayının onu olan Çarşamba günü bitirdik» sözü olmasaydı, müellifin vefat tarihinin

- (1) Cemheratü'l-emsel'in muhakkıkları mukaddimelerinde, Ebû Hilâl'den şu iki beyti naklederek, doğumuna ışık tutmaya çalışırlar :
- Yıl kabul edersen eğer ;
Yaşım seksenbeş yıldır ;
Ömür dediğin mutlu olandır ;
Yoksa, geçen her zamânâ ;
Ömür demek yalandır.

Bu beyitleriyle birlikte, müellifin son te'lifî, K. el-evâil'in sonundaki te'lif târihi olan h. 395 rakamını göz önünde bulunduracak olursak, Ebû Hilâl el-'Askerî'nin doğumunun, 300 - 310 (912-922) yılları arasında olacağını tahmin edebiliriz.

DÖRT ESERİ ;

1. DİVÂNU'L-ME'ÂNİ

İstanbul'da Âtîf Efendi Kütübhânesi 2108 numarada kayıtlı tek yazma nüshası bulunan bu eser, ilk olarak 1886-88'de Lejden'de, İkinci defa 1352 (1933)'de Kahire'de Hüsâmüddin el-Kudsi tarafından neşredilmiştir, el-Kudsi'nin, eserin başındaki ön-sözüne göre bu son neşirde, Kahire'de el-İmam 'Abdu'nun, Hizânetü'l-cem'îyyeti'l-hayriyyeti'l-islâmiyye'de bulunan nüsha-sıyla, bir kısmı Krankov tarafından British Museum'daki nüsha ile karşılaştırılan eş-Şeyh Muhammed Mahmûd eş-Şenkîti'nin Dâru'l-kütübi'l-mısrîyye'deki nüshası esas alınmıştır.

Fakat nâşir, neşrini dayandırdığı bu nüshalar hakkında, birinci cüzün başında «eş-Şenkîti nüshasının sonu» diye gösterdiği 12 satırlık son sahife ile, aynı cüzün sonunda, «British Museum'daki nüshanın bir sahifesi» diye gösterdiği, altıncı babın sonu ile, yedinci babın başını ihtiva eden fotokopi sahifesinden başka bilgi vermediği gibi, nüsha farklarını da ilmi bir şekilde göstermemiştir. «aslında» mânâsına gelen «fi'l-asl» ve «nüshalar» mânâsına gelen «en-nüşah» kelimelerini kullanarak birkaç sahi-fenin dipnotunda fark göstermiş, fakat bu nüshaların özellik ve mâhiyetlerini belirtmemiştir. Yalnız birinci ve ikinci cüzlerin sonlarında, daha çok yanlış - doğru listesine benzeyen kelimeler verilerek bazı farklı kelimelerin sahife ve satırları gösterilmiştir. Ancak bu listelere konan başlık yazılar, «ekserisi müsteşrik Prof. Dr. Krankov'un düzeltmesi olan, British Museum nüshasıyla, diğer rivâyetlerin ve düzeltmelerin farklarıdır» şeklinde olmakla beraber, bu sahife ve satır numaralarının karşılarındaki farkların, British Museum nüshasının mı, yoksa diğer rivâyet ve düzeltmelerin mi olduğu anlaşılammaktadır.

İndeks olarak da, sâdece doğru - yanlış, listesi, mevzu indeksi ve şöhret isimleriyle alfabetik sıraya göre şâirlerin fihristinden başka indeks mevcut değildir. Eserde geçen çok miktarda şiirin sâhibi araştırılmamış, «bir arab demiştir ki» şeklinde meçhul bırakılmıştır.

Velhâsıl, bu derece kıymetli bir eser kendine lâıyk bir neşre henüz kavuşmamıştır.

Eserin mukaddimesinde müellif, te'lif sebebini bizzat belirt-

miştir : Ona göre bu eser, nev'inde ilk te'liftir. Duyduğu fazla ihtiyaca binâen Ebû Hilâl, böyle bir te'lifi çok aramış fakat bulamamıştır. Zamanındaki ilim meclislerinde, muhtelif mevzularda söylenmiş olan en güzel söz ve şiir nedir? diye sorulur, ve onlara en iyi cevaplar verebilecek ehil kişiler aranır. Hatta bu hususta kendine güvenen âlimler, edibler ve şairler arasında yarışmalar yapılır, verilen cevaplar üzerinde ilmi münâkaşalar uzar giderdi. Zira birinin «en güzel şiir veya söz budur» diyerek seçtiğini, diğeri kendi ölçüleriyle beğenmezdi.

O halde, her sözün veya şiirin en seçkini ehil bir kişi tarafından bir araya toplanmalıydı ki, bu gibi ilmi münâkaşalarda böyle bir eser her edibin ilmi kaynağı olabilsin.

Bütün zorluklarına rağmen, bu ihtiyacı en iyi bir şekilde karşılayabilecek bir kaynak eser meydana getirebileceğine kâni olarak, Ebû Hilâl, bu eserini kaleme almıştır. Çeşitli edebiyat ve şiir kitaplarında dağınık bir şekilde bulunan her mevzuda söylenmiş en güzel söz ve şiiri seçip bir araya getirebilmenin zorluğu bir gerçektir. Bunu yapabilecek zâtın, hakikaten âlim, edib, luğatçı ve şair olmakla beraber, bu ilimlerde hakem vasfına sâhip bir münekkid olması da gerekir. Ayrıca, Câhiliyye Devri' dâhil, İslâmiyetin 390 yıllık şiir divanlarını ve edebî nesirlerini dikkatle taramak, belâgat, fasâhat ve edebiyat zevki terâzisinde tartarak seçmek, uzun bir ömrün, yüksek bir dirâyetin ve çok ciddî bir çalışmanın semeresi olsa gerekir. Nita- kim, müellif bu eserin mukaddimesinde, «**bu kitabda, meâni ilminin önde gelen şahsiyetlerini, her fende (mevzuda) söylenenin en belîğ olanını, rivâyet edilenlerin en üstününü topladım, sonra bunlardan güzel ve en sağlam olanlarını seçtim zayıf ve anlaşılması güç olanların birtakım...**» diyerek bu meydana yüksek dirâyetini gösterir, eserin şekil ve mâhiyeti hakkında gerekli bilgiyi verir.

Böyle bir eserin te'lifine olan fazla ihtiyacı, zamanında, ceyran etmiş olan bir kaç edebî hâdiseye delillendirerek dile getirdikten sonra, Divânü'l-me'ânî'nin kıymetini, ve te'lifinde karşılaştığı zorlukları açıklamak maksadiyle müellif önsözüne şöyle devam eder :

«*Binâden aleyh, böyle bir esere, edibin çok fazla ihtiyacı olduğundan, bu ihtiyacın giderilmesinde, karşılaştığım zor-*

fakirlik, câhillik, izzet-i nefis, zulüm, korkaklık, fıkralar, sevgi vb. hususlar hk. (186 - 253).

Bu son babla eser bitmektedir.

2 — K. es-Sinâ 'ateyn (en-Nazm ve'n-Nesr)

Ebu Hilâl el-Askerî'nin en mühim telifi olan bu eser, el-yazmalarının müstensih kayıtlarına göre, 394 (1004) yılında telif edilmiştir.

İstanbul'da, Köprülü (1333-35), Fâtih (3891) ve Beyazıt (5463) kütüphanelerindeki yazma nüshaları dışında, bir çok nüshaları daha mevcuttur. Eser, Köprülü ve Kahire, Dâru'l-kütübî'l-Mısıriyye (602/belağat, 247/edeb) nüshalarına dayanılarak, 1320 (1903) yılında, M. Emin el-Hancı tarafından İstanbul'da tabedilmiş, 1371 (1952)'de Ali Muhammed el-Bicâvi ve Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim'in tahkik ve neşirleri ile Kahire'de ikinci baskısı yapılmıştır. Müellifin, mukaddimedede belirttiği gibi, k. es-Sinâ'ateyn, 53 fasıldan meydana gelen şu on bab hâlinde hazırlanmıştır :

Üç fasıldan meydana gelen bininci babda, Arab Dili'nin esaslı bir dalı olan belâğat ilminin mevzu ve gâyesi, arabçada çeşitli şekillerde kullanılan tabirlerin, ıstılahların, muhtelif mânâlarının izâhı, o mevzularda vârid olan darb-u meseller ve bir kısım arabçacıların görüş ve izahları, yer alır. Bir fasıl olan ikinci bab, arabca tâbirlerin iyi veya kötü kullanışlarının, birbirinden ayrılması hakkındadır. İki fasıllık üçüncü bab, arabçada söz sanatının tanıtılması ile ilgilidir. Bir fasıl olan dördüncü babda, söz dizimi, ölçülü kullanılması ve güzel bir şekilde edâ edilmesi kâideleri verilir. İki fasıldan teşekkül eden beşinci bab, belâğatta icaz ve itnab, yani öz veya mufassal söz sanatlarına yer verilir. İki fasıldan oluşan altıncı bab, iktibaslarda rol oynayan zevk ve anlayışların iyi ve kötü olanlarından ve usullerinden bahseder. İki fasıl olan yedinci bab, teşbih (benzetme) hakkındadır. İki fasıl olan sekizinci bab, kâfiyeli ve mukâyeseli sözlerin izâhatına yer verir. Otuz beş fasıldan meydana gelen dokuzuncu babda bedi ilminin çeşitli babları ve yönleri izah edilir. Üç fasıl olan onuncu babda da, söz sanatının başlangıç ve bitiş şekilleri, iyi veya kötü yapıları ve bu hususlardaki prensipleri ve usulleri işlenir.

Ebu Hilal el-Askeri, bu eserini yazmaktaki gâyesini, mukaddimesinde belirtmiştir. Buna göre eser, Kur'an-ı Kerim'in, **fesâhat**, **belâgat**, ve **icâz** yönlerinden kıymetini tebârüz ettirme gayesini taşır. Müellife göre, Kur'an'ın iyi anlaşılabilmesi için, belâgat ilminin ve bu eserinde belirttiği hususların iyi bilinmesi şarttır.

Bu eserinin te'lifinde, el-Câhız'ın **el-Beyân ve't-teybin'i**, Muhammed İbnu Sellâm'ın, **Tabakâtü fuhuli's-şu'arâ'sı**, İbnu Kuteybe'nin, **el-Me'âni'l-kebir'i** ve el-Kudâme'nin, **Nakdü's-şi'ir'i** gibi eserlerinden istifade ettiği anlaşılan müellif, bilhassa el-Câhız'ın **el-Beyân ve't-tebyin'ini** zikrederek, bunların haddi zatında çok kıymetli eserler olduklarını, fakat belirtilmek istenen hususların ve esas mevzuların, kalabalık sayfeler arasında âdetâ kaybolmuş ve dağınık bir şekilde, zor istifâde edilir oluşlarını beyan eder. Ayrıca güzel söz ile, çirkin olanı birbirinden ayıracek görüş ve zevklerin hastalığından neş'at eden, iyinin kötü, kötünün de iyi olarak yanlış seçimlerini görünce, bu eserini yazmanın bir zarûret hâline geldiğine inanır.

İki sanat mânâsına gelen, yâni, şiir ve nesir olarak, her iki edebî yönde de bu geniş bilgi ve tenkidleri ihtiva eden **K. es-Sunâ'ateyn**, müellifinin, Arab Edebiyatının iki ana bölümü olan şiir ve nesirdeki edebî ve luğavî kudretini açıkça ortaya koymaktadır.

3 — EL-FURÛKU'L-LUĞAVİYYE


Ebu Hilal el-Askeri'nin mühim eserlerindedir. İstanbul'da, **Râğıp Paşa (1429, 1430)** ; Hindistan'da, **Âsaf (II, 1440, 172)**; Mısır'da, **İskenderiyye Kütüphanesi (16, luğat)**nde ve **Ahmed Teymur (raad, III, 340)**'da yazma nüshaları olup, Kahire'de 1353 (1935) senesinde, Hüsâmüddin el-Kudsi tarafından neşredilmiştir.

Nâşir, kitabın başlığı altında «**dört nüshadan neşredilmiştir**» ibâresini koymuş olmakla beraber, «**karşılaştırdığımız nüshalardan et-Teymûriyye'l-kadime nüshasının son sahifesi (175) nin fotokopisidir**» diye gösterdiği bir tek fotokopi sahifesinden başka, nüshalar hakkında hiç bilgi vermemiştir. Dolayısıyla, elimizde bulunan bu neşri dayandığı el-yazmaları yönünden, tam ilmi bir neşir sayabilmemiz güçtür.

tan sonra, darb-ı mesel, nâdirat, hikmetli ve meşhur sözlere olduğu kadar hiç bir şeye muhtaç olamaz. Zira bunlar, insanın düşünce sahâsını genişletir, zevkini geliştirir, gönlünü ferahlatır, irâdesini kuvvetlendirir, ilmi ve edebi konuşmalarda kendisine destek olur. Bu mesellerin söz ve konuşma sanatındaki kıymeti, alış-verişde pazarlık, bahçede çiçek ve elbisede desen hükmündedir.

Hâfızalarda kolay kalabilen, az fakat öz kelimelerden teşekkül eden, mânâları da o derecede şümüllü ve hikmetlerle dolu darb-ı Meseller, edebiyâtın en şerefli kısımlarından sayılırlar. Nitekim, çok öz ve kısa olmalarına rağmen, dinleyici üzerinde geniş ve derin bir te'sir bırakırlar, söz arasında ve yerinde söylendiklerinde, yağmurdan koruyan bir şemsiye gibi bir çok hataları örterek, konuşmada bir güzellik ve tazelik yaratırlar.

Ayrıca, darb-ı meseller, başlı başına bir ilimdir. Biraz arapça bilmek, bir kasideyi açıklayabilmek ve arabça bir makâle yazabilmek, darb-ı meselleri şerhetmeye, mânâlarını açıklamaya ve maksadlarını izâh etmeye yetmez. Çünkü darb-ı mesellerin ilk söyleniş sebeplerini, ilgili oldukları olayların gerçek yönlerini ve maksadlarını bir târih ilmi niteliğinde bilmek gerekir, rivâyet ve dirâyette tecrübe sâhibi olmayı istilzam eder. Bu hususlarda noksan olan kişinin edibliği de noksan demektir(1)»

Bu gerçekler muvâcehesinde bu eserini kaleme aldığı ifâde ederek, büyük bir ihtiyacı karşıladığını, onu her seviyedeki insanların anlayabileceği kolaylıkta ve o zamana kadar görülmemiş bir genişlikte meydana getirdiğini söyleyen müellif, eserindeki darb-ı mesellerin izahını yaparken, o mevzu ile ilgili bulunduğu şiir ve hikâyeleri de serdeder ve bunların darb-ı mesel hükmünde olanlarını  «MİM» harfi ile işaretler ki, okuyucu o mevzu ile ilgili olan meselleri burada da kolaylıkla bulabilir.

Aslında darb-ı meseller, bir milletin hayat tarzının, yaşayış yolları ve şekillerinin dolaylı birer vasfı olmakla beraber, söylendiği dilin halkının nefsâniyetindeki perdeyi kaldıran, tabiat

(1) Bk. Cemheratü'l-emsal, müellifin önsözü.

ve karakterini aksettiren birer aynadırlar. Bu aynalarda insanın tertemiz fıtratını ve tabiatını, saf ve açık bir şekilde görebiliriz.

Darb-ı meseller edebiyat türleri içinde insanın his, şuur ve inancına en sâdık ve en asil bir şekilde tercüman olan unsurlardır. Bunun içindir ki, her zümre insanı tarafından istisnâsız benimsenmiş ve sevilmişlerdir. Darb-ı mesellerde inanç, mezhep, meslek, cins ve millet ayrılığı yoktur, onlar insan mefhumunda birleşen bütün fertlere samimiyetle hitab ederler. Asya Kitasında yaşayan insan toplumları arasından doğan bir darb-ı meselin aynısını veya bir benzerini Avrupa veya Afrika insanları arasında da bulabiliriz. Meselâ, Peygamberimizin : «Kişinin Cennet'i kendi evidir, Adem oğlunda her şey kocamakla berâber, hırs ve ümidi gençleşmeye devam eder, Dünyadaki her kişi bir misâfirdir, elindeki her şey de emânettir, misâfir muhakkak evine dönecek, emânet de yerine varacaktır (1)» sözleri, hangi milletin, hangi meslek ve dinin ferdi tarafından sevilmez ve benimsenmezler?

Darb-ı mesellerde mühim olan, onları söyleyenin kim olduğu değil! mânâlarındaki insani olan taraflarıdır, insanın şuuruna ve ifade etmek istediği hislerine en doğru ve açık bir şekilde tercüman oluşlarıdır. Bunun sırrı da, söyleniş zaman ve münâsebetlerinin, insanın insânî ve vicdânî duygularının en uyanık olduğu bir zamana tesâdüf edilişindedir.

Bilindiği gibi, darb-ı meseller, normal zamanlarda oturup da bir makâle veya mektub yazılır gibi ortaya çıkmamışlardır. Bilakis herbiri insan oğlunun gerçek bir dramı, ve hayatını etkileyen mühim bir hâdiseye karşı vicdânının haykırışıdır. Bilinen bir gerçektir ki, insan hayatta çeşitli hadiselerle karşılaşır, bu olayların kimi acı ve üzücü, kimi tatlı ve sevindirici, kimi çok geç ve zorluklarla gerçekleşen gâye ve özlemlerdir, kimi de, âniden meydana gelen acılar, felâketler veya mutluluklardır. Bunların herbirine karşı insanda müsbet veya menfi tepkiler uyanır ki, işte darb-ı meseller bu tepkilerin ta kendisi ve vicdânının hakikî çığlıklarıdır. Onun için insanın kalbine, vicdânına doğrudan hitâb ederler, benimsenir ve sevilirler. Çün-

(1) Ebû Mensûr 'Abdûlmelik b. Muhammed b. İsmâ'il el-Sa'âlibi, et-Temsil ve'l-muhâdara, s. 24-25, Kahire, 1381/1961.

kü insan, bu gibi hadiseler karşısında yakın olduğu kadar, hiç bir zaman gerçek tabiatı ve vicdânına yakın olamaz : Allah'ı anmayı unutan bir insanın, meselâ bir uçak yolculuğu sırasında, uçağının arızalanmasıyla, düşme tehlikesinin başgösterdiği bir anda, veya okyanus ortasında gemisinin batma tehlikesi belirtildiğinde, veyahut şiddetli bir kış gecesinde zelzelenin ürper-tisiyle uyandığı bir anda, dilinden dökülecek olan ilk şey «AL LAH» kelimesi olacaktır şüphe yoktur. Hem de, bütün benli-ğini sarsarak, derunundan kükreyerek gelen «ALLAH» kelime-si. O anda düşüncesinde, aklında ve fikrinde başka hiç bir şey bulunmaz, can kaygusu ölüm kalım ânıdır o an. Böyle bir an-da, gerçek benliğine, vicdânına ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'a yakın olduğu ve olacağı kadar hiç bir şeye yakın ola-maz insan. Bunun içindir ki o anda dilinden dökülen kelime-ler, vicdânının ve gerçek fitratının gerçek sesidirler. İlahî ol-duğu için canlı ve hikmet doludurlar, asırlarca kıymetlerini ve güzelliklerini koruyarak yaşarlar. Meselâ Hz. Ali efendimizin «Ben Hz. Osman'ın vurulduğu gün vurulmuştum (1)» sözü ne kadar mânidardır. Bu sözler 41 (661) senesinde, İbnu Mülcam tarafından hançerlendiği gün, acular içinde kıvranırken dilin-den dökülmüşlerdir, o tarihten altı yıl önce Hz. Osman'ın öldürülmesini hazırlayan fitne ve fesad hadiselerine karşı etkin çâreler ve önlemler alınmamasında kendini de mes'ul tutmuş ve böylece bu ihmâlin Hz. Osman'ın ve kendisinin ölümüne ve-sile olmasına bir dereceye kadar göz yummuş olduğu his ve inancıyla «Ben Hz. Osman'ın öldürüldüğü gün öldürüldüm» de-miştir.

Darb-ı mesellerden alınacak çok ders ve ibretler vardır in-sanlar için, mesela Hz. Ali (k.v.)'nin bu sözünde, nemelâzımcı-lığın ne derece tehlikeli olduğu vurgulanır, insan hiç bir zaman nemelâzım dememelidir, «bu gün başkasının başına gelen felâ-ket, yarın benim başıma da gelir» diye düşünüp, bir toplum için-de beliren herhangi bir tehlikeyi, vakit geçirmeden elbirliğiyle önleme yoluna gidilmelidir, «şimdilik bana dokunmuyor, neden karışayım dememelidir, bir toplumun bir ferdi, her ferdi demektir, birine bulaşan bir leke hepsine de bulaşabilir, bu bakımdan ilk görüldüğü yerde, insan mefhumunda birleşen bütün fertler tarafından elbirliğiyle bertaraf edilmelidir.

(1) Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Meydâni, Mecme'u'l-emsel, I, 24, no. 81, Kahire, 1955.

Bundan başka, darb-ı meseller, edebi tâbir vâsıtalarının en eski ve en asillerinden olup, edebiyâtın en mühim kısımlarından biri olmakla da büyük önem taşırlar. Arab Edebiyatı, diğer sâhâlarda olduğu gibi, darb-ı mesellerde de çok zengindir. Câhiliyye ve İslâm devirlerinde söylenmiş meseller, edebiyatçıların çalışma sâhâlarının büyük bir kısmını teşkil edegelmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'de adı geçen Lokman Hekim'den bu yana bu ilimde yetmiş aşkın eser yazılmış olup, bunlardan neşredilmiş olanların sayısı, tesbit edebildiğimiz kadâriyle yirminin üzerindedir. Darb-ı mesellerle ilgili, kaynaklarda zikredilmiş bulunan eserlerin bir listesini aşağıda sunacağız.

Gününe kadar en az otuz eser te'lif edilmiş olduğu halde, Ebu Hilal el-'Askerî'nin, «... böyle bir esere olan fazla ihtiyâca binâen, bu eserimi kaleme aldım (1)» sözündeki önemi, özellikle hadislerdeki darb-ı mesellerin, o zamana kadar müstakillen sunulamamış ve aynı zamanda, kendi eserinde olduğu gibi, tertipli, izahlı, istifâde kolaylığı ve dikkatle seçilerek bir araya getirilememiş olmasında aramalıdır. Nitekim, bu gün iki cild hâlinde elimizde bulunan eser, bu evsafda ve toplam olarak 1972 darb-ı mesel ihtiva etmektedir ki, o zaman için bu eserin gerçekten emsalsiz bir te'lif olarak kabul edilmesi gerekir.

Cemheratü'l-emsâl'in, daha sonraki kendi nevinde te'lif edilmiş eserlere olan mühim hizmeti de inkâr edilemez. Ebû Hilâl el-'Askerî (v. 395/1004)'yi takib eden, Ebû Mensûr es-Se'âlibî (v. 429/1037)'nin, **et-Temsil ve'l-muhâdara**'sında, Ebu'l-Fadlı 'Ubeydullah el-Mikêlî (v. 436/1045)'nin, **el-Emsâl**'inde, el-Hâfız Ebû'Amr Yüsûf b. 'Abdilberri'l-Kurtubî (v. 463/1070)'nin, **el-Emsâlü's-sé'ira ve'l-ebyetü'n-nédira**'sında ve Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed en-Neysebûri êl-Meydâni (v. 518/1124)'nin, **Mecme'u'l-emsâl**'inde, bahsini ettiğimiz **Cemheratü'l-emsâl**'in bilhassa hadis kaynaklı darb-ı mesellerinden, güvenilir hazır bir kaynak olarak faydalandıkları muhakkaktır.

Aşağıdaki liste bazı kaynaklarda bulabildiğimiz, darb-ı mesellerde te'lif edilmiş olan eserlerin listesidir. Müelliflerinin ve fat tarihlerine göre sıralanmıştır. Bu ilimde te'lif edilen müstakıl eserler, tabii ki bu kadar değildir. Biz bulabildiklerimizi buraya aldık, daha geniş bir araştırma ile bu listenin büyüyeceğine inanıyoruz.

(1) Ebu Hilal el-Askeni, Cemheratü'l-emsâl müellifin önsözü (Ce. nâ. Ön).

DARB'I MESELLER'DE TE'LİF EDİLMİŞ ESERLER

Sıra Hicri No. Vefat Tarihi	Müellifi	Eserin adı	Tarihi Neşri ve	Zikredildiği kaynaklar
1	—	Kur'an'da adı geçen Lokman el-Hakim	Paris/1847	Ce. Nâ. Ön./s. 29
2	40	Sahâr b. el-'Abbés el-Abdi.	?	el-Fihrist/132
3	61	—	1302	Ce. Na. Ön./29
4	64	'Alâka b. Kürsüm el-Kilâbî.	?	Yâkût, XII, 190
5	67	'Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhumî	?	Kâtib Çelebi, 1598
6	170	'Uyeynetü'l - Mühellebî.	?	el-Fihrist, 72, 157; Katib Çelebi Zeyli I, 125.
7	170	el-Mufaddal ed-Dabbî.	İstanbul 1300 Kahire, 1327	Yâkût, XIX, 167, el-Fihrist, 102
8	182	Yûnüs b. Habib en-Nahvî.	?	Yâkût XX, 67; el-Fih. 63; K. Çelebi, 167.
9	210	Ebü'Ubyede Ma'mar b. el-Müsennâ	?	Yâkût, XIX, 161; el-Fih. 79; K. Çelebi, 167, 1097.
10	215	Ebu Zeyd se'id b. Evs el. Ensârî.	?	

Sıra Hicrî No.	Müellifi Vefat Tarihi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar	
11	215	Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed el - Medîni.	K. el-mütemes-silîn	?	Yâkût, XIV 137; el-Fihrist, 151.
12	216	el-Asma'î Abdülmelik b. Karib	K. el-emsél	?	el-Fihrist, 82; K. Çelebi, 1597.
13	220	Ebü' Osmân Sa'dên b. el-Mübârek el - Mekfûf	K. el-emsél	?	el-Fihrist, 105.
14	223	Ebu 'Ubeyd el - Kâsim b. Sellâm	el-Emsélü's-séira veya Emsélü'l-' arab	el-Hortum 1958 (şerh)	Yakût, XVI, 260; el-Fihrist, 106.
15	231	Muhammed b. Ziyâd İbnu'l-A'râbi	Tefsiru'l-emsel		Yâkût, XVIII, 196; K. Çelebi, 167 el-Fihrist, 73
16	240	Ebu'l - 'Umeysel 'Abdullah b. Huleyd.	el-Ebyêtü's-séira.	?	el-Fihrist, 73; Ce. Na Ön./26.
17	243	İbnu's - sikkit Ebü Yûsûf. Ya'küb b. İshâk.	el-Emsél	?	Yâkût, XX, 52; el-Fihrist, 108
18	245	Ebü Muhammed Câfer b. Muhammed b. Habîb.	el-Emsél (el-Münemmak).	?	Yâkût, VIII, 115; el-Fihrist, 155; K. Çelebi
19	249	Ebü İshâk İbrâhîm b. Süfyân ez - Ziyâdi.	K. el-Emsél	?	Yâkût, I, 167; el-Fihrist, 86; K. Çelebi, 167.
20	255	el-Câhîz Ebü Osmân	K. el-Emsél (et-Temsil)	?	Yâkût, XVI, 109;

Sıra Hicri No.	Müellifi Vefat Tarihi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar	
21	273	Ahmed er - Rakki Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebi' Abdillah Muham.	K. el - emsél	?	Yâkût, IV, 133
22	275	Ebu Se'id el-Hasen b. el-Huseyn es - Sükkeri	el-Ebyétü's-séira	?	el-Fihrist, 117
23	278	Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe	K. Hikemi'l-emsél	?	el-Fihrist, 116
24	291	es-Sa'leb Ebu'l-'Abbés Ahmed b. Yahyâ	K. el-emsél	?	el-Fihrist, 111; K. Çelebi, 167
25	291	el - Mufaddal b. Seleme b. 'Âsim ed - Dabbi	el-Fâhir	Kahire 1960	
26	305	Ebû Muhammed el-Kâsim b. Muhammed el - Enbâri	K. el-emsél	?	Yâkût, XVI, 317; el-Fihrist, 112
27	323	İbrâhim b. Muhammed b. Niftaveyh	K. el-emsél ve Emsélü'l-Kur'an	?	Yâkût, I, 272
28	328	Ebû Bekr Muhammed b. Kâsim b. el-Enbâri	el - Emsél	?	K. Çelebi, 167
29	350	Ebu 'Ikrieme 'Âmir b. 'Imran ed - Dabbi	Emsélü'l-'Arab	?	Yazma, Dâru'l-kütübi' Mısri

Sıra Hicri No.	Müellifi Vefat Tarihi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar
30	350	Ebü 'Abdillah Hamza b. el-Hasen el-Asbehâni		
		ed-Dürratü'l-féhira fi'l-emséli'l-leti 'alé «EF'ÁLE» ve..	?	Yazma, et-Teymüriyye
31	360	Ebu'Ali Ahmed b. İsmail el - Büceli el - Kummi Semeke	Necef 1936	ez-Zer'a ilâ tesânif eş-ş'a, II, 346
32	360	el-Hâfız Hasen b.'Abdirrahmân b. el - Hallêder - Râme hürmüzi		Yâkût, IX 5; el-Fihris, 220; K. Çelebi Zeyli, I, 125.
33	380	el-Hüseyn b. Muhammed b. Ca'fer er-Râfiki el-Hâli'	?	
34	381	Ebü'Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-îskâfi	?	Yâkût, X, 155; K, Çelebi, 167
35	382	Ebü Ahmed el - Hasen b. 'Abdillah el-'Askeri	?	el-Fihrist, 85; ez-Zer'a, II, 347
36	385	es - Sâhib İsmâ'il b. Abbéd.	?	Yâkût, VIII, 236
		el-Emselü'n-Nebiy	Beyrut 1950	
37	395	Ebü Hilâl el- Hasen b. 'Abdillan el-'Askeri	Kahire 1964	
		Emselü'l-Kur'an el-Hikem ve'l-emsél el-Emselü's-seira min şî'r ebi't-Tayyib el-Mütenebbi Cemheratü'l-emsél (Emselü'n-Nebiy)		

Sıra Hicri No.	Hicri Vefat Tarihi	Müellifi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar
38	406	Ebü 'Abdirrahmân Muhammed b. Hüseyin - Neysebûri		?	K. Çelebi, 168
39	429	Ebü Mensûr 'Abdilmelik b. Muhammed es-Se'âlibi	Emselü'l-Kur'an et-Temsil ve'l-muhâdare	Kahire 1961	
40	436	Ebu'l-Fadl 'Ubeydullâh b. Ahmed el - Mikeli	el-Emsel	?	Yâkût, XIII, 226
41	450	Ebu'l - Hasen 'Ali b. Muhammed el - Mâverdi	Emselü'e-Kur'an	?	K. Çelebi, 168.
42	463	el-Hâfız Ebû 'Omar Yûsûf, b.'Abdilberr el-Kurtubi	el-Emselü's-seira ve'l-ebÿetü'n-nédira	?	Yazma, Dârü'l-kütubi'l-Mısriyye
43	518	Ebu'l - Fadl Ahmed b. Muhammed el - Meydâni.	Mecme'u'l-emsel	Beyrut 1894 Kahire 1955	
44	638	Cârullah ez - Zemahşeri Ebu'l - Kâsim	1. K. sevâirü'l-emsel 2. K. el-mûs taksa Fi'l-emsel 3. K. divâni-t-temsîl 4. K. el-kelimi'n-nevâbiğ		(Dört eser de 1871 de Paris'de tabedildi.

Sıra Hicri No.	Müellifi Vefat Tarihi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar
45	565	'Ali b. Zeyd el - Beyhaki	?	Yakût, XIII, 226-27
46	588	Ebü Ca'fer Muhammed b. 'Ali b. Şehr el-Mézinderáni	?	K. Çelebi zeyli, I, 125
47	613	Süleyman b. Benin b. Halef ed - Dakiki el - Mısıryy	?	Yakût, XI, 245
48	733	Şihâbuddin Ahmed b. Abdilvehhâb en - Nüveyri	Kahire 1961	I., II. ve III. sūfūrleri
49	754	Şemsüddin Ahmed b. Ebi Bekr b. Kayyim el-Cevziy.	?	K. Çelebi, 168
50	854	Ahmed b. Muhammed b. 'Arabşah	Bon 1832	
51	905	İbrâhîm el - Kef'ami		ez-Zeri'a, II, 346
52	959	Muhammed b.'Omar b. Emrillah b. Akşemseddin	?	Mu'cemu'l-müellifin XI, 77.
		Durûbu'l-emsêl		

Sıra Hicri No.	Müellifi Vefat Tarihi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar
53	1029	'Abdurra'uf el - Mün- névi el - Mısri b. Tâci'l- arifin. b.'Ali b. Zeyni'l- Âbidin.	?	K. Çelebi zeyli, I, 125
54	1174	Ebu'l - Berakêt 'Abdul- lâh b. Huseyn b. Me- ra'i.	Matbu	K. Çelebi Zeyli, I, 125 el-A'lâm, IV, 209
55	1312	'Abdullah Nuh Fûrayc		
56	1314	es - Seyyid 'Abdullah en-Nedim b. Mısbâh b. İbrâhim el - İskenderî	?	K. Çelebi Zeyli, I, 125
57	1323	Mahmûd el - Bâcûri b. Ahmed b.'Omar b. Omar b. Şâhin.	eş-Şerafiy- ye 1311	K. Çelebi Zeyli, I, 125
58	1327	Ahmed b.'Abdillâh el - Kuz Kenâni en-Necefi	?	ez-Zeri'a, II, 346.
59	1330	Yüsûf Toma el - Büs- têni	Kahire 1912	Mücemu'l-müellifin XIII, 283
60	1340	N'um Şukayr eş - Şü- veyfâti el - Lübnâni	el-Me'êrif 1302	K. Çelebi Zeyl I, 125; el-Alâm IX, 12-13

Sıra Hicri No. Vefat Tarihi	Müellifi	Eserin adı	Neşri ve Tarihi	Zikredildiği kaynaklar
61 1348	Ahmed Teymur Paşa b. İsmâ-il b. Muhammed el-Misri.	el-Emsêlü'l-âmiyye. fi Misra	Kahire 1368	el-Alâm, I, 95-96
62 ?	Murad Feraç el-Muhâmi	Emsêlâ Süleymân bi'l arabiyye ve'l-'ibriyye	İskenderiyye 1938	Ce. Na. Ön.
63 ?	Enis Füreyyha.	el-Emsêlü'l-âmiyye	Lübnan 1953	Ce. Na. Ön.
64 ?	Ernest Bortov el - Fransi	el-Lübânâniyye Risâle fi'l-emsêli'l-'arabiyye	Göttingen 1836	Ce. Na. Ön.
65 ?	Muhammed el - 'Abbûdiyy.	el-Emsêlü'l-âmiyye	Necid 1960	Ce. Na. Ön.
66 ?	el - İmâm Muhammed b. Muhammed b. Süleymân.	Emsêlü's-süfiyye	?	K. Çelebi, 168
67 ?	Ebû Feyd	el-Emsêl	?	K. Çelebi 1597-98
68 ?	eş-Şerafiyy b. el - Kutâmi	el-Emsêl	?	K. Çelebi 1597-98
69 ?	'Atâ' b. Mus'ab	el-Emsêl	?	K. Çelebi 1597-98
70 ?	Ebu'Amr	el-Emsêl	?	K. Çelebi 1597-98

BİBLİYOGRAFYA VE BAZI KISALTMALAR:

Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheratü'l emsêl, Kahire, 1964; Divânu'l-me'âni, Kahire, 1933; el-Fürûku'l-luğaviyye, Kahire, 1935; K. eş-sınâ'ateyn, Kahire 1971.

İbnu'n-Nedim, el-Fihrist, Kahire, 1348.

Katib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, İstanbul, 1971.

Katib Çelebi, Keşfu'z-zunûn, Zeyli, İsmâil Paşa, İstanbul, 1972.

el-Kiftî (Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsûf), İnbâhu'r-ruvât 'Alâ enbâhi'n-nühât, Kahire, 1952.

el-Meydâni (Ebull-fadl Ahmed b. Muhammed), Mecme'u'l-emsêl, Kahire, 1955.

Muhammed Hasen, ez-Zen'a ile tesânifi's-şi'a, en Necef, 1936.

en-Nüveyri (Şihâbüddin Ahmed...) Nihâyetü'l-erab fi funûni'l-edeb, Kahire, 1954.

es-Se'âlibi (Ebû Mensûr 'Abdülmelik b. Muhammed), et-Temsil ve'l-mu-Yakut, Mu'cemü'l-Üdebâ (İrşadü'l-erib) Kahire, 1923.

hâdara, Kahire, 1961.

Ce. Nâ. Ön. : Cemhereatü'l-emsêl Nâşirinin önsözü.

hk. : Hakkında, k. v. : Keremellâhu veccheh, trz. : târihsiz.

İSLÂMİN SENEGALDE TEKÂMÜLÜ (1)

Yazan : El Hadji Ravane Mbaye
Tercüme eden : Doç. Dr. Sadık Cihan

Hicri XV. ci asrın kutlanması, Allah tarafından her asrın başında, dinin öğretilmesine yeni bir hareket verecek yenileştirici (müceddid) bir kimsenin gönderileceği ile ilgili Hz. Peygamberin hadisinde yer aldığı görülür. Bu hicri tarihi anma günü, her yerdeki müslümanlara dinlerinin değerlerinin devamlılığını daha iyi şekilde temin etmek için geçmişlerine göz atma fırsatı olacaktır.

Bu geçmişe dönüş, İslâm dininin esaslarını sağlam olarak tesis etmeye katkıda bulunan faktörleri, kati şekilde, belirtmeye yardımcı olacaktır. O halde bu dini daha iyi anlamak ve, bundan dolayı, tam bir siyasi gelişmeyi tasarlamak imkânı verecek bir eğitimi bulmak için, İslâmın belli başlı kaynakları olan Kur'anı Kerim ve Sünnetten çıkarmak gerekecektir. Böylece, müslümanlar ruhi ve ahlâki eğitimlerinin esaslarını takibettikleri vakt, geçmiş dünyadaki medeniyetlerinin kendilerine vermiş olduğu yeri keşfedeceklerdir. Kaynaklara olan bu dönüş, İslâmın kriz içinde olan bir dünyada oynayacağı büyük rolü iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

(1) Cultures, (volume VII, no. 4, 1980) Hegire, An. 1400. La Presse de l'Unesco et la Baconniere, Unesco, 1980.

Afrikanın batısında 14° - 18° kuzey arzında bulunan bir cumhuriyetin ve buradan geçen nehrin adıdır. Son istatistiklere göre 197.161 km² toprağa ve 2.269.000 nüfusa sahiptir. Başkenti Dakar'dır. Senegal siyahi Afrika ülkelerinden İslâmiyetle ilk temas edendir. (Mütercim).

İslâm Bize Nasıl Geldi «Biz seni ancak insanlara Cenneti müjdeleyici ve azabı haber verici Peygamber olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.» (2)

Kur'anı Kerim'in vahyinden on sene sonra, Resulullah arap olmayan hükümdarları yeni dini kucaklamaya davet için mesajlar gönderiyordu. Orta Mısır valisi Mukavkis Hz. Peygamberden bir mektup aldı, bu mektup İslâm'ın Afrika'da yerleşmesinin esasını teşkiletti. (3)

615 tarihinden itibaren, Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye gitmeyi henüz düşünmediği sırada bile, Onun misyonunun beynelmilel vasfı İslâmın Afrika'ya girmesiyle teyit ediliyordu. Birinci hicri asırda onbeş kadar muhacir Habeşistana gitmişti.

Denebilir ki İslâm üç asır gecikme ile muhtemelen Benu Midrarlı Berber müslümanlar sayesinde Senegale girdi, (4) bu kimseler milâdi IX. cu asırda Mağrib'in en uzak yerine yerleşmişler ve aynı yerde Sijilmasa şehrini kurmuşlardır. Açıkça görülmektedir ki bu tek tanrılı doktrin, milâdi XI. ci asrın tam başında, 1030 tarihine doğru, Senegale girmiştir. Senegalde gizli olan almoravid (almoravide) hareketini takibeden bu olay (5) orta çağ arap coğrafyaacılarının en büyüklerinden biri olan el-Bekri'nin de teyidettiği gibi, (6) Hz. Muhammed'in üniversal

(2) Sure. 34 (Sebe), A. 28. - Not, Makâlede 27. ci âyet olarak gösterilmiştir.

(3) Bu mektubun orijinali Hz. Peygamberin birçok mukaddes emânetleri ile birlikte İstanbul Topkapı Müzesinde muhafaza edilmektedir.

(4) Krş: İbn Havgal, Ravdu'l-Kırtâs, el-Istakhri ve el-Mukaddesi, batı berberleri ve zenci komşuları arasındaki münasebetler hakkında.

(5) Almoravide: Arapçada el-Murâbitun karşılığıdır. Kuzey Afrika'nın batısında ve Müslüman İspanya'da hüküm süren Sanjâha kabilesinin berberi olan hükümdarlarıdır. Lamtuna (Sanjaha bölümü) şeflerinden biri Gana imparatorluğuna İslâmı sokmak için bir ribât (askeri manastır)a yerleşen İbn Yâsini çağırıldı. O yeni dine dönen berberlere İslâmı öğretti ve 1076 tarihine doğru yenilen Gana imparatorluğuna hücumetti. Maliki mezhebi yönünden sünniligi ihya etmek için Kuzey Afrika'nın fethine çıktı. (M.T.)

(6) el-Bekri'ye göre, İslâmı kabuleden Tekrur hanedanının ilk 1040 milâdi tarihinde ölmüştür. (Krş. el-Mesâlik ve'l-Memâlik). War Jabe Ndiaye, bazıları Ndiâdiâne ile karıştırırlar, bunu almoravid hareketinin ilk çekirdeği olarak kabul etmiştir. Oğlu Lebbi, umumiyetle İbrahim Sall ismi ile tanınır, tekrur ordusuna kumanda etmiş ve Tagant'taki Goddala Berberleriyle olan kavgalarda Almoravid'lere yardım etmiştir. Bkz: Sa'di, Tarihu's-Sudan, tercüme: Houdas (Paris, Maisonneuve, 1864).

misyonunu içine alan Kur'an mesajının yayılışının çabukluğuna birçok bakımlardan şahitlik eder.

Fakat, Hz. Peygamberin vazifesinin ilk zamanlarında, Medine'de meydana gelen şeyin aksine, İslâm başlangıçta eccatlarının inançlarına sıkı sıkıya bağlı olan Senegalli halk tabakaları üzerine az tesir etmiştir. Gerçi, İslâm azda olsa bazı mühim halk kitleleri içinde yayılmaya başladı fakat onun arzu edilir bir şekilde yayılması için dört asır beklemek gerekti.

Dini gelişme, birçok harpler ve birbirini takibeden açlıklarla zayıflayan hükümdarlar zamanında, dört asır boyunca köşesinde kaldıktan sonra, aristokrasinin kabulü, Kur'an eğitimi yapan okulların gelişmesi, mukaddes harplerin çoğalması ve dini tarikatların artışı ile temin edilmiştir. İslâmi hareket, yabancı seyyahların müşâhedelerine göre, XV. ci asırdan itibaren, her bölgede müşterek olan günlük namazlarla iktifa edilen toplantılar şeklinde oldu, bu toplantıların saatterce uzadığı birçok yabancı seyyahların nazarından kaçmadı. Dualar müşterek okunuyor, Hz. Peygamberin doğum merasimi zikirle başlıyor, tesiti istisnâi bir hava içinde icrâ ediliyordu.

XV. ci asırdan itibaren, camilerin ve İslâmı eğitim merkezlerin mevcudiyeti birçok dökümanlarla isbat edilmiştir. Bununla beraber, sahip olunan dökümanlara göre, bu eğitim yerlerinin sayısının nisbeten az olduğu görülür.

Bu deliller arasında «birçok dini eylerin» (7) bulunduğuna işaret eden Alvise de Cada Mosto (ö. 1455) nun ve 1506 tarihinde Sine (8) krallığını ziyaret eden Valentin Fernandes'in müşâhedeleri vardır. Valentin şöyle der: «Barbacijsler çok siyah-tır ve Muhammedin dinini takibederler». (9) Bununla beraber, bazı putperest ayin usullerinin, kendi dini merasimine karışan tek tanrılı inanç sistemiyle aynı zamanda bulunmaya devam etti. Bazan onları zorla kökünden koparıp atmamak gerekti.

(7) Krş. Relation de Voyages à la Côte Occidentale d'Afrique, 1455 - 1457, (Scheffet, Paris: Leroux, 1895).

(8) Krş. Ravane Mbaye, l'Islam au Sénégal (Dakar: Edebiyat Fakültesi, 1975 - 1976, s. 634).

(9) Bu terim yalnızca Bour Sine'ye, yani hanedana, işaret etmez, aynı zamanda Séréré krallığı halkına da işaret eder. Krş. Description de la côte occidentale d'Afrique (1506 - 1510), tercüme: T. Monod, E. Mauny ve T. da Mosto (Bissau. 1951) s. 29.

İslâm, Senegambiya'nın (10) birçok bölgelerine yazıyı sokarak, ticaretin gelişmesini teşviketti, merkezi ve mahalli idâre-ciler tarafından idâre sistemlerini değiştirmeleri, yönünde de katkıda bulundu. İslâm, XV. ci asrın sonuna doğru, durmaksızın yer değiştirmeler neticesinde meydana gelen emniyetsizlikten dolayı çıkmaza giren muhtelif kavimlerin yerleşmeye başladıkları zamanda, Kur'an okulu vasıtasıyla halklar arasında yeni bir münasebet şekli kurdu (11).

Kur'an öğretimi en fazla ecir ve sevap kazandıran mesleklerden biri oldu. İlk yapılan okullar Moritani'nin yakınında olması sebebiyle, Tukulörlerin bulunduğu (12) Senegal nehri boyunca ve Senegal'in güney-doğusunda Mandinklerin (Mandinqes) (13) bulunduğu bölgelerde, İslâm propagandacıların olduğu yerlerde kuruldu. Bunlar, XVI. asrın başında, Wolof de Ndiadiane Ndiaye imparatorluğunun bölünmesinden sonra göç ettiler. Müteâkib asırlarda yalnız yerlerinde kalan okullar, Cayor'un merkezindeki Mbâkol'un ve, Saloum'da kurulan Jâmal'in okullarıdır, Jamal'in okulları olan Mbâkol'un okullarından daha yenidir.

Kur'an okuluna müslümanlar, fakat aynı zamanda müslüman olmayanlarda devam ediyordu. Burada öğretilen İslâm hukukunun birçok örf ve âdetlerin yerine tedricen kaim olduğu görülür. Böylece kabilecilik, İslâmiyet tarafından öğütlenen birlik yararına ehemmiyetini kaybediyordu.

Tapılan muhtelif tanrılar belirli çerçeve dışında onların korunmalarını temin etme gücüne sahip değildi. Putperestlik âdetlerine bağlı olan tüccarlar, güneşin doğuşu ve batışında tapılması gerekli olan putların dikildiği yerin yakınında bulunarak bu durumdan istifâde etmek mecburiyetinde idiler. Fi-

(10) Senegal ve Gambiya toprakları üzerinde yayılan bölgeye verilen isimdir. (M.T.)

(11) Okumuş müslümanlara özel bir statü tanındı, bu onlara memleketin içinde mevcut muhtelif krallıkları birbirinden ayıran bütün sınırları geçme imkânı verdi.

(12) Mağribli halk ve siyahilerin karışımından meydana gelen Senegalli ve Gineli halka verilen isimdir. (M.T.)

(13) Malinkes, Bambaras, Dioulas vs. den teşekküleden batı Afrika etnik guruba verilen isimdir. (M.T.)

ilen mühim yer değiştirmeleri icábettiren ticarî faaliyetler, yalnız müslümanlara tahsis edilen yerlerde bulunuyordu.

Çoğalan Kur'an okulları maddi gelişmenin bir faktörü olacak ve yeni ruhi, ahlaki değerlerin girişi ile farklı bir hayat şeklini tercih edecektir.

XVI. cı asrın sonuna doğru, Kur'an okullarında tefsir, İslâm Hukuku ve arap grameri ile ilgili yüksek seviyede dersler verildiği sırada, bu okullar eğitimlerini mükemmel şekilde yapmak isteyen Senegambiya'nın her tarafından gelen, birçok öğrenciyi kendilerine çektiler. (14)

Bu okullar arasında en fazla devam edileni, eğitimi mükemmel olan Pire okuludur. Burada iki asırdan beri mevcut olan Fouta Tora putperest iktidarı yerine bir müslüman iktidarı kaim kılan komple, 1776 da gizliden gizliye hazırlanmıştı.

İnkilap Devri Her şeyden evvel geleneksel iktidarı ellerinde tutanlara karşı yönelik, dini neşretme gayrti il tavsif edilen bir üçüncü periyod başlar ve Kur'an okulu tarafından bir asra yakın bir zaman yüklenilen dinî neşretme gayretinin tesiri gerçekten az olmuştur. Bununla beraber, her iki durumda da, hedef aynı idi: İslâmi bir hayat düzeni kurmak.

Toplulukların İslâmi kabulü olarak belirlenen bu devri, fransız müstemlekeçilerin gelişi takibetti ki bunlar, silahlarının üstünlüğü ve stratejilerinin becerikliği sayesinde, (15)

(14) Böylece, marabutların su yüzüne çıkan şartları kendiliğinden meydana geldi. Bu değişimde belirli bir rol oynayan dinî Ndiambour devleti, dünyevi ve aynı zamanda dini işleri idâre eden bir marabutu her bölgenin başına getirdi. Böylece, vazifeleri yürütebilen bir marabutu devletin başına atamakla ilgili âdet teşekküledi. O kadı olarak atanıyordu. 1684 de Damel Makhrouredia Koumba Diodo (1684-1691) tarafından vazifeden azledilen Ndiambour devlet başkanı Kadı Ndiaye Sall örneği ilginçtir. Kadıdan sonra dini vazifeleri yapmakla görevli imam geliyordu. Sonra üçüncüsü ve son vazifeli olan, Serigne ismi taşıyan Kur'an okulu öğretmeniydi. Krş. El Hadji Mbaye, l'İslam au Sénégal, ş. 87.

(15) Amar Samb şöyle der: «Müstemlekeçilik maddi menfeâtlarını kurtarmak için mukaddes olan bir şeyi ahlaksızlığa karıştırmaktan, hatıta ilmin, teknigin ve ekonominin gelişmesine uygun olan İslâmi düşüncenin esasını parçalamakta tereddüt etmedi. Bulletin B (Ifan, no. 3 1971, s. 480)

her iki düşman kampına arzularını empoze etmesini bildiler. Durumun münakaşa edilmez efendileri ve menfaatlarını kurtarma hususunda ihtimam göstermiş olanlar, İslâmın yayılışını, halk seviyesindeki muvazenin bozulmasının elverişli olması sebebiyle, engellemeye gayret sarfettiler. Müstemlekecilik, sırayla birini diğerine karşı kullanarak, menfaatlarını korumak için geniş avantajlar elde etmesini bildi. Böylece, XIX. cu asrın ikinci yarısı ve XX. ci asrın ilk çeyreği mahalli yerlerin âdetlerinin takviye edildiğini ve eski unsurların tekrar dirildiğini gördüler: Kabilevi örf ve âdetler tesis edildi, buna mukabil müslüman mahkemelerin selâhiyeti son derece azaldı. (16)

Fransız Batı Afrika hükümetinin 1911 deki bir tebliği (17) «Marabutların idâresini gözeten rejim kuruluncuya kadar» devam edecektir. (Bundan böyle) açıkça görülmüştür ki müstemlekeçiler marabutların dini yayma gayretini, engellemek için, her yer değiştirmede yazılı geçiş iznini mecburi ediyorlardı. Bundan başka, cami veyahut Kur'an okulunun her inşaatı için idâri otoriteler tarafından müsâade verilmesi gerekiyordu. Bununla beraber, müstemlekeçiler İslâmın yayılışını dış faktörlere, akidesinin sadeliğine ve müntesiblerindeki açık kalpliliğe bağlı olduğunu anlamışlardı.

Bu aynı devirde dini yayma usulleri daha mülâyim oldu. Kalabalık halk tabakalarını ihtidâ etmeleri için teşvik eden, İslâmi tarikatların büyük tesiri oldu. Buna mukabil ruhla meşgul olan ananevi âdetler geriliyor, daha sonra da kayboluyorlardı. Bu gelişmeler, siyahilerin açığa çıkan eğilimi sebebiyle müslüman veyahut müslüman olmasın-bilhassa toplu halde yaşamaya bağlanıyordu. İslâm tarafından idâme ettirilen eğilimin değeri arttı veyahut tarikatların usulleriyle herhalükarda kuvvetlendi. Bu, marabutlar ve tarikat şeyhleri tarafından elde edilen başarıyı izah eder. Çünkü cemiyet hayatı sebebiyle meydana gelen münasebetlerle ilgili durumlar, yabancı hakimiyete karşı bir mukavemet meydana getirdi: Sufiliğin tatbiki ile dini değerlerin ruhlarda yükseltilmesi, o kadar ki silahlı mücâdeleye varan belirli mistik bir tabiata sebep oldu.

(16) Krş. Jules Brevie, Islamisme contre naturisme au Sudan Français (Paris Leroux, 1923). Müslümanların kazâi hakkını kaldıran 10 kasım 1903 tarihli kanun.

(17) Aynı eser, s. 257.

XVIII. ci asırdan itibaren, Kâdiriyye, (18) diğer bütün tarikatlara nisbetle, muhtelif bölgelerde daha fazla yayıldı. Daha sonra, uzun zaman düşmanı olarak telakki edilen Ticâniyye (19) birçok yerlerde Kâdiriyye üzerine hakim oldu ve müntesipleri daha fazla idi. 1883 ve 1895 tarihlerine doğru, Lâhiniyye ve Murâdiyye (20) (tarikatları) geldi. Birbirini takibeden iki modelden itibaren mahalli marabutlar tarafından kabul edilenler, dine dönen kimselere cemiyet hayatının bir takım imkanlarını veriyorlardı, halbuki marabutik olmayan İslâm onlara daha fazla imkan vermişti. Bununla beraber, İslâmın yayılmasına fazla katkıda bulunan tarikatların bu inancın tali yönlerine çok ehemmiyet atfetmiş oldukları görülür ki bu sebepten onların bazan bozulmuş olmakla itham edildiklerini burada belirtmek gerekir.

Senegalde İslâmın İki Yönü

Bazı dini liderler İslâm tarafından öğretilen değerleri korumanın gerekliliği fikrindeydiler. Bunlar arasında, El Hadji Malick Sy (1853-1922) ve Ahmadou Bamba Mbacke (1863-1927) İslâmı Senegal'de fevkalâde bir şekilde tebliğ ettiler. Birincisi entellektüel eğilimi, ikincisi mistik eğilimi temsil eden kişilerdi. Bununla birlikte, «Bilhassa pedagojik metodlara bağlı olarak meydana çıkan ayrılıkların ötesinde, El Hadji ve Ahmadou Bamba tarafından yazılan eserler, bu iki büyük alimin temelde aynı gayeyi takibettiklerini münâkaşa edilmez şekilde isbat ederler...» (21)

- (18) Sofiyenin büyüklerinden Abdülkâdir Geylâni tarafından kurulan tarikatın adıdır. Abdülkâdir 470/1077 senesinde Bağdat'ın köyü olan Geylan'da doğdu. 561/1165 de Bağdat'ta öldü. Tarikatı İslâm memleketlerinin her tarafında, ve hususiyile Hindistan'da çok yayılmıştır. (M.T.)
- (19) Afrikanın kuzey batısında, mağrib taraflarında, hicri 1200 tarihinde meydana çıkan bir tarikatın adıdır. Kurucusuna nisbetle bu adı almıştır. Tarikatın kurucusu 1150/1737 senesinde Fas ülkesinde Aynı-mazi şehrinde doğmuş, 1207/1792 de kendi memleketinde ölmüş olan Ahmet Ticâni'dir (M.T.)
- (20) Nakşibendiyye tarikatı şubelerinden birinin adıdır. Şeyh Muhammed Murad b. Ali b. Davud b. Kemâlüddin Hanefi tarafından tesis olunmuştur. Nakşibendiyye'nin öteki şubeleri şunlardır: Ahrariyye, Naciyye, Kasaniyye, Müceddidiyye, Melâmiyye-i Nuriye, Halidiyye vs. (M.T.)
- (21) Ravane Mbaye, a.g.e., (Sayfa numarası verilmemiştir).

İslâmi ilimlerin araştırılmasına teşvik El Hadji Malick'in büyük endişesini teşkiletti. Çünkü sufilik en şahane yol olarak mülâhaza ediliyordu. O Kur'anı Kerim tarafından bildirilen mecburi hükümler yerine, tarikat dualarının yer değiştirmesi hususunu açıkca ilân etti: Ona göre, tarikatları katı bir doktrine tabi tutmak gerekli idi. O yazılarında, Ahmedou Bamba kadar, müstemlekecilığe karşı büyük bir düşmanlık gösterdi, bu yalnızca siyasi motiflerden dolayı değil, aynı zamanda ve bilhassa dini mülâhazalardan meydana geldi.

Bununla beraber bu iki büyük manevi liderin anlayışları esas bir nokta üzerinde birbirine muhaliftir ki İslâmın Senegal'deki belli başlı ana yolların anlamaya yardım etmesi için, bu noktayı belirtmek gerekir.

a. Entellektüel Eğilim

El Hadji Malick, geçmişten ders almak için, Hz. Peygamberin birçok hadisine dayanılarak verilecek herbir hükümle din mevzuunda körü körüne olan taklidi mahkum edeceğini ümit ediyordu. O, fikirleri idlâl eden veyahut fikirlere ayrılık tohumları eken belli başlı kitaplardan çoğuna müracaatı önlemek için dini eğitimi mecburi yaptı. (22)

b. Mistik Eğilim

Ahmadou Bamba, mistiklerin başı, ibn Ataullah ve Gazali gibi meşhur sufilerin eğitimi ile meşbu idi. İlmi mistiki eğilim ve tabiatıyla mistiki eğilimin A. Bamba'yı mistiklerin «örtülü» deyimini kullandırma sebepleri, memleketin bazı bölgelerinde İslâmın gelişmesine sert bir darbe vuran müstemlekeci idarecilere zarar vermek için kullanıldı.

Baştan aşağı entellektüel olan bu iki eğilimden birincisi müntesiplerini şehir merkezlerinde buldu, halbuki daha ruhi

(22) Bilhassa İslâmdan önceki peygamberlerin tarihini kaleme alan eserler olup, bu eserlerde birçok mucizelerden bahseden hususlar vardır.

(23) Ahmadou Bamba'nın öğretimde bulunduğu bölge, le Baol, son derece karışık, hemen hemen bütün mezheplerin bir arada bulunduğu yerdir.

olan diğeri tesirini daha çok köy ortamında meydana getirdi. Belli başlı iki tefsir şeklinin İslâm'da daima birbirine karşı olduğu bilinmektedir: Birisi metinlerin zahiri manasına, diğeri batinî manasına dayanıyordu.

Bugün, istatistikler Senegal'in bazı bölgelerinin % 99 nun müslüman olduğunu gösterir. Aşağı yukarı yekünü beşbuçuk milyon olan halkın, müslümanlar tahminen % 93 nisbetini temsil ederler. İslâmın Senegal topraklarında yerleşmesi birçok neticeleri istihsal etmiştir. Bunlardan bazılarını incelemeye geçeceğiz: Ekonomik yönden, çalışmanın tebcili, Kur'an ve Sünnet'te bulunan tasarrufa teşvik, düzenli bir ekonomik siyaset için oldukça mühim esasları teşkilediyordu. Dini yönden, Senegalli müslümanların bugün birçok cami inşa ettikleri ve mimarilerinin ananevi vasfını değiştirme tehlikesinide göze alarak eskileri yenileştirdikleri görülür. Gelirlerinin bir kısmını dini bir yere, bir aileye veyahut İslâm cemaatına intikal ettirmeyi içeren İslâmî vakıf adetinin XIX. cu asırdan beri Senegal'de yürürlükte olduğuna burada işaret edebiliriz. Zekâta gelince, İslâmlaştırmanın başlangıcından itibaren geniş bir şekilde tatbik edilmiştir.

Dini tezahürler (çok) daha şaşırtıcıdır; Bilhassa Hz. Peygamberin doğumunu tebcileden mevlidin ehemmiyetini ve onu zikirle ilgili ayının takibettiğini veyahut eski hatıraların anıldığını hatırlatmışım. Hafta geçmesin ki bu nevi ayınlar olmasın ve bu ayınlar başka ananevi merasimlerle bitmesin. Mahalle, tarikat, meslek teşekkülü ve belli yaş gurubu tarafından organize edilen bu mevlitler münakaşa kabul etmez pedogojik bir karakteri temsil ediyorlar. Mevlitte Hz. Peygamberin hayatı, Siret ile ilgili hadiseler, Onun ilminin, hikmetinin, ismetinin vasıfları hatırlanır ve hatta pratik veyahut hukuki sorunlara cevaplar verilir.

Herşeyden evvel çocuk, beş yaşından itibaren, Kur'anı baştan sona kadar ezberden okumayı Kur'an okulunda öğrenirdi. Muhtelif bölgelerde aşağı yukarı on kadar Kur'an okulu mevcuttur ve bunların hepsi, bizzat Senegalde yürürlüğe konulan, aynı metodu uygulurlar. Rivâyete bakılırsa, bu metod XVIII. ci asırdan itibaren başlıyordu. Arap dili eğitimi ile müşterek olan İslâmî eğitim için ihtisas merkezleri vardı.

İslâmi eğitimin eğitim ve öğretimin her seviyesinde, ilkokuldan üniversiteye kadar, genel ve hususi kuruluşlar içinde, dağıldığına işaret etmek gerekir.

Nihayet İslâmi eğitim için, müslüman halkların kültür ve medeniyetleri üzerindeki araştırmalarıyla, bütün dünyadaki bu toplumun üyeleri arasında bir birlik kurmak isteyen Dakka İslâm Enstitüsünde özel bir yer ayrılması uygun görülmüştür. Bu enstitüde, mukaddes metne daha kolay nüfuz edebilme amacıyla, memleket halkının % 83 tarafından konuşulan Wolof (24) dilinde bir Kur'anı Kerim tercümesi üzerinde halihazırda çalışılmaktadır.

Tali Derecedeki Halk Tabakalarına Bakış Hiçretin anılması, bizim olan bu zor dünyada, bütün dünya müslümanları için dinlerinin genel görünüşü üzerinde düşünme fırsatı olacaktır. Cihanşümül din bütün insanlığın selâmeti ile uğraşandır. Kur'anı Kerim, Hz. Muhammede hitap ederek: «Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik» der. (25) Ve meşhur: «Ben kırmızı ve siyah olanlarada gönderildim» hadisini hazırlatırım.

İslâmın belli başlı vasfı farklılığa hürmettir; İslâmın başlangıcından itibaren, farklı şartlar içinde gelişen, İslâmın içinde birliğin güçlenmesine katkıda bulunan fıkıh ekollerinin çıkışı görülür. Böylece «Ben açık ve kabul edilebilen hanefizmi yaymak için gönderildim» diyen Hz. Peygamberin öğretimini yanlış tefsir etmemek için prensiplerin yumuşaklığını muhafaza etmek bir emirdir. Zaten farklılığa hürmet içinde birlik güçlenebilir.

Bugün eğitim ve öğretim yapan kimselerin görüşü, İslâmın evrenselliğinin asla kaybolmadığı ve sosyal yönden. Hz. Peygamber tarafından reddedilen ve ceza gerektiren her türlü ırkçılıktan müslümanların sakınmasıdır. Şu bir gerçektir ki bugünkü İslâm toplumunda ne kadın, ne gençlik, ne tali derecedeki halk tabakaları lâıyk oldukları dikkati çekemediler ve bunlar bazı belli başlı metinlerin çok katı izahının kurbanları olmakta devam ettiler.

Gençliğin ve suçlu olan kimsenin problemi ile daha hususi

(24) Senegal'in Kuzey-batısında yerleşen çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan siyahi müslüman halktır. (M.T.)

(25) Sure. 21 (el-Enbiya), A. 106.

olarak ilgilenmek istiyorum. Asrı sarsan ve İslâmı şiddetli şekilde sınayan fikir akımları, diğer bütün dinlerde olduğu gibi, gençliği yanıltma bakımından katkıları oldu.

Farklı faktörler yanında her yerde müşâhade edilen menfi olaylara, alkole, bazan afyona müracaat ve her türlü şekil altındaki suçluluk gibi en az geçmiş hayranı bir düşüncenin mahsülü olan bazı eğitim sistemlerinin menfi tesirini de ilâve etmek gerekir.

Daha açık ifade ile, alkole, gayri ahlaki âdetlere veyahut uyuşturucu maddeye kendini veren her müslümanı, genç veyahut akıl baliğ, olsun sistematik olarak reddeden, «afaroz etmeyi» öngeren anlayıştan bilhassa bahsetmek, İslâmın faaliyet alanını daraltma tehlikesini meydana getirir. Halbuki İslâm her çeşit tali derecedeki halk tabakalarına günahları yükleme gibi bir husus ortaya koymamıştır: İslâm onların tekrar din değiştirmelerini kolaylaştırmak için dahi uygun şartlar meydana getirmiştir.

Bugün tali derecedeki halk tabakaların-sosyal eksikliğin kurbanları olan ve Peygamberin eğitimlerine uygun olarak durumlarını «tanzim etme» mevzu bahis olan bütün bu kimselerde olduğu gibi-aykırı şekilde fakirliğe dayandıkları görülür, halbuki İslâmın eğiliminden birisi onları cemiyetleri içinde tekrar kaynaştırmayı hedef alan yeni bir eğitim sistemi ile kendilerini ezen kötülüklerden çekip çıkarmaktır. Metinlerin tercümesindeki katılık, bozuk bir sosyal hayatta devamlı günah işleyeni yoketme esasına dayanmasıdır. Halbuki burada, başka her yerde olduğundan daha fazla, insanları kurtarmak için gelen Hz. Peygamberin örnek olduğunu düşünmek gerekir.

Yakından bakıldığı zaman, hayatın maddi şartlarının son derece zorluğu çok defa sapmaların esası olduğu görülür. Bu andan itibaren, Allah Resulünün verdiği genel yönlendirmelerin manasından ve bu yönlendirmelerin fakirliği tamamiyle izâle etme teşebbüslerinden anlaşıldığı gibi, Onun çalışmaya verdiği ehemmiyet anlaşılır. O kişinin hayattan el ayağını çekmesinin mesuliyet olduğunu, hiç değilse aşırılığın yumuşatılmasının gerektiğini belirtir.

Hız. Peygamberin Sünnetinin tekrar okunması sahih hadisi bu noktai nazardan tekrar ihya etme imkanı olur ve cemiyette

yaygın olan İslâmi prensipler, ferdi cemiyetin emri altına sokarak, teşekkülü farklı olan ferdleri bir bütün olarak koruması için cemiyeti mecbur eder. Böylece cemiyet, Hz. Peygamberin öğretim hududu içinde basit bir hayat yaşayan kimselere yardım ve sosyal bedbahtlıkla mücadele etmek için, yapının esas fonksiyonunu meydana getirmekle yükümlüdür.

Makaleye son verirken ilâve edebilirim ki, İslâmın ruh derinliğine yabancı belirli bir dini doğmatizim, Allahın sırlarını keşfetme teşebbüsünde olduğu gibi, ilmin pratikliğini kabul etmediğini ileri sürer. Fakat burada, yukardakinin tamamen aksine, İslâmın ilme mühim bir yer verdiğini, hatta devamlı bir eğitim nevini tavsiye edecek kadar ileri gittiğini görmek için, Hz. Peygamberin bir hadisini nakletmek kafi gelecektir. (26) Bize göre, ilmi araştırma akli olması sebebiyle mümkün olduğu kadar inancı kuvvetlendirmeye katkıda bulunacaktır. İslâm hiçbir yerde zamanımızın ilmi keşifleriyle kendi kendini nakzetmemiştir. Anılan bayramların ötesinde, bu hicri onbeşinci asır, İslâma dünyada rolünü daha iyi oynama imkanı verecek olan yeni tefekkür sahalarını ortaya koymasını kolaylaştıracaktır.

(26) «Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz»

—AYNALARIN OYUNLARI VE MEDENİYETLERİN
KRİZLERİ— İSLAM/İSLAMOLOJİ MÜNASEBETİNİN
REORİYANTASYONLARI (*)

Çeviren : Doç. Dr. Ünver GÜNAY

Her araştırma yapıldığı çevre ile şartlanmıştır. Olayları düzenleme ve yenileme tarzları ve zimnen de olsa çevresel değer hükümleri, bazan hakim entelektüel şekillerin basit yansımalarından ibarettirler. Bununla birlikte bu şekiller daha geniş evrensel yeniden düzenlenmelerin yansımaları oldukları zaman, bu yeniden düzenlenmelerin gözlemciler tarafından nasıl aksettirildikleri veya şişirildiklerini açıklığa kavuşturmak meşruiyet kazanmaktadır. Bu düzeyde tenkitçi deha ve başvuru kitapları, ideolojik kavramlaştırmalarla ve hattâ edebi yaratmalarla ilişkiye konulmaları suretiyle aydınlığa kavuşmaktadır. İmdi, yakın tarihlerdeki çeşitli yayınların —araştırma çalışmaları, denemeler, romanlar, şiirler— yoğunlaşması, oriyantalistler nezdinde olduğu gibi müslümanlar katında da çift yönlü bir tedirginliğin derinliğini göstermektedir; herbirinin medeniyetlerinin değişimlerinden olduğu kadar, kuvvet münasebetlerinde ve toplumlarının karşı-idrakinde başgösteren yeniden dengelenmelerden de ileri gelen tedirginlik.

Burada öngörülen perspektifler, yakın tarihlerdeki islamo-
lojik ürünün şüphesiz mükemmel olmayan bir örneklemesine

(*) Türkçeye çevirdiğimiz, Jean-Paul Charnay'ın bu makalesi «Jeux de Miroirs et Crises de Civilisations, Réorientations du Rapport Islam/Islamologie» başlığı altında Archives de Sociologie des Religions, No. 33, 1972, s. 135-174'te fransızca olarak yayınlanmıştır.

dayanmaktadırlar. Onlar, seçimi ve bibliyografik tenkitleri bu derginin konusu olan dinler sosyolojisinin fonksiyonuna uygun olarak gerçekleştirilmiş bulunan eserlerle temsil edilmektedirler. Bununla birlikte dinî olay ve onun modülasyonları ve dönüşümlerinin, müslüman medeniyeti ve toplumlarının temel bir boyutunu oluşturmaları ölçüsünde, yazarlar ve ilgililer tarafından son derecede çeşitli sahalarda onun karşısında takılan tavırlar (suskunluk bile) ve yöntemler, entellektüel vurgulamaları, meşgalelerin artışı ve bizzat kendi kendine veya başkası sebebiyle uğranılan krizleri açığa çıkarmaktadırlar. Son elli yıl içersine serpiştirilmiş bulunan eserlere yapılan pek çok atıflar (1), kişiler ve analiz tarzları tarafından tasvir olunan yürüngeleri birbirine bağlayacaktır: drama yer vermeyen derin bilgiden edebî şiddete kadar.

DRAMA YER VERMEYEN DERİN BİLGİ

İlk önce meşrû ve asil deha gelmektedir. Bununla birlikte, konuların taksimi ve temel yönelimlerle ilgili bazı çatlaklar ona canlılık katmaktadırlar.

Klâsik metinlerin geniş dağılımı, İslâm medeniyetine «girmek» için ana yol olarak kalmaktadır. Eski tercümelerin bazı yeni baskıları veya bir kısım yeni tercümeler değerlidirler: Denise Masson ve Si Boubakeur Hâmza'nın Kur'an tercümeleri (2); el-Buhari'den alınan hadis seçmeleri (3); Eflâtonun Cumhuriyet'i hakkında İbn Rüşd'ün yorumu (4); Mes'udî (5) gibi

- (1) Önceki döneme ait daha tam bir bibliyografya için: Jean Sauvaget, *Introductuon à l'Histoire de l'Orient Musulman. Eléments de Bibliographie*, Claude Cahen tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve tamamlanmış yayın, Paris, Maisonneuve, 1961 (Arch. 15, No: 212).
- (2) Denise Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967; Si Boubakeur Hamza, *le Coran (Tefsirli)*, Paris, Fayard, 1972, 2 Cilt. Aynı şekilde krş. Kazimirski'nin Kur'an Tercümesinin yeni baskısı, Paris, Garnier - Flammarion, 1970 (Muhammed Arkoun'un «Comment lire le Coran» başlıklı girişi ile birlikte); ve Kur'an tercümesinden başka (Paris, Maisonneuve, 1952) Régis Blachère'in Kur'an üzerine muhtasar incelemesi, Paris, PUF, 1966 *Que sais-je?* serisi) (Arch., 24, No: 109).
- (3) Al-Bukhârî, *L'Authentique Tradition Musulmane. Choix de Hadith* (Çev. G. H. Bousquet, Paris, Fasquelle, 1964 (Arch. 21, No: 200).
- (4) AVerroës, *Commentary on Plato's Republic* (yay. ve çev. I, J. Rosenthal, Cambridge University Press. 3. baskı, 1969.)
- (5) Mas'udî *Les Prairies d'Or* (Çev. Barbier de Meynard ve Pavet de

tarihçiler; Mukaddesi (6) ve İbn Havkal (7) gibi coğrafyacılar; İbn Batuta'nın seyahatleri (8); Fars klâsikleri: Firdevsi (9), Nizami (10), Celâl ed-Din Rumi (11) Abdül-Baha (12) ve öte yandan Henry Corbin tarafından yönetilen İran'la ilgili yayımlar; İbn Haldun ve Muhammed Abdüh (aşağıda) ve nihayet —neyin âlameti ise— âşkla ilgili birkaç eser (13). Gerçekte büyük bir sayıdaki temel eser ya tükenmiş durumdadır veya henüz tercüme edilmemiş bulunmaktadır. Fakat tanıma, aynı zamanda görsel yolla da olmaktadır: resim (14) ve sinema (15) tükenmez araştırma alanları sunmaktadırlar.

Courtelle, yeniden gözden geçiren ve düzelen: Charles Pellat), Paris, Geuthner, 2 Cilt, 1962-1965 (Société Asiatique, Coll. d'Ouvrages Orientaux).

- (6) Al-Muqaddasi, la Meilleur répartition pour la connaissance des provinces (çev. André Miquel, Institut Français de Damas, 1963 André Miquel'in tezi: la Géographie Humaine du Monde Musulman Jusqu'au milieu du XI. siècle, Paris-La Haye, Mouton, 1957, 420 s.
- (7) Ibn Hawqal, Configuration de la Terre (çev. J. H. Kramers ve G. Wiët), Paris, Maisonneuve ve Larose, 1965, 2 Cilt.
- (8) İbn Batuta, Voyages (çev. ve yay. C. Defremery ve B. R. Sanguinetti, Vincent Monteil'in Önsözü), Paris, Antropos, 1968, 4 Cilt.
- (9) Ferdowsi, The Epic of the King (çev. R. Levy), The University of Chicago Press, 1967.
- (10) Nizâmi, Le Roman de Chosroes et Chirin (çev. Heri Massé), Paris, Maisonneuve ve Larose, 1970.
- (11) Rumi Poet and Mystic, Selection from his Writings (çev. Reynold A. Nicholson), Londra George Allen ve Unwin, 4. baskı, 1968. Aynı şekilde bk. I. Meyerrovitch, Mystique et Poésie en Islam, Djelal ed-Din Rumi, Paris, Desclée de Brouwer, 1971.
- (12) Abdül Baha, les Leçons de Saint-Jean d'Acre, (çev. Hippolite Dreyfus), Paris, RUF, 1970 (Arch., 30, No: 130).
- (13) Şeyh Nefzaoui'nin Jardin Parfumé'sinin yeni baskısı, Paris, le Cercle du Livre Précieux, 1962; Ahmed al-Tifâchi, les Délices des Coeurs (çev. René R. Khawam), Paris, Martineau, 1971. Aynı şekilde bk.: Aly Mazahary, La Vie Quotidienne des Musulmans Au Moyen Age, X. - XIII. siècle, Paris, Hachette, 16. baskı, 1959. Aynı şekilde karşı G. H. Bousquet, Ethique Sexuelle de L'Islam, Paris, Maisonneuve et Larose, 2. baskı, 1966.
- (14) Richard Ettinghausen, La Peinture Arabe, Skira, 1962.
- (15) Cinéma et Culture Arabe. Conférence de L'UNESCO (Beyrut, 1962), Centre Interarabe du Cinéma et de la Télévision, 1964; Georges Sadoul, Les Cinémas des Pays Arabes, Beyrut, Centre Interarabe du Cinéma, 1966; Rachid Boudjedra, Naissance du Cinéma Algérien, Paris, Maspéro, 1971.

«Tez» türü, daima bir araştırmacının uzmanlaşmış yorumcu-
luğunu yaptığı klâsik bir yazar (16) veya en ince teferruatı ile
tedkik edilmiş coğrafi-etnik cemaatlerin sosyal tarihi üzerine
temerküz etmiş bulunan bu önemli monografileri kapsamakta-
dır (aşağıda).

Derin bilgi aynı şekilde, ilâhiyata müteallik, edebî ve fel-
sefi özel «türün» tedkikine de kendini vermiş bulunmaktadır:
hukuki ve tıbbi tedkikler (17), kutsala ilişkin incelemeler (18),
Henri Laoust tarafından «İslâm'da bölünmeler» (19) de ortaya
konulan yeniden göz atış veya Franz Rosenthal (20) in «İslâm
Tarihçiliğinin Tarihi» ne tahsis ettiği genel çalışma bu türden-
dir :

- (16) Gérard Lecomte'un, Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, Ins-
titut Français de Damas, 1965 527 s., sı ve Traité des Divergences du
Hadith, Institut Français de Damas, 1962, 461 s., tercümesi; Moham-
med Arkoun'un Miskeveyh hakkında: Contribution à l'Etude de l'Hu-
manisme Musulman au IX^e - X^e siècle: Miskawayh philosophe et his-
torien, Paris, Vrin, 1970 ve Traité d'Ethique, Bibliothèque de L'Istitut
Français de Damas, 1969, tercümesi bu türdendirler.
- (17) N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh University Press,
1964; Succession in Muslim Family, Cambridge University Press, 1971.
Marie Bernand, L'Accord Unanime de la Communauté comme Fon-
dements des Statuts Légaux de L'Islam D'Après Abû'l-Husayn al-Bas-
ri, Vrin, 1970; Mohammad Salah Belguedj, La Médecine Traditionnelle
dans le Constantinois, Strazburg, Faculté des Lettres et des Sciences
Humaines, 1966.
- (18) Joseph Chelhod, Les Structures du Sacré Chez les Arabes, Paris,
Maisonneuve et Larose, 1965; T. Fahd, La Divination Arabe. Etudes
religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam,
Leiden, Brill, 1966; Himia Granqvist, Muslim Death and Burial. Arab
Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan, Helsinki,
Central-Tryckeriet Helsingfors, 1965.
- (19) Henri Laoust, Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de
la religion musulmane, Paris, Payot, 1965; La Politique de Ghazâli,
Paris, Geuthner, 1971. Gazali hakkında aynı şekilde bk.: W. Montgo-
mery Watt, Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazâlî, Edinburgh
University Press, 1963.
- (20) Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden, Brill,
1968, yeniden gözden geçirilmiş 2. baskı, XVI-653 s., (Bibliyografya,
İndeks). Aynı yazarın, aynı şekilde bk.: Knowledge Triumphant, the
Concept of Knowledge in Mediaeval Islam, Leiden, Brill, 1970, 356 s.;
The Herb. Hashish versus Mediaeval Muslim Society, Leiden, Brill,
1971, 212 s.

«Bir ilk bölüm, menşelerinden Osmanlı yayılmasına (XV. yüzyıl) kadar, Orta Doğu'nun Arap medeniyetinde muhteva ve kavramın tekâmülünü göz önüne sermektedir.

Tarih, ilk önce «ahbar» (önemli olaylar) koleksiyonu ile tarih derlemesi arasında değişmekte olup, en mükemmel varsayımına göre, kameri takvim yani çağlar ve devirler itibariyle tarihlendirme düşüncesini doğurmuş olmalıdır. Daha sonra büyük klâsiklerce muhafaza edilen tarifler buradan kaynaklanmaktadır: İbn Haldun'a göre (XIV. yüzyıl) «bir çağa veya ırka mahsus olaylar»; el-Makrizî ve el - İci (XIV. yüzyıl) ye göre «onların zamanlarında dünyada hasıl olan olaylarla ilgili tarihlendirilmiş bilgi», el-Kâfiyeci (XV. yüzyıl) ye göre «devirler ve oralarda hakim olan şartlar kadar aynı zamanda onların zaman içersinde tesbiti maksadıyla onlara bağlı bulunan şartları da inceleyen bilgi dalı»; es-Sakhâvî'ye göre (XV. yüzyıl) «insan için ve zaman içersinde mevcut bulunan arızî şartların heyet-i mecmuası arasında arız olan insan ve zamana ilişkin şartlar. Bununla birlikte, Yazar'a göre bu anlayış (olayların zaman içersinde taksimi) Batılı gelişme ve tekâmül telâkkileriyle tetabuk etmemektedir. İslâm tarihçiliği önce dini kanunun hizmetindedir; Bizans ve Sasanilerden ödünç alınanlarla birlikte o, Abbasi altın çağı boyunca, fetihler ve ilimlerin ve edebiyatın «rönesans»ı tarafından kümelenen bilgilerin yayım sistemi haline dönüşmüştür. Haçlılar döneminde ve İspanya'da, İslâmda sık sık bir kenara itilen «oradaki»nin ve «şimdi»nin ferdi idrakleri ve menfaatlerinin —bazan hakkında birlikte— yankısı olmaktadır. XIV. yüzyıldan sonra o, tenkitçi sosyolojik araştırma ve hukuk usulü tarafından aşılımıştır. Yazar, aynı zamanda, İslâm tarihçiliğinin, tıp ve felsefeden farklı olarak ve Doğu Akdeniz ülkeleri ve İspanya'nın dışında, Hıristiyan Batı'yı etkilemediğine de işaret etmektedir. Bu etki, XVII. yüzyılda gözükmekte ve Hume, Warton ve daha sonra Herder'in tarih felsefelerini ilham edecek olan bir İslâmın görünüşünü belirlemektedir. Bir ikinci bölüm, yukarıda adı geçen başlıca yazarların (İbn Haldun hariç: aşağıda dipnotu 60) tercümesini vermektedir. Üçüncü bölüm, bazı meşhur düşünürlerden Arapça özetleri bir araya toplamaktadır: Fahreddin Razi, İbn Sina, Kudâme...»

Fakat derin bilgi, bizzat kendi dallanıp budaklanışını davet etmektedir; ya giriş mahiyetindeki eserler (21) veya «mütevazî insan» yahut öğrenci için daha çok «okunabilir» türden ve aynı zamanda tarihin yorumcu, perspektifleri ve faktörlerini yeniden eski durumuna getirmeye katkıda bulunan (22) genel tarihi ya da coğrafi takdimler. Bu günün eğilimi, ekonomik ve sosyal unsurları, siyasi ve kültürel elemanlara bağlamaya yöneliktir. Kantitatif tarihin küçük incelemeleri çoğu zaman geniş göz atışlardan daha aydınlatıcıdır (23).

-
- (21) Rom Landou, *Islam and the Arabs*, Londra, Ruskin House, George Allen ve Unwin, 1958; Vincent Monteil, *L'Islam* (coll. Religions du Monde), Paris, Blaudet Gay, 1963; Jacques Risler, *L'Islam Modern*, Paris, Payot, 1963; F. M. Pareja, L. Hertlind, A. Bansani, Th. Vois, *Islamologie*, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1964, 1149 s., Jacques Jomier, *Introduction à l'Islam actuel*, Paris, Edition du Cerf, 1964; Pierre Rondot, *L'Islam*, Paris, Prismes, 1965; *Regards sur l'Islam* (Publications des Annales de la Faculté des Lettres d'Aix-en-Provence), 1965; Robert Mantran, *L'Expansion musulmane, VII.-XI. yüzyıl*, (Coll. Nouvelle Clio), Paris, PUF, 1969; John Alden Williams, *L'Islamisme* (adaptation française par Yvonne Rosso, coll. les Grandes Religions du Monde), Cenevre, Cercle des Bibliophiles, s. d.
- (22) André Miquel, *L'Islam et sa Civilisation, VII.-XX. yüzyıl* (Coll. Destin du Monde), Paris Armand Colin, 1968, 572 s. (Bibliyografya, indeks, haritalar, resimler); Dominique et Janine Sourdé, *La Civilisation de l'Islam Classique* (Coll. les Grandes Civilisations), Paris, Arthaud, 1968 673 s. (Bibliyografya, indeks, haritalar, resimler); Claude Cahen, *L'Islam des origines au début de l'Empire Ottoman*, Paris, Bordas, 1970; *L'Elaboration de l'Islam* (travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg), Paris, P.U.F., 1961; G. E. von Grünebaum, *L'Islam Médiéval*, Paris, Payot, 1962; Nikita Elisséeff, *Nür al-Din, un grand prince musulman de Syrie au temps des Croisades (511-569 H / 111-1174)*, 3 C., Institut français de Damas, 1967; Louis Gardet, *La Cité Musulmane, vie sociale et politique* (Coll. Etudes Musulmanes), Paris, Vrin, 1954 2. baskı, 1961; *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970; Pierre Rondot, *L'Islam et les Musulmans d'Aujourd'hui, 2' C.*, (Coll. Lumière et Nations), Paris, Editions de L'Orante, 1960 ve 1961; Xavier de Planhol, *les Fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion, 1968; Ira, Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the later Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- (23) A. L. Udovitch, *Partnership and profit in Mediaeval Islam*, Leiden, Brill, 1970; Rita Roce di Meglio, E. Ashtor ve Claude Cahen'in özelikle, *The Journal of the Economic and Social History of the orient*, Leiden, Brill'deki makaleleri.

Tasvirici deha, aynı zamanda bu güne kadar sırf Arap dünyası ile ilgilenenlerin az tanıdıkları «sınır bölgelerinin», Arap olmayan müslüman alanların takdimini de sürdürmektedir. J. Spencer Trimmingham, Vincent Monteil ve Georges Froelich'in Sahra-ötesi Afrika İslâmına tahsis ettikleri incelemeleri (24) veya A. Benningsen ve C. Lemerrier Quelquejay ya da H. Carrère d'Encausse'un Rusya'da İslâmiyet üzerine çalışmaları (25) bu türdendirler. Pek çok siyasal sorunlara neden olan müslüman azınlıklar meselesi ilginç ayrımlaşmalara imkân verebilir: Yugoslavya, Filipin, Çin Müslümanlığı veya Zenci Müslümanlar (Black Muslims) (26).

- (24) J. Spencer Trimmingham, *l'İslam in the Sudan*, Londra, Franck Cass, Cass, 2. baskı, 1961; *Islam in Ethiopia*, Londra, Franck Cass, 2. baskı, 1965; *Islam in West Africa*, Londra, Oxford University Press, 1969; *An History of Islam in West Africa*, Londra, Oxford University Press, 1962; *Islam East Africa*, Londra, Edinburgh House Press, 1962; *Islam in East Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1964; *The Influence of Islam upon Africa*, Longman, Librarie du Liban, 1968; Vincent Monteil, *l'İslam Noire*, 1964; J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noire*, Paris, éd. de l'Orante, 1962; Armand Abel, *Les Musulmans noirs du Maniema (Correspondance d'Orient, No: 2)*, Brüksel, 1960; M. Chailley, A. Bourlon, B. Bichon, F. J. Amon d'Aby, F. Quesnot, *Notes et études sur l'İslam en Afrique noire (Recherches et documents du CHEAM)*, Paris, Peyronnet, 1962; I. M. Lewis, yay., *Islam in Tropical Africa*, Oxford University Press, 1966; James Kritzeck, William H. Levis, yay., *Islam in Africa*, New York-Toronto, Van Nostrand-Reinhold, 1969; Allan G. B. Fisher ve Humfrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa, The Institution in Sahara and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*, Londra, C. Hurst, 1970.
- (25) A. Benningsen ve C. Lemerrier-Quelquejay, *l'İslam en Union Soviétique*, Paris, Payot, 1968; *les Mouvements Nationaux chez les musulmans de Russie*, C. I: *Le Sultangaliévisme au Tatarstan*, Paris, La Haye, Mouton, 1960; C. II: *la Press et el Mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*, Paris, Mouton, 1964; Hélène Carrère d'Encausse, *Réform et révolution chez les musulmans de l'Empire russe* Paris, Armand Colin, 1966; Hélène Carrère d'Encausse ve Stuart Schram, *le Marxisme et l'Asie*, Paris, Armand Colin, 1965; aynı şekilde bk.: Marcel, *l'Orient soviétique*, Paris, Ed. Sociales, 1959.
- (26) Alexandre Popovic, «Problèmes d'Approche de l'İslam Yougoslave», *Correspondances d'Orient*, No: 11 (Actes du V. Congrès international d'arabisants et d'Islamisants, Brüksel, 31 Ağustos - 6 Eylül 1970); Salim Cerić'in kitabının tahlil ve tenkidi: *Muslimani sîrp-skohrvatskog jezika (sîrp-hırvat dili müslümanları)*, Sarayova, Svjetlost yayınları, 1968, in *Revue des Etudes Islamiques*, 1971, 39; No: 1, s. 197; Pe-

Sömürge imparatorluklarının sonu, İslâmiyet araştırmalarında yeni bir döneme işaret etmektedir (aşağıda). Dünya petrol politikası, İsrail-Arap çatışması nedeniyle Akdeniz'in kapanması ve Hint Okyanusunda sürdürülen ekonomik, stratejik ve kültürel nüfuz mücadeleleri, Anglo-Sakson üniversitelerinde —bilhassa A.B.D.— dünya stratejileri ölçüsünde (27), çok geniş bir jeo-politik bütün olan genişlemiş bir Orta-Doğu-Atlantik kıyısından Orta Asya yaylarına yani Afganistan ve hattâ Pakistan'a kadar İslâm dünyasının hemen hemen tamamı— üzerine çalışan «Middle East Institute», «Near Eastern Center», «Department of Politics», «Council on Foreign Relations»,... nın gelişmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Görevli olarak gönderilen ve siyasi mercilerle muhtemel ilişkileri bazı dedikodularla şuyu bulmuş olan pek çok araştırmacılarca gerçekleştirilen monografilerin artışı buradan ileri gelmektedir. Her ne kadar, sayfalar boyunca bazı eksiklikler veya harcıâlem hususlar göze batmakta ise de, inkâr olunmaz belgesel yarara sahip bulunan pek çok kollektif eserlerin yayını buradan kaynaklanmaktadır (28). A.J. Arberry (29) tarafından yayınlanan «Orta Doğu'da Dinler» hakkındaki iki cilt bu türe dahil bulunmaktadır :

«Bu derleme otuzyediyazarın katkılarını toplamaktadır. Üç büyük İbrahim dini ve onların bazı mezhep ve çeşitleri ilk önce ülkelere göre ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren monografik incelemeler halinde sunulmuş olup; daha sonra akide, hukuk, toplum ve siyaset anlayışları, kültür ve çağdaşlaşma sü-

ter G. Gowing, *Mosque and Moro, A Study of Muslims in the Philippines*, Manille, Philipine Federation of Christian Churches, 1964; C. Eric Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston, Beacon Press, 1961; Vincent Monteil, «la Religion des Black Muslims», *Esprit*, ekim 1964, s. 601-629.

(27) 1947 den itibaren, Report of the International Interdepartmental Commission of Enquiry on Oriental, Slavonic, East and African Studies, Londra, HM 40, 1947; ve Hayter Report'a bk.

(28) Leon Carl Brown, yay., *State and Society in Independant North Africa*, Washington, The Middle East Institute, 1966.

(29) A. J. Arberry, yay., *Religion in the Middle-East. Three Religions in Concord and Conflict*, Cambridge (G.B.), Cambridge University Press, 1969, C. I: Judaism (E.I.J. Rosenthal, yay.) and Christianity (Max Warren, yay.), XII-596 s.; C. II: Islam (C.F. Bechingham, yay.), XII-750 s. Haritalar, indeks, sözlük, fotoğraflar).

reci bakımlarından herbiri kendine mahsus ilişkileri içersinde incelenmiştir. «Orta Doğu», Anglosakson anlamda geniş bir biçimde yorumlanmıştır; çünkü Mağrib, Batı Afrika ve Doğu Afrika, Balkanlar, İran, Orta Asya (Sovyet Cumhuriyetleri, Afganistan), Hindistan ve Pakistan'a (oldukça muhtasar) makaleler tahsis edilmiş bulunmaktadır. Şu halde eserin bütünü, Endonezya, Çin ve Filipin cemaatleri hariç, tüm islâm dünyasını kapsamaktadır.»

Aynı şekilde, Abdullah M. Lutfiya ve Charles Churchill tarafından «Arap Orta-Doğu'da Toplumlar ve Kültürler» (30) üzerine yayınlanmış bulunan müşterek eser de bu türe dahildir :

«O (eser), Anglo-sakson ve Arap üniversite adamlarına ait olan ve yedi ana başlığa göre tasnif edilmiş bulunan elliüç katkıyı toplamaktadır. (Ana başlıklar) toplumsal teşkilatlanma, kültür, kurum ve kültürleşme, sosyal tabakalaşma, aile, şehir hayatı ve haberleşmedir. Dini veche, sık sık görülmekle birlikte, bizatihi bir başlık altına alınmış değildir; zira sunuculara göre, gerçek sorunlar sosyo-ekonomik türdendirler ve sosyolojik analiz ve antropolojik araştırmanın esprisi ve tekniklerine uygun olarak metodolojik bir biçimde ele alınmak zorundadırlar. Oysa ki, içlerinden bazılarını bu toplumlara uygulamanın güçlüğü onları çabalarını ideolojik kategorilerin haricinde sürdürmeye itmektedir. Derleme, belli bir heterojenlikten —türün kanunu— kendini kurtaramamaktadır: toplumsal teşkilatlanma, toplumsal kurumlar (bu bölümler, batılılaşma sürecini olduğu kadar, demokrasinin geleceği, ordunun rolü, bir köyün veya yapım evinin hayatını da kapsamaktadırlar) ve aile ile ilgili bölümler en zenginleridirler. Kültür, sosyal tabakalaşma ya da kent yaşamına ilişkin olanlar daha az muhtevalıdır. Bu şekliyle derleme, Orta-Doğu'ya uygulanmış bulunan Anglo-sakson ilhamlı deneysel sosyoloji üzerine kaçınılmaz bir seçilmiş parçalar ve referanslar kitabını oluşturmaktadır.»

Şu halde, bu derlemelerin zihniyeti, daha iyi belgelenmiş

(30) Abdullah M. Lutfiyya, Charles W. Churchill, yay., Reading in Arab Middle Eastern Societies and Cultures, Paris-La Haye, Mouton, 1970, XVI-733 s. (İndeks).

ve mükemmel seri olan «Annuaire de l'Afrique du Nord» unki değildir (31). Bu sonuncusu, aynı zamanda kültür girişmeleri üzerine çalışmaları ile tanınmış bulunan Hollandalı bir şarkiyatçı tarafından sunulan rapordan tereküp etmektedir : gerçekten de C.A.O. Van Nieuwenhuijze, bir Orta-Doğu Sosyolojisi sunmaktadır (32):

«Yazar ilkin teşebbüsünün meşruluğunu ve ilkelerini temellendirmektedir : pek çok farklılıklarına rağmen geniş anlamda Orta Doğu, Nil vadisi ve Mezopotamya gibi iki kutup çevresinde yoğunlaşmış bulunan bir sosyo-kültürel alan oluşturmaktadır. Bu sosyo-kültürel alan özellikle şarkiyatçılar tarafından incelenmiştir; ona sosyolojik metodu ilâve etmek gerekir. Fakat Batı sosyolojisinin yöntemleri oldukları gibi uygulanamaz. Buna göre Yazar, Orta-Doğu gerçekleri ile Batıdan kaynaklanan terimler, yapılar veya kavramların kullanımından ileri gelen yanlış yorumlar arasında hasıl olabilecek sapmaları azaltmaya çalışmaktadır (aşağıda). Dört bölümde, bölgenin genel ekolojik ve tarihi özellikleri ve her bölgeye «Münbit Hilâl» (Filistin ve Mezopotamya, Mısır, Arabistan, İran yaylası, Türkiye, Mağrib) mahsus özellikler, sonra morfoloji (toplumsal yapı ve tabakalaşma), nihayet süreklilik ve değişme faktörleri (toplumsal güç ve kontroller, değişme ve ideoloji) açıklanmaktadır. Eser, geleceğe dönük birkaç görüşle sonuçlanmaktadır: Orta-Doğu toplumlarını, kültürel çoğunluğu veya azınlıkları meydana getiren çeşitli gruplarda ayırdedici bir tarzda toplanmış bulunan faktörlerin karmaşıklık ve çeşitliliği ile karakterize etmek suretiyle o, ziyadesiyle otoriter bir homojenleşmeyi sürdürmeyecek olan bir «uyuşumlu toplum»un yolunu va'z etmektedir. Eser, oldukça aydınlatıcı birkaç tablo veya haritayı ihtiva etmektedir : ekonomik, demografik, ... ya da radyo ve televizyon yayınlarının yerleri ve güçleri.

O halde eserin yöntemi, mukadder olarak sınırlı bir biçim-

- (31) Centre de Recherches sur l'Afrique du Nord d'Aix-en-Provence tarafından yayınlanmıştır, ed. du CNRS.
- (32) C.A.O. Nieuwenhuijze, *Sociology of the Middle East, a Skocctaking and Interpretation* (Social, Economic and Politic Studies of the Middle East, C. I; Leiden, Brill, 1971, 819 s. (Haritalar, çizelgeler, indeks, bibliyografya). Aynı şekilde, bk.: *Social Stratification and Middle East*, Leiden, Brill, 1965; ve aşağıda dipnotu: 142.

de verdiği bilgilerden daha ziyade önem taşımaktadır: bu ihtiyat kaydı altında eser, bizzat kendi eleştirisini yürütmeye yönelik iyi bir temel el kitabını oluşturmaktadır. İslâmoloji tarafından halen ortaya atılan problemleri kucaklamaya çalışmakta ve dini, kültürün birliği içersinde yeniden bütünleştirmekte ve sosyolojik olarak yorumlamaktadır. Şu halde o, zımnen, ideolojik bir vaziyet alışını sunmakta ve İslâmın içten idraki ile dış görünüşü ve onun neticelerinin tahlili arasında giderek güçlü bir şekilde kendini hissettiren farklılığa işaret etmektedir.»

AŞKINLIKTAN TARİHİ - SOSYAL MATERYALİZME

Mamafih, derin araştırma bilgisi konusunda bile yorumlar çoğu zaman zihniyetlerin şahsî eğilimleri tarafından çarpıtılmıştır. Teklif olunan açıklama sistemlerinde manevî aşkınlık ve maddî «illiyet» mükemmel olmayan bir biçimde eklenmiştir.

Toplanmış manevî mesaj olan, Louis Massignon'un küçük derlemesi «Verilmiş Söz» (33) ün yeni baskısında Arapların bu «içten» kavranışı, onların en derin manâlarının keşfi olarak fışkırmaktadır, ki bu kavrayış, onlar için oldukça değerlidir ve onlar onu gerçekleştirmek ve yenilemenin son derecede güç olduğunu bilmektedirler (34).

Henry Corbin (35) in yirmi yıllık araştırmalarını geliştirdiği dört ciltlik abide (sadece ilk ikisi yayınlanmıştır), geniş manevî ansiklopedik bir eserdir: Fransa'da halen oldukça az bilinen İran müslümanlığının eşsiz bir idraki (36). İslâmiyet öncesi

(33) Louis Massignon, Parole Donnée, Paris, Union Générale d'Édition (Coll. 10/18), 1968. Aynı şekilde bk.: Louis Massignon, le Cahier de l'Herne, 1970.

(34) Abdullah Laroui, L'Idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspéro, 1967, s. 121 - 122.

(35) Henry Corbin, En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, C. I: Le shi'isme duodécimain, 1971, 332 s.; C. II: Sohrawardi et les Platoniciens de Perse, 1971, 384 s.; C. III: Les Fideles d'amour (basılıyor); C. IV (hazırlanıyor).

(36) Bk.: Adrien Maisonneuve'de, Henry Corbin tarafından yönetilen, mükemmel Bibliothèque iranienne tarafından yayınlanan metinler ve tercümelemler ve Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions tarafından düzenlenen, İmamiye Şiiligi hakkında Strazburg kollokyumu, Paris, P.U.F., 1968.

ve islâmi katkıları üstüste koyan ve külli bir felsefi dünya görüşü kuran, ancak ferdi murakâbenin verimliliğine imkân sağlayan İslâmiyet.

«Başlangıçtan itibaren Yazar, sünni kavramlara nisbetle şiiiliğin vurguladığı hususlara açıklık getirmektedir. Şiiilik için, (yerleşmiş bir giriş yoluna, bir tarıkata bağlı bulunmayı gerektiren) Sufilik ve her çeşit tarikatın dışında irfanı «bizzat kendi kendine tanıyan» bir kişide gelişebilen mistisizm arasındaki farklılık bu türdendir. Aynı şekilde kelâm (dogmatik ilâhiyat), felsefe (hellenistik felsefe) ve tasavvuf arasındaki üçlü sünni dengenin yerini orada, («Doğu hikmeti»nin büyük düşünürü) Sühreverdî'nin ışık doktrini olan işrak, felsefeye göre ne ise, tasavvufun da kelâma nisbetle o olduğu bir «dörtlü» almıştır. Netice olarak, Şiiiliğin zihinsel bütününden ibaret olan bizzatî «konu» Yazar'ı, yöntemlerini açıklamaya götürmektedir. O, içersinde şekillendiği çevre ile bir doktrini veya bir düşünceyi açıklama tarzı olarak historisizmi reddetmektedir: zira İranlı mistiklerin ekserisi zamanlarından ayrı olarak yaşamışlar ve ilâhî hikmet teosofilerinde zahir/batın, ezoterik/ekzoterik temel zıtlaşmasına imtiyaz tanımışlardır. Konu olarak o, temel dinî olayı yani inananın ruhunda cereyan edeni kavramaya çalışmakta ve ondan yorum bilimi (hermenötik) inşasına açılan bir ezoteriğin fenomenolojisini meydana getirmektedir. İşte bu şekildedir ki, ekseriya Yazar'ın «ayna olayı» dediği şeyden yararlanmaktadır: yani, insanı, bizim için işletmek maksadıyla zorladığımız tecrübi hakikatin katıksız ve yoğun gerçekliği olan şeyle karşı karşıya bırakmak yerine, «bir aynanın içersinde görünen» «bir imajın önüne koyan bir dünyayı idrak tarzı; kısacası, «enkarnasyonist» tasalluda, sosyolojizan açıklamalara karşı çıkan ve «dosetizm»i hatırlatan bir «manevî gerçekçilik», bir dahili tarih.

Şiiiliğin temel telâkkisi şöyledir : Muhammed peygamberi devreyi tamamlamaktadır. (bunu sünnilik de tasdik etmektedir); fakat, Vahyin ihtiva ettiği sırlar oniki imamdan ibaret olan «Allah'ın dostları»nın bir devresi tarafından tedricen ifşa olunacaktır: Peygamber'in amcaoğlu Ali ve onun, Peygamber'in kızı Fatıma tarafından olan nesilleri. Onikincisi, 260/873 tarihindeki ortadan kaybolmasından beri gizli İmam'dır: aynı zamanda geçmiş ve muntazar olan, zamanın dışında bulunan

o (İmam), zaman içersinde yeniden görünmek suretiyle hasıl olacak dönüşü sonucu imamete mührünü vuracaktır. Zaten imam, hiçbir zaman dünyevi bir iktidarla mücehhez olmak zorunda değildir: onun görevi, bizzat kendisinin tanınmasına götürecektir olan manevi aşkı gerçekleştirmektir. O, rehber ve kuttupdur; insanlar için Allah'ın şahidi ve Tanrı nezdinde insanların şahididir. İsraki hikmeti, Doğu hikmetini izleyen filozof Sühreverdi (C, II ona hasredilmiştir) tarafından, şehadetine kadar yaşatılan telâkki İslâmın içersinde (ona karşı olarak değil) Zerdüştlüğün sembiyozunu (senkretizmini değil) denemiştir. Yazar, metinleri anlama analizinin ötesinde, ruhların hareket tarzını anlatmaya çalışmakta ve büyüleyici görüntüleri açığa çıkarmaktadır : Zerdüşti zafer ışığı, Büyük Meleklerle müteallik nurların hiyerarşisi ve Eflâtuncu düşünce, yüzleri peçeli Hırka'nın bekçisi (Muhammed, Ali, Fatıma ve onların iki çocuğu Hasan ve Hüseyin), oniki imamın pleromu, «Kızıla boyanmış Baş Melek'in Hikâyesi», «Batı Sürgününün Hikâyesi»...

Zaten Yazar, İranlı zengin şii düşüncesini evrensel «kültürel devre»ye yeniden dahil edebilmek maksadıyla, genel kristoloji ile veya aralarındaki idraki kolaylaştıran bazı homotetik kavramlaştırmalarla yeniden kesiştirmeler ve karşılaştırmaları çoğaltmaktadır : irfan (gnose), hermetizm, Graal'in aranışı ve İranlı efsanevi kahramanların ışığı kovalaması, Soloviev veya Berdiaev'in Rus-Ortodoks felsefesi, v.s. Daha derinlemesine olarak o, üç İbrahimi dalda müşterek olan «Kutsal Kitap olayı» ile meşgul olmaktadır : bir kutsal metinden itibaren manâların çiçeklenmesi, ki Yazar'a göre, temeli hafifletici bir senkretizm değil, fakat tüm Ehli Kitab'ın yani Kitap ailelerinin derin ezoterizmi olan bir «İbrahimi ökümenizm»i davet etmektedir.

Sezgici idrâk ve dehanın bitişik düzeylerinde Doğu ve Batı arasındaki birbirine ulaştırıcı şura erişler, işte bu şekilde sunulmaktadır. Bu perspektiflerin genişliğine aşinalık kesbetmemiş okuyucu belki de önce Henry Corbin'in daha kısa ve daha öğretici olan «İslâm Felsefesinin Tarihi»ni okuyabilir (37).»

(37) Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, Gallimard, 1964, 383 s.; Terre Céleste et corps de résurrection. De l'Iran maz-déen à l'Iran shi'ite, Paris, Bucnet-Chastel, 1961 (Coll. «La barque au

Birbirine intikaller ve eklemleşmeler, Yahudî menşeli şarhiyatçılar tarafından da araştırılmaktadır: içlerinden ikisi, yirmi yıl içersine sıralanmış bulunan incelemeleri cilt halinde toplamak suretiyle araştırmalarının ve aynı zamanda meşguliyetlerinin ana mihverini tedrici entellektüel icmaller halinde sunmaktadırlar: İslâmiyet ve Yahudiliğin, ideolojik ve tarihi olarak birbirlerini etkileme veya bir arada bulunma tarzları. Abraham Geiger'in «Yahudilik ve İslâm» (38). kitabının yeniden baskısı, S. D. Goitein (39) ve Erwin J. Rosenthal'in (40) daha yakın tarihlerdeki araştırmalarına ışık tutmaktadır:

«Bir ilk cilt, Yahudiliğe yönelik incelemeleri toplamaktadır. İkincisinde Yazar, iki din arasında, yüzyıllar boyunca meydana gelen sayısız entellektüel etkileşimler üzerinde ısrar etmektedir: kelâm (dogmatik ilâhiyat) ın Kitab- Mukaddes'in yorumu üzerine olan etkisi; veya (bize ancak Yahudice çeviride erişmiş bulunan Eflâton'un Cumhuriyet'i üzerine İbn Rüşd'ün «Yorum»u (yukarıda) gibi) temel Arapça metinler bu türdendirler. Daha derinlemesine olarak o, Yahudilik ve İslâmiyetin aynı büyük güçlkle karşı karşıya kaldıklarını öne sürmektedir: değişmez bir vahyi kanunu beşeri akılcılıkla uyuşturmak. Bu nedenle, şayet onların, toplumun temeli olmak bakımından hukuk anlayışları, kendilerine yunani-hellenistik düşünceye açılma imkânı vermekte idiyse de, bununla birlikte bir dini kanun üzerine temellenmiş, Devlet ile bir «nomos», bir beşeri «kural» üzerine temellenmiş yunan «polis»ini aşılmaz bir farklılık birbirinden ayırmaktadır. Cildin birinci bölümü, bu problemeye büyük müslüman düşünürlerden bazıları tarafından verilmiş bulunan cevaplara ayrılmış bulunmaktadır: İbn Haldun, İbn Bacce, İbn Rüşd, Farabi... Daha kısa olan ikinci bölümü oluşturan incelemeler, modern devlette siyaset ve dinin uzlaş-

soleil»). Aynı şekilde bk.: Henri Sérouya'nın en şematik incelemesi: La Pensée Arabe, Paris, P.U.F., 1960 (Coll. Que sais-je?) ve Marijan Molé, les Mystiques musulmans, Paris, P.U.F., 1965.

- (38) Abraham Geiger, Judaism and Islam, 1898 (M. Pearlman'ın Önsöz'ü ile yeniden basılmıştır), New York, Ltav Publishing Houses, 1970.
- (39) S.D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden, Brill, 1966.
- (40) Erwin J. Rosenthal, Studies Semitica, C. II: Islamic Themes, Cambridge University Press, 1971 (University of Cambridge, Oriental Publications, No: 17), XV-222 s. (indeks).

tırılması veya muhtemel ayrılışı problemini tartışmaktadır. Dinleri ne olursa olsun, ülkenin tüm vatandaşları arasında tam bir eşitlik kurmak eğiliminde olan, nasyonalizm tarafından, karmaşık bir biçimde davet olunan ayrılık: bu durumda azınlıkların statüsü değerli bir gösterge oluşturmaktadır. Yazar, «müslüman ideoloji»nin malül bulunduğu yorumların çokluğuna işaret etmekte ve formel müslüman kurullar ve kurumlara dayanan «İslâmi Devlet» ile müslüman ahlâk ve kültür üzerine temellenmiş bulunan «Müslüman Devlet»i birbirinden ayırmaktadır (41).»

Şu halde, şayet medeniyetlerin yayılması ve ekonomik ilişkiler arasında geniş bir karşılıklı bağımlılık gerçekleştirilirse, müslüman politik ve sosyal tarihin çeşitlenmeleri ve cemaatler arası münasebetler üzerine olan mülâhazalar ihtiraslardan uzaklaşmış ve daha objektif kılınmış olacaktır. S.D. Goitein (yukarıda), Kahire'nin Geniza'sının meşhur kaynaklarını (kelimesi kelimesine bir sinagogun arşivler koleksiyonu) kullanmak suretiyle geniş ölçüde bu yolu izlemiştir ve oradan o, «Orta çağda -yani XI. yüzyılda- Akdeniz dünyasının birliği» sonucunu çıkarmaktadır. Daha sentetik ve daha sistematik bir tarzda Maurice Lombard, ölümünden sonra yayınlanmış olması sebebiyle kendisi tarafından yeniden gözden geçirilmemiş bir eserde, bu birliği kuran müslüman atılımının oldukça materyalist bir görüntüsünü sunmaktadır (42).

«Araplaşma (geniş vüs'attaki bir ticarî dilin yayılması) ve islâmlaşma (cizyeden kaçmak maksadıyla ihtida, ki aynı zamanda müslümanların ödemesi gereken vergi kurumunu da beraberinde getirmektedir). Yazar'a göre, Samileşme veya doğulaşmadan daha az anlamlıdır. Bizanslı ve Fars izlerini sürdüren ve eski dünyanın üç büyük kuşağı olan üç kıta'nın kavşagındaki berzahlar bölgesi, Orta Asya ve Akdeniz Batısı arasında geniş bir deniz ve kervan ağı ile bağlanmış bulunan şehirlerin genişlemesi ve üstünlüğü elde etmesi suretiyle, senkretik

(41) Aynı yazarın: *Islam in the Modern National State*, Londra, Cambridge University Press, 1965.

(42) Maurice Lombard, *l'İslam dans sa première grandeur (VIII. - XI. yüzyıllar)*, (Nouvelle Bibliotheque scientifique), Paris, Flammarion, 1970 245 s. (Haritalar ve şemalar).

eski Şarkın, Fars imparatorluğunun, sonra Hellenistik krallıkların şehir medeniyetinin inkişafıdır. Bu görüşe göre, İslâmın altın çağları, sadece İslâm medeniyetinin menşesinde bulunmaktadırlar: «aynı zamanda onlar, çok daha uzun bir tarihin; daha önce İskender imparatorluğu içersinde bir an için yeniden gruplaşmış olup, insanlığın en eski medeniyetleri olan, eski Doğu'nun şehir medeniyetlerinin tarihinin varış ve -şimdiye kadar doruk- noktasıdır.» Onlardan sonra, ekseriyetle ekonomik sebeplerle İslâm dünyasının çözülmesi başlayacaktır : geniş bir para ekonomisinin kurulmasına imkân vermiş bulunan, İran sarayları ve Bizans kiliselerinden alınan altın stokunun erimesi; denizcilik ve madencilğin güçsüzlüğü ve dolayısı ile şehirler arasındaki ticarî akımların ve yollar üzerinde sağladıkları emniyetin zayıflaması sonucuna sürükleyen ağacın ender olarak bulunması, v.s.»

Gerçekte pek çok yazarlar, şüphesiz tartışmalı bir şekilde, İslâm tarihinin maddi sebeplerini aydınlatmaya ve onun ideolojisinin oluşması ve yayılmasını somutlaştırmaya çalışmaktadırlar : W.H. Montgomery Watt (43), Yves Lacoste (44) ve Maxime Rodinson (45) bu gruba dahildirler. Onların eserlerinin M. Gaudefroy-Demonbynes'in «Muhammed» adlı kitabının yeni baskısı (46) ile bir mukayesesi kat edilen yolu aydınlatmaktadır.

-
- (43) W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Londra, Routledge and Paul Kegan, 1961 (Maxime Rodinson'un tahlil ve tenkidi: «Une étude sur l'Islam», ASR, 15, 1963, s. 137) ve ASR, 15, NO: 180; *Muhammad, Prophet and Statesman*, Oxford University Press, 1961; *Mahomet*, Paris, Payot, 1962 (iki cilt halinde toplanmıştır: *Muhammad at Mecca* ve *Muhammad at Medina*).
- (44) Yves Lacoste, *Ibn Khaldûn. Naissance de l'histoire, passé du Tiers-Monde*, Paris, Maspéro, 1966.
- (45) Maxime Rodinson, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1968, 2. baskı; *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1968; «Bilan des études muhamadiennes», *Revue historique*, janvier, 1963, No: 465, s. 169.
- (46) M. Gaudefroy-Demonbynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 2. baskı, 1969; aynı şekilde bk.: Francesco Gabrieli, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1965 (coll. *Le Mémorial des Siècles*); Roger Arnaldez, *Mahomet* (coll. *Philosophes de tous les temps*), Paris, Seghers, 1970.

IDEOLOJİK ALEVLENMELER

Böylece, Jacques Berque'in meşhur tabiri ile, modern zamanların Arap tasası bir değişmeye uğramaktadır. Artık o, yalnızca yabancıya karşı hak davasında bulunma ve teknik ve ekonomik farklılıkların karşılaştırılmasından ibaret değildir. Arapların, bu temel problemle doğrudan doğruya karşılaşmaları ölçüsünde o derinleşmektedir; alışılmış olarak kabul edilen müslüman modeller modern oluşla bağdaşabilirler mi? Talep edilen uzlaştırmalar, temel prensipler çerçevesine dahil bulunmaktadırlar?

Daha da geniş biçimde, teşkilatlanmış toplum olarak Araplar, siyasi, sosyal, iktisadi, edebî, felsefî v.b. yollar ve doktrinler aracılığı ile, kendi geçmişleri ve geleceklerini aydınlatan bir «Weltanschauung» (dünya görüşü)u tanımlamaya çalışmaktadırlar.

Sık sık, incelenmiş bulunan bu doktrinler, modern arap veya müslüman «siyasi düşüncelerin tarihlerinin» doğuşuna imkân vermişlerdir: Albert Hourani, W. C. Smith ve Leonard Binder'in eserleri (47). Ancak, metinlere müracaat kaçınılmaz olmaktadır. Seçme parçalardan oluşan derlemeler ve bir kısım ana eserlerin tercümesinin dökümanter yararı buradan ileri gelmektedir. Samia A. Hanna ve George H. Gardner tarafından yayınlanan ve klâsik yazarlardan seçilmiş bulunan «Arab Socialism» bu türdendir (48).

(47) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Londra-New York-Toronto, Oxford University Press, 1962, 403 s.; W. C. Smith, *l'Islam dans le monde moderne* (çev. Guimbretière), Paris, Payot, 1962, 387 s.; Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, Londra-Sidney, John Wiley, 1964. Aynı şekilde bk.: R. N. Frye (yay.), *Islam and the West*, La Haye, Mouton, 1957; Harold Ingram, *The Yemen, Imams, Rulers, and Revolutions*, Londra, John Murray, 1963; Kenneth Cragg, *Counsels in contemporary Islam*, Edinburg University Press, 1965.

(48) Samia A. Hanna ve George H. Gardner (yay.), *Arab Socialism, A Documentary Survey*, Leiden, Brill, 1989 (Aziz S. Atıya'nın Önsözü), 418 s. (Bibliyografya).

«Arap aydınlarının uzun zamandan beri tanıdıkları sosyalizm -iştirakiye-, halk kitleleri arasında sadece yirmi yıl kadar bir zamandan bu yana, 1948 savaşını kaybetmiş rejimlerin başarısızlığının mahkûm edilmesi ve bağımsız Arap halklarına has bir ideoloji oluşturma arzusu tarafından yayılmıştır. Onun tarifi, eski müslüman dayanışma, karşılıklı sorumluluk, ortaklaşa gayret..., prensiplerinin tasdiki ile ate felsefelerinden az çok sıyrılmış bilimsel sosyalizmler arasında dalgalanmaktadır.

İlk bölümde naşirler, arap sosyalizminin, en işlenmiş değilse bile en meşhuru olan ve devrimi içeren ancak sınıf mücadelelerini reddeden ve üretim vasıtalarının kollektif mülkiyetini hafifleten Nasır sosyalizminin unsurlarını açıklamaya çalışmaktadırlar. İkinci bölüm, meşhur fakat artık eski reformist yazarlar olan Abdüh ve Afgani'nin; laiklik taraftarı filozoflar olan Salâma, Mûsâ, Şumayyil, Kavâkibi veya Halid Muhammed Halid'in bazı parçalarının; Mişel Eflak'ın Ba'asçı sosyalizminin ve Bûrgibanın Desturcu sosyalizminin temelini teşkil eden metinlerin veya 1962 deki Birleşik Arap Cumhuriyeti Anayasa'sının İngilizce tercümelerini vermektedir. Bu tarihi yazılar, aktüel formasyondan çok, Arap sosyalizmi kavramının doğuşuna atıfta bulunmaktadırlar: derlemeler, yakın tarihlerdeki Cezayirli, Filistinli veya Suriyeli doktrinlerden (49) ve aynı şekilde Ben Barka (50) gibi devrimci sosyalistler veya marksistlerin çalışmalarından habersizdirler.

Enver Abdülmalik'in antolojileri (51), gayet kısa fakat daha yakın tarihlere ait, daha çeşitli ve hakim politik özelliklerine

-
- (49) André Mandouze, *La Revolution algérienne par les textes*, Paris, Maspéro, 1961; Maxime Flory ve Robert Mantran, *les Régimes politique des pays arabes*, Paris, P.U.F., 1968.; *Dustûr, Aperçus sur les constitutions des Etats arabes et islamiques*, Leiden, Brill, 1965; Mişel Camau, *La Notion de démocratie dans la pensée des rignets maghrébins*, Centre de recherches et d'études sur les Sociétés méditerranéennes (Charles Debbash'ın Önsözü), Paris, C.N.R.S., 1971, 562 s. (Bibliyografya, indeks).
- (50) Mehdi Ben Barka, *Option révolutionnaire au Maroc. Ecrits politiques*, Paris, Maspéro, 1966, 184 s.
- (51) Anouar Abdel Malek, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine, C. II: Les Essais*, Paris, Seuil, 1965, 485 s. (Bibliyografya, indeks); ve *La Pensée politique arabe (coll. Politique)*, Paris, Seuil, 1970, 378 s. (Bibliyografya, indeks).

göre sınıflanmış seçme parçalardan ibarettirler : fondamantalizm ve müslüman entegrizmi, nasyonalizm, hüviyet, iktidar, Arap birliği ve nihayet sosyalizm ve Filistin sorunu. Girişte kendi tercihlerini açıklayan naşir, münevverin halkla temas-taki klavuz rolü ve siyasi ve milliyetçi radikalleşme eğilimleri üzerinde ısrar etmektedir.

O,bu yöntemi, «Modern Mısır» (gerçekte XIX. yüzyıl: Mehmet Ali'den İngiliz işgaline) hakkındaki eserinde (52) aydınlatmakta; Avrupa'ya açılma (basın, edebiyat, liberalizm, Saint-Simonizm, eğitim...) ve bizzat kendisinin yeniden formülleşme yoluyla Mısır toplumu içersinde milli ideolojinin teessüsünü tasvir etmektedir. Burada dinler sosyoloğunun dikkatlerini, Muhammed Abdüh ve Tahtavi'nin çelişkili etkilerinin karşılaştırılması konusuna daha da büyük bir önemle yöneltmesi gerekecektir: Yazar'a göre, reformist olan birincisi, bizzat kendi düşüncesinin mantığı ile fondamantalizme ve Nasır'ın askeri rejimi ile zafere erişen, ılımlı ve elitçi bir evrimin kabulüne kaymaktadır; vatansever ve mütefekkir olan ikincisi, Mısır'da sosyalizmin gerçek öncüsüdür.

Şu halde Yazar, Mısırdaki oluşum üzerine tarihi-sosyal bir analizden ziyade, (tamamen Marksisme atıfta bulunmak suretiyle) ideolojik veya politik unsurların muhtemel gelişme durumlarının değerlendirilmesine yönelmiş bulunmaktadır. Bu anlamda, pek çok yazarları tahlil eden bu kitap, çağdaş Arap doktrinlerinin takdimleri arasında yer almaktadır.»

Genellikle bu takdimler, harici siyasi ve ideolojik tercih-lere göre, modernist, reformist yahut tredisyonalist, liberal, teknokrat veya sosyalist gibi şekillerde yani, şu hale göre, bir ilk seviye itibariyle düzenlenmiş bulunmaktadırlar. Bununla birlikte onları, bir üst düzeyde, karşıt tercihleri muhtevaları ve sonuçları içersinde meczeden homotetik saiklenmelere göre eklemek mümkündür. Zira, bu tezdadlar arasından, düşünür-ler ve arap «faiiller» (actants) üçlü bir hedefi amaçlamaktadırlar: geçmişe nisbetle kendini derinleştirmek, dışarıyı ile yüz-

(52) Anouar Abdel Malek, *Idéologie et renaissance nationale, L'Egypte modern*, Paris, Anthropos, 1969, 575 s. (Bibliyografya, sözlük, indeks).

leşmek ve geleceğe yönelik projeksiyonları aracılığı ile kendini aşmak (53).

Binaenaleyh, görünüşte gayri mütecanis bazı sosyal ve entellektüel olayların, Arap-müslüman toplumlara, muhtemel gelişmelerin şokları ve evrimleri arasında, kendi kendilerini dengelemeye izin veren bir tür düzenlenmede (combinatoire) hiçbir vakit toplanıp toplanmayacaklarını araştırmak caiz olmaktadır (54). Bu bakımdan Araplar, tarihi görüşlerinin alanını genişletmektedirler. Onlar önce, XIX. yüzyılın sonundan itibaren, siyasi aksiyon ve ideolojik yeniden formülleşmesi birleştiren kişilere atıfta bulunmak suretiyle, bizzat kendi kendilerinin bir tarafına yöneldiler. Onların içersinden yüzyılın başlangıcına ait bir kısım tanınmış metinler yakın tarihlerde Batı dillerine tercüme edilmiştir : Şeyh Muhammed Abdüh'ün «Risale et. Tevhid»i (55), Salâmâ Mûsânın «Terbiye»si (56), İbn Bâdis'in «Kur'an Tefsiri» (57), Muhammed İkbâl'in «Câvid-Nâme»si (58) bu türdendir (Aynı şekilde Krş. Ziya Gökalp'in Türkçülü-

-
- (53) Jean - Paul Charnay, «Les Courants réformateurs de la pensée musulmane contemporaine», in Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, par J. Berque, J. - P. Charnay ve ötekiler, Paris, Payot, 1966, s. 225 - 246; «Dynamique de la pensée musulmane contemporaine», L'Homme et la Société, No: 17, nisan 1970, s. 243 - 253 (ingilizce tercüme, France - Asie, No: 197, 1969, s. 147 - 158); «Une trajectoire arabe. Du rejaillissement culturel à l'affirmation économique», Actes du Colloque sur «la Renaissance du monde arabe», Université de Louvain, Duculot, 1972, s. 38 - 46.
- (54) Jacques Berque, J. - P. Charnay ve ötekiler, Normes et valeurs dans l'Islam contemporain, Paris, Payot, 1966; L'Ambivalence dans la culture arabe, Paris, Anthropos, 1967.
- (55) Cheikh Mohammed Abdou, Risâlat al-Tawhid, Exposé de la religion musulmane (çev. B. Michel ve cheikh Moustapha Abdel Raziq), 1925 baskısının tıpkı baskısı, Paris, Geuthner, 1965, 147 s.
- (56) Salâmâ Mûsâ, The Education (çev. L. O. Schuman), Leiden, Brill, 1961, 287 s.
- (57) Ali Merad, Ibn Bâdis, commentateur du Coran (coll. Bibliothèque d'Etudes islamiques), Paris, Geuthner, 1971, 267 s. (C.N.R.S.'in desteği ile basılmıştır). Aynı şekilde Ali Merad, le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale, Paris - La Haye, Mouton, 1967.
- (58) Mohammed Iqbal, le livre de l'Eternité (Djâvid - Nâmâ) çev. Eva Meyerovitch ve Mohammed Mokri), Paris, Albin Michel, 1962.

ğün Esasları) (59). Ancak reformist zihniyet, tüm tarihlerine nisbetle yerlerini belirlemek isteyen genç kuşaklar nezdinde halen nisbi bir düşmeye uğramaktadır. Tersine şimdi, kimliğinin arayışı içerisinde bulunan Arap aydını için bir klâsik yazar pırıldamaktadır: tarihçi, sosyolog ve tarih felsefecisi İbn Haldun, araplığın bir tasdik döneminde ve tabii «illiyetler»e imtiyaz tanımak üzere dini sahayı inanç alanına itmek eğiliminin gösterildiği devrede, pek çok yankılar uyandırmaktadır. Onun harekete geçirdiği pek çok yorumlar ve atıflar (60) buradan ileri gelmektedirler. Meşhur «Mukaddime»sinin iki yeni tercümesi (61) ve *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale* (62) (Berberilerin ve Kuzey Afrikanın Müslüman Hanedanlarının Tarihi)nin yeni baskısı bulunmaktadır.

KOLLEKTİF YIRTIKLAR

Fakat bu heyecan verici yeniden inşalar, bazıları için müslüman sosyal ahlâkın bir inkârı olan değişmelerin idrâkine çarp-

-
- (59) Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism* (çev. Robert Devereux), Leiden, Brill, 1968, 141 s.; Aynı şekilde krş. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1964.
- (60) Bk.: Georges Labica.; *Le Rationalisme d'Ibn Khaldûn. Naissance de l'histoire passé du Tiers-Monde*, Paris, Maspéro, 1966; Nassif Nassar, *la Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, Paris, P.U.F., 1967; Mohammed Aziz Lahbabi, *Ibn Khaldûn*, Paris, Serghers, 1968; İbn Haldûn üzerine kolokyumun bildirileri, *Faculté des lettres et des Sciences humaines de Rabat, Kazablanka, Dâr al-Kitâb yay.*, 1962; ve makaleler: Mohammed Talbi, «İbn Khaldûn, le sens de l'histoire», *Studia Islamica*, 1967, XXVI, s. 73-148; Jean Poncet, «D'Ibn Khaldûn au sous-développement. Une démystification de l'histoire makhrébin», *la Pensée*, No: 131, şubat 1967, s. 32; Abdelkader Zghal, «la participation de la paysannerie maghrébine à la construction nationale», *Revue Tunisienne des Sciences sociales*, No: 22, temmuz 1970, s. 125-161; Jean-Paul Charnay, «Modèle théorique de l'histoire socio-culturelle musulmane. les dialectiques maghrébines d'Ibn Khal'dûn», communication au Congrès de Malte, nisan 1972, s. p.
- (61) İbn Khaldûn, *The Muqaddimah, an Introduction to History* (çev. Franz Rosenthal), Londra, 1958, 3 C.; İbn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, (çev. Vincent Monteil), Beyrut, coll. UNESCO d'Quvres représentatives, Série arabe, 3 C., 1967-1968.
- (62) de Slane tercümesi, Paris, Geuthner, 4 C., yeni baskı, 2. basım, 1968.

makta ve kollektif yırtılmaları sürüklemektedir. İmdi, İslâmiyet arılığa susamıştır. Onun abdest sistemi ve şehirciliği, işlenen hatalara karşılık verme tarzları ve bizzat mukaddes cihadı, öncelikle müslüman hayatı «engellemek» tehlikesinde bulunan istilâcı ifsadın bir köşeye kısıtılması için vasıtadılar. Sadece politik bakımdan değil, metafizik olarak da sömürgeleştirme Arap toprağı için kirlenmeden ibaretti. Bir zaman için kurtuluş savaşları arılaştırma şekli olarak gözüksüler. Ancak bağımsızlıklar, hiç değilse teorik ve ideolojik olarak müslüman toplumları kendi kendilerinin hakimleri kılmaktadırlar: bu durumda onlar, ahlâki bakımdan bizzat kendileri karşısında sorumlu bulunmaktadır ve kendilerinde şiddetlenen burkulmaların acı bir biçimde şuuruna ermektedirler. Kadının durumunun gelişmesinin ortaya çıkardığı sert tartışmalar ve buna yapılan engellemeler ve geleneklerle deliller arasında şiddetlenen zıtlaşmalar bunu göstermektedirler: doğum kontrolü, yaşam biçimleri, şehirselleme, elbise ve kadının çalışmasının değişiklikleri ile ilişkili kılma suretiyle, kişisel statüye yapılan klâsik atıflar gitgide canlanmaktadır (63).

Geleneksel ailevi ilişkilerin kararsızlığı ve yeniden şekillenmesi, genel toplumsal oluşum ve yeni sosyo-ekonomik inşalarda klâsik islâmî değerlerin değişmesi hakkındaki daha geniş istifhamlardan birini oluşturmaktadır (64). Gelişmenin yavaş olması halleri, üretici bir sermayenin güçle toplanması, uluslararası ticaret veya yardımın tarzları, yeni toplumsal tabaka-

(63) Germaine Tillion, *le Harem et les Cousins*, Paris, Seuil, 1962, 218 s.; Nefissa Zerdoumi, *Enfant d'Hier*, Paris, Maspéro, 1970; Fadela M'Rabet, *la Femme algérienne, ve les Algériennes*, Paris, Maspéro, 1969; Farouk Benatia, *le Travail Féminin en Algérie: département d'Alger*, Cezayir, SNED, 1970, 272 s.; Judith Djamour, *The Muslim Matrimonial Court in Singapore*, Londra, The Athlone Press, 1968; Cora Vreede de *Study of Muslim Women's Life in Northern India*, la Haye, Royal Vangorcum Ltd., 1968; Sabine Dirks, *la Famille musulmane turque*, Paris-La Haye, Mouton, 1969; Jean-Paul Charnay, «Condition féminine et rapport sociaux dans l'Islam Contemporain», *Cahiers de l'Orient contemporain*, No: 77, ekim 1969, s. 4-6 ve No: 78, aralık 1969, s. 4-7; «La Musulmane dans la ville moderne», *Politique Etrangère*, No: 2, 1971, s. 141-145.

(64) Jacques Austruy, *l'Islam face su développement économique*, Paris, Editions Ouvrières, 1961.

ların oluşumunu belirlemekte ve onların üyelerinden bazıları için iktidar veya hileli kazanç teşebbüslerini artırmaktadırlar. Ve, Singapurlu mümtaz bir alim olan Seyyid Hüseyin Alatas bir «çürüme sosyolojisi» nin taslağını kurmaktadır (65) :

«Yazar, bir gözlemden hareket etmektedir : bağış, yapılan hizmetler mukabilinde ödenen karşılık ve teminatlı himaye ilişkileri; geleneksel toplumlarda ahlâki bakımdan kabul gören toplumsal davranışları meydana getirmektedirler. Bahşiş, her şeyden önce zenginliklerin dağılım ve el değiştirme türüdür. Ancak, sömürgeleştirme ve bağımsızlık, devletin idarî ve ekonomik bünyesi, orada genel düzenlemelerin kişilerin fiiline önceden kendini zorla kabul ettirdiği ve tüm isteklere eşit şanslar tanımayan, çok daha insani fakat çok daha rastlantıya bağlı eski şahsî münasebetleri bir kenara attığı sanayileşmiş ülkelerden kaynaklanan yapılar ve zihniyetleri gizlemektedirler. Halbuki, kalkınma için harcanan meblağlar, pek çok bankalar ve teşkilatların yaratılması, halen pek çok kimselerin iştahlarını tahrik etmektedirler: pek çok devlet memurları, orta düzeyden kadrolar, bir «burjuva» ve «modern» hayat seviyesini muhafaza edebilmek için bir «yeraltı» mesleğini icra etmek zorundadırlar ve baskılar ve tehlikelere boyun eğmektedirler. Bir burkulma oradan ileri gelmektedir : bozulma ile itham etmek (terimin Batılı ahlâki manâsında) halen çoğu zaman söz konusu çevrede normal davranış gibi gözükmektedir. Bu durumda Yazar, evrensel olay olan ve suçluluk kavramından farklı olan bozulma mefhumunun, ancak böyle bir topluma atıfta bulunarak sosyolojik bakımdan tanımlanabileceği kanaatini öne sürmektedir. Kuşkusuz o, Lasswell, Rogow ve Sorokine'in (66) teorilerini hatırlatmaktadır. Fakat o, müslüman toplumlarda «kadi» (hakim) nin düzenleyici fonksiyonunu (67) ve büyük dini

(65) Syed Hussein Alatas' The Sociology of Corruption. The Nature, Function, Causes and Prevention of Corruption (Harold D. Lasswell'in Ön-sözü), Singapur, Donald Moore Press, 1968, IV - 87 s.

(66) Aynı şekilde karşı. Jeannine Verdès - Leroux'un yakın tarihlerdeki Scandale financier et antisémitisme catholique. Le krach de l'Union générale, Paris, éd. du Centurion, 1969; Maxime Rodinson'un incelemesi: «De l'histoire de l'antisémitisme à la sociologie du scandale», Cahiers Internationaux de Sociologie, No: 49, temmuz 1970, 143 s.

(67) Krş. Jean-Paul Charnay, La Vie Musulmane en Algérie d'Après la Jurisprudence de la première moitié du XX. siècle, Paris, P.U.F., 1965, böl. «le Cadi: confesseur de l'Islam ou fonctionnaire subalterne», s. 273 - 290.

figürler olan Buda, İsa, Muhammed, Kabir, Ramakrişna..... nin örneğini de der-hâtır etmektedir».

Böylece müslüman topluluklar, Batı'nın toplumsal ilişkilerinin soyutlaşmasının tersine, karşılıklı ilişkiler ve kendi kendini himayelerin daima karmaşık ağının fert için gerçekleştirdiği bu doğrudan doğruya temas, karşılıklı tanışma, sıcak kucaklaşma duygusunun muhafazayı temenni etmektedirler. Müslüman toprağında yaşayan bir kimse, her zaman için kendisine kucak açan ve başına üzücü bir durumun arız olmaması maksadıyla onun «sorumluluğunu yüklenenler»in ona tahsis ettikleri hüsnü kabul ve teselli davranışları karşısında, onlarla hiç bir şekilde bağdaşmayan idari veya beşeri çevreler ve zihniyetlere çarpılmıyacağını bilse, meftun olacaktır...

Bu bağdaşmazlıkların hepsi, sayısız burkulmaları sürüklemektedir. Pek çok ekonomik, politik, sosyal ve entellektüel faktörlerin bunun kaynağında buldukları aşıkardır. Bununla birlikte bu burkulmalar, müslüman site için, müslüman ülkelerin en spektaküler bazı dramlarını kızıştıran bir skandaldır. Gerçekten mümin için veya daha doğrusu müslüman menseli insan için dilemma sadece egzistansiyel —onun toplumdaki yeri— değildir, fakat bu toplümün özünü yani onun düzenleyici (regülâtör) tarzlarının ve medeniyet eserlerinin tabiatını ilgilendirmektedir.

«Richard P. Mitchell'in eseri (68), Mısırlı meşhur İhvan-ı Müslimin cemiyetinin tarihi, teşkilatı ve inancını göz önüne sermektedir. Kurucusu Hasan el-Banna' onu önce Kanal bölgesindeki İsmailiye'nin çevresine yerleştirir. O, Mısır'da yayılır ve İkinci Dünya Savaşından sonra iki siyasi güçten biri olarak gözükür. Özellikle sömürgecilik döneminin son yıllarının ekonomik, sosyal ve politik tikanıklığı ve Filistin'de Mısır'ın aşığılanmaları sonucu yoksun düşmüş halk tabakalarından taraftarlar toplayarak o, öteki milli güç olan, liberal ve parlamenter burjuvazinin temsilcisi Vafd ile açık mücadeleye girer. Ara-

(68) Richard P. Mitchell, The Society of Muslim Brothers, Londra, Oxford University Press, 1969, XIX-349 s. (Bibliothèque arabe et occidentale, Hindistan). İhvanı Müslimin hakkında aynı şekilde bk.: Christina Phelps Harris, Nationalism and Revolution in Egypt. The role of the Muslim Brotherhood, Londra - Paris, Mouton, 1964.

lık 1948 de başbakan Nokraşı Paşa'nın katli ve şubat 1949 da Hasan el-Banna'nın kazaen (kışkırtma suretiyle?) ölümü ile doruk noktasına erişen bir bombalı süikastler ve siyaset adamlarının öldürülmesi serisi buradan ileri gelmektedir. Cemiyet çözülme ve kıyım uğrar. Onun dramatik devrim anlayışı kendisine, bazıları gizlice ona girmiş bulunan bağımsız Subayların 1952 den sonra, iktidarı ele geçirmeleri sırasında, yeniden doğmasını sağlar: iki hareketin toplumsal kaynakları, burjuvazi ile cüz'i bir sapmayı sunmaktaydılar. Fakat, Nasır'ın politikası ve doktrini, Müslüman Kardeşlerin bütüncül bir islâmi siyaset ümidinden çok uzaktı: ekim 1954 te Nasır'ı öldürme teşebbüsünü altı idam ve yeni bir fesih izlemiştir. Cemiyet, 1966 da üç idam ve yüz kadar tutuklama ile sonuçlanan bir entrika ile yeniden gün yüzüne çıkar.

Yazar, daha sonra hareketin yapılarını incelemektedir. Doktrini aşılama (eğitim: terbiye) yoğunudur; Arap dilinin hayran bırakan takt'i usulü ile terennüm edilen kolektif ezgiler, enerjileri güçlendirmektedirler: «Allah bizim maksadımızdır. Peygamber rehberimizdir. Kur'an anayasamızdır. Mücadele yolumuzdur. Allah için ölüm en tatlı ümittir. Allah en büyüktür, Allah en büyüktür.» Cemiyete giriş, dereceli olarak, aynı zamanda güçlü bir hiyerarşi ve bir disipline göre gerçekleşmektedir. Bir hız kesme sistemi, temel «aileler»i klanlar» ve sonra da «gruplar» ve orada siyasi gözü açıklık ve ibadete nezaretin uygulandığı «katibe»ler (Allah'ın hizmetkârlarının taburu) halinde düzenlemektedir. İzciler ve Müslüman Kızkardeşler üniteleri tamamlamaktadırlar. Gizli bir cihaz, güç eylemlerini yerine getirmektedir. Cihad (kutsal savaş) kavramı, biri klâsik: gayret arzusu, ötekisi dramatize: Hasan el-Banna'nın heyecan verici tabiri ile «ölüm san'atı olan, iki vecheyi birleştirmektedir.

Yazar böylece, müslüman takvanın en asil ve en müsamahakâr faziletlerine davet suretiyle bir iyimserliği, insanın ahlâki reformunu va'z eden bir eğilimin, nasıl yavaş yavaş, iktidarı ele geçirmek ve kendisine, taraftarlarının orada yaşamayı arzu ettikleri şu başlangıçtaki İslâmiyetin çelişkisi ve karikatürü gibi görünen toplumsal düzeni yıkmak için politik alanda faaliyet göstermeye ve orada şiddeti alevlendirmeye sürüklendiğini göstermektedir. Bu durum, Yazar'a göre, derinliğine olarak kaçınılmaz bir biçimde «laikleştirici» olan reformist bir

nasyonalizme doğru gidişlerinde Arap toplumlarını saran derin huzursuzluğun belirtisidir. «Tez» ve hipotez» arasındaki bu ardarda gerilimler ona, müslüman toplumların değişmez bir hareketi olarak görünmektedirler.»

Alt-Kit'a'nın nedeniyetleri ile doğrudan doğruya temas halinde bulunan Hintli müslümanlar, bu tür gerilimlere daima boyun eğmişlerdir (69). 1947 bölünmesi modern bir devleti, Pakistan'ı yaratmak suretiyle onları kurtarıyor gibi görünmekteydi. Onun politikası ve bünyesi, şer'i teşkilat üzerine değilse bile, hiç olmazsa İslâmın prensiplerine dayanmaktaydı. Fakat Pakistan, Pencab, Gucurat ve Bengal (70) arasındaki tarihi-toplumsal farklılaşmalardan ve siyasi-ekonomik tutarsızlıklardan (71) ileri gelen kendine has gerilimlerle karşı karşıya idi ve ve bu gerilimler, Aziz Ahmed tarafından yakın tarihlerde yayınlanan kolektif bir esere göre (72) idareci tabakaları, İslâmiyeti, dengesiz bir kapitalist yığınanın hizmetinde harekete geçirmiş bulunan bir Pakistanda, iyice alevlendirilmiş bulunmaktaydılar:

«Bu kitap, altı yazarın konuya açıklık getirici katkılarını toplamaktadır: üç Batılı ve üç Asyalı, fakat hepsi Kanada veya Amerikan üniversitelerinde öğretim üyesi. Ülkenin birliği, milliyetçiliği, Hindistan'ı reddi ve İslâma atıfta bulunması sayesinde teminat altına alınmış gibi görünmekteydi. Bu birlik, doğudaki ve batıdaki iki eyaletin kültürel, etnik ve ekonomik gayri

-
- (69) Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, Clarendon Press, 1964; *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh University Press, 1969; S. Abid Husain, *The destiny of Indian Muslims*, Londra, Asia Publishing House, 1965; M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, Londra, George Allen and Unwin, 1967; Manzourul Haq, *les Musulmans en Inde*, Paris, Information Service of India, 1966.
- (70) Satish C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat*, New York, Asia Publishing House, 1964; A. F. Salahuddin Ahmed, *Social Ideas and Social Change in Bengal, 1818 - 1835*, Leiden, Brill, 1965; Qureshi, *Etudes sur l'Evolution Intellectuelle chez les Musulmans du Bengale*, Paris - La Haye, Mouton, 1971.
- (71) Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1963; Freeland Abbott, *Islam and Pakistan*, New York, Cornell University Press, 1968.
- (72) Aziz Ahmed (yay.), *Religion and Society in Pakistan*, Contribution to Asian Studies (C. 2, temmuz 1971), Leiden, Brill, 1971, 104 s.

mütecianistliği tarafından tehdit edilmekteydi. Hindistanla münasebetlerin istikrar kazanmasından itibaren İslâmiyet, Pencap ve Bengal arasındaki yegâne bağ halini almaktaydı. Şüphesiz, 1967-68 yıllarından itibaren doğu Pakistan'a daha çok sermaye ayrılmıştır: zira her iki eyalette güçlü bir burjuvazinin menfaatlerinin benzerliği, güçlendirilmiş birliğin teminatı gibi görünmektedir. Fakat, batı Pakistan'da sermaye küçük bir kapitalistler tabakası lehinde sür'atle yığılmaya başlar. Bu kapitalistler, -tıpkı Max Weber zamanının büyük patronları gibi- dini eğitimi işçileri arasında yayarlar, camiler inşa ederler ve görevlilerinin ücretini öderler. Nahoş bir şekilde, katkıcılardan biri (Hafız Malik), İslâmiyetin kapitalizmi haklı göstermek üzere kullanılmasını yerer: o, kapitalizmin doğuşu ile protestanlık arasındaki korelasyon hakkındaki Weber'in tezlerini yeniden ele alır (73) ve bağımsızlıktan itibaren, ulema ve batıllaşmış yöneticilerin dini düşünce ve ekonomik uygulamanın elbirliği yapmasının, «orta sınıf» (middle class) içersinde üretim araçlarının özel mülkiyeti ile, Harvard ve Ford Vakfı tarafından gönderilen iktisatçılardan müteşekkil bir ekip tarafından etkilenen Devlet'in kendisine yatırımını finanse ettiği tahvillerin bazılarını sattığı serbest teşebbüs arasındaki uygunluk düşüncesini nasıl yerleştirdiğini göstermeye çalışmaktadır. Bu durum, Yazar'ın, sadece Lahor'daki yarı resmi Institute of İslâmic Culture (İslâmi Kültür Enstitüsü) da ve Yazar'a göre bırakınız yapsınların ve jandarma-Devlet'in şampiyonu meşhur fondamantalist Ebul-Alâ Mevdudî'de değil, fakat aynı zamanda Gulam Ahmed Perviz'de de keşfettiğini sandığı tutumdur. Bu sonuncusu (Gulam Ahmed Perviz), şok tesiri uyandırıcı başlıklı bir kitapta, bir islâmî köy komünleri planının taslağını yapmaktadır: Mao Çe Tung ve Kur'an (74), fakat onun «müslüman sosyalizmi» hükümetin «social welfare» ini aşmayacaktır.

Bu durumda İslâmiyet dayanılmaz gerilimlere boyun eğmektedir. Tüm siyasî partilerin yardıma çağırıldığı İslâm dini,

(73) Bu tartışmalı konu hususunda karşı: Archives de Sociologie des Religions, No: 15, 1963 teki, Allan W. Eister, Syed Hussein Alatas, Norman Jacobs ve W. F. Wertheim'in incelemeleri.

(74) Ghulam Ahmad Parweez, Mao Tse Tung Awr Quran: Communism Kay Falsafah-i Jindgi Awr Qurani Falsafah-i Hayat Ka Taqabli Jai-za, Lahor, Adarah-i Tulu-i Islam, 1967.

artık siyaset adamlarını ve iktidarı ele geçiren askerleri meş-
rulaştırmaktadır: fakat, dinin klâsik öğretileri ile modern eko-
nomik liberalizm ve teknolojinin içerdği sorunlar arasındaki
ahenkleştirmeler gerçekleştirilmemiştir (75). Tepki olarak, bazı
pakistanlı çağdaş düşünürler -Mevdudi bu türdendir- başlan-
gıçtaki en saf İslâmiyete bir dönüşü övmektedirler: Muham-
med çağının ve sadece Kur'an İslâmiyeti. Genel prensiplerinin
gücünü artırmak maksadıyla onlar, İslâmiyeti her türlü mütea-
kip ilâvelerden ve hattâ hadislerden (Peygamberin işleri ve ha-
reketlerine dair, hemen sonraki şahitler tarafından nakledilen
rivayetler) arındırmak istemektedirler. Bu durum, Sünniliğin her
zamanki pozisyonlarının ötesine geçmekte ve Yazar'a (Sheila
Mc Donough) göre ilk reformcuların iyimserliğine nisbetle ye-
ni bir ümitsizlik işaretini meydana getirmektedir: Gulam Ah-
med Perviz bu gruptandır. Pakistan'da din ve toplum arasın-
da görünüşe göre paralel bir gelişme buradan ileri gelmektedir:
toplumun en güçlü bağı oluşturan din, onunla gittikçe bütün-
leşmekte (bu ikisinin ayrılığını tesis eden Kemâl Atatürk'ün
Türkiye'sinin tamamen tersine bir örnek), fakat onun tüm tad-
sızlık ve çelişkilerine maruz kalmaktadır. Kitabın yayınlanma-
sından sonra meydana gelen, Pencap ve Bengal arasındaki hazin
yırtılış, 1947 deki ilk taksime yeni etnik, ekonomik ve kül-
türel boyutlar ilâve etmek suretiyle anî olarak gayet derin bir
gerilimin sonuna işaret etmektedir.»

Endonezya tersine yavaş yavaş, fakat kendi öz demografik
varlığına erişen bir yenden dengelenme bahasına homojen-
leşmektedir:

«Üç bölümde B.J. Boland (76), Endonezya siyasi mücadele-
sinde (1945-1955) İslâmın rolünü, daha sonra bizzat müslü-
man cemaat içersinde (1955-65) ortaya çıkan gerilimler ve ye-
niden dengelenmeleri ve nihayet 1965 ten yani Sukarno'nun
düşmesi, askerler tarafından iktidarın alınması ve komünistle-
rin kökünün kazanmasından itibaren «Yeni Düzen»de İslâ-
miyeti incelemektedir.

(75) Shaykh Mahmud Ahmad, Economics of Islam, Lahor, Sh. Muhammad
Ashraf, sonuçlu baskı, 1968.

(76) B. J. Poland, The Struggle of Islam in Modern Indonesia, La Haye,
Martinus Nijhoff, 1971 (Verhandelingen, Van Het Koninklijk Institut
Voor Taal), VIII-283 s. (Bibliyografya, indeks, ilâve metinler).

Harry J. Benda'nın (77) tezlerini yeniden ele alan Yazar, Japon işgalinin dini kendi menfaatinde, ancak küçük burjuva ve literalist «santri» şeklindeki anlatımında kullandığını ifade etmektedir. Bu nedenle Mukavemet, Cakarta Anayasasında (1945), Pantja Sila başlığı altında toplanmış bulunan ve fonksiyonu ne şer'i bir teokratik devlet kurmak (İhvan-ı Müsliminin ümidi), ne İslâmiyetin temellerine doğrudan doğruya bir atıf (Pakistanlı hazin bindirme burkulma ile neticelenmiştir) ta bulunmak değil, fakat devlete ait ve ferdi teşkilatlanma ve eylemin ilhamlanması ve ılımlı düzenlenmesinden ibaret bulunan meşhur beş ilkeyi hazırlar. Hollandalılarla savaş «kutsal birliği» destekler: NASAKOM (Nasionalis, Agama (din) ve Kommunis) ve iktidarın Sukarno lehinde temerküz ettirilmesi. Bağımsızlıktan sonra o, Yazar'a göre, bir «divide ut impere» (böl ve yönet) politikasını uygular. Takım adaların çok dinli durumu dolayısıyla onun, İslâmiyet üzerine temellenmiş bir devlet kurmayı reddi (1953), Masjumi (önemli müslüman parti) ile arasının bozulmasını ve bu parti ile hükümet kampını oluşturan bir başka önemli müslüman parti olan N.U. (Nahdatül -Ulema) arasında sert münakaşaları sürükler. Eylül 1955 te Parlemantodaki koltukların % 43,5 unu elde eden bu teşekküllerin seçimlerdeki başarısızlıkları buradan ileri gelmektedir: % 85 i müslüman olan bir ülke için skandal. Darul-İslâm'ın isyanı da buradan kaynaklanmaktadır: İhvan-ı Müslimin gibi bir İslâmi Devlet'e davet ederek ve Japonlara karşı gerillalar, yoksul sınıflar ve Endonezya'nın en çok islâmlaşmış kesiminde Sumatra'da Atjen- taraftarlar toplayarak o, «kutsal savaş için bir önder»e kadar yoğun bir dini propagandaya girişir (78). Bunalm, 1950 da Atjeh'in özerkliği, kısacası Endonezya'nın geri kalan kısmından ziyade, hakkında karar verilmiş bölge için islâmiyeti yaşamak üzere özel bir rejimin kabulü ile yatıştır.

Daha sonra Sukarno, 1955 ten 1965 e kadar «güdümlü demokrasi» uygular. Din bakanının davranışı, eğitimin ve mevzuatın islâmi vechesinin güçlendirilmesi hususundaki büyük

(77) Harry J. Benda, The Crescent and the Rising Sun, La Haye - Bandung, 1958.

(78) Mohammed Asjad Thalib Labis, Tuntunan Perang Sabil, Medan, 1948 (Hollandalılara karşı), 1957 de Penuntun Perang Sabil başlığı altında yeniden yayımlanmıştır: merkezi hükümete karşı.

tartışmalar partileri karıştırır. Cakarta Anayasasının zihniyetini yayan, NASAKOM'a karşı çıkıyor demektir. Samimi bir şekilde reformist olan, ancak Yazar'a göre, giderek yakınları olan bozulma ve polis arasında tecrid edilmiş bir duruma gelen başkana rağmen, «dindar kapitalistler»e ve «köylü hacılara saldıran PKI (komünist) ve müslüman partilerin (bilhassa Masjumi) orduya nüfuzu arasındaki gittikçe sertleşen zıtlaşma buradan kaynaklanmaktadır. (30 eylül 1965) Hükümet darbesi (böl. III) bazan dinî bir ödev gibi ve hattâ cihad eylemi olarak takdim edilen, komünistlerin ezilmesi (80.000 ve 500.000 arasında ölü?) ve askerler ve güçlü müslüman öğrenciler Derneğinin üyeleri ve çoğunlukla toprak sahibi ailelerin çocukları, «pesantrèn»ler ve medreseler (islâmî ilk ve yüksek okullar) den çıkışlı «1966 kuşağı'nın genç delikanlıları tarafından bir «yeni tarikatın» kurulması da buradan ileri gelmektedir. Dramın gerçek sebepleri ve şartları halen tartışmalıdır, fakat bir başka yazar İhvan-ı Müslimin için olduğu gibi- «müslüman cemaatin artan mahrumiyetini» hatırlatmaktadır (79), zira rejim, iktidarın islâmî karakterini vurgulamaksızın yabancı yatırımları (REPELITA planı) desteklemektedir.

Eser, daha sarıh bazı noktaların incelenmesi ile tamamlanmaktadır: siyasi temeller ve müslüman kanununun somutlaştırılması, Atjeh, dinî el kitapları, müslümanlar ve hıristiyanlar arasında (bazan güç) ilişkiler. Zaten o, derin sebeplerin araştırılması ve dinî, ekonomik ve sosyal faktörlerin bir münasebete konulmasından ziyade, olayların ardarda sıralanışının tarihi bir tasvirini sunmaktadır. Bununla birlikte Yazar, ilkin mukavemetin başlıca kozlarından biri olan İslâmiyetin ve dinin, daha sonra partiler arasında mücadele kanıtı haline geldiğini ve bu durumun son derece kolaylıkla ortaya çıktığını, öyle ki sonuçta onun çeşitli anlatımlarının Endonezyada farklı toplumsal tabakalara bağlanabileceğini kabul ve ifade etmektedir.

Müslüman çoğunluğun ezici bir durumda bulunduğu, özellikle Cava'da, bir sosyolog, Clifford Geertz (80), «santri» müs-

(79) Allan A. Samson, «Islam in Indonesian Politics», Asian Survey, aralık 1968. Aynı şekilde bk.: Arnold C. Brackmann, Indonesian Communism, a History, New York, Praeger, 1963.

(80) Clifford Geertz, The Religion of Java, 1960; Islam Observed, Religious development in Morocco and Indonesia, New Haven ve Londra, 1968

lümanları (şer'i eğitim yapan bir dini okul çıkışı: ekseriya küçük tacirler veya orta düzeyden mülk sahipleri) ve «abagan» müslümanları (ister halen Cavalı senkretik mistisizmle meşbu kitlelerle ilişkili olsun, isterse kendi kendileri hakkında «müslüman fakat fanatik değil» (yani sıkı bir biçimde dinî ödevlerine bağlı değil) diyenler veya oldukça tuhaf bir şekilde, aralarında halktan çıkmış belli bir sayıdaki siyaset adamları da bulunan, «istatistik müslümanları» (Muslim-Statistik) olsun) arasında bir ayırım yapmaktadır. Fakat (kişiler düzeyinde daima daha da çeşitlenebilecek olan) bu ayırım, dindar orta sınıfları (middle class) ve «priyayi»leri yani aristokrasiyi, Hint takım adalarının yerilerince spesifik bir medeniyet halinde yeniden formüllemiş bulunan, Hint yarımadasının kültürel geleneklerini en güzel bir şekilde sürdüren soylular sınıfını tamamen içine almamaktadır: «gamelan» müziği, Mahabarata ve Ramayana'nın -çoğunlukla stilize edilmiş bir biçimde alaylı- şiirlerini temsil eden gölge tiyatrosu (wjang purna), «serimpi» dansları, gayet güzel «batik» kumaşları, Borobudur mâbedinin budist mimarisi: orta Cava'nın prens saraylarının ortaya çıkardığı büyük yaratmalar. Ve şayet, Endonezyalı en meşhur diplomat ve profesörlerden biri olan H. M. Rasjidi (81), kendisinde müslüman ortodoksluğun derin şuuru ve Endonezya kültürünün engin muhabbetini ahenkleştirebiliyorsa da, sosyo-politik bunalımlar; burkulmaların derinliğini göstermektedir (82).

Sosyolog değil de (Hristiyan ilâhiyatçı olduğunu ifade eden Yazar, yöntemini şu şekilde açıklamaktadır: müslüman ideolojik temel ile onun fiili tarihi gerçekleştirmeleri arasındaki inhirafı incelemek. O, filan din tarafından öne sürülen inançlar sistemine nisbetle öteki dinlerin değerlendirilmesi şeklinde tanımladığı bir «dinler teolojisi» teklif etmektedir. Böyle olunca, Endonezya'da, geleneksel Cavalı senkretizm, Yazar'a göre, kanunla-

(81) H. M. Rasjidi, Mengapa aku tetap memeluk Agama Islam, Cakarta, 1968; Islamdan Indonesia Dizaman Modern, Cakarta, 1968, Profesör Rasjidi, Louis Massignon yönetiminde, tantrizm ve sufilik üzerine bir tezi savunmuştur.

(82) W. F. Wertheim, Indonesian Society in Transition, La Haye, 1969; Vincent Monteil, Indonésie, Cenevre, Horizons de France, 1970. Aynı şekilde Tran Buu Khanh'in giriş mahiyetindeki eserine bk.: L'Indonésie, Introduction à une décolonisation, Brüksel, Centre pour l'étude des problèmes du Monde musulman contemporain, 1965.

rı Kur'an vahyi tarafından yıkılmamış fakat aşılış olan kitâbiyün (ehli Kitab: Yahudiler ve Hıristiyanlar) için İslâmiyetin karışık tutumu ile bağdaşmaktadır. Böylece bir «müslüman dinler ilâhiyatı» belki de «hıristiyan dinler ilâhiyatı»ndan daha kolaylıkla dinlerin karşılaştırmalı bir tedkikini ortaya koyabilir; ve o, kendisine iki «tür»ün yarı yolunda imiş gibi görünen bir broşürü zikretmektedir (83).

DEFLASYON VE DİNİ FÉRDİLEŞME

Şüphesiz bütün dünyada İslâmın gerçekliği ve üstünlüğünü (84), düşüncesinin daha rasyonel, medeniyetinin daha insani özelliklerini (85) ve aynı şekilde Batı Orta Çağının ona olan borcunu göstermek amacıyla sayısız telif ve halk tipi yayınlar dinî tartışmayı sürdürmektedirler. Gerçekte, islamologlar ve müslüman dinî problemlerin derinliğini değilse bile şiddetini azaltmak eğilimindedirler. Lübnana hasredilmiş bulunan çalışmaları bu hususta önemli ipuçları sunmakta ve bir feodal sistemden kırsal yapılara dayalı bir Lübnan'a ve daha sonra da orada sınıfların mücadelesinin ortaya çıktığı bir Lübnan'a geçiş göstermektedirler:

«Dominique Chevallier (86) ve Toufic Touma (87) nın, XIX. yüzyıl Lübnan'ı üzerine temerküz etmiş bulunan iki komşu tezinden birincisi, vakıfalar ve akımların birbirine girişmesine, olayların terkihi manâsına ve ilişkilerine imtiyaz tanımaktadır.

(83) A. Mukti Ali, Ilmu Perpanderingan Agama, Lokjakarta, 1965.

(84) Pariste bazı yayınlar: Le Monde islamique, La Pensée chiite, culturelle, religieuse et morale. Aynı şekilde krş.: İki Ahmediyye'nin yayınları özellikle Islamic Review. Ahmediyye hakkında bk.: H. J. Fisher, Ahmediyyah, a Study on Contemporary Islam on the West African Coast, Oxford University Press, 1963.

(85) Abd al-Rahman Azzam, The Eternal Message of Muhammad, New York, Devin Adair Co., 1964.

(86) Dominique Chevallier, la Société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe (coll. Bibliothèque archéologique et historique XCI, Paris, Geuthner, 1971, 365 s.

(87) Toufic Touma, Páysans et Institutions féodales chez les Druses et Maronites du Liban du XVII. siècle à 1914 (Publications de l'Université Libanaise, section des Etudes historiques, XXI), Beyrut, 1971, 2. C 862 s. (Bibliyografya, indeks, söziük, haritalar, resimler).

İkincisi, sosyal tarihin sayısız incelemelerine dayanmakta olup, Lübnan'ın iki dini cemaati olan Dürziler ve Maronilerin ayakta kalma ve evrim faktörlerini tedkik etmektedir. Dağ engebesi tarafından himaye olunan bu cemaatler, müslüman çevrenin baskısına maruz kalmaktadırlar. Onlar, bazı dönemlerde Lübnan'ı toparlayıp bir araya getiren (XVII. yüzyılda Fahreddin II Maan veya XIX. yüzyılın başında Beşir II Şehab böyledirler) büyük derebeylerin gücü veya mehareetine ve araziye müteallik yükümlülükleri yavaş yavaş kemiren köylülerin sabrına dayanarak özel durumlarını sağlamlaştırırlar. «Derebeylik şafağı» yüzyılın ortasından itibaren sökmeye başlar: 1830 daki Mısır işgalini 1842 de doğrudan doğruya Osmanlı idaresi, fakat aynı zamanda 1858 deki Tanios Şahin köylü isyanı tarafından bağımsız bir Lübnan'ın yeniden birleşmesi hususundaki başarısızlıklar izlerler. 1860 ta dürziler tarafından hıristiyanların katliamı büyük Devletlerin müdahalesi ve Osmanlı İmparatorluğu tarafından oldukça karmaşık bir özerkliğin verilmesi sonucuna götürür: Türk genel yönetici (mutasarrıf, bilhassa kaymakam ve müdür), vergileri paylaştıran ve köylerin seçtiği şeyhler arasından çıkan büyük idarî meclis. Bu durumda onlar, büyük ailelere paralel olarak, Lübnan toplumunun sağlam yapılarından birisi olmaktadır: bu durum, Maroni kilisesinin önemini de teminat altına almaktadır. Toplumsal kontroller ve şiddeti azaltılmış ve dengelenmiş güçler arasında bazan çatışmaya kadar varan olağan üstü karmaşıklık buradan kaynaklanmaktadır: hiyerarşik ilişkiler, paternalist gelenek ve müslüman etkiden daha tutarlı bir hukuk sistemine geçen her cemaatin hukuku, mülkiyet rejimi, bağımsızlığın garantisi olmak üzere toprağın gerçek mülkiyeti. Sonuç olarak, yazar, üç örnek hayatı zikretmektedir: milliyetçi gazeteci Hayrullah, Maroni patriği Elias Hoyek, İslâmın ve nasyonalizmin havarisi, dürzi emir Şekip Aslan. İki savaşın girdabı içersinde, onların tecrübeleri ve politikaları arasından, Lübnan'ın yapılarının yeniden şekillenmesinin ve halen çarpışan güçlerden burjuvazinin, şehir tirmanışının, ekonomik değişikliklerin, libanizmin ve arabizmin oyununun düzenlemesinin taslağı çizilmektedir.»

Jacques Couland'ın, iki savaş arasında Lübnan'da sendikal hareketin sosyal tarihi, dini cemaatlerin fonksiyonunun azalmasını doğrulamaktadır:

«Marksist tercihlerini gizlemeyen Yazar (88), dahili diyalektik (Lübnan toplumuna nisbetle) ve global diyalektik halinde (Manda yönetiminin evrimi, sınıfların yeniden şekillenmesi üzerindeki yankıları ve patronlar ve burjuva sınıfına sunduğu eylem modeline nisbetle), meslek dayanışması üzerine temellenmiş bulunan lonca veya karşılıklı yardımlaşma tipindeki eski mesleki derneklerden modern sendikacılığa geçişi tasvir etmektedir. O, dini kriterlere dayalı cemaatler olan «tavaif» üzerine temellenmiş bir siyasal yapı ile istikrarsızlığa götüren bir iktisadi tekâmül arasındaki antinomileri göstermektedir. Her türlü dini akide temelini reddeden komünist partisinin rolü ve devrimci sendikalist tercih üzerinde ısrar etmektedir.»

Zira, kültür milliyetçiliği, kentleşme ve «läikleşme»ye olan eğilimler, halihazır durumda güçlenmekte, ancak eski toplumsal çatlaklarla kesişmekte ve halen karmaşık olan homojenleştirmeler muhalefetlerin doğumuna vesile olmaktadır (89). Paradoksal bir biçimde, sosyo-ekonomik yeniden katmanlaşmalara paralel olan dinler arası hoşgörü, azınlıktaki dini grupların bilinci ve kendine has özelliğini dağıtmaktadır:

«Beslenme, gıda ile ilgili yasaklar ve onların, hristiyan cemaatlerin en eskisi ve en spesifik olanlarından biri olan Kıpti cemaatinin inanç ve ibadetine göre düzenlenmesi hakkındaki geniş bir monografide Cérés Wissa Wassef (90), ibadetler ve dini ayinler takvimini, işler ve mevsimlik tüketimle ilişki ha-

(88) Jacques Couland, *le Mouvement syndical au Liban, 1916 - 1946* (Jacques'in Önsözü), Paris, Editions Sociales, 1970, 453 s. (Bibliyografya, haritalar, indeks). Aynı şekilde bk.: *l'Eveil du Monde Arabe*, Paris, Editions Sociales, 1984; *Israel et le Proche-Orient Arabe*, Paris, Editions Sociales, 1969.

(89) Jean-Paul Charnay, «Pouvoir et Bourgeoisie Arabe, le contrepoint libanais», *Culture et Développement, Revue Internationale des Sciences du Développement*, Université catholique de Louvain, IV, 1, 1972, s. 57-75.

(90) Cérés Wissa Wassef, *Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes* (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, publié avec le concours du C.N.R.S.). Kahire, 1971, 444 s. (Bitkilerin ve mutfak eşyalarının listesi. Yemek tarifeleri derlemesi. Indeks, Bibliyografya. Fotoğraflar).

line koymakta; dini bayramları, ailevi merasimleri tasvir etmekte; beslenme ve onun psikolojik idraki ile ilgili atasözlerini der-

lemektedir. Son bölümde o, kıptî mutfağının muhafazası veya basitleştirilmesi ve onun cemaate aidiyet tarzı olarak anlama üzerine aktüel gelişmelerin toplumsal kökenlerini incelemektedir.»

Oysaki bu azınlık cemaatleri, şahsiyetlerini kaybetmekten ve siyasî çalkantıların karşı tepkisine maruz kalmaktan korkmaktadırlar. Robert M. Haddad tarafından gerçekleştirilen, onların rolünün sistemleştirilmesi buradan kaynaklanmaktadır (91):

«Yazar, hıristiyan cemaatlerin hayatiyetlerini idame ettirmelerinin sebepleri ve fonksiyonlarını belirlemeye çalışmaktadır. Maronî, Melkite, v.s. cemaatleri. O, bir toplumsal diyalektik taslağını çizmektedir bu gruplar, güçlü bir şekilde teşkilatlandığında, müslüman çoğunluğun dili ve kültürünü benimsemekte, fakat kendilerine daha büyük bir eşitlik sağlayan fikirleri, değişme veya zayıflama halinde oraya dahil etme ümidini daima kuvve halinde de olsa muhafaza etmektedirler. Böylece onlar, bir tür karmaşık sembioz yoluyla, Arap-müslüman düşüncenin sürekli yeniden inşasına iştirak eder bir durumda oldukları halde, bizzat kendi kendilerinin muhafazasına katkıda bulunmaktadır. Bir arşiv araştırmasına dayalı bir tarihi göz atışa girişen yazar, onların Batı'dan gelen ideolojilerin girmesinde oynadıkları role işaret etmektedir: hellenistik düşünce, Osmanlı İmparatorluğunun çöküş döneminde milliyetçiliğin yeniden doğuşu ve halen marksizm.»

Tez, ilgililer arasında yayılmıştır ve Nahd'a (edebî rönesans)nın büyük isimleri, Ba'as'ın kurucusu Mişel Eflâk veya en radikal filistin teşekkülünün lideri Corc Habaş ve onun Filistin Kurtuluş Halk cephesi tarafından temsil edilmektedir. Sadece, marksist tercihleri doğrulayan filozoflar (Röne Habaşi) veya araştırmacılar ya da denemecilerin (Enver Abdülmalik) veya yahut hukuki teknikler seviyesinde inkâr edilemeyecek olan fakat şeriatın sosyo-kültürel fonksiyonu ve manâsının (ve sadece normatif değil) hukuk-ötesi düzeyde oldukça tartışmalı

(91) Robert M. Haddad, Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation, Princeton University Press, 1970, 118 s. (İndeks).

olan (92), müslüman hukukun din-dışı pozitifliğini vurgulayanların çalışmalarının (93) zihniyetini hatırlatmakla yetinilecektir.

Zaten, milliyetçi veya marksist Arap yazarlar, jüdaizme değil de siyonist devlete hücum ettikleri sürece dini tartışmaları yumuşatmakta (94) ve ideolojik ve sosyo-politik bakımlardan çekimsellikleri kendilerini güç durumunda bırakacağından, hristiyan azınlıkların arap tezlerine katılmaları ölçüsünde, hristiyan medeniyeti ülkelerinin kamu oylarının desteğini sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu açıdan, katolik hiyerarşinin (bilhassa kardinal Duval ve Bab el-Ued ve Hüseyin-Dayı'nın eski papazı, bugün Konstantine'nin piskoposu rahip Scotta), Cezayir'in bağımsızlığı lehinde tutum takınması, Vatikan, Tunus ve Cezayir arasında yeni ilişkiler, tüm müslüman anayasalar tarafından din hürriyetinin genel kabulü ve mezheplerin değilse bile büyük kiliselerin Mağrib'te ve Yakın-Doğu'daki misyoner faaliyetlerine son vermesi, dini münasebetlerin ihtirastan arınmasına katkıda bulunmuşlardır. Klâsik misyonlar, Güney-Doğu Asya'da, özellikle Endonezyada (yukarıda) belki de daha çok sükutla karşılanmaktadırlar.

Şüphesiz, Filistin'de vahye dayalı üç din arasındaki bazı bağlayıcı noktalar etrafında birleştirme teşebbüsleri gerçekleştirilmiştir. Bazı eserler, büyük halifelerin son derece hoşlandıkları medenî münazaraları hatırlatan «yuvarlak masa» türlerini tahakkuk ettirmişlerdir. Orta Çağa ait hristiyan, yahudi ve müslüman felsefi metinlerin veya dua formüllerinin ya da

-
- (92) Jean - Paul Charnay, «Amplitude sociale et logique de la norme musulmane», in Charles Perelman, (yay.), La Règle de Droit, Centre National de Recherche de Logique, Brüksel Etablissements Emile Bruylant, 1971, s. 142 - 158; «Dialectique entre droit musulman et juridisme industriel», Mélanges J. Schacht, Studia Islamica, XXXII, 1970, s. 77 - 87.
- (93) Chafik Chehata, Etudes de Droit Musulman (Michel Alliot'un Önsözü. Travaux et recherches de la Faculté de Droit et de sciences économiques de Paris, série Afrique, No: 7), Paris, P.U.F., 1971, 256 s. Aynı şekilde bk.: Yvon Linant de Bellefond, Traité de droit musulman comparé, 2 C., Paris - La Haye, Mouton, 1965.
- (94) Sabr Abu Nidhal, la lutte armée et l'impérialisme, I. la Bataille du 6 juin 1967, Paris, l'Herne, 1970. Aynı şekilde bk.: tezler: A. R. Abdel Kader, le Conflit Judéo - arabe, Paris, Maspéro, 1961 şe le Monde arabe à la veijlle d'un tournant, Paris, Maspéro, 1966.

peygamberliğin karşılaştırılması bu türdendir (95). İbrahim geleneği, Efes'in Yedi Uyuyanları Louis Massignon'un düşüncesi ve sıcak teşvikine mazhar olmuşlardır. Onun ölümü, müslümanlar arasında hiçbir zaman büyük bir güce erişemeyen bir hareketi zayıflatmış gibi görünmektedir. Zaten, insan ve peygamber olan İslâmiyet'in Mesih'i, tecessüd etmiş Tanrı olan hristiyan Mesih'i ile temelden gayri kabili kıyas olarak ortaya çıkmaktadır ve şayet hristiyan Araplar Hristiyanlığa bir Arap yolunun açılmasına -Arap aynasında bir Hristiyanlık- gönüllü olarak çalışıyorlarsa (96), sınıf mücadelelerinin dini muvazelenelerin yerini alacağı bir toplumda toptan bir ortadan silinmeden de zımmen korkmaktadırlar.

Tersine, hristiyan temaların müslümanlar tarafından kullanılması temelde, dayanılmaz bir acı veren somut politik ve psikolojik durumlara, saygı duyulan sembollerin uygulanmasından ibaret olmaktadır. Meselâ, liberal ümitlerin iflâsını ilân eden Tefvik el-Hakim'in «Mağara İnsanları» (97) piyesinde Yedi Uyuyanların uyku-ölümü, yavaş yavaş Mısır'ın bahtsızlığının ona temessül ettiği, Cefa (Passion) hakkında mülâhazalardan ibaret olan Kemâl Hüseyin'in «Haksız Site» si (98) veya Filis-

- (95) Ralph lerner ve Muhsin Mahdi, (yay.), *Mediaeval Political Philosophy Source book*, Toronto, 1963; Kenneth Cragg, *Alive to God. Muslim and Christian Prayer*, Londra, Oxford University Press, 1970; *Islam* (kollektif), *Studia missionalis* (Roma), PUG, 1961; John K. Cooley, *Baal, Christ and mohammed. Religion and Revolution in North Africa*, New York, Rinehart and Winston, 1965; M. Arkoun, H. Askari, M. Hamidullah, H. Hanefi ve ötekiler, *les Musulmans. Consultation islamo-chrétienne entre sept musulmans de grands pays de l'Islam: Hindistan, İran, Mısır, Cezayir, Fransa*, Paris, Beauchesne, 1971 (coll. *Verse et Contreverse*), 140 s.; Christopher Hollis ve Ronald Brown-Rigg, *les lieux saints. Monuments juifs, chrétiens et musulmans de la Terre sainte*, Paris, Hachette, 1971 (coll. *Sites archéologiques*), 224 s.
- (96) Michel Hayek, *le Mystère d'Ismael*, Tours, Mame, 1964; *le Christ de l'Islam* (sunulmuş, tercüme edilmiş ve ilâveli metinler), Paris Seuil, 1959; 286 s.; *Liturgie maronite, Histoire et textes eucharistiques*, Tours, Mame, 1964; Y. Moubarac, *l'Islam*, Paris, Casterman, 1962.
- (97) Tawfiq al-Hakim, *Théâtre arabe* (çev. A. Khédry ve N. Costandi), Paris, Nouvelles Editions Latines, 1950.
- (98) Kamel Hussein, *City of wrong, a Friday in Jerusalem* (Kenneth Cragg'ın tercümesi ve Girişi), New York, The Seabury Press, 1966, 225 s.

tinli devrimci ve halk şiirinde (99), özellikle Mahmud Dervis (100) te görülen vatanın Çarmıha gerilişi bu türdendirler. Cefa (Passion) veya Çarmıh'ın bu yeniden ele alınışları, Massignon tarafından Hallac'ın kaderinden çıkartılan ahenkli sesleri (101) hiç çınlatmamaktadırlar... ..

Bu durumda dini faktörler çöküş halindedirler? İstisnalar bir yana (102), Arap veya müslüman sosyologların bu problemleri gayet ender bir şekilde ele almakta olmaları vakıası (103) (tasavvufi, felsefi veya reformist doktrinlerin dolambaçlarının dışında) (104), sadece toplumsal baskı, kamu oyu veya dahili gerilimlerin, bazan tersine sebeplerle, müşahhas bir şekilde ele alınan derinlemesine bir inceleme (105) karşı çıktıklarını ve anti emperyalist ve sınıf çatışmaları sorunlarının ana problemler olarak gözüktüklerini (106) kanıtlamaktadır. Gerçekte istihfamlar ortada durmaktadırlar: André Demeerseman'ın eseri bunu ispat etmektedir:

- (99) Abdellatif Laâbi tarafından seçilmiş şiirler: *La Poésie Palestinienne de Combat*, Honfleur, Pierre - Jean Oswald, 1970, 155 s.
- (100) Olivier Carré, «Un poète galiléen de la Croix, Mahmud Darwich», la lettre, ağustos - eylül 1971.
- (101) Hallac'ın masignon-sonrası bir yorumu için krş.: Rogèr Arnaldez, *Hallac ou la religion de la croix*, Paris, Plon, 1964.
- (102) Abdelwahab Boundiba, *A la Recherche des normes perdues*, Tunus, Bureau de Recherches sociologiques, 1967, 199 s.
- (103) Bk. meselâ, Hasan Nawaz Gardezi, (yay.), *Sociology in Pakistan*, Lahor, Puncab University Press, 1966, 149 s.; Pakistan Sociological Perspectives, Pakistan Sociological Association tarafından yayınlanmıştır, Lahor, 1968, 277 s.; *Etudes de Sociologie tunisienne*, Bureau de sociologiques, C. I, 1968, 327 s.; Abdelkebir, Khatibi, *Bilan de la sociologie au Maroc*, Rabat, 1967; aynı naşirin, *Etudes sociologiques sur le Maroc* (Publication du Bulletin économique et social du Maroc, série Sociologie), Rabat, 1971, 361 s.; Nadir Maruf ve François Decret, (yay.), *Enquêtes du Centre de Documentation et de Recherches du Département des Sciences sociales de l'Université d'Oran*, No: 2, Oran, 1971, 192 s.
- (104) Jamil M. Abun Nasr, *The Tijanniya. A Sufi Order in the modern World*; Londra, Oxford University Press, 1965; Syed Ali Ahsan, (yay.), *Islam in the modern world*, congress of Karachi, 1959, Pakistan Committee, Congress for Cultural Freedom, 1964, 191 's.
- (105) Morroe Berger, *Islam in Egypt to-day. Social and Political Aspect of Popular Religion*, Londra, Cambridge University Press, 1970.
- (106) Mahmoud Hussein, *la lutte des classes en Egypte de 1945 à 1970*, Paris, Maspéro, 1971, 2. baskı.

«Teyy edebiyatı'nın zorunlu sonucu olan sosyolojik mülâkatın tekniklerinden sıkı bir biçimde yararlanmaksızın, rahip Demeerseman Tunus için (107), İslâmın aktüel durumu, yaşanış biçimi ve neyi temsil ettiği hususunda karşılıklı konuşmalar mecmuunu toplamıştır. Bu yüzyüze konuşmalar (çeşitli çevreler ve yaşlardan, ancak köylü olmaktan çok kentli 28 erkek ve 13 kadın) portre, edebi şahadet, rapor edilmiş diyalog şeklini almaktadırlar. Karşılıklı hazır bulunmaların ve ailevi ve sosyal münasebetlerin kişilere empoze ettikleri uzlaştırmalar dikkate alınırca, hernekadar her kategorileştirme aldatıcı olmakta ise de, oldukça çeşitlenmiş ideolojik yelpaze, şiddetli dindardan marksist ateye kadar, müslüman toplumlar içersinde halen yaşanan başlıca pozisyonların tezatlı bir seçimini sunmaktadır. Bir ikinci bölümde Yazar, daha terkibi bazı «araştırmalara» girişmektedir. İslâma nisbetle müslümanların bir sınıflamasını, sonra da herkese empoze olunan çeşitli şartları vermekte ve nihayet, tekâmülün muhtemel ana hatlarının taslağını sunmaktadır.

Şu hale göre eser, inatçı olayı hususundaki pozisyonlarından ziyade belki de, tecrübi psikoloji alanında, müslümanların kendilerini analiz etme ve «görme» tarzını göstermektedir. Sosyolojik ve ekonomik perspektiflere yönelme zaten anketin projesine dahil bulunmamakta; ancak anket, Tunus toplumunun halihazır manevî sorunlarına açılmaya imkân vermektedir.»

Cevaplar, çeşitlenmeleri içersinde sonsuzdurlar: genellikle onlar, inancın ferdileşmesine, arap-müslüman medeniyet değerleri ve ahlâkın lehine akide ve ibadetin silinmesine, bazan etno sosyolojik araştırma filimlerinde gayet güzel hatırlatılan geleneksel kutlamaların veya bayramların içersindeki manâların transferine açılmaktadırlar (108).

Kelimenin klâsik anlamıyla bir dinî aşkınlığın doğrulanışı, dogmatik deliller ve şer'i akıl yürütme tarzlarını kabule az eğilimli ve geleneksel veya reformist bir din anlayışı ve dindarlı-

(107) A. Demeerseman, *Lumière et ombre au Maghreb*, Paris, Hommeset migrations, s. d., 255 s.

(108) Sophie Ferchiou, Zarda, Chehia (Tunus); Dominique Champault, *les Pèlerins de l'Eau* (Sahara).

ğın ayakta tutucularını (meselâ Allal el-Fası (109) veya el-Ezher'in rektörü olan şeyh Şelt'ût tipi), redde ve onu ister en kötüsü tehdide maruz bir burjuvazinin anlayışı, isterse en iyisi modern arap kültürü ve onun sosyal ve entellektüel bakımlardan yeniden şekillenme süreçlerinin aşılması bir safhası şeklinde açıklamaya hazır, genç aydınlar tarafından da yadırganmaktadır. Daha da öteye giderek, bazı Mağribli gençler, sömürgecilik cenderesinin patlamasından sonra, her türlü fetihlere tekaddüm eden ilk enerjilere dönmek maksadıyla, eski islâmî patriarkal itaate çağrıda bulunmaktadırlar (110). Onlar, -haksız olarak değil- oriyantalizmin metotlarının -filolojik deha, tecrübi sosyoloji, idealist strüktüralizm- arap toplumunun derin dinamizmini anlayamayacağı kanaatindedirler.

Fakat bazıları, hemen hemen doldurulması imkânsız yaşanmış tecrübe ve daha derin bir gerçeğe çağrı olan bir Massignon'un anlayışının, bozuncu ve sınırlayıcı ideolojilerini gizleyen «bilimsel» incelemelerin ötesinde, arap gerçeğinin en mükemmel ancak kişisel idrak olduğunu ilâve etmektedirler (111). Bu gerçek, yalnızca geçmişi aşma ve geleceği onunla bütünleştirme yoluyla anlaşılabilir. İmdi bu vaziyet alış, Muhammed çağının menşei saflığına dönüş ümidinin yerine, gelecekte bir başarı ümidini yerleştirerek, (112) arap-müslüman düşüncenin büyük eğilimlerinden birine yol göstericilik etmemekte midir?: objektifliğe değil, fakat halihazır olaydan, belli bir zamanda mevcut bulunanın sonlu karakterinden başka bir şeye atıfta bulunmak (113). Ve, var olanın sonlu karakterine itibar, açıkçası

(109) Attilio Gaudio, Allal al-Fası ou l'Histoire de l'Istiqlâl (Jacques Berque'in Önsözü, coll. Histoire et Actualité), Paris, Alais et Moreau, 1972, 400 s.

(110) Krş. Faslı: Abdellatif Laâbi (L'Oeil et la Nuit, Kazablanka, Atlantes, 1970) ve Abdelkebir Khatibi (la mémoire tatouée, Paris Denoel, 1971); Cezayirli: Rachid Boudjera (la Répudiation, Paris, Denoel, 1971) ve Nabile Farçs (Un Passager de l'Occident, Paris, Seuil, 1971).

(111) Abdullah Laroui, l'Idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspéro, 1967, s. 122; aksine görüş: Anouar Abdel Malek. «l'Orientalisme en crise», Diogenes, No: 44, eylül 1963, s. 109 v.d. Ek.: Jacques Berque et Louis Massignon, «Dialogue sur les Arabes», Esprit, XXVII, No: 288, 1960, s. 1508.

(112) Jean-Paul Charnay, «Temps sociaux et interprétation historique en Islam», Studia Islamica, XXVIII, 1968, s. 5-28.

(113) Hicham Djait'in anlamlı bildirisi: «Continuité et mutation: pour une

bir tatminsizliğe ve kendi öz tarihinin kendine has gerçeği ihtiva ettiğini kanıtlama ihtiyacına götürmektedir: kısacası, bir aşkınlığın yeniden tesisini farz etmektedir.

DEHANIN DRAMI: SÖMÜRGEÇİLİK TARİHİNİN SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI TARİHİ

Böylece bir transfer ortaya çıkmaktadır: klâsik dini münazara, ma'kus «dinler teolojileri» küçültülmüş ve onun yeri, «sömürgeci tarihin» yani sömürgeci milletlerin tarihçilerinin, sömürgecilik döneminde, sömürge halkların oluşumu hakkında sundukları görüntünün, radikal bir tenkidi tarafından doldurulmuştur. Ve gerçekten, onların geçmiş ve şimdiki zaman hakkındaki basit mülâhazaları, müstakbel ihtimalleri -yeniden bağımsızlığa kavuşma- nadiren sezmiş ve onları teknik ve kültürel geriliklerini artırmaya ve gözlenen inhirafları meşrûlaştırmaya değilse bile «müsbetleştirmeye» mecbur bırakmıştır.

Bu düşünce akımı, ekseriya dahiyane veya hattâ metodolojik yeniden inşalardan çok denemeler olan ve sömürgecilik döneminde geçerli tarihi anlayışları ulusal bağımsızlıklarla ilgili ideolojilerin fonksiyonuna uygun olarak yeniden yorumlayan pek çok arap eserlerinin vücut bulmasına imkân vermiştir.

«Sömürgeciliği haklı gösteren veya başarılarından söz eden, yahut Akdeniz havzasında Mağrib'e pasif bir rol ayıran teorileri anlatan tezlere karşı çıkmak maksadıyla, siyasi ve ahlâki bir görüş açısına göre Mağrib'in geçmişini «okumaya» çalışan Abdullah Laroui'nin «Mağrib Tarihi» (114) bu türdendir. Ancak Yazar, mahalli kaynaklar içersinde henüz analiz edilmiş geçmişe veya şimdiki zamana ait gözlemler yığını dikkate alınırsa, halihazır imkânların, daha objektif ve yeni bir «külli tarih»i yeniden inşa etmeye hiçbir şekilde müsaade etmedikle-

dialectique du futur», in Muhammedia kollokyumunun bildirileri: «Cultur arabe et culture française de part et d'autre de la Méditerranée (3-5 aralık 1970), Etudes philosophique et littéraires (Rabat), No: 5, eylül 1971, s. 153.

(114) Abdallah Laroui, l'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse, Paris, Maspéro, 1970, 390 s. (Bibliyografya, indeks, Mağribli hanedanların tablosu).

rini beyan etmektedir. Bununla birlikte,» imkân dahilindeki bir geleceği tasavvur etmek için geçmişi sorguya çekmek, tehlikeleri kabul etmek şartıyla, hiç kimseye yasak değildir» (s. 13). Bu durumda, sömürgeci tarihe yöneltilen gayelilik tenkidi tersi ne çevrilmektedir. Buna göre, şimdiki zamanın sosyolojik analizi, arap geleneğinin genel perspektiflerinin yeniden düzenlenmesine nisbetle ikinci planda kalmaktadır. Haklı olarak o, Batıninkilerin kopyası olamayan devreler vermekte ve vak'a nüvislik safhaları ile tarihi gelişme dönemlerini birbirinden ayırdetmektedir. Fakat o, siyasî ve dini faktörleri ve bazan sosyal teşekkülleri, sağlam temellerden yoksun bulunan ekonomik ve demografik faktörlerden üstün tutmaktadır. Önceki incelemelerin şematik bir değerlendirmesi ve öne sürülen ve bazıları zaten onbeş yıl kadar önceki bir zamandan beri uzmanlar arasında genellikle kabul edilmiş veya önceden tasavvur edilmiş bulunan yorumların fazlasıyla sistematik bir anlatımı belki de oradan ileri gelmektedir: kabilevi durgunluk içersinde, yenden inhitata olan Mağribe has sözde eğilimin reddi bu türdendir. Böylece o, Mağribli büyük imparatorluklar ile doktrin bakımından İslâmın yeniden formülleşmeleri arasındaki korelasyonlara işaret etmekte; ancak öteki faktörlerle ilişkileri içersinde dinî tekâmülün tam bir karşılaştırılmasına girişmek onun hedefini teşkil etmemektedir.»

Şu hale göre bu kitap, bu gün ortaklaşa olan bazı eğilimleri sunmaktadır: dinî olaydan ziyade medeniyeti vurgulama eğilimi, ki bu husus, sömürgeci dönem tarafından bazan güçlendirilmiş bulunan geleneğin geçmişe çılgıncasına hayran vechelerini bilfiil tahdit ve taklil etmektedir. İslâmlaşma ve Mağribin düşük gerilimli dönemleri arasındaki karşılıklı bağımlılıktan sonuçlanan sömürgecilik tarihinin tezlerine karşı çıkma. Özünde her yabancı görüşü meydana getiren somutlaştırmayı reddetme eğilimi. Zira, «tarihin sömürgecilikten kurtarılması» (115), nihayet, başka yollarla bağımsızlık için mücadelenin bir devamından başka bir şey değildir. Bu «sömürgecilikten kurtuluş»un belli başlı iki ideolojik akımı oradan kaynaklanmaktadır: önceki tarihi safhalarda bile, bir milletin gelişmesinin içe ait unsurlarını ihtiva eden, spesifik bir zatiyet ve bir şahsiyetin te-

(115) Mohammed Sahli, Décoloniser l'histoire, Paris, Maspéro, 1950.

şekül etmekte olduğunu; ve sömürgeciliğin dolambaçlı yollarla, bu gelişmeyi hızlandırmak yerine, tersine Mağriblileri topraklarına el koymayı sürdüren yani sanayi öncesi temele dayanmakta olup, bizzat kendisine nisbetle geri durumda bulunan bir sömürge idaresinin yapılarına karşı mücadeleye mecbur ederek, geniş bir enerji kaybına sebep olduğunu göstermek. Söz konusu toplumların oluşumu hakkındaki bu siyasi-millî tartışmalar, Mahieddine Djender'in daha mücmel eserinde de görülmektedir (116).

«Orada da, tarihi sistemler, medeniyetlerin genç tekâmülü ve sömürgecilik vak'anüvisliği tarafından sağlanan materyellerin yeniden yorumu başlangıçtan itibaren, henüz gerçekleştirilmemiş olan ve orada öncelikle bir oluşumun külli bir idraki ihtiyacının tasdik olunduğu bu dönemde sınırlayıcı karakterinden korkulan dahiyane ve sosyolojik analizlere tercih olunmuştur: geçmiş tarihin yeniden düzenlenmesi suretiyle, şimdiki zamanın tarihinin içine dahil olmak ve gelecek zamanın tarihine ışık tutmak (117). Bu perspektiflerde, şüphesiz islâmlaşma temel ve vazgeçilmez bir veri ve önceki dönemlere nisbetle bir ilerleme olarak gözükmektedir. Ancak onun bizzat, Mağribli büyük imparatorlukların tükenmesine hiçbir şekilde mani olmaması ve sömürgecilerin fethi, kendisine hiç te emsalsiz bir rol atfedilmesine izin vermemektedir.»

Şu halde kültür milliyetçiliği, çağdaş islâm düşüncesinin dinamik motor güçlerinden biri olarak gözükmektedir (118). Arap ülkelerinde eğitimin araştırılıp yönlendirilmesine ayrılmış bulunan, 12-20 ocak 1970 teki Marakeş Konferansının on «ana noktası» bu hususta oldukça önemli arazları sunmaktadır: doğrudan doğruya dini değerler değil arap toplumunun gerçek

(116) Mahieddine Djender, *Introduction à l'histoire de l'Algérie*, Cezayir, SNED, 1968, 209 s.

(117) Aynı şekilde bk.: Mostefa Lacheraf, *L'Algérie, nation et société*, Paris, Maspéro, 1965; Jacques Berque, Jean-Paul Charnay ve ötekiler, *De l'impérialisme à la Décolonisation*, Paris, Editions de Minuit, 1965; Jacques Berque, «1 Inquiétude arabe des temps modernes» *Revue des études islamiques*, C. 26, No: 1, s. 87-107.

(118) Jean-Paul Charnay, «Dynamique de la pensée musulmane contemporaine», *l'Homme et la Société*, No: 17, nisan 1970, s. 243-253 (ingilizce tercüme: *Afrique-Asie*, No: 197, 1969, s. 147-158).

değerleri, onun kültür bütünlüğü hatırlatılmaktadır (119).

Zaten Avrupa yönünden, «tarihin sömürgecilikten kurtarılması» dini «üst yapılara» imtiyaz tanımaya pek eğilim göstermeyen marksist yazarlar veya hiç değilse materyalistler tarafından başlatıldı (120). Bu sömürgecilikten uzaklaşmayı işleyen daha uzmanlaşmış incelemeler (121), öncelikle medeniyetler arasındaki anlayışsızlıkları, burkulmaları ve kültürleşmelerin raslantılarını açıklığa, kavuşturmaktalardır. Çünkü, evrensel eğilimli, ancak Avrupalı bir formüllendirmeye göre sunulmuş bulunan ve sömürge siyasetinin evrimi içersinde araya sokuşturulan değerlerin teklifi, fazla bir yankı uyandırmamaktadır: Xavier Yacono bunu, «Cezayir'de Masonluk» hakkındaki kitabında (122) göstermektedir. Eğilim, sömürgecilik sonrası tarih içersinde geneldir.

«Yvonne Turin'in kitabı (123) bu türdendir. Fransız yönetiminin arşivleri ve özellikle arap bürolarından hareketle yürütülen bu tarihi eser, geleneksel ve heterojen bir medeniyete yön vermeye çalıştığı halde, henüz bizzat kendinden emin olma-

(119) Mohammed A. el-Ghannam, «Education in the Arab region viewed from the 1970 Marrakech Conference», Educational Studies and Documents, No: 1.

(120) Charles-André Julien, Histoire de l'Afrique du Nord, Paris, Payot, 1931 (2. baskı, yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş: Charles Courtois ve Roger Letourneau, 1952); Marcel Emerit ve Jacques Berque'in çalışmaları, les Arabes d'Hier à demain, Paris, Seuil, 1960; le Maghreb entre deux guerres, Paris, Seuil, 1962; yeniden gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş ikinci baskı; Yves Lacoste, J. Prenant André Noushi'nin marksist eğilimli kolektif eseri, Algérie, passé et Présent, Paris, Editions Sociales, 1960.

(121) Bk. meselâ: Jean-Paul Charnay, La Vie Musulmane en Algérie d'après la Jurisprudence de la première moitié du XX. siècle, Paris, P.U.F., 1965; Ch. R. Ageron, les Musulmans algériens et la France, 1870-1919, Paris, P.U.F., 1968, 2 C.; Jean Poncet, la Colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis, 1881, Paris-La Haye, Mouton, 1961; A. Ayache, le Maroc. Bilan d'une colonisation, Paris, Editions Sociales, 1956; A. Belal, L'Investissement au Maroc, 1912-1964, Paris-La Haye, Mouton, 1968.

(122) Xavier Yacono, Un siècle de Franc-Maçonnerie algérienne (1784-1884, Paris, Maisonneuve, et Larose, 1969.

(123) Yvonne Turin, Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religions, 1830-1880. Paris, Maspéro, 1971, 434 s. (Tablolar, bibliyografya, indeks).

yan kendisi hakkında tasavvurlar kuran, aklileştirici bir medeniyetin serüvenlerini aydınlatmaktadır. Ele alınan temalar: okullar, tababet, kişiler ve toplumlar içersinde çarpışan genel temalara uzanmaktadırlar. Bizzat incelenmemiş olan dinî veche, kurumlar ve davranışların idraki içersinde gözükmektedir: öğretmek kavramı ve ondan yararlanma, beşerî kaderin fonksiyonuna göre kötülükle ilişki. Yazar, zihni kategoriler, davranışlar (her toplum ilk önce kendi üstünlüğü düşüncesi içersine duvarla örülmüş bulunmaktadır) ve tarihi -sosyal mesafe farkı (Décalage) karmaşıklığı arasındaki uyumsuzluğa işaret etmektedir. Yaklaşık olarak 1830 dan 1880 e kadar, medenileştirici görev, ziraî sömürgeciliğin muhtemel «izlerini» haklı göstermeye çalışıyor görünmektedir. Fakat, mahallî çevre hemen hemen el değmemiş olarak kalmaktadır: okula gitmeyi red dışı olmayı redde yol açmakta ve zaviyeler, t'olbalar (üstadlar) ve (kutsal menşeli) güçleri tartışma konusu haline gelmiş bulunan tabibler (halk hekimleri) tarafından takviye edilmektedir. Çeşitli tereddütlü davranışlardan sonra (arap veya franko-arap eğitim, Batı tıbbının doğrudan doğruya etkinliğini daha da artırmak için hemen hemen çevre tarafından empoze edilen aşağı yukarı büyüsel bir propagandaya girişmek ve yavaş yavaş bilimi yerleştirmek, 1880 e doğru, her iki kültürün ayrılığının kabulünde karar kılan sömürgeci tarafından girişilmiş bulunan soruşturmalar, anketler buradan kaynaklanmaktadır ve bu durumda açıkçası artık yakın bir gelecekteki bir kurtuluşu ümit etmeyen Cezayirli yabancısı bilgi ile ilgilenmeye başladılar... Gayet iyi belgelenmiş bulunan eser, sömürge Cezayir'in başka alanlarında gerçekleşen ve aynı zamanda dinî alanla da ilişkili bulunan diakronizmler ve karşılıklı tahribleri hatırlatmak suretiyle perspektiflerini zenginleştirebilirdi: dil ve hukuk bu türdendirler.»

Fakat sonuçta, güç bir adaptasyon-kabul dönemini takiben Araplar, modern tababet veya hukukun vasıtaları (124) ya da yeni öğretim yöntemleri, v.s. den yararlanmışlar ve böylece hiçbir dönemde gerçekleştirilmemiş bulunan en büyük medeniyet transferlerinden birini tahakkuk ettirmişlerdir. Bununla birlikte, bu tahriplerin tasviri, çoğunlukla Batı medeniyetinin siyasî -entellektüel oto- kritiği şeklinde yücelmektedirler.

(124) Jean - Paul Charnay, «Dialectique entre droit musulman et jüridisme industriel», Mélanges J. Schacht, Studia Islamica, XXXII, 1970, s. 77-87.

BİZZAT KENDİSİNİN YANSIMASI HAKKINDA

Gerçekten de, yakın tarihlerdeki eserler, daha geniş bir şekilde, sadece kıtalar arasındaki efsaneler ve kavramların transferlerini değil, (125), fakat aynı zamanda tarihi-sosyal egosantrizmden kaçmak maksadıyla, Başkasının kendisini nasıl anladığı ve kabul ettiğini inceliyerek, üst üste bindirilmiş ilişkiler ve tarihlerin problematliğini yenilemeye çalışmaktadırlar. Karşısındakinin yerine konmak, her bir iştirakçinin görüş açısından değil fakat onların üst üste bindirilmiş oynak ilişkisinden hareketle anlamak için yapılan girişimler oradan ileri gelmektedirler: zikredilen eserlerden bazılarında görülen ve şimdi sistematik olarak analiz edilen yansımalar.

«İslâmın büyüklüğü» (Başlangıçlarından Gırnata'nın düşmesine kadar) adlı eserinde Gaston Wiet, müslüman tarihçilerin bir antolojisini meydana getirmiş olup, bizzat önsözüne rağmen, hristiyanlara Başkasının onları yüzyıllar boyunca nasıl anladığını göstermektedir (126). XI. yüzyılda Pierre le Vénérable'in yazıları dört asır boyunca Batının İslâm hakkındaki kaynağı olmaktadır (127). Tersine, Alain Ducelliernin «İslâmın Aynası» (128) adlı montajı, VII. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar müslümanların hristiyanlar tarafından görülüşünü sunmaktadır:

«Yazar, iki büyük bölüm halinde, beş asır boyunca Bizanslılarla Araplar-İranlılar arasındaki temasları aydınlatmaya çalışmaktadır. Hicretten XI. yüzyılın ortasına kadar. Arap hücumu ve Makedonyalıların büyük hanedanı tarafından yönetilen Bizans karşı hücumu. O, «aynı zamanda geniş ve aldatıcı dökü-

(125) David M. Lang, *The Balavariani. The Buddhist Tale from the Christian East*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1966.

(126) Gaston Wiet, *Grandeur de l'Islam*, Paris, la Table Ronde, 1961.

(127) James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press, 1964.

(128) Alain Duceller, *le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII. - XI. siècles)*, Paris, Juliard, 1971, 309 s. (coll. Archives).

mantasyon»dan ibaret olan, çağdaş metinlerin parçalarını yan yana getirme yöntemini uygulamaktadır: ender arşiv belgeleri ve özellikle ermeni, süryani (monofizit ve nesturien) ve hristiyan arap tarihleri, sonra IX. yüzyıldan itibaren bizansa ait tarihler ve bazı idari veya askerî anlaşmalar; kısacası, pek az doğrudan noğruya tanıklık. Bununla birlikte Yazar, Doğu hristiyan zihniyetinin yeniden inşasında temel olanın, olayın objektif gerçekliği değil, fakat dile getirilen tanıklık, müslüman hakimiyetin tabiatı ve sonuçları hakkında ilgililerin sahip oldukları düşünce olduğunu kabul ve ifade etmektedir. Başlangıçta araplar, «başkaları gibi fatihler» yani vuku bulmuş olayın duruma göre reddi veya kabulüne sebep olmuş olanlar olarak görünmektedirler. Daha sonra, uyuşmazlıkların şuuruna erişmeye çıkmaktadır: bu durumda, hernekadar, şartlara göre, iyi bir hükümdarın yönetiminde «arap barışı» oldukça hoş görünmekte (Ermenistandan ziyade Mısırdaki) ise de, müslümanların şeytandan ilham aldıkları düşüncesi doğar. Fakat, Mezopotamya'da, her bir dinin muhtemel üstünlüğü konusundaki eski münazara başlar. Müslüman akidenin kesin ifadesine kavuşmamış olması ve hristiyanların tercüme edilmemiş Kur'an'ı bilmemeleri vakiasının karmaşıklaştırdığı münazara. Tartışmayı sürdürmek üzere çift yönlü bir hareket oradan kaynaklanmaktadır: hristiyanlar araplaşır (bu durum onların resmi görevlerde tutunmalarını kolaylaştırır), sonra müslümanlar, meselâ bir Şamlı Jean ve onun takipçisi Teodor Ebu Kur'ra'nın mayötiğine cevap verebilmek için mantığı incelerler. 840 tan sonra Bizans'ın yeniden fethi, İslâmiyetin daha çok tanınmasını sağlar ve Yazar'a göre Müslümanlıktan kaynaklandığı ispatlanmamış bulunan putkıranlılığı (İkonoklazm) sebebiyle doğu imparatoru III. Leon Isaurien ile birlikte, şiddetli münazaraları harekete geçirir. Bizansın zaferleri batıla karşı hakkın zaferi ile özdeşleştirilmişler, fakat istisnalar hariç (II. Nisépbore Phokas), kutsal haçlı savaşı düşüncesiyle birleşmemiş ve ne sınırlarda siyasi bakımdan üst üste binmiş durumda olmaları ve ne de bir «sulh içersinde yan yana bulunma» düşüncesini yasaklamamışlardır. Bununla birlikte, rakip doğu hristiyanları olan melkitler ve monofizitler, kıptiler veya ermeniler, müslüman hükümdarlar tarafından münavebeli olarak destek görmüş ve zulme uğramışlar, ancak arap toplumun

içerisindeki fonksiyonlarını belirginleştirmişler (yukarıda) ve Yazar'a göre, müslümanların kuşklarını uyandıran bir bizans yeni fethine düşman olmuşlardır. XI. yüzyılda, yerel denge-lerden habersiz olup kâfirlerin ihtidası veya mahvedilmelerini sürdüren Latinlerin (Haçlılar) ve Selçuklu Türklerinin gelişi, Doğu hristiyanlarını amansız bir ilerleme ile karşı karşıya bırakır; ya müslüman hanedana boyun eğmek veya Roma kato-likliğine katılmak.»

Şu halde kitap, İsrail-Arap mücadelesi gibi (129), sömür- gelikten kurtulmanın fonksiyonuna göre sürdürülen bir siya- si mütâleayı yüklenmiş bulunmaktadır: aynaların oyunu içe- rinde, aynı zamanda hem onun kronolojik devamı ve hem de tersine çevrilmiş şekli olan Emmanuel Sivan'ın kitabının onu yüklenmiş olduğu gibi: «İslâmiyet ve Haçlı Seferi. Haçlı Seferle- rine Müslümanların Tepkilerindeki İdeolojiler ve Propaganda- lar» (130): müslüman kaynaklardan hareketle ve Akka'nın (1921) alınışından frank krallıkların düşmesine kadar, İsraili Yazar, cihadın (kutsal savaş), hernekadar Frankların gelişi İslâmın bir sertlemesi ve yerleşik denge sisteminin alt üst ol- ması sonucunu doğurmuş, ancak Latinler bunu yavaş yavaş anladıktan sonra münavebeli olarak yumuşama ve mücade- nin oluşması şeklinde bir eğilim göstermişse de, haçlılara karşı elde edilen başarıların derin sebebi olmadığını kanıtlamaya çar- şmaktadır.

Böylece, İslâm-Batı husumetinin ekseriya onlara göre an- laşıldığı şematik perspektiflerin radikal bir tenkidi yavaş ya- vaş tekemmül etmektedir: şiddetli çatışmalardan sonuçlanan ve düşünce hareketlerine pek az bir yer bırakan münavebeli üstünlük ilişkileri. Bu açıdan, yarımadanın islâmlaşması, İslâm düşüncesinin mutlak monoteizmi ve Aryüsçü tenkitçi rasyona- lizm arasında nisbeten barışçı bir birleşme suretiyle sürdüğün- den, «Arapların hiçbir vakit İspanya'yı istilâ etmediğini öne sü- ren »Ignatio Olagüe (131) tarafından bir limit noktaya erişil-

(129) Eliane Amado Levy-Valdensi'nin psikanalitik analizine bk. : ' ' aac gardien de son frere? TuluZ, Privat, 1968.

(130) Emmanuel Sivan, l'İslam et la Croisade. Ideologies et propagandes dans les réactions musulmanes aux Croisades, Paris, Librairie d'Amé- rique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1968, 22 s.

(131) Ignatio Olagüe, les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris.

miş gibi görünmektedir. Bu tez, İspanya'ya bir fethin hatırasını bahşetmekte, Avrupa kıtasında onun bağımsızlığını teminat altına almakta ve onu Procosulaire'den Occitanie'ye yani İfrikiya'dan Endülüs'e kadar uzanan bir başka medeniyet sahasının içersine yerleştirmektedir. İspanyol sürekliliği ve spesifikliği içersine Arap çağı, işte bu şekilde yeniden bütünleştirilmekte ve İspanya'nın tarihi kaderi «iradileştirilmekte» ve homojenleştirilmektedir. Bizzat bizim gözlemlerimize göre bu tez, araplar nezdinde iki karşıt psikolojik reaksiyon tipini de belirlemektedir: atalarının mücadelesi vasfının azaltılmasını reddeden milliyetçilerin hiddetlenmesi; veya ikna ve akıl yoluyla islâm inancının yayılması düşüncesi tarafından güçlendirilen dinî sakinleşme.

Bu tür bir yorumun meselâ, XI. yüzyılda Beni Hilâl'in Kuzey Afrikaya gelişine atfolunan yıkımların düşmesi ile (132) veya Akdenizde hıristiyanlarla müslümanlar arasında entellektüel, ticarî, v.s. pek çok bağların kabulü ile (133) münasebet halinê konulması gerekmektedir. Veya, inkâr edilmez dinî zıtlaşmanın, daha sert ve daha karmaşık siyasi ve stratejik menfaatlere temel zemin oluşturduğu ve deniz zaferi fazla bir sonuç doğurmamakla birlikte hiç değilse onüçüncü ve sonuncu haçlıları durduran Türk ilerlemesinin sona ermesi olarak kabul edilen İnebahtı (134) savaşının bu yorumu ile ilişkili olması

Flammarion, 1969, 347 s.; aynı şekilde müslüman İspanya hakkında krş.: S. M. Imamuddin, Some aspects of socio-economic and cultural history of Muslim Spain, 711-1492 A. D., Leiden, Brill, 1965; W. H. Montgomery Watt, A History of Islamic Spain, Edinburg University Press, 1965.

- (132) Hilâl «istilâsı» hakkında, İbn Haldun'a hasredilmiş bulunan incelemelerden başka (yukarıda), özellikle Jean Poncet, «le Mythe de l'Invasion hilâlienne», Annales, Economies, Sociétés, Civilisations, eylül-ekim 1967, s. 1099 ve Roger Idris, «De la réalité dela catastrophe hilâlienne», a. e., mart-nisan, 1968, s. 390. arasındaki tartışmaya ve Jean Poncet'in, «Encore à propos des Hilâliens. la «mise au point» de Roger Idris», a. y., mayıs-haziran 1968, s. 660 taki cevabına bk.
- (133) Archibald R. Lewis, Naval Power and Trade in the Mediterranean, A. D. 500-110, Princeton, 1951; Charles-Emmanuel Dufourq, l'Espagne catalane et le Maghreb aux XII, siècles, Paris, P.U.F., 1966; Fernand Braudel, la Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque Philippe II, Paris, Armand Colin, 1966, 2. baskı 2 C.
- (134) Michel Lesure, Lépante. La Crise de l'Empire Ottoman, Paris, Juiard, 1972, 267 s. (coil. Archives).

gerekir. Sömürgecilik döneminin berisindeki sömürgecilik sonrası tarih, husumetlerin şiddetini ve her zaman için fatih ve yıkıcı bir Arap figürünü sınırlamıştır.

Bu tür yeniden dava konusu yapmalar, daha önceki tezleri inşa edenler karşısındaki tenkitçi tutumları belirlemektedirler. Yakın tarihlerdeki pek çok incelemeler, çevreleri ve kişiliklerinin fonksiyonu gereğince (135), ister genel din psikolojisi sahasında olsun (meselâ J.J. Waardenburg'un «Batı'nın Aynasında İslâmiyet» (136) adlı eseri bu türdendir), isterse daha teknik bazı sahalarda (137) veya milletlere göre olsun, oryantalistlerin İslâmiyeti anlayış tarzlarını yeniden araştırmaktadırlar: James T. Monroe, İspanyol şarkiyatçılığının ideopolitik bir tarihini yazmıştır (138).

«Araplar hakkındaki incelemeler yavaş yavaş en kanlı ve en içten çatışmaları ve üst üste binmeleri açığa çıkarmaktadır. İslâm medeniyeti ve mozarab halkların (Endülüs hakimiyetindeki hristiyan ispanyollar) tersine, Altın Çağın hükümdarlarının uzlaşmaz politikası, despotik ve anarşik don Carlos rejiminin aksine olarak Aydınlanma çağı ve daha sonra romantik şiir ve liberaller tarafından Endülüs müsamahası ve inceliğinin idealleştirilmesi sonucunu doğurmuştur. Paralel olarak İspanya, çöküşünün sebeplerini araştırmaktadır: arap tesirine imtiyaz tanıyarak veya onu kınayarak. Dahiyane şarkiyatçılık, XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca, Alman filozofu Karl Christian F.

(135) Jacques Berque, «Perspectives de l'Orientalisme Contemporain», Ibla, XX, 1957, s. 220; «Cent-ving-cinq ans de sociologie maghrébine», Annales, XI, 1956, No: 3, s. 299.

(136) J. J. Waardenburg, l'Islam dans le miroir de l'Occident, Paris-la Haye, Mouton, 1962, Goldziher, Snouck Hurgronje, Becker, Macdonald, Massignon için. Aynı şekilde bk.: Abdullah Laroui, l'Idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspéro, 1967, s. 117 v.d.; Anouar Abdel Malek, «l'Orientalisme en crise», Diogenes, No: 44, ekim 1963, s. 109 v.d.; ve Mohammed Arkoun, «l'Islam moderne vu par G. E. von Grünebaum», Arabica, mayıs 1964, C. XI, s. 118.

(137) Hukuk: Jean-Paul Charnay, «le Rôle du juge français dans la création du droit musulman algérien», Revue Internationale de Droit comparé, aralık 1963, No: 4, s. 705-721.

(138) James T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (XVI th Century to the Present), Leiden, Brill, 1970, X-297 s. (Arap ve Avrupalı bibliyografya, indeks).

Krause'nin tenkitçi ve yeni-Kantçı tezlerinin taraftarları ve düşmanları olan «krozistler» ve «anti-krozistler»i karşı karşıya getiren büyük münazara tarafından oluşmuştur. Fakat, İspanyol-Amerikan savaşının kaybı, Küba ve Filipinlerin bırakılması, «1898 nesli»nin şuurlanışını belirlemiştir: hayatın, rasyonel olana üstünlüğünü ilân ve sonuçta kendilerine «İspanyol cevherini» ilham etmesi gereken bir anti-historisizmi tasdik eden Unanumo, Baroja, Valle-Inclan... Gerçekten de, Unanumo'ya göre (ve ondan sonra, başka sebeplerle, Ortega y Gasset'ye göre) Endülüs devri, İspanya'nın esef verici bir yıpranmasından başka bir şey değildir ve o, bazan Berberi kültüre başvurmaktadır. İspanyol ekolün en meşhur şarkiyatçıları, büyük denemecilerin -Julian Ribera ve bilhassa Miguel Asin Palacios (aynı şekilde» anti-historik») ve onun öğrencisi Garcia Gomez-tersine, kurtuvaz şiirin, romanın (İbn Hazm ve Don Kişot), v.s. nin arap menşelerini ve özellikle iki medeniyet arasındaki zenginleştirici alışverişleri açığa çıkarmaktadır: hristiyan mistisizminden mülhem doğu sufizmi, müslüman katkılardan türeyen Avrupa İskolâstığı ve şüphesiz «İlahî Komedî»nin menşeleri hakkındaki meşhur teori...»

İspanyol şarkiyatçılığı, onun yaşanmış ıstırabının aydınlatılması ve yüce kaderinin terki suretiyle oluşmuştur. Tersine İngiliz şarkiyatçılığı, metinlerin incelenmesi ve bütün medeniyetleri birleştiren ve ötekiler arasında -Binbir Gece Masalları'nın Viktorya dönemine mensup mütercimi Burton'un tabiri ile en geniş müslüman imparatorluğunu meydana getiren evrensel bir bütünün anlaşılmasına erişmek için, medeniyetler arasında karşılaştırmalı dil bilimi incelemelerini yaymak düşüncesiyle başlamıştır. A.J. Arberry (139) ve B. Lewis tarafından oldukça ileriye götürülmüş bulunan, İngiliz oryantalistleri üzerine incelemeler, müslüman Hind'in İngiliz tarihçileri üzerine J.S. Grewal'in eseri ile zenginleşmektedirler (140).

«Orada da, yazarların metotları ve sonuçları, alt-Kıt'a'da britanik yayılmanın ve onun siyasi eğilimleri ve entellektüel

(139) A. J. Arberry, Oriental Essays, Portrait of Seven Scholars, Londra, 1980.

(140) J. S. Grewal, Muslim Rule in India. The Assessments of British Historians, Indian Branch, Oxford University Press, 1970, XIV-218 s. (Bibliyografya, indeks).

hareketlerinin fonksiyonuna uygun olarak değerlendirilmektedirler. Alexander Dow, Aydınlanma devrine aittir ve James Mill, utilitarizmin babalarından biridir. Her ikisi de, devlet teşkilatını, Büyük Moğolların «aydın despotizmi»ni olumlu bulmuşlar, ancak «Decline and Fall of the Roman Empire» adlı meşhur eserinde islâm medeniyetinin en parlak gerçekleştirmelerinin -fetihler değil, bilimsel ve kültürel eserler- toptan bir çiçeklenmeye erişmediği kanaatinde olan Gibbon'dan etkilenmişlerdir; şu halde islâm dünyası başarılarından ziyade başarısızlıklarında manidardır. Fakat reaksiyonlar, evanjelistler ve utilitaristlerde gizli olarak var olan «moral imperialism»in gerçekliklerinin tersine olarak ortaya çıkmaktadırlar: tecrübeci Vans Kennedy hatırlatmaktadır ki, her değer hükmü ancak gözlenen medeniyetin normlarına göre verilebilir. İngiliz muhafazakâr George Robert Gleig ise, hindu medeniyetin, onu ortadan kaldırmaya muvaffak olamayan ve daha sonra «maharat» uyanışı karşısında geri çekilmek zorunda kalan islâm medeniyetine nispetle küçümsenmemesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Müslüman Hindin en büyük tarihçisi, Mountstuart Elphinstone olmakta (The History of India, 1841) devam etmektedir: romantizmden, Burke'nin muhafazakâr milliyetçi tutumundan ve sosyal organizmacılıktan etkilenerek o, gerçekten de büyüleyici bir sanatın ilhamcıları olan Büyük Moğollar tarafından desteklenen felsefi ve estetik atılım üzerinde ısrar etmektedir. XX. yüzyılın başında, nihayet, V.A. Smith tarafından inkâr, W.H. Moreland (The Agrarian System of Moslem India, 1929) tarafından da tasdik olunan İngiliz hakimiyetinin getirdikleri hususundaki tartışmalar başlamıştır. Yazar, «Hinduizm ve İslâm arasındaki ilişkilerin idraki Hindin anlaşılması için temel teşkil ettikleri halde İngiliz tarihçilerin dini ve kültürel hayata Fransız ve Hollandalı tarihçilerle aynı ilgiyi asla duymadıklarını ve ne Marks'a ve ne de Asya tipi üretime en küçük bir imâda bulunmadıklarını gözlemektedir».

Oriyentalistlerin bu politize olmuş tenkitçi tarihleri, halklar ve medeniyetler arasındaki etkiler ve yadsımları değerlendirmek için, kullanılan yöntemlerin incelenmesine götürmektedirler: İtalyan şarkiyatçılığı bu türdendir (141). C.A.O. van

(141) Gli Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970, 2 C., Roma, Istituto per l'Oriente, 1971.

Nieuwenhuijze, «Cross Cultural Studies» (142) lerinde daha önce bunu sosyolojik olarak gözlemişti. Jacques, «Dépossession du Monde»unun genişletilmesinden ibaret bulunan «l'Orient Second» (143) adlı denemesinde onun daha felsefi bir görüntüsünü sunmaktadır:

«Bu iki kitapta Yazar, sömürgelikten kurtuluşu izleyen merkez değiştirmelerin delâlet ettikleri manâları ve halen değişme halindeki medeniyetlerin bütünü arasındaki temaslar tarofından tasvir olunan infilaklar-girişmeleri derinleştirmektedir. Aynı zamanda O, çağdaş İslâmiyet araştırmalarının büyük dönüm noktalarından birini de gerçekleştirmektedir: -görünüşe göre XII. Pie'ye ait olup, Louis Massignon'un yeniden ele aldığı tabire göre- «samî manevî» Batılıdan, öteki kültürler yani «ikinci doğular» tarafından, kendine has medeniyeti yeniden dengelemiş bir Batılıya geçiş. Bir «ikinci» Doğu, şu hale göre, Yazar'ın Araplar hakkında sunduğu görüntüde dini faktörlere atfedilen önemin azalmasının yansımasıdır. Bizzat bu görüntü, onun vasıtasıyla Arapların, kolektif olarak, olayların akışı içersinde, halen sadece bizzat kendileri tarafından dava konusu yapılan akidelerinden ziyade sömürgeci politikalar tarafından maskaraya çevrilen kültürlerini tasdik ettikleri, ihtirasların transferinin yansımasından ibarettir (yukarıda). Transferleri ve yeniden modellenmeleri analiz etmek için Yazar tarafından inşa olunan ilkelerde dini olay, ritüel veya kanonik olmaktan ziyade kültürel ve kutsalla ilgili açılardan gözükmektedir.»

Ancak gerçekte, neden «ikinci» Doğu? Batılı için ve hattâ Doğu'da yetişmiş ve kendi «vatan»ına ancak geç bir devirde kavuşmuş bulunan batılı için, Doğu hiç te birinci değildir? Onlar için, yeniden dengeleme, bir «ikinci Batı» tarafından hiç yapılmamaktadır? Şu hale göre, aynaların oyunları en büyük karmaşıklığa erişmektedir: onlar, 1970 te Fas'ta düzenlenen bir kollokyumu ilham etmişlerdir (144):

(142) C. A. O. van Nieuwenhuijze, Cross Cultural Studies, la Haye, Mouton, 1963.

(143) Jacques Berque, Dépossession du Monde, Paris, Seuil, 1964; l'Orient Second, Paris, Gallimard, 1970, 436 s. (coll. Essais), (Index).

(144) Muhammedia Kollokyumunun bildirileri: «Culture arabe et culture française de part et d'autre de la Méditerranée», 3-5 aralık 1970, Etudes philosophiques et littéraires (Rabat), No: 5, eylül 1971, 186 s.

«Mağribli ve Fransız yazarlar ve üniversite mensuplarını bir araya getiren kollokyum, sömürgecilik dönemi ve bağımsızlıkların zorunlu kıldıkları yeniden dengelenmelerden (daha büyük bir karışıklığa doğru) ileri gelen kültürel transferlerin sonuçlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Louis Massignon'a sunulan saygıdan (V. Monteil, Y. Mübarek) sonra J.-P. Charnay (Overture sur l'Islamologie) yaşayan şarkiyatçı nesillerin bir tipolojisini sunmuş ve karşılıklı olarak duyulan korkular ve büyülenmeleri açıklığa kavuşturmuştur (145). A. Miquel ve M. Arkoun, Fransa'da Arap tedkiklerinin yeniden canlanmasının şartlarını ve A. Lahjomri ile H. de la Bastide, profesörlerin pratik sorunlarını gözler önüne sermektedirler. A. Sefrioui, J. Déjeux ve M. Aziza, Fransız anlatımlı Mağrib edebiyatının durumunu anlatmaktadırlar. R. Arnaldez ve H. Djait, gelenek ve değişme arasındaki eklemleşmeleri açıklığa kavuştururlarken, şair Pierre Emmanuel, diyalogun sonuçlarını ortaya koymaktadır.»

Ancak, daha önce başka şairler, şiddet ve kutlama içersinde diyalogu yeniden açmış bulunmaktadırlar.

SEMBOLEŞTİRMELER VE EDEBİ ŞİDDET

Şüphesiz, Louis Massignon ve Henry Corbin, yüksek deha ve içten anlayışın delâletleriyle müslüman mistiğin tasavvuf ve «Nurların Şarkı» (işrak)- büyüklüğünü aydınlığa kavuşturmuşlardır. René Daumal'ın onun giriş mahiyetindeki yüceltmelerine imtiyaz tanımışlardır. Fakat «européocentrisme» in genelleşmiş bir biçimde şuurlarda yer etmesi ve öteki medeniyetlerin artık sadece kültürel bakımdan değil, siyasi bakımdan yeniden yükselmesinin davet ettiği denkleştirmeler, sömürgeci imparatorlukların çözülmesiyle karşılıklı olarak ilişki halindedirler. Cezayir savaşı esnasında Aragon, müslüman İspanya'ya

(145) Aynı şekilde bk.: Jean-Paul Charnay, «Transferts de culture au Maghreb», Politique étrangère, No: 5-6, 1971, s. 603-616.

(146) Frithjof Schuon, Comprendre l'Islam, Paris, Gallimard, 1961, Titus Burckhardt, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Paris, Dervy - Livre, 1969.

dalar ve oradan yeni devrimlerle başka medeniyetlerin çökebilecekleri gibi, bir başka ülkenin haziran 40 ta çöktüğü şekilde, gayet güzel ancak oldukça kızışmış olup, sadece çökebilecek olan bir medeniyetin içersinde, kendisinin elinden kaçan Gırnata için -kroniklerin Boadil'i- Muhammed b. Eb'ül-Hasan b. Abdullah tarafından yaşanmış bulunan kanlı politika ve aşk ihtirasını terennüm eden şu «Fou d'Elsa» yı (147), Leylâ'nın aşığı Mecnun'un bir halefini ortaya çıkartır...

Bu nedenle, edebiyatta, müslüman arap lehine bir, kültürlerin farklı seviyelerde bulunması düşüncesi kuvvet kazanmaktadır.

İspanya'nın, yeniden fetih hususunda duyduğu -arap dünyasının kaybedilmiş Endülüs'ün ihtişamı, efsanesi ve gerçeğine olan hasretine simetrik- gurur bilinmektedir. 1898 neslinin «İspanyalı öz»ünden Olagüe'nün barışçı yolla islâmlaşmasına kadar (yukarıda) tartışmalar sona ermemektedirler. Hal böyle iken, garip bir kitap yayınlanmış bulunmaktadır:

«Sivil savaş sonrasının en dokunaklı romancılarından biri olan Juan Goytisolo, müslüman fetih tarafından getirilen yenileşme üzerinde ısrar etmektedir. Merkezi figür olarak, şu meşhur Don Julian (148)ı, geleneğe göre mağribililere Ceuta'yı teslim eden ve onlara yarımada'nın kapılarını açan valiyi -şu hale göre, ispanyollar için, bizim «hain Ganelon»umuzdan daha better- alarak o, kudurmuş bir ikonoklast gibi, konformizmlere, yerleşmiş tarihi «gerçekler»e, edebî geleneklere, «İspanyol öz»üne karşı saldırıya geçmektedir. Ve, güncel toplumsal donmalara karşı olduğu gibi, vizigot barbarlığına karşı, arap dalgalarının kurtarıcı faziletini selâmlamakta ve yeniden davet etmektedir. Oysaki, dilin varlığa aynı özde-birleşmeyi vermesi ve ona beşerî kondisyonun falan «şekli»ni empoze etmesi ölçüsünde, bizzat kendi kendini değiştirmek dilin bir değişikliğini de zorunlu kılmaktadır. Goytisolo'nun intakı, iki temanın birleştirilmesi suretiyle sona ermektedir: cinsel şiddet ve dilin infilakı yoluyla ırkların ve kelimelerin birbirine nüfuzunu birlikte ger-

(147) Paris, Gallimard, 1963.

(148) Fransızca tercüme, Paris, Gallimard, 1971.

çekleştiren arap istilâsı. Kısacası, sömürgecinin ona karşı kendini koruduğu ve sömürgecinin kötü bir şekilde kendini savunduğu şey: kanın kirlenmesi ve dilin kirlenmesi.»

Arzunun bu üst üste binmesi ve eklemleşmiş ve uygarişmış sentaksın bu yıkımı, Pierre Guyolat'ın eşsiz roman-frazında canlı bir biçimde çınlamaktadır: **Eden, Eden, Eden** (149).

«Bu sözler, en ileri derecesine eriştiği sırada açıkçası onu sona erdiren savaşın içersinde, sömürgecilğe müteallik durumun ortaya çıkardığı sayısız çiftleşmeleri sembolize etmektedir. Bu durumda, maddileştirilmiş ve kimlikten yoksun kişiler -askerler, «yerliler»- artık kendilerini sarsan fonksiyonların dayanakları ve iç tepkileri ve onların içini boşaltan salgılardır. Cinsel eylem gibi savaş da, fizyolojik cürümlere yol açan çıplak temaslardan ibarettir. Fakat, yabancı katkılarla bozulmuş dilden olduğu gibi, bezemsi kaostan da, eski kültürün kapalı devresini kıran yeni bir tarih, keşif aracı haline gelen bir yazı doğabilir.»

Arap ve batılı şüphelerin ve tasdiklerin diakronizmleri, belki de herbirinin kendine has medeniyetlerinin tekâmülü içerindeki diakronizmlerin izdüşümleridirler. Önceki tarihi çağ onları, maruz kalınan transferleri yüklenebilmek için bizzat kendilerine gelmeye teşvik ederken, tersine sömürgecilik döneminin sonu ve onun kendi kendisine vurduğu boyunduruk, ötekileri başkaları üzerine yeni açılmalara sürüklemektedir.

Nihayet, modern düşüncenin bazı aydınları, fransızca konuşmalarının kendileri için temsil ettiği bozulma/zenginleşmeyi diyalektikleştirmeye çalışmaktadırlar. Aileleri ve halkları ile gerçekleştirdikleri kopmayı en canlı bir şekilde yaşayarak onlar, bu kopmayı egemen ulusa itirazla denkleştirmek istemektedirler. Kendilerine değerli bir hediye gibi empoze olunmuş bulunan dilden onlar, mücadeleye devam etmek için yararlanmak istemektedirler: sömürgeciyi, bizzat kendi durumunun şuuruna erdirmek ve onun istikrarsızlığını sağlamak. Ve şu iki tarz (mevcuttur). Bir yandan, sömürge durumunun ötesinde, kültürleşmenin müsbet olarak ihtiva ettiği şeye itiraz/inkâr ol-

(149) Paris, Gallimard, 1970 (Michel Leiris, Roland Barthes ve Philippe Sollers'in önsözleri).

mak üzere deneme, roman, şiir ve üniversiter tez aracılığıyla politik türden bir konuşmayı sürdürmek. Öte yandan, garip veya yabancı, ender veya arapça kelimeleri sözlüğe sokmak suretiyle ve gramerle ilgili tarzların, fransızcanın gerektirdiği mantuki düzenin söz dizimi bakımından birbirine bağlanışını bozarak dili tahrif ve tahrip etmek. Şiir, «öfkeli haykırış», dahili yıkımı gerçekleştirmek için en çarpıcı araç olarak gözükmekte olup, onun vasıtasıyla dilbilimi ile ilgili soy alt üst olmuş ve onun aracılığı ile dile mensup nesillerin içersine içe ait yıkılış sokulmuştur (150). Belki de en kolay olanıdır: daha çok kanıt getirmeyi gerektiren bir yazı daha uzun bir nefesi gerektirdiği halde şiir, daimi bir gerilim üzerine, kesintili enerji harcarca suretiyle olmaktadır...

Bu yıkım, öteki devrimci edebiyatlardan farklı olmak istemektedir: sadece yerleşik düzenin (ideoloji ve toplum) bir değişimini değil, fakat belki de, daha erken bir zamanda bir eşitliğe erişmek ve hattâ geçmek amacıyla, bizzat bu toplumun oluşumunun bozulmasını istemek. Şüphesiz hepsi için gerekli olmaktan uzak, sınırlı bir durum. Fakat, prometevari bu tür bir tutum -ateşi yaratıcısına doğru çevirmek- Cisaire'in «Discours sur le colonialisme»ini veya Fanon'un «Damnés de la terre»ini aşmaktadır.

Bu kireçleşmeye götürülmüş bulunan Başkasını ifşâ ve itham, diyaloğun inkârına varabilecek olan bir kıvılcığa erişebilir.

*
**

Bununla birlikte islamoloji uzun ömürlü olmakta devam etmektedir. Ancak, onun entellektüel pozisyonları genel siyasal gelişmelere bağlı olarak bölümlere ayrılmaktadır. Üç temel metodolojik akım, onun faaliyetine ilham kaynağı olmaktadır:

Dil bilimi ile ilgili ve sosyolojiye kayan ve hattâ ekonomik veya strüktüralist bakış açılarına az çok derin ve başarılı bir şekilde çağrıda bulunmak suretiyle, ya filolojik, edebî ve felsefi

(150) Krş. Özellikle Faslı dergiler olan «Souffles» ve «Intégral»in tutumları ve 17 aralık 1971 de «le Monde» da Faslı genç şiire ayrılmış bulunan sayfa, Kâtib Yasin'in «l'Homme aux sandales de caoutchouc» u.

veya etnografik, klâsik oryantalist derin araştırma bilgisinin derinleştirilmesi (151): mizaçlar ve tercihlerin çeşitliliği, bazan islamologlar arasında güçlü bir biçimde görünmektedir. Fakat genellikle, dar anlamıyla din sosyolojisi konusunda metodoloji, silik bir durumda kalmakta devam etmektedir (152).

Bahis konusu toplumların oluşumunun açıklanmasını sağlamaya yani deha tarafından girilen yeniden açıklamaları ve verileri yönlendirilmiş küllî perspektifler halinde va'z etmeye elverişli genel ideolojilere başvurmak: etno-santrizmin veya marksızmin yahut milliyetçi tasdiklerin açıklamaları bu türdendirler. Halen, arap aydınlar, sırf dinî sorunlardan ziyade politik, ekonomik veya kültürel emperyalizmi, toplumsal tabakalaşmayı, iktidar ve gelişme problemlerini daha gönüllü olarak işlemektedirler.

Onların vasıtasıyla müslüman toplumların varlıklarını idame ettirdikleri veya değiştikleri ve belki de başka medeniyet sistemlerine uygulanmaya elverişli olan daha geniş bir problematiği izleyecek bazı «yeniden dengelenme mekânizmaları»nı meydana çıkarmak için girişimler (153). Bu anlamda, İslâmın jeo-politik merkez kayması -Güney-Doğu Asya ülkelerinin bağımsızlığı ve Siyah Afrika'da ilerleme- inanç sistemi ve arap-müslüman medeniyet arasında verimli karşılaştırmalı analizleri uygun kılmaktadır (154).

(151) Bk. meselâ Toshihiko Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms in the Koran. A Study in the Semantics*, Tokyo, Keio University, 1959; *God and man in the Koran*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964 (Türkçe tercüme: «Kur'an'da Allah ve İnsan» (S. Ateş), İlahiyat Fakültesi Yay., 1975); *The concept of Belief in Islamic Theology. A Semantic Analysis of İmân and Islam*, Tokyo, Yurinda Publ. Co., 1965; Michel Allard, May Elzière, Jean-Claude Gardin, *Francis Hours, Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, 2 C., ve bir fiş koleksiyonu, Paris-La Haye, Mouton, 1983.

(152) Bk.: hazırlık halindeki çalışmamız (Yazar'ın söz konusu çalışması «Sociologie Religieuse de l'Islam», Paris, Sindbad, 1977 şeklinde yayınlanmış bulunmaktadır. Eserle ilgili tanıtma ve tenkit yazımız için bk.: İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Yıl: 1982. Çeviren).

(153) Jacques Berque, Jean-Paul Charnay ve ötekiler, *l'Ambivalence dans la culture arabe*, Paris, Anthropos, 1967.

(154) Jean-Paul Charnay, *Islamic Culture and Socio-economic Change*, Leiden, Brill, 1971.

Bununla birlikte, evrensel gelişmeler entellektüel araştırmanın konuları ve sonuçlarını etkilemektedirler. Alman şarkiyatçılığının büyük anı, «Agadir darbesi», Türkiye ile ittifak, pan germanizm ve pan-turanizmin rastlaşması ile aynı zamana rastlamış; ancak birinci dünya savaşının kaybı, Alman islamologlarının en iyilerinden bazılarının, özellikle her ikisi de yakın tarihlerde vefat etmiş bulunan Joseph Schacht ve Gustav von Grünebaum'un A. B. D. ye göçü neticesini doğurmuş bulunan nazizmin yükselmesi sebebiyle durgunlaşmıştır. Akdenizde veya Hint Okyanusunda -müslüman coğrafyacıların eski tabiri ile Rum denizi ve Arap denizi- imparatorluk dönemi, Batı ve Doğu arasında baskı yapıcı bağlar tesis etmişti. O, fransız, ingiliz ve hollanda şarkiyatçılıklarının gelişmesini desteklemiş; heterojen halkların (karışımından ziyade) bazı büyük yan yana konuluşları ve geniş kültür transferlerini gerçekleştirmişti; ancak tek yönde. Ziyadesiyle hakaretler düzensiz demografik ve ekonomik süreçler, ve petrol, bu bağların kopması ve yeni gruplaşma kutuplarının ortaya çıkmasına sebep oldular. Avrupa, yavaş yavaş pıhtılaşıyor ve Arap dünyası, Orta Doğu'da ve Sahra'nın ve Afrika'nın derinliklerinde eklemleşerek ve kendine has iktidar sistemleri ve sosyo-politik düzenlemelerini salgılayarak bizzat kendi üzerine temerküz ediyor gibi görünmektedir. Arap olmayan müslüman ülkelerin müslüman azınlıkları kendi şahsiyetlerini doğrulamaktadırlar.

Karşılıklı olarak bağımlı bir şekilde oriyantalizmler, toplumların birleşik evriminin fonksiyonuna göre yerlerini belirlemeye çalışmaktadırlar. Gayet şematik bir biçimde, adetâ karikatürize edilmiş bir tarzda, onların kuvvet hatlarını bu şekilde tanımlamak mümkündür. İspanyol şarkiyatçılığı çeşitlenmelerini -mutlak olumludan kesin olumsuzza kadar Endülüs'e karşı olan borcuna göre sürdürmektedir. İsrail şarkiyatçılığı, Yahudiler ve Araplar arasında barışçı bir şekilde yan yana var olma imkânının tarihsel kanıtı ve ispatlarının arkasına düşmüş bulunmaktadır. Fransız şarkiyatçılığı -veya daha çok «yeni islamoloji» (155)- bizzat kendi medeniyetinin tenkidine katkıda bulunmaktadır. Fakat, böylece gözükten çatıtlıklar içersinde, iki

(155) Jean-Paul Charnay, «Transferts de culture au Maghreb», Politique étrangère, No: 5-6, 1971, s. 603-616; «Ouvertures sur l'Islamologie», Actes du Colloque de Mohammedia, a.g.e., s. 33-47.

Büyük, kendi öz derin araştırma bilgileri ve kendilerine has tesis sistemini yerleştirmektedirler. Ayrıştırılmış analizler yoluyla faaliyet gösteren, Anglo-Sakson ve özellikle Amerikan şarkiyatçılığı çeşitlenmiş somut alan bilgisine kendini vermekte ve bilgin ve politikacının istifadesine ayrıntılı sosyolojik tasvirler sunmaktadır. Rus şarkiyatçılığı, dine karşı propaganda safhasını aşmakta ve emperyalist ve burjuva oriyantalizminin marksist tenkidini başından atmaktadır (krş. ilk Sovyet oriyentalistler Kongresi, Taşkent, 1957, 1955 teki Bandung Konferansından sonra). Fakat, Tataristan Cumhuriyetindeki Almetjevski'yi konu alan, Somut Sosyoloji Enstitüsü'nün araştırma projesi, şehirleşmenin ve bütünleşmemiş bir durumdan (yoğun bir biçimde tüketilen bir petro-kimya monoendüstrisinin hakim olduğu geleneksel ziraî ekonomi) poli-endüstriye geçişin ortaya çıkardığı güçlüklerin çözümlenmesini amaçlamaktadır. O, aynı zamanda, iki kültür arasındaki ahenkleştirme ve hattâ sembiyoz faktörlerini de incelemektedir: komünist ve müslüman; zira, S.S.C.B. nin demografik oranları Doğu'ya doğru yer değiştirmek eğilimindedirler. Uzmanlaşmış enstitülerde ve özellikle Erivan enstitüsünde, karma evliliklerle ilgili anketler ve etnik gruplararası ve kültürler-arası ilişkiler hakkında yürütülen etnojenez ve etnososyoloji çalışmaları oradan kaynaklanmaktadır.

Yeni bir tarih; sömürgecilik-sonrası ve dini olanın içersinde dogmatige nisbetle ahlâkî ve kültürel olana imtiyaz tanıyan (ve bazan onun tahliyesine varan) yeni bir değerler sistemi, gümbürtülü eleştirilerle birlikte, önceki prensiplerin yani sömürgecilikle ilgili meşruiyet ve sadece din yoluyla sığınak/reform'un yerini almaktadır. Bu durum, bir inancın, kültürel sisteminin dışında varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği veya kültürün inanç halini alabilip alabilemeyeceğini sormaya götürmektedir... Çözümlenmemiş sorunlar; zira, sömürgecilik-sonrası tarih, sömürgeci ve sömürge arasındaki beşerî ve lisanî ilişkileri dramatize etmektedir; oysa ki, monografiler -veya monografilerin yokluğu- genellikle yalnızca doktrinal formüllelenme veya kolektif yırtılma düzeyinde ortaya çıkan dini istifhamlar ve itirazların gizliliği çoğunlukla açığa çıkarmaktadırlar.

Böylece, bu jeo-politik yeniden dengelenmeler, iki medeniyet krizi ile zamandastırlar: batılı ve müslüman. (Bu iki me-

deniyetten) herbiri, şüphesiz içe ait burkulmalarla birlikte yeni bir tarihi çağda yerini almaya çalışmaktadır. Batının genel tenkidi ikili olarak yürütülmektedir: batılı damgayı red suretiyle ve kendi geçmişlerini geleceklere ile yeniden bütünleştirmek isteyerek kendi kendilerini tasdik eden müslümanlar; ve (ahlâki bakımdan mahkûm edilmiş veya/ve siyasal başarısızlık (?) olmak itibarıyla bir kenara sıkıştırılmış bulunan) kendi öz sömürgeciliklerini red suretiyle yeniden dava konusu yapan Batılılar. Herbiri, üst üste bindirilmiş durumda olan bir birlikte mevcudiyete nisbetle, fidye vererek bizzat kendisini kurtarmayı ve kendi kendine yeni bir anlatım kazandırarak onu terk etmeyi denemektedir. Sömürgecilik- sonrası tarih ve ideoloji, bazı batılıları, -bazan XVIII. yüzyılda doğal insanın aranişi kadar saf bir biçimde- Üçüncü Dünya'da devrimci insani aramaya götürmüştür; bununla birlikte (XVIII. yüzyıldaki) o (arayış) modern zamanların ilk büyük devrimine yol açmıştır. Tersine araplar, medeniyetlerinin «ikinci rönesans»ına atıfta bulunmakta (156) ve bazan zımnî bir yeni-hegelciliği hatırlatan ifadeler halinde, dünyanın kaderinin zorunlu sonucunun Batı'ya terk ettiğini ve bu kaderin başka halklar tarafından yüklenilmesi gerektiğini, hattâ o derecede ki, tarih felsefesinin bazı nazariyelerine göre, Akdeniz'in iki yakasının aynı zamanda müreffeh olamayacağını öne sürmektedirler.

Halbuki, sosyolojik değilse bile, politik ve kültürel bakımlardan, «aradaki mesafenin açılmaları» hızlanmaktadır; karşılıklı ilişkiler ve meftunîyetler kırılmaktadır. Ve, paradoksal olarak ancak büyük medeniyetlerin korkunç etnosantrizmi ile birlikte herkes, yanılabilen ve daima gayri mükemmel olan dehası içersinde, kendi öz imajını aramaktadır. Başkası tarafından uzatılmış ayna içersinde bizzat kendisinin yansıması, Başkasından daha önemli olmaktadır. Spektaküler illüzyon- psikanalistlerin tabirine göre- doruk noktasına erişmiş bulunmaktadır. Ve bu durum, bizzat kendi üzerine yeni bir duvar örme tarzıdır ve, kesin surette kararlaştırılmış olan oriyantasyonu değilse bile, hiç olmazsa, bizzat kuvvet münasebetleri içersindeki burkulmaların sonuçları olan, çağdaş hakim ideolo-

(156) Bk.: «Renaissance du monde arabe» (Arap dünyasının rönesansı) hakkındaki Kollokyumun bildirileri, a.g.e.

jiler tarafından incelemenin çarpıtılması sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

İmkân dahilinde bulunan yollar oradan kaynaklanmaktadır: medeniyetlerin istikrarsızlığı ve onların açık husûmetleri, önceki zihinsel yapıların kırılmasının sonuçları olan halihazır çatırtılar ve eleştirilerle ve evrensel bir medeniyete doğru ilerleyişle atbaşı gitmektedirler. Ancak, bizzat kendi kendisini yeniden tasdik, halen mevcut bulunan falan veya filan medeniyetlerin, kendi «şahsiyeti» olduğuna inanacağı şeyde donup kalmasına, yani bu duruma göre, son yılların açtığı cazibe ve tiksinti karışımı ile meşbû olan şu diyalogu yeniden kapatmaya ve böylece çiçekli bir yenilenmeye -veya bizzat kendi kendisinden ayrılmaya doğru değişme halinde bulunan bir Batı ile, kendi açılmasını veya fazlasıyla sert olan kendini yeniden inşayı sürdüren bir Doğu arasında zaman ve mekân itibariyle yeni medeniyet farklarının meydana gelmesine yol açacak olan bir tekâmül reddetmenin ortaya çıkmasına neden olabilir. Veya belki de tersini Kesin her önceden kestirme şüpheli olmakta devam etmektedir: sistematik düşüncenin aksine -ve mutlu bir biçimde- müstakbel tarih, hayat, kendisine ikili seçim halinde bir duvar örmemektedir...

TANITMA VE TENKİDİ YAPILAN ESERLER

- ABDEL MALEK Anouar, Anthologie de la littérature arabe contemporaine, C. II: les Essais, Paris, Seuil, 1965, 495 s. (Bibliyografya, indeks).
- ABDEL MALEK Anouar, Idéologie et renaissance nationale, L'Égypte moderne, Paris, Anthropos, 1969, 575 s. (Bibliyografya, sözlük, indeks).
- ABDEL MALEK Anouar, la Pensée politique arabe, Paris, Seuil, 1970 (Bibliyografya, indeks) (Coll. Politique).
- Actes du Colloque de Mohammedia: «Culture arabe et culture française de part et d'autre de la Méditerranée (3-5 aralık 1970)», Etudes philosophiques et littéraires (Rabat), özel (No: 5, eylül, 1971), 186 s.
- AHMAD Aziz (yay.), Religion and Society in Pakistan. Contribution to Asian Studies (C. 2, temmuz 1971), Leiden, Brill, 1971, 104 s.
- ALATAS Syed Hussein, The Sociology of Corruption. The Nature, Function, Causes and Prevention of Corruption, Singapur, Donald Moore Press, 1968, IV-87 s., (Harold D. Lasswell'in önsözü).
- ARBERRY A. J. (yay.), Religion in the Middle-East, Three Religion in Concord and Conflict, (Cambridge İngiltere), Cambridge University Press, 1969, C. I: Judaism (E. I. J. Rosenthal, yay.) and Christianity (Max Warren, yay.), XII-569 s.; C. II: Islam (C. F. Bechingham, yay.), XII-750 s. (Haritalar, indeks, sözlük, fotoğraflar).
- BERQUE Jacques, l'Orient Second, Paris, Gallimard, 1970, 436 s. (İndeks) (Coll. Essais).
- BOLAND B. J., The Struggle of Islam in Modern Indonesia, la Haye, Martinus Nijhoff, 1971, Verhandelingen, Van Het Koninklijk Institut Voor Taal, VIII-283 s. (Bibliyografya, indeks, ek metinler).
- CORBİN Henry, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, Paris, Gallimard, C. I: Le Schi'isme duodécimain, 1971, 332 s.; C. II: Sohrawardi et les Platoniciens de Perse, 1971, 384 s.; C. III: les Fidèles d'amour (basımda); C. IV (hazırlanıyor).
- COULAND Jacques, le Mouvement syndical au Liban (1919-1946), Paris, Editions Sociales, 1970, 453 s. (Bibliyografya, haritalar, indeks) (Jacques Berque'in önsözü).
- DEMEERSEMAN André, Lumière et ombre au Maghreb, Paris, Hommes et Migrations, s.d., 255 s.
- DJENDER Mahieddine, Introduction à l'Histoire de l'Algérie, Cezayir, SNED, 1968, 209 s.
- DUCELLIER Alain, le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen-Age (VII.-XI. siècles), Paris, Julliard, 1971, 309 s. (Coll. Archives).

- GREWAL J. S., Muslim Rule in India. The Assessments of British Historians, Indian Branch, Oxford University Press, 1970, XIV-218 s. (Bibliyografya, indeks).
- HADDAD Robert M., Syrian Christians in Muslim Society. An interpretation, Princeton University Press, 1970, 118 s. (İndeks).
- HANNA Samia A., Gardner George H. (yay.), Arab Socialism. A Documentary Survey, Leiden, Brill, 1969, 418 s. (Bibliyografya) (Aziz s. Atiya'nın Önsözü).
- LAROUÏ Abdallah, l'Histoire du Maghreb. Un essai de Synthèse, Paris, Maspéro, 1970, 380 s. (Bibliyografya, indeks, Magribli hanedanların tablosu).
- LOMBARD Maurice, l'Islam dan sa première grandeur (VIII.-IX. siècles), Paris, Flammarion, 1970, 245 s. (Haritalar ve şemalar) (Nouvelle Bibliothèque scientifique).
- LUTFIYYA Abdullah M., Churchill Charles W. (yay.), Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures, Paris-la Haye, Mouton, 1970, XVI-733 s. (İndeks).
- MITCHELL Richard P., The Society of the Muslim Brothers, Londra, Oxford University Press, 1969, XIX-349 s. (Bibliothèque arabe et occidentale, Inde).
- MONROE James T., Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (XVI th Century to the Present), Leiden, Brill, 1970, X-297 s. (Arap ve Avrupalı bibliyografya, indeks).
- ROSENTHAL Franz, A History of Muslim, Historiography, Leiden, Brill, 1968 (yeniden gözden geçirilmiş 2. baskı) XVI-653 s. (Bibliyografya, indeks).
- ROSENTHAL Erwin I. J., Studia Semitica, C. II: Islamic Themes, Cambridge University Press, 1971, XV-222 s. (İndeks). (University of Cambridge, Oriental Publications, No: 17).
- TOUMA Toufic, Paysans et Institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVII. siècle à 1914, Beyrut, 1971, 2 C., 862 s. (Bibliyografya, indeks, sözlük, haritalar, resimler) (Publications de l'Université libanaise, Section des Etudes historiques, XXI).
- TURİN Yvonne, Affrontments culturels dans l'Algérie coloniale. Ecoles, médecines, religions, 1830-1880, Paris, Maspéro, 1971, 434 s. (Tablolar, bibliyografya, indeks).
- VAN NIEUWENHUIJZE C. A. O., Sociology of the Middle East, a Stocktaking and Interpretation, Leiden, Brill, 1971, 819 s. (Haritalar, tablolar, indeks, bibliyografya) (Social, Economic and Politic Studies of the Middle East, I).
- WISSA WASSEF Cérés, Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes, le Caire, 1971, 444 s. (Bitkiler ve mutfak eşyalarının listesi, yemek tarifeleri derlemesi, indeks, bibliyografya, fotoğraflar) (Public. de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire, publié avec le concours du C.N.R.S.).

İSLÂMİN SENEGALDE TEKÂMÜLÜ (1)

Yazan : El Hadji Ravane Mbaye
Tercüme eden : Doç. Dr. Sadık Cihan

Hicri XV. ci asrın kutlanması, Allah tarafından her asrın başında, dinin öğretilmesine yeni bir hareket verecek yenileştirici (müceddid) bir kimsenin gönderileceği ile ilgili Hz. Peygamberin hadisinde yer aldığı görülür. Bu hicri tarihi anma günü, her yerdeki müslümanlara dinlerinin değerlerinin devamlılığını daha iyi şekilde temin etmek için geçmişlerine göz atma fırsatı olacaktır.

Bu geçmişe dönüş, İslâm dininin esaslarını sağlam olarak tesis etmeye katkıda bulunan faktörleri, kati şekilde, belirtmeye yardımcı olacaktır. O halde bu dini daha iyi anlamak ve, bundan dolayı, tam bir siyasi gelişmeyi tasarlamak imkânı verecek bir eğitimi bulmak için, İslâmın belli başlı kaynakları olan Kur'anı Kerim ve Sünnetten çıkarmak gerekecektir. Böylece, müslümanlar ruhi ve ahlâki eğitimlerinin esaslarını takibettikleri vakt, geçmiş dünyadaki medeniyetlerinin kendilerine vermiş olduğu yeri keşfedeceklerdir. Kaynaklara olan bu dönüş, İslâmın kriz içinde olan bir dünyada oynayacağı büyük rolü iyi anlamaya yardımcı olacaktır.

(1) Cultures, (volume VII, no. 4, 1980) Hegire, An. 1400. La Presse de l'Unesco et la Baconniere, Unesco, 1980.

Afrikanın batısında 14° - 18° kuzey arzında bulunan bir cumhuriyetin ve buradan geçen nehrin adıdır. Son istatistiklere göre 197.161 km² toprağa ve 2.269.000 nüfusa sahiptir. Başkenti Dakar'dır. Senegal siyahi Afrika ülkelerinden İslâmiyetle ilk temas edendir. (Mütercim).

İslâm Bize Nasıl Geldi «Biz seni ancak insanlara Cenneti müjdeleyici ve azabı haber verici Peygamber olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.» (2)

Kur'anı Kerim'in vahyinden on sene sonra, Resulullah arap olmayan hükümdarları yeni dini kucaklamaya davet için mesajlar gönderiyordu. Orta Mısır valisi Mukavkis Hz. Peygamberden bir mektup aldı, bu mektup İslâm'ın Afrika'da yerleşmesinin esasını teşkiletti. (3)

615 tarihinden itibaren, Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye gitmeyi henüz düşünmediği sırada bile, Onun misyonunun beynelmilel vasfı İslâmın Afrika'ya girmesiyle teyit ediliyordu. Birinci hicri asırda onbeş kadar muhacir Habeşistana gitmişti.

Denebilir ki İslâm üç asır gecikme ile muhtemelen Benu Midrarlı Berber müslümanlar sayesinde Senegale girdi, (4) bu kimseler milâdi IX. cu asırda Mağrib'in en uzak yerine yerleşmişler ve aynı yerde Sijilmasa şehrini kurmuşlardır. Açıkça görülmektedir ki bu tek tanrılı doktrin, milâdi XI. ci asrın tam başında, 1030 tarihine doğru, Senegale girmiştir. Senegalde gizli olan almoravid (almoravide) hareketini takibeden bu olay (5) orta çağ arap coğrafyaacılarının en büyüklerinden biri olan el-Bekri'nin de teyidettiği gibi, (6) Hz. Muhammed'in üniversal

(2) Sure. 34 (Sebe), A. 28. - Not, Makâlede 27. ci âyet olarak gösterilmiştir.

(3) Bu mektubun orijinali Hz. Peygamberin birçok mukaddes emânetleri ile birlikte İstanbul Topkapı Müzesinde muhafaza edilmektedir.

(4) Krş: İbn Havgal, Ravdu'l-Kırtâs, el-Istakhri ve el-Mukaddesi, batı berberleri ve zenci komşuları arasındaki münasebetler hakkında.

(5) Almoravide: Arapçada el-Murâbitun karşılığıdır. Kuzey Afrika'nın batısında ve Müslüman İspanya'da hüküm süren Sanjâha kabilesinin berberi olan hükümdarlarıdır. Lamtuna (Sanjaha bölümü) şeflerinden biri Gana imparatorluğuna İslâmı sokmak için bir ribât (askeri manastır)a yerleşen İbn Yâsini çağırıldı. O yeni dine dönen berberlere İslâmı öğretti ve 1076 tarihine doğru yenilen Gana imparatorluğuna hücumetti. Maliki mezhebi yönünden sünniligi ihya etmek için Kuzey Afrika'nın fethine çıktı. (M.T.)

(6) el-Bekri'ye göre, İslâmı kabuleden Tekrur hanedanının ilk 1040 milâdi tarihinde ölmüştür. (Krş. el-Mesâlik ve'l-Memâlik). War Jabe Ndiaye, bazıları Ndiâdiâne ile karıştırırlar, bunu almoravid hareketinin ilk çekirdeği olarak kabul etmiştir. Oğlu Lebbi, umumiyetle İbrahim Sall ismi ile tanınır, tekrur ordusuna kumanda etmiş ve Tagant'taki Goddala Berberleriyle olan kavgalarda Almoravid'lere yardım etmiştir. Bkz: Sa'di, Tarihu's-Sudan, tercüme: Houdas (Paris, Maissonneuve, 1864).

misyonunu içine alan Kur'an mesajının yayılışının çabukluğuna birçok bakımlardan şahitlik eder.

Fakat, Hz. Peygamberin vazifesinin ilk zamanlarında, Medine'de meydana gelen şeyin aksine, İslâm başlangıçta eccatlarının inançlarına sıkı sıkıya bağlı olan Senegalli halk tabakaları üzerine az tesir etmiştir. Gerçi, İslâm azda olsa bazı mühim halk kitleleri içinde yayılmaya başladı fakat onun arzu edilir bir şekilde yayılması için dört asır beklemek gerekti.

Dini gelişme, birçok harpler ve birbirini takibeden açlıklarla zayıflayan hükümdarlar zamanında, dört asır boyunca köşesinde kaldıktan sonra, aristokrasinin kabulü, Kur'an eğitimi yapan okulların gelişmesi, mukaddes harplerin çoğalması ve dini tarikatların artışı ile temin edilmiştir. İslâmi hareket, yabancı seyyahların müşâhedelerine göre, XV. ci asırdan itibaren, her bölgede müşterek olan günlük namazlarla iktifa edilen toplantılar şeklinde oldu, bu toplantıların saatterce uzadığı birçok yabancı seyyahların nazarından kaçmadı. Dualar müşterek okunuyor, Hz. Peygamberin doğum merasimi zikirle başlıyor, tesiti istisnâi bir hava içinde icrâ ediliyordu.

XV. ci asırdan itibaren, camilerin ve İslâmı eğitim merkezlerin mevcudiyeti birçok dökümanlarla isbat edilmiştir. Bununla beraber, sahip olunan dökümanlara göre, bu eğitim yerlerinin sayısının nisbeten az olduğu görülür.

Bu deliller arasında «birçok dini eylerin» (7) bulunduğuna işaret eden Alvise de Cada Mosto (ö. 1455) nun ve 1506 tarihinde Sine (8) krallığını ziyaret eden Valentin Fernandes'in müşâhedeleri vardır. Valentin şöyle der: «Barbacijsler çok siyahlı ve Muhammedin dinini takibederler». (9) Bununla beraber, bazı putperest ayin usullerinin, kendi dini merasimine karışan tek tanrılı inanç sistemiyle aynı zamanda bulunmaya devam etti. Bazan onları zorla kökünden koparıp atmamak gerekti.

(7) Krş. Relation de Voyages à la Côte Occidentale d'Afrique, 1455 - 1457, (Scheffet, Paris: Leroux, 1895).

(8) Krş. Ravane Mbaye, l'Islam au Sénégal (Dakar: Edebiyat Fakültesi, 1975 - 1976, s. 634).

(9) Bu terim yalnızca Bour Sine'ye, yani hanedana, işaret etmez, aynı zamanda Séréré krallığı halkına da işaret eder. Krş. Description de la côte occidentale d'Afrique (1506 - 1510), tercüme: T. Monod, E. Mauny ve T. da Mosto (Bissau. 1951) s. 29.

İslâm, Senegambiya'nın (10) birçok bölgelerine yazıyı sokarak, ticaretin gelişmesini teşviketti, merkezi ve mahalli idâre-ciler tarafından idâre sistemlerini değiştirmeleri, yönünde de katkıda bulundu. İslâm, XV. ci asrın sonuna doğru, durmaksızın yer değiştirmeler neticesinde meydana gelen emniyetsizlikten dolayı çıkmaza giren muhtelif kavimlerin yerleşmeye başladıkları zamanda, Kur'an okulu vasıtasıyla halklar arasında yeni bir münasebet şekli kurdu (11).

Kur'an öğretimi en fazla ecir ve sevap kazandıran mesleklerden biri oldu. İlk yapılan okullar Moritani'nin yakınında olması sebebiyle, Tukulörlerin bulunduğu (12) Senegal nehri boyunca ve Senegal'in güney-doğusunda Mandinklerin (Mandinqes) (13) bulunduğu bölgelerde, İslâm propagandacıların olduğu yerlerde kuruldu. Bunlar, XVI. asrın başında, Wolof de Ndiadiane Ndiaye imparatorluğunun bölünmesinden sonra göç ettiler. Müteâkib asırlarda yalnız yerlerinde kalan okullar, Cayor'un merkezindeki Mbâkol'un ve, Saloum'da kurulan Jâmal'in okullarıdır, Jamal'in okulları olan Mbâkol'un okullarından daha yenidir.

Kur'an okuluna müslümanlar, fakat aynı zamanda müslüman olmayanlarda devam ediyordu. Burada öğretilen İslâm hukukunun birçok örf ve âdetlerin yerine tedricen kaim olduğu görülür. Böylece kabilecilik, İslâmiyet tarafından öğütlenen birlik yararına ehemmiyetini kaybediyordu.

Tapılan muhtelif tanrılar belirli çerçeve dışında onların korunmalarını temin etme gücüne sahip değildi. Putperestlik âdetlerine bağlı olan tüccarlar, güneşin doğuşu ve batışında tapılması gerekli olan putların dikildiği yerin yakınında bulunarak bu durumdan istifâde etmek mecburiyetinde idiler. Fi-

(10) Senegal ve Gambiya toprakları üzerinde yayılan bölgeye verilen isimdir. (M.T.)

(11) Okumuş müslümanlara özel bir statü tanındı, bu onlara memleketin içinde mevcut muhtelif krallıkları birbirinden ayıran bütün sınırları geçme imkânı verdi.

(12) Mağribli halk ve siyahilerin karışımından meydana gelen Senegalli ve Ginelî halka verilen isimdir. (M.T.)

(13) Malinkes, Bambaras, Dioulas vs. den teşekküleden batı Afrika etnik guruba verilen isimdir. (M.T.)

ilen mühim yer değiştirmeleri icábettiren ticarî faaliyetler, yalnız müslümanlara tahsis edilen yerlerde bulunuyordu.

Çoğalan Kur'an okulları maddi gelişmenin bir faktörü olacak ve yeni ruhi, ahlaki değerlerin girişi ile farklı bir hayat şeklini tercih edecektir.

XVI. cı asrın sonuna doğru, Kur'an okullarında tefsir, İslâm Hukuku ve arap grameri ile ilgili yüksek seviyede dersler verildiği sırada, bu okullar eğitimlerini mükemmel şekilde yapmak isteyen Senegambiya'nın her tarafından gelen, birçok öğrenciyi kendilerine çektiler. (14)

Bu okullar arasında en fazla devam edileni, eğitimi mükemmel olan Pire okuludur. Burada iki asırdan beri mevcut olan Fouta Tora putperest iktidarı yerine bir müslüman iktidarı kaim kılan komple, 1776 da gizliden gizliye hazırlanmıştı.

İnkilap Devri Her şeyden evvel geleneksel iktidarı ellerinde tutanlara karşı yönelik, dini neşretme gayrti il tavsif edilen bir üçüncü periyod başlar ve Kur'an okulu tarafından bir asra yakın bir zaman yüklenilen dinî neşretme gayretinin tesiri gerçekten az olmuştur. Bununla beraber, her iki durumda da, hedef aynı idi: İslâmi bir hayat düzeni kurmak.

Toplulukların İslâmi kabulü olarak belirlenen bu devri, fransız müstemlekecilerin gelişi takibetti ki bunlar, silahlarının üstünlüğü ve stratejilerinin becerikliği sayesinde, (15)

(14) Böylece, marabutların su yüzüne çıkan şartları kendiliğinden meydana geldi. Bu değişimde belirli bir rol oynayan dinî Ndiambour devleti, dünyevi ve aynı zamanda dini işleri idâre eden bir marabutu her bölgenin başına getirdi. Böylece, vazifeleri yürütebilen bir marabutu devletin başına atamakla ilgili âdet teşekküledi. O kadı olarak atanıyordu. 1684 de Damel Makhrouredia Koumba Diodo (1684-1691) tarafından vazifeden azledilen Ndiambour devlet başkanı Kadı Ndiaye Sall örneği ilginçtir. Kadıdan sonra dini vazifeleri yapmakla görevli imam geliyordu. Sonra üçüncüsü ve son vazifeli olan, Serigne ismi taşıyan Kur'an okulu öğretmeniydi. Krş. El Hadji Mbaye, l'İslam au Sénégal, ş. 87.

(15) Amar Samb şöyle der: «Müstemlekecilik maddi menfeâtlarını kurtarmak için mukaddes olan bir şeyi ahlaksızlığa karıştırmaktan, hatıta ilmin, teknigin ve ekonominin gelişmesine uygun olan İslâmi düşüncenin esasını parçalamakta tereddüt etmedi. Bulletin B (Ifan, no. 3 1971, s. 480)

her iki düşman kampına arzularını empoze etmesini bildiler. Durumun münakaşa edilmez efendileri ve menfaatlarını kurtarma hususunda ihtimam göstermiş olanlar, İslâmın yayılışını, halk seviyesindeki muvazenin bozulmasının elverişli olması sebebiyle, engellemeye gayret sarfettiler. Müstemlekecilik, sırayla birini diğerine karşı kullanarak, menfaatlarını korumak için geniş avantajlar elde etmesini bildi. Böylece, XIX. cu asrın ikinci yarısı ve XX. ci asrın ilk çeyreği mahalli yerlerin âdetlerinin takviye edildiğini ve eski unsurların tekrar dirildiğini gördüler: Kabilevi örf ve âdetler tesis edildi, buna mukabil müslüman mahkemelerin selâhiyeti son derece azaldı. (16)

Fransız Batı Afrika hükümetinin 1911 deki bir tebliği (17) «Marabutların idâresini gözeten rejim kuruluncuya kadar» devam edecektir. (Bundan böyle) açıkça görülmüştür ki müstemlekeçiler marabutların dini yayma gayretini, engellemek için, her yer değiştirmede yazılı geçiş iznini mecburi ediyorlardı. Bundan başka, cami veyahut Kur'an okulunun her inşaatı için idâri otoriteler tarafından müsâade verilmesi gerekiyordu. Bununla beraber, müstemlekeçiler İslâmın yayılışını dış faktörlere, akidesinin sadeliğine ve müntesiblerindeki açık kalpliliğe bağlı olduğunu anlamışlardı.

Bu aynı devirde dini yayma usulleri daha mülâyim oldu. Kalabalık halk tabakalarını ihtidâ etmeleri için teşvik eden, İslâmi tarikatların büyük tesiri oldu. Buna mukabil ruhla meşgul olan ananevi âdetler geriliyor, daha sonra da kayboluyorlardı. Bu gelişmeler, siyahilerin açığa çıkan eğilimi sebebiyle müslüman veyahut müslüman olmasın-bilhassa toplu halde yaşamaya bağlanıyordu. İslâm tarafından idâme ettirilen eğilimin değeri arttı veyahut tarikatların usulleriyle herhalükarda kuvvetlendi. Bu, marabutlar ve tarikat şeyhleri tarafından elde edilen başarıyı izah eder. Çünkü cemiyet hayatı sebebiyle meydana gelen münasebetlerle ilgili durumlar, yabancı hakimiyete karşı bir mukavemet meydana getirdi: Sufiliğin tatbiki ile dini değerlerin ruhlarda yükseltilmesi, o kadar ki silahlı mücâdeleye varan belirli mistik bir tabiata sebep oldu.

(16) Krş. Jules Brevie, Islamisme contre naturisme au Sudan Français (Paris Leroux, 1923). Müslümanların kazâi hakkını kaldıran 10 kasım 1903 tarihli kanun.

(17) Aynı eser, s. 257.

XVIII. ci asırdan itibaren, Kâdiriyye, (18) diğer bütün tarikatlarla nisbetle, muhtelif bölgelerde daha fazla yayıldı. Daha sonra, uzun zaman düşmanı olarak telakki edilen Ticâniyye (19) birçok yerlerde Kâdiriyye üzerine hakim oldu ve müntesipleri daha fazla idi. 1883 ve 1895 tarihlerine doğru, Lâhiniyye ve Murâdiyye (20) (tarikatlari) geldi. Birbirini takibeden iki modelden itibaren mahalli marabutlar tarafından kabul edilenler, dine dönen kimselere cemiyet hayatının bir takım imkanlarını veriyorlardı, halbuki marabutik olmayan İslâm onlara daha fazla imkan vermişti. Bununla beraber, İslâmın yayılmasına fazla katkıda bulunan tarikatların bu inancın tali yönlerine çok ehemmiyet atfetmiş oldukları görülür ki bu sebepten onların bazan bozulmuş olmakla itham edildiklerini burada belirtmek gerekir.

Senegalde İslâmın İki Yönü

Bazı dini liderler İslâm tarafından öğretilen değerleri korumanın gerekliliği fikrindeydiler. Bunlar arasında, El Hadji Malick Sy (1853-1922) ve Ahmadou Bamba Mbacke (1863-1927) İslâmı Senegal'de fevkalâde bir şekilde tebliğ ettiler. Birincisi entellektüel eğilimi, ikincisi mistik eğilimi temsil eden kimselerdi. Bununla birlikte, «Bilhassa pedagojik metodlara bağlı olarak meydana çıkan ayrılıkların ötesinde, El Hadji ve Ahmadou Bamba tarafından yazılan eserler, bu iki büyük alimin temelde aynı gayeyi takibettiklerini münâkaşa edilmez şekilde isbat ederler...» (21)

- (18) Sofiyenin büyüklerinden Abdülkâdir Geylâni tarafından kurulan tarikatın adıdır. Abdülkâdir 470/1077 senesinde Bağdat'ın köyü olan Geylan'da doğdu. 561/1165 de Bağdatta öldü. Tarikatı İslâm memleketlerinin her tarafında, ve hususiyle Hindistan'da çok yayılmıştır. (M.T.)
- (19) Afrikanın kuzey batısında, mağrib taraflarında, hicri 1200 tarihinde meydana çıkan bir tarikatın adıdır. Kurucusuna nisbetle bu adı almıştır. Tarikatın kurucusu 1150/1737 senesinde Fas ülkesinde Aynı-mazi şehrinde doğmuş, 1207/1792 de kendi memleketinde ölmüş olan Ahmet Ticâni'dir (M.T.)
- (20) Nakşibendiyye tarikatı şubelerinden birinin adıdır. Şeyh Muhammed Murad b. Ali b. Davud b. Kemâlüddin Hanefi tarafından tesis olunmuştur. Nakşibendiyye'nin öteki şubeleri şunlardır: Ahrariyye, Naciyye, Kasaniyye, Müceddidiyye, Melâmiyye-i Nuriye, Halidiyye vs. (M.T.)
- (21) Ravane Mbaye, a.g.e., (Sayfa numarası verilmemiştir).

İslâmi ilimlerin araştırılmasına teşvik El Hadji Malick'in büyük endişesini teşkiletti. Çünkü sufilik en şahane yol olarak mülâhaza ediliyordu. O Kur'anı Kerim tarafından bildirilen mecburi hükümler yerine, tarikat dualarının yer değiştirmesi hususunu açıkca ilân etti: Ona göre, tarikatları katı bir doktrine tabi tutmak gerekli idi. O yazılarında, Ahmedou Bamba kadar, müstemlekecilığe karşı büyük bir düşmanlık gösterdi, bu yalnızca siyasi motiflerden dolayı değil, aynı zamanda ve bilhassa dini mülâhazalardan meydana geldi.

Bununla beraber bu iki büyük manevi liderin anlayışları esas bir nokta üzerinde birbirine muhaliftir ki İslâmın Senegal'deki belli başlı ana yolların anlamaya yardım etmesi için, bu noktayı belirtmek gerekir.

a. Entellektüel Eğilim

El Hadji Malick, geçmişten ders almak için, Hz. Peygamberin birçok hadisine dayanılarak verilecek herbir hükümle din mevzuunda körü körüne olan taklidi mahkum edeceğini ümit ediyordu. O, fikirleri idlâl eden veyahut fikirlere ayrılık tohumları eken belli başlı kitaplardan çoğuna müracaatı önlemek için dini eğitimi mecburi yaptı. (22)

b. Mistik Eğilim

Ahmadou Bamba, mistiklerin başı, ibn Ataullah ve Gazali gibi meşhur sufilerin eğitimi ile meşbu idi. İlmi mistiki eğilim ve tabiatıyla mistiki eğilimin A. Bamba'yı mistiklerin «örtülü» deyimini kullandırma sebepleri, memleketin bazı bölgelerinde İslâmın gelişmesine sert bir darbe vuran müstemlekeci idarecilere zarar vermek için kullanıldı.

Baştan aşağı entellektüel olan bu iki eğilimden birincisi müntesiplerini şehir merkezlerinde buldu, halbuki daha ruhi

(22) Bilhassa İslâmdan önceki peygamberlerin tarihini kaleme alan eserler olup, bu eserlerde birçok mucizelerden bahseden hususlar vardır.

(23) Ahmadou Bamba'nın öğretimde bulunduğu bölge, le Baol, son derece karışık, hemen hemen bütün mezheplerin bir arada bulunduğu yerdir.

olan diğeri tesirini daha çok köy ortamında meydana getirdi. Belli başlı iki tefsir şeklinin İslâmda daima birbirine karşı olduğu bilinmektedir: Birisi metinlerin zahiri manasına, diğeri batinî manasına dayanıyordu.

Bugün, istatistikler Senegal'in bazı bölgelerinin % 99 nun müslüman olduğunu gösterir. Aşağı yukarı yekünü beşbuçuk milyon olan halkın, müslümanlar tahminen % 93 nisbetini temsil ederler. İslâmın Senegal topraklarında yerleşmesi birçok neticeleri istihsal etmiştir. Bunlardan bazılarını incelemeye geçeceğiz: Ekonomik yönden, çalışmanın tebcili, Kur'an ve Sünnet'te bulunan tasarrufa teşvik, düzenli bir ekonomik siyaset için oldukça mühim esasları teşkilediyordu. Dini yönden, Senegalli müslümanların bugün birçok cami inşa ettikleri ve mimarilerinin ananevi vasfını değiştirme tehlikesinide göze alarak eskileri yenileştirdikleri görülür. Gelirlerinin bir kısmını dini bir yere, bir aileye veyahut İslâm cemaatına intikal ettirmeyi içeren İslâmî vakıf adetinin XIX. cu asırdan beri Senegal'de yürürlükte olduğuna burada işaret edebiliriz. Zekâta gelince, İslâmlaştırmanın başlangıcından itibaren geniş bir şekilde tatbik edilmiştir.

Dini tezahürler (çok) daha şaşırtıcıdır; Bilhassa Hz. Peygamberin doğumunu tebcileden mevlidin ehemmiyetini ve onu zikirle ilgili ayının takibettiğini veyahut eski hatıraların anıldığını hatırlatmışım. Hafta geçmesin ki bu nevi ayınlar olmasın ve bu ayınlar başka ananevi merasimlerle bitmesin. Mahalle, tarikat, meslek teşekkülü ve belli yaş gurubu tarafından organize edilen bu mevlitler münakaşa kabul etmez pedogojik bir karakteri temsil ediyorlar. Mevlitte Hz. Peygamberin hayatı, Siret ile ilgili hadiseler, Onun ilminin, hikmetinin, ismetinin vasıfları hatırlanır ve hatta pratik veyahut hukuki sorunlara cevaplar verilir.

Herşeyden evvel çocuk, beş yaşından itibaren, Kur'anı baştan sona kadar ezberden okumayı Kur'an okulunda öğrenirdi. Muhtelif bölgelerde aşağı yukarı on kadar Kur'an okulu mevcuttur ve bunların hepsi, bizzat Senegalde yürürlüğe konulan, aynı metodu uygulurlar. Rivâyete bakılırsa, bu metod XVIII. ci asırdan itibaren başlıyordu. Arap dili eğitimi ile müşterek olan İslâmî eğitim için ihtisas merkezleri vardı.

İslâmi eğitimin eğitim ve öğretimin her seviyesinde, ilkokuldan üniversiteye kadar, genel ve hususi kuruluşlar içinde, dağıldığına işaret etmek gerekir.

Nihayet İslâmi eğitim için, müslüman halkların kültür ve medeniyetleri üzerindeki araştırmalarıyla, bütün dünyadaki bu toplumun üyeleri arasında bir birlik kurmak isteyen Dakka İslâm Enstitüsünde özel bir yer ayrılması uygun görülmüştür. Bu enstitüde, mukaddes metne daha kolay nüfuz edebilme amacıyla, memleket halkının % 83 tarafından konuşulan Wolof (24) dilinde bir Kur'anı Kerim tercümesi üzerinde halihazırda çalışılmaktadır.

Tali Derecedeki Halk Tabakalarına Bakış Hicretin anılması, bizim olan bu zor dünyada, bütün dünya müslümanları için dinlerinin genel görünüşü üzerinde düşünme fırsatı olacaktır. Cihanşümül din bütün insanlığın selâmeti ile uğraşandır. Kur'anı Kerim, Hz. Muhammede hitap ederek: «Biz seni ancak alemlere rahmet olarak gönderdik» der. (25) Ve meşhur: «Ben kırmızı ve siyah olanlarada gönderildim» hadisini hazırlattım.

İslâmın belli başlı vasfı farklılığa hürmettir; İslâmın başlangıcından itibaren, farklı şartlar içinde gelişen, İslâmın içinde birliğin güçlenmesine katkıda bulunan fıkıh ekollerinin çıkışı görülür. Böylece «Ben açık ve kabul edilebilen hanefizmi yaymak için gönderildim» diyen Hz. Peygamberin öğretimini yanlış tefsir etmemek için prensiplerin yumuşaklığını muhafaza etmek bir emirdir. Zaten farklılığa hürmet içinde birlik güçlenebilir.

Bugün eğitim ve öğretim yapan kimselerin görüşü, İslâmın evrenselliğinin asla kaybolmadığı ve sosyal yönden. Hz. Peygamber tarafından reddedilen ve ceza gerektiren her türlü ırkçılıktan müslümanların sakınmasıdır. Şu bir gerçektir ki bugünkü İslâm toplumunda ne kadın, ne gençlik, ne tali derecedeki halk tabakaları lâıyk oldukları dikkati çekemediler ve bunlar bazı belli başlı metinlerin çok katı izahının kurbanları olmakta devam ettiler.

Gençliğin ve suçlu olan kimsenin problemi ile daha hususi

(24) Senegal'in Kuzey-batısında yerleşen çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan siyahî müslüman halktır. (M.T.)

(25) Sure. 21 (el-Enbiya), A. 106.

olarak ilgilenmek istiyorum. Asrı sarsan ve İslâmı şiddetli şekilde sınayan fikir akımları, diğer bütün dinlerde olduğu gibi, gençliği yanıltma bakımından katkıları oldu.

Farklı faktörler yanında her yerde müşâhade edilen menfi olaylara, alkole, bazan afyona müracaat ve her türlü şekil altındaki suçluluk gibi en az geçmiş hayranı bir düşüncenin mahsülü olan bazı eğitim sistemlerinin menfi tesirini de ilâve etmek gerekir.

Daha açık ifade ile, alkole, gayri ahlaki âdetlere veyahut uyuşturucu maddeye kendini veren her müslümanı, genç veyahut akıl baliğ, olsun sistematik olarak reddeden, «afaroz etmeyi» öngeren anlayıştan bilhassa bahsetmek, İslâmın faaliyet alanını daraltma tehlikesini meydana getirir. Halbuki İslâm her çeşit tali derecedeki halk tabakalarına günahları yükleme gibi bir husus ortaya koymamıştır: İslâm onların tekrar din değiştirmelerini kolaylaştırmak için dahi uygun şartlar meydana getirmiştir.

Bugün tali derecedeki halk tabakaların-sosyal eksikliğin kurbanları olan ve Peygamberin eğitimlerine uygun olarak durumlarını «tanzim etme» mevzu bahis olan bütün bu kimselerde olduğu gibi-aykırı şekilde fakirliğe dayandıkları görülür, halbuki İslâmın eğiliminden birisi onları cemiyetleri içinde tekrar kaynaştırmayı hedef alan yeni bir eğitim sistemi ile kendilerini ezen kötülüklerden çekip çıkarmaktır. Metinlerin tercümesindeki katılık, bozuk bir sosyal hayatta devamlı günah işleyeni yoketme esasına dayanmasıdır. Halbuki burada, başka her yerde olduğundan daha fazla, insanları kurtarmak için gelen Hz. Peygamberin örnek olduğunu düşünmek gerekir.

Yakından bakıldığı zaman, hayatın maddi şartlarının son derece zorluğu çok defa sapmaların esası olduğu görülür. Bu andan itibaren, Allah Resulünün verdiği genel yönlendirmelerin manasından ve bu yönlendirmelerin fakirliği tamamiyle izâle etme teşebbüslerinden anlaşıldığı gibi, Onun çalışmaya verdiği ehemmiyet anlaşılır. O kişinin hayattan el ayağını çekmesinin mesuliyet olduğunu, hiç değilse aşırılığın yumuşatılmasının gerektiğini belirtir.

Hız. Peygamberin Sünnetinin tekrar okunması sahih hadisi bu noktai nazardan tekrar ihya etme imkanı olur ve cemiyette

yaygın olan İslâmi prensipler, ferdi cemiyetin emri altına sokarak, teşekkülü farklı olan ferdleri bir bütün olarak koruması için cemiyeti mecbur eder. Böylece cemiyet, Hz. Peygamberin öğretim hududu içinde basit bir hayat yaşayan kimselere yardım ve sosyal bedbahtlıkla mücadele etmek için, yapının esas fonksiyonunu meydana getirmekle yükümlüdür.

Makaleye son verirken ilâve edebilirim ki, İslâmın ruh derinliğine yabancı belirli bir dini doğmatizim, Allahın sırlarını keşfetme teşebbüsünde olduğu gibi, ilmin pratikliğini kabul etmediğini ileri sürer. Fakat burada, yukardakinin tamamen aksine, İslâmın ilme mühim bir yer verdiğini, hatta devamlı bir eğitim nevini tavsiye edecek kadar ileri gittiğini görmek için, Hz. Peygamberin bir hadisini nakletmek kafi gelecektir. (26) Bize göre, ilmi araştırma akli olması sebebiyle mümkün olduğu kadar inancı kuvvetlendirmeye katkıda bulunacaktır. İslâm hiçbir yerde zamanımızın ilmi keşifleriyle kendi kendini nakzetmemiştir. Anılan bayramların ötesinde, bu hicri onbeşinci asır, İslâma dünyada rolünü daha iyi oynama imkanı verecek olan yeni tefekkür sahalarını ortaya koymasını kolaylaştıracaktır.

(26) «Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz»

İSLÂMİYET ÜZERİNE BİR DİN SOSYOLOJİSİNİN EPİSTEMOLOJİK ÖNCÜLLERİ *

Çeviren : Prof. Dr. Ünver GÜNAY

Sosyolojik ve teolojik olarak İslâmiyet külli bir sistem oluşturmaktadır. O kendisinin, ferdi ve kollektif yaşayışın tamamını kucaklama eğilimini teyit ediyor. Onun şahsî, kişilerarası ve gruplararası bütün tutumların ve tüm eylemlerin karmaşık düzeni aracılığı ile, düşünen her varlığı Allah'a bağlayan, bu hem gayri müsavi ve hem de ona münasebeti daha iyi emniyet altına almaya yönelik, yoğun bir toplumsal doku meydana getirme temayülü mevcuttur. Bizzat kendi kendine yeterli, düşey ve emsalsiz münasebet; zira o, bütün ekolleri, sünni veya değil, İslâmın bütün temayüllerini toplayan temel akide de tereküp etmiş bulunmaktadır: Tevhid, evrenin yaratıcı ve belirleyici yegâne gücü olarak, ilâhî birliğin ve peygamberlerin sonuncusu ve en büyüğünün risaletinin kesin ifadesi, meşhur monoteist iman ikrarında (şahadet) formüle olunan tasdik: **Lâ ilâhe illâ'llah ve Muhammedün resûlullah**» Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed O'nun elçisidir».

Sayım sonucunun, onun dini her inşaya hakim olduğunu

(*) Jean-Paul CHARNAY'ın Türkçeye tercüme ettiğimiz bu makalesi, «Préalables Epistémologiques A Une Sociologie Religieuse de l'Islam» başlığı altında Archives de Sciences Sociales des Religions, 1974, No: 37, s. 79-86 da yayınlanmış; ayrıca tanıtma ve tenkidini, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 1982, S. V., s. 245-251 de sunduğumuz Yazar'ın «Sociologie Religieuse de l'Islam, Paris, Sindbad, 1977» adlı eserinde (s. 15, 16, 18-26, 48-52) konulara dağıtılmış bir şekilde yer almıştır.

ortaya koyduğu bu kesin ifade, orada teolojik olarak bir yansıma ve beşeri olarak bir sebep şeklinde görünen sosyolojik bir olayda akseder: politik ve sosyal çatışmalarının, asırlık ayrılıklarının ve iç çelişkilerinin ötesinde, müminler cemaatinin somut birliğinin tasdiki; aynı şekilde o, ideolojik bir vakıada yansır: Allâh tarafından verilen Kur'an'ın vahyi ve bu bakımdan yıkıcı kelâmî, tarihi veya tefsiri tenkitler şeklindeki değişimlere müsait olmayan özelliğinin tasdiki.

Ve bu birleşik ve yüzyıllar boyunca zihinlere göre farklı şekillerde vurgulanmış tasdikler gayet canlı bir duyguda pıhtılaşmaktadırlar: halen batıl inançlarla yoğrulmuş bulunan eğitimsiz kişide olduğu kadar materyalist' ya da ateist akılcıda da mevcut bulunan bir idrâk olan, İslâm medeniyetine aidiyet (duygusu). Daha basit kavramsal ve psikolojik anlatımına ırca edilmiş bulunan (kadir-i mutlak birlik düşüncesi somut biçimde yaşanan bir şuur konusu haline dönüşmüş olarak) temel islâmî dinî olay, işte bu şekilde görünmektedir.

Bu olayın, orada entellektüel tekemmülün ve sosyal iltisakın, ideolojik bir verinin ve ferdi şekillendiren harici bir «baskı»nın (terimin sosyolojik anlamında: zorunlu bir çevre) birleştikleri karmaşık ve ince bir yapıyı meydana getirmesine karşılık o, sosyolojik hedefe pek az yer bırakmaktadır.

I. Ontolojiden Sosyografiye

Hakikaten, hukuk ve meşruiyetin, ahlâkın, ilâhiyatın, kişisel ve gruplararası davranışların, toplumsal ilişkilerin ve siyasi rejimin emsalsiz ancak inançla ilgili, tarihi ve bölgesel farklılaşmalarında son derecede esnek olan, ideolojik - ahlâki - normatif bir birlik meydana getirdikleri bir medeniyette «dinî» olayın boyutları nasıl ihata edilir? Üstelik İslâmiyet büyük dinlerin en göze batıcı ve en müesseseseleşmiş özelliklerinden hiçbirini ihtiva etmemektedir: ne ruhbanlık, ne takdis ayinleri, ne kült, ne papaz çömezliği, ne sırf dinî teşkilat, ne çeşitli amaçlara yönelik kanonik dualar, ne litürjik devre, ne de mücehhez bayramlar birliği. Fakat yalnızca «İslâmın beş şartı»: günde beş vakit namaz, yıllık oruç ve zekât, eğer durum izin verirse ömürde bir kez hac ve eğer olaylar mecbur tutarsa cihat

(kutsal savaş)*. Bu yükümlülükler sadece birkaç mutlak yasakla (dinî bakımdan usule uygun şekilde kesilmemiş etler, domuz, kan, alkol, riba...) birleştirilmiş ve islâmî senenin dört büyük bayramı ile artırılmış bulunmaktadır: Aşûre, Kurban Bayramı, Ramazan Bayramı, Mevlid.

Şüphesiz bu dinî tezahürler (sosyo-politik suskunlukların ve metodolojik uzlaştırmaların kaydı altında) derhal idrak edilebilirler; bununla birlikte onlar müslüman dinî olayın tamamını vermemektedirler. Zira, İslâm'da dinî olayın sosyolojik analizi, sosyal olayın bütününe tahliline bağlı bulunmaktadır. Ontolojik olarak, dinî olmayan faaliyetlerin ve alanların dinî faktörlerinin incelenmesi ile dinî faaliyetler ve alanların dinî olmayan faktörlerinin incelenmesi arasındaki klâsik ayırım uygun düşmemektedir. Elbette ki, fenomenolojik bakımdan global toplum ve onun çeşitli seviyeleri arasındaki dinî boyanın ilerleyiş ve gerileişlerini araştırmak farazi olarak mümkündür. Yine de, bu son derecede belirsiz dinî boya kavramını kuşatmak, yani analizin onun üzerine taşınacağı eleman parçalarını belirlemek gerekecektir. Oysa ki İslâm'da prensip olarak her şey dinî bir renk, dinî bir ton, dinî bir vasıf taşımaktadır.

Şüphesiz, yüzyıllardan beri şer'i kaide ile yaşanan uygulama arasında büyük farklılıklar ortaya çıkmıştır: siyasi hayat, iktisadi münasebeler, ceza hukuku, dinî amellere riayet... Fakat, bu tür buyrukların uygulanmaması her zaman için dindar olmayışa bir vesile teşkil etmemektedir. Ve tersine olarak, profan (veya eğer tercih edilirse, sıkı anlamı ile en az dinî yoğunlukta) bir kuşak, bazı şartların veya süreçlerin belirmesi yoluyla, sırasında ve bazan şeriata muhalif veya şeriat-dışı bir şekilde kutsallaşabilmektedir. Şu halde problem, sadece şer'i ve günlük arasındaki inhirafları ölçmeye değil, fakat sosyal tezahürlerin tamamı arasından (ve sezgiye dayalı ve ferdî olan ve ifade edilmemiş bulunan, ancak içe atılmış halde tutulan

(*) Görüldüğü gibi Yazar nedense (!) İslâmın beş şartı içersinde Kelime-i Şahadetî zikretmek yerine, oraya cihadı koymaktadır. Halbuki, bildiği gibi, İslâmın beş şartının dile getirildiği Hz. Peygamberin meşhur hadisinde cihattan söz edilmemekte, buna karşılık Kelime-i Şahadet ilk sırada zikredilmektedir (Bk.: Tecrid-i Sarih, C. I, s. 28; Sahih-i Müslim (çev.: M. Sofuoğlu), C. I, s. 71-72) (Çevirenin notu).

her düşünce bundan henüz birini meydana getirmektedir) mânâları azçok dinî bir renk ihtiva edenleri ve çevreler ve çağlar içersinde onun ilerleyiş ve gerileyişlerini hesap etmeye de bağlı bulunmaktadır. Öte yandan, Kur'an'ın doğrudan doğruya arap dilinde nazil olması vakiası dolayısıyla, İslâmda dil, ahlâki-hukuki normlar ve din arasında özel bağlar mevcuttur; ve her tutum bir dil tarafından anlatıldığına göre bu bağlar, dilin semantik yapısının, işaretlerinin ve kalıplarının, psikolojik ve sosyolojik analiz ve tenbihin ötesinde, onu kullanan halkın tutumlarına ve davranışlarına erişmeye şimdiden izin verdikleri şeklindeki hipoteze özel bir önem bahşetmektedirler. Ancak tersine, Batı sosyolojisi tarafından batılı toplumların dini olayları üzerine inşa olunan sınıflama (taxinomie) zorunlu şekilde kullanılabilir ve hattâ keşfettirici değildir.

Şu halde ilk güçlük, sosyografik derlemeye ve gözlemlerin psiko-sosyolojik yorumlarına göre sınıflanmasına nazik (ve üstelik pek çok durumlarda imkânsız) geçişten önce, söz konusu dilin, dinî motivasyonların fiilleri ve işaretlerinin yani dinin mevcut hayatiyetinin görünüşleri olarak alınan dinî olayın (belki de keyfî olarak ayırılmış bulunan) dış tezahürleri ile karşılaştırılmasında yatmaktadır.

Böylece, orada beşerî münasebetin sübjektifliğe ve tersine şekilde gönderme yaptığı bu sürekli ayna oyunu içersinde, falan müslüman toplumdaki dinî olayın yaklaşık bir idrakine, ilgililer tarafından hemen sunulan ideolojik (ve şüphesiz yalnızca sünnilîği değil, mümkün tüm sapmaları içine alan) konuşmanın ötesinde, yalnızca el yordamıyla ve hissi tecrübe suretiyle yavaş yavaş erişilebilecektir.

II. İnşa Safhaları

Fakat, bir başka güçlük beliriyor. Din olarak İslâmiyet, tasdik edilmiş gayeliliği ve sosyo-psikolojik önemi itibariyle, estetik ve ahlâki değerlere, düşünce tarzlarına ve hattâ doğmatik emre hakim durumdadır; çünkü o, bu emir ile her çeşit ilmi açıklama sistemi arasındaki sıkı uyumu veya daha doğrusu özdeşliği kabul ve tasdik etmektedir. Öyleyse islâmî dinî olayları geleneksel şer'î anlatımın (kavramsal kategoriler, zihin yapısı, düşünce tarzları, mefhumlar, ve lügatçe, davranışların mo-

tivasyonlarla ilişkisi) dışında incelemek mümkün müdür? Reformizmin başında, bazı literalistler bu sonuncusu ile sınırlanmanın gereğini öne sürdüler.

Başlangıçta, müslüman toplumlarda din sosyolojisinin yayılmasına karşı koyan —bazan olgunlaşmamış bir şekilde his ve idrak edilmiş veya hiç hissedilmemiş olmakla birlikte— gayet güçlü bir prensip delili oradan ileri gelmektedir. İnanan için ancak, vahyin gerçekliği ve dokunulmazlığı bir kere mutlak surette vaz edilince, insan aklının onları bağımsız açıklama sistemi olarak sunduğu şekil altında, sosyal münasebetlerin —veya daha mütevazi olarak birlikte zuhur edişlerinin— araştırılmasına teşebbüs imkânının kabulü suretiyle aşılabilecek olan prensip delili. Başka bir deyişle, dinin çeşitli tezahürlerinin, beşerî vaziyetin karşılıklı alelade ve olağan münasebetlerine bağımlı bulunan insan davranışları şeklinde kabulü.

Şüphesiz İslâmiyet tarihi sosyal, ekonomik, politik ve stratejik sebeplerin, vahyî «veri»nin ifadesi ve nesiller boyunca birbirini izleyen idrakleri ile ilişkiye konulmalarını asla yasaklanmamıştır. Ve yüzyıllar içersinde, onun vasıtasıyla İslâmın, oldukça çeşitli alanlarda bu veriyi, kendi ilâhiyatını ve mebde-mead bilgisini, fikhî-keleâmî metodoloji, tarihin yorumu, bazı kavramsal kategoriler veya dinî psikoloji yoluyla mevcut realitelerle münasebete koymayı denediği bu özel diyalektiğin, bu sosyal tatbikatın (praxéologie) çabalarını izlemek mümkündür. Zaten, İslâmın anlatımları, sunuluşları ve «hayatlarının» çeşitliliği (batını veya zahiri, fikhî veya tasavvufî, akideye veya keleâma göre, alimlerin veya din-dışı kişilerin kullanımına, müminlerin takviye etmek veya müslüman olmayanlara öğretmek...) yeterince gösteriyor ki, müslüman dinî olayların sosyolojik bir takdimi, bizzat müslüman toplumlar için zenginleştirici olacak ve onlara kendilerini daha iyi anlamaya izin verecektir: zira (bu yolla) İslâm düşüncesinin birbirini izleyen kavramsal düzenlenmesinde niyetlilik ve zaruret arasındaki çetin taksim problemi kısmen çözümlenebilecek veya hiç olmazsa onun taslağı çıkartılabilecektir.

Şu halde proje, (tanzimlerinin çokluğu içersinde) İslâmın kendini düzenlediği ve anladığı tarz ile, her sosyo-ideolojik sistem gibi, kendisinin birinci dereceden kategorilerinden doğru-

dan doğruya yararlanmaksızın kendi manâlarını ve kendi öz yapılarını araştırmak suretiyle İslâmiyetin anlaşılabilceği tarz arasında sürekli kesişmeleri gerektirmektedir. Kısacası, İslâmın bizzat kendisi tarafından sunulduğu ile onun derin güç hatları tarafından temsili arasında bir dokuma. Eğer prensip, tanımını itibariyle basit ise de, onun uygulanması son derecede aşırı güçlülere sebebiyet vermekte ve, azaltılmış bir safhalar silsilesi vasıtası ile, sosyografik tasvirde mekanizmalar ve fonksiyonların açıklanması teşebbüsüne daha kolay bir geçişe izin veren, bazı tasrihata ihtiyaç göstermektedir.

Gerçekten de, ilk inceleme, ister yaşanan davranışlar (büyük dini yükümlülükler, İslâmın beş şartı, filan eğitim derecesinin dini ve medeni muhtevası, şehir nezaketi veya basında ahlâkın terkip edici unsurları ve tedahülleri, v.s.) olsun, isterse müesseselerin teşkilatı ve işleyişi (cami hizmetleri, vakıflar, v.s.) olsun, doğrudan doğruya İslâmın ilk «dolaysız verileri»ne dayanmaktadır. Elbette ki, bu dolaysız verilere —her ne kadar bazan teolojik olarak sünnilige nisbetle oldukça gayri mütecanis olmakla birlikte, müslüman toplumların dini teşahürlerini meydana getirmekten geri kalmayan— az çok tasavvufi, ezoterik veya halk inşalarının da dahil edilmeleri gerekmektedir.

Bunun ötesinde, yükümlülüklerin veya varlığın müşahhas mecburiyetlerine müslüman inancın yasaklarının eskatolojik gayeliliğini dengelemeye veya uzlaştırmaya izin veren genel yönelim ilkeleri, kavramlar görünmektedirler. İmdi bu kavramlar, dinin metninin onun muhtemel uygulanışı ile uyuşmasına izin veren entellektüel stratejiler halinde tereküp etmişlerdir: tevil (remzi yorum), niyet (kasd), kismân (sır), zaruret (iktiza), azimet (sebat), ruhsat (kolaylık), hiyel (hukuki hiyle) bu türdendirler. Gizli hususiyetin veya daha doğrusu bu kavramların tertibi vasıtasıyla oluşan münavebeli karanlık ve aydınlık hareketinin keşif ve ifşası, zahiri telâkkiler ve davranışlara nisbetle şimdiden bir ikinci safhaya erişmektedir. Onların düzenli grubu, bizzat kendilerine nisbetle, müslüman ideolojik kategorilerin özel tanımlarının, fonksiyonlarının ve münasebetlerinin anlamını verecektir: kısacası, «semantik veri» diye adlandırılabilcek olan şeyi.

Bu semantik veri safhasından hareketle bir başka safhaya erişilebilir: bizzat müslüman açıklayıcı inşalar tarafından doğrudan doğruya verilmeyen kavramların ve hipotezlerin beyanı; onlara göre mevcut kavramlaştırmaların aralarında düzenlendikleri veya daha doğrusu müslüman ideoloji ve müslüman davranışlar arasındaki uyumu (ya da burkulmaları) düzenleyen karşılıklı etkileri ifade eden hipotezler. Böylece, İslâm düşüncesi ve eyleminin gayet çeşitli alanları içersinde kutuplaşma, belirsizlik, çokçuluk, ihtilâf, dinamik kavramları kuşatılmaya çalışılacaktır. Bu durumda, (hernekadar şimdiden oldukça mütekemmil olmakla birlikte) henüz deskriptif olan sıra ile ilgili yapıdan, anlayıcı «mantıkî» yapıya geçiş gerçekleşir; anlayıcıdır, çünkü önceden bilinenleri başka bir şekil altında vererek çalışacaktır, yani olayların açıklanışını, hem müslüman kategorilerden çıkan bir ifade suretiyle ve hem de bu kategorilerin fonksiyonları ve karşılıklı münasebetlerini terkip eden bir ifade vasıtasıyla, birlikte teklif edecektir. Şu halde bu safhada, semantik «veri» ile «inşa edilmiş» semantik arasındaki, veya bizzat kendisinin şuuruна eren mevzuun açıklanması (ilgililerin bizzat kendilerini görüş ve açıklayış tarzı) ile ilgililer tarafından onların toplumlarında, medeniyetlerinde ve dinlerinde az çok açık bir şekilde idrak edilen özel iskeletlerin araştırılması suretiyle konunun sunulması arasındaki kesişme gerçekleşmektedir. O halde, «haricî» (müslüman veya değil, şüphesiz) gözlemciye görünen şekli altında, onların toplumsal rolü.

III. Açıklayıcı Sistemler

Böylece, ilk andan itibaren, zorunlu olarak irtibatlı olmayan iki açıklayıcı sistem içersinde çift yönlü bir transferin, tersine yöndeki iki kaçışın problemi ile karşılaşılacaktır: vahyin mantığı tarafından talep edilen sistem ve bir yandan doğrudan doğruya verilen olaylar ve davranışlar (müslüman şer'i mantık) ve sosyolojik olarak izlenen morfolojik dekodaj sistemi. Sonra, bu morfolojik dekodaj sisteminin semiyolojik kuvvetlerinin gelişmesi. Fakat, ilk sistemin (şer'i mantık) şimdiden açıklayıcı semantik sistemi sunması —ve belli bir açıdan, bizzat meydana getirmesi— ölçüsünde o, gözlenmiş realiteden hareketle «beşerî olarak» inşa edilmiş bulunan öteki morfolo-

jik yapıları ve bhusus ondan çıkartılabilecek olan yorumları ve açıklamaları defetmeye meyleder. Genel bir tarzda hakikaten, her dogmatik sistem, bizzat kendisine ve kendi gerçeğine nisbetle daha tutarlı ve daha ince hale geldikçe daha tekeli bir durum almaktadır.

Halbuki tersine, her sosyolojik açıklama sisteminin, bilgilerin ilerlemesi ve ele alınan toplumların tekâmülü ölçüsünde, bulunduğu mevki ve itibardan düşme eğilimi mevcuttur. Onun «gerçeği» geçicidir. Şu halde, gerçekte dört açıklama sistemi ortaya çıkıyor: değişmez prensip halindeki dini (sistem); yaşanan, içten hissedilen psikososyolojik (sistem); ilk iki sistemi yorumlayan, dıştan (sosyolojik olarak veya kavramsal biçimde) inşa olunan semantik (sistem); bütünün metodolojik imkânlarını kullanarak, ilk üçü tarafından sağlanan unsurları düzenlemeye çalışan genel sosyolojik (sistem).

Bu durumda temel problem şu şekilde ifade edilebilir: «Bu dilin oyununa düşmeksizin, dini dile sahip bir grubun dini işleyişi nasıl kavranabilir?»; ve «tarif itibariyle ispat edilemez postülatlar üzerine teessüs etmiş bulunan düzenli bir inançlar terkiibini, anlatım şekillerinin çokluğundan hareketle temyiz ve tahli etmek mümkün müdür?» Şüphesiz «dil» sözcüğü, (geniş anlamda) ilâhiyatın iç ahenginin onun üzerine temellendiği tahkiki imkânsız vahiyelere ve aynı şekilde müşahhas fiillerin manası ve gai sebeplerine geri göndermektedir. Elbette ki aynı şekilde, «bu dilin oyunundan çıkmak», ilk önce kuralları ve unsurlarının tamamı tarafından bizzat kendine göre göz önüne alınan bu oyunun mümkün en eksik idrakine dayanan zihni bir aşmayı gerektirir.

Esasen güçlük İslâma has değildir; o her dinin ve daha geniş çapta, belli bir ideoloji buyruğu ortaya koyan ve davranışlarını önceden belirlenmiş falan standartlara göre değerlendiren, falan dünya ve beşeri kader anlayışını onaylayan her cemaatin veya birliğin incelenmesinde bulunmaktadır. Gerekli değişiklikler yapılmak suretiyle, «Church - Gödel»in eksiklik teoremi, sadece mantıki bütünlükler için değil, fakat farklı medeniyet tipleri için de kendini davet etmektedir: sadece yukarı bir seviyeye geçiş, onların dayandıkları öncülleri ve salıladıkları buyruğu kanıtlamaya ve izafileştirmeye izin vermektedir ve karşı karşıya bulunan sistemlerin karşılıklı idrak ve

tersine aydınlatma denemelerinde aracı vazifesi görebilir. Analiz zihniyeti, eğer aynı zamanda hem kavramsal olarak ve/veya hem de sosyolojik olarak, elbirliği ile içten ve dıştan faaliyet gösterirse, canlandırılmış olacaktır. Fakat o, müslüman inancın bizzat özüne eriştiğini öne süremez; o bilmektedir ki, psikolojik veya psikanalitik, semiyotik veya sosyolojik teknikler, inançların yani samimi kanaatin ve vicdanın sırrının muhtevası ve sürecinin künhüne henüz erişememektedir. O sadece, henüz iyi tedkik edilmemiş bir alanda araştırma konuları teklif etmek ve onların izlenişinde —ki bu iş esasında müslümanlara düşmektedir— karşılaşılabilecek olan bazı epistemolojik, metodolojik veya teknik güçlüklerle işaret etmek istemektedir.

Zaten, tarihi-sosyal analiz, müslüman «din» sosyolojisinin çabalarının devamlılığını, fakat aynı zamanda çağdaş gayretlerin suskunluklarını veya sosyal ya da entellektüel elverişliliklerini göstermektedir. Paradoksal bir şekilde, hakikaten İslâmiyetin, hristiyan Batı ile Uzak Doğu arasındaki aracı pozisyonu, onun uzman olmayanlar tarafından derinlemesine «idrakine» belki de zarar vermiştir.

Bu paradokslu olay zaten din sosyolojisini aşmaktadır. Meselâ Japonya'nın, Çin'in, Hindistan'ın, And Dağlarının veya Afrika'da aşağı Sahra yöresinin çalgı malzemelerine (ziller, ritimler ve aletler) geniş ölçüde başvuran modern müzik, Endülüs veya İran... müziklerini hemen hemen hiç tanımamaktadır.

Gabriel Le Bras tarafından sunulan «Araştırma Perspektifleri»nin (1) faydası oradan ileri gelmektedir. Bu perspektifler henüz seyrek olan monografilerin sayısını artırmaya elverişlidirler. Ancak onların takibi, icrai bir ön metodolojinin hazırlanması ve uygulamaya konulmasını gerektirmektedir. Şu halde bizzat din sosyolojisinin metotları, müslüman kavramlar ve âdetlerin fonksiyonuna göre esnekleştirilmek ve yeniden yaratılmak zorundadırlar.

IV. Kavramsal Etnosantrizmler

Hakikaten, tarihi duruma (arap-müslüman medeniyetin

(1) Bk.: J. Berque, J.-P. Charnay ve ötekiler, Normes et Valeurs dans l'İslam Contemporain, Paris, Payot, 1966, s. 366.

yeniden canlanması -değişmesi, «ikinci rönesansı») bağlı olarak, tüm müslüman münevverler —gelenekçilerden ilericilere kadar— oryantalistlere, onların medeniyetlerini Batı'nın ziyadesiyle «kopya edilmiş» gerçeğini temsil eden mekanizmaları, fikir şemaları ve zihni kategorileri vasıtasıyla «açıklamış» olmaktan dolayı sitem ediyorlar. Tenkit kısmen temellendirilmiştir. Yine de, oryantalistler tarafından denenmiş bulunan etno-ideolojik merkez kayması denemeleri uzun vadede idrak edilebileceklerdir. Müslüman müesseseler ve münasebetler, batılı kavramlar ve ilişkilerle karşılaştırma veya benzetme suretiyle gittikçe daha az şekilde sunulmaktadırlar; giderek onlar, biz-zat arap -müslüman sistemlere nisbet edilerek takdim ediliyorlar. Herhalükârdâ, bilgilerin elde edilmesi meselesi, mensubiyet ve incelenen çevreye «ünsiyet» (menşe demeyelim) problemi ile birleşmektedir.

Müslümanları ve oryantalistleri sık sık karşı karşıya getiren bir ihtilaf, ihtirastan arındırılmak zorundadır: berikiler bazan İslâmiyetten çok uzaklarda, bulunan somut davranışları tasvir ediyorlar; ötekiler onlara, sapkın davranışları tahkirle vurgulamaktan ve kendilerinin gayet güçlü bir biçimde hissettikleri şu sosyo-psikolojik gerçeği yani itizali davranışlarda, tahrif olmuş müesseselerde ve gayrı dinî tutumlarda bile, İslâmın ontolojik réalitesinin var olmaya devam ettiğini unutmaktan dolayı serzenişte bulunuyorlar. Böylece, İslâmiyet üzerine din sosyolojisinde müslüman dinî hassasiyet —ki, tam olarak tahliye edilmeyecektir, çünkü yaşanan unsurdur— muhafaza edilmiş olacak; tarihin halen acı veren hatıraları —haçlılardan sömürgeci asimilasyona ve belli bir hristiyan galebesine kadar (krş. İki Cihan savaşı arasındaki Kartaca ve Cezayir Aşai Rabbanî kongreleri)— hafifletilebilecek; ve objektif tenkitçi analiz (yapılabildiği ölçüde) ile maksatlı ideolojik tenkit arasındaki üzücü iltibaslar birbirinden ayırdedilebilecektir.

Bununla birlikte, genel politika düzeyinde müslüman ülkelerin bağımsızlığa açılışının görünüşlerinden birini meydana getiren ve siyasi ve kültürel nekahet, ekonomik inşa veya uluslararası aksiyon gayretlerini tamamlayan bu sağduyulu görüşler haber verilen tehlikeye açılmamak zorundadırlar: kendi açıklayıcı sistemlerini sadece bir medeniyetin içinden —batılı değil fakat islâmi— almak yani «kapalı» bir dil, man-

tık ve rasyonellik içersinde kalmak. Şu halde, klâsik oriyantalizmin tersine istikamette, bizzat kendi üzerine kapalı bir etno-ideolojiyi yeniden oluşturmak. Öyle ise açıktır ki, yalnızca birçok toplum tiplerinin, gayet farklılaşmış kültürlerin aynı anda ve karşılıklı şekilde incelenmesi, tedkiki yapılan konuyu belli bir aşmaya, sosyal ve entellektüel kadroları içersine sıkışıp kalmamaya, ele alınan toplumun kendini sunduğu, kendisi için istediği ve kendini gördüğü tarzın dışına bir kaçışa izin verir. Şayet sadece bizzat kendi kavramları itibariyle değerlendirilirse, her medeniyet sistemi ahenkli bir bütün halinde düzenlenmeye meyleder, ancak tek boyutlu ve donuk kalır.

O halde, metodolojik olarak, çift yönlü tersine bir saydamlığın izlenmesi gerekir: gözlemciye mümkün olan en harici vaziyette bulunan, gözlenen gerçeğin bir tasvirine ve bir yorumuna erişmek için, kendi öz telâkkilerine karşı gözlemcinin saydamlığı. Ve konunun sunduğu anlatımlara paralel, ancak zorunlu şekilde onlara benzer olmayan açıklayıcı bir ifadeye erişmek için, gözlenen konunun saydamlığı.

V. Karmaşıktan Basite Doğru Olan Bir Gidiş

Başka bir deyişle, müslümanlık üzerine olan din sosyolojisi, müslüman olsun veya olmasın, araştırmacı tarafından yaşanmış gerçek bir sempati (bunun dışında o, incelediği sisteme ve davranışlara yeterince nüfuz edememe tehlikesi ile karşılaşacaktır) ve incelediği zihni inşalar ve törelere karşı kendisine belli bir aşmayı garanti eden, yani ona hem kendi öz açıklayıcı kategorilerinden ve hem de bizzat sistemin ve toplumun sunduğu görüşlerden kaçmaya izin veren kavramsal bir anlayışlılık arasında çetin bir diyalektiğin düzenlenmesini gerektirmektedir. Unutmamalıdır ki, aynı şekilde araştırmacı kendi öz durumunun bir yansımasıdır ve bizatihi «din sosyolojisi» süreci, medeniyetin belli bir anına dair zihni bir inşayı meydana getirir ve bu bakımdan bizzat kendine nisbetle izafileştirilmek zorundadır. Dinî olayla, onun üzerine aşılana, ancak dinî olayı tahliye etmeyen dinî olayın tedkiki arasında ikinci bir diyalektik düğümleniyor.

O halde gözlemci, hem yaşanmış islâmi olaylar üzerine (davranışlar veya inançlar) müslüman ideolojinin fonksiyonu-

na göre değer hükümleri vermekten, hem de bu yaşanmış olayları sanayileşmiş, hristiyan toplumlarından çıkmış bulunan din sosyolojisinin genel kategorileri vasıtasıyla açıklamaktan sakınmak zorundadır. Şüphesiz, bu demek değildir ki, bu sosyolojiden çıkan kimi teknikler ve hattâ bazı yöntemler müslüman toplumlarda ortaya çıkan olayların analizine uygulanamaz; ancak bu uygulama sadece muayyen ve mahdut vak'alarda söz konusu olabilir. Zira daha genel olarak, bu toplumlarda dini alanın tahlilini sürdürmek için metodolojik yeniden elden geçirmeler ya da adaptasyonlar zorunlu olacaklardır. Öyle ise, başka dinlerle (ideolojik sistemler, hayat tarzı, sosyal fonksiyonlar) karşılaştırmalı analizler ancak sonradan gerçekleştirilebilecektir; ve bunlar dini olayın genel sosyolojisinin zenginleştirilmesine ve hattâ genel din nazariyelerinin kurulmasına katkıda bulunacaklardır.

Sonuç olarak, burada mantıki olarak alışılmış bulunan şu usul ittihaz olunmayacaktır: bir metodolojinin (veya daha doğrusu bir metotlar ve teknikler silsilesinin) tanımı, sonra sosyal olayların fenomenolojik olarak derlenmesi ve tipolojilerin kurulması, nihayet tarihi bakımdan özel sistemlerin ve fonksiyonel açıdan icrai olan modellerin teklifi. Zira bu tür bir düzen, ahenkli bir şekilde bizzat meydana gelen şekli altında dini dil (hattâ o gayet çeşitlenmiş ve muhtelif ifadelerinde çelişkili bile olsa) ile sosyolojik olarak (ve şer'i bakımdan değil) gerçekten algılanabilir olan bağlaşıma «montajları» arasındaki eklemleşme problemini halledilmiş farz etmektedir. Aksine, konunun halihazır durumunda, yukarıda hatırlatılan soru güçlükleri gibi metotların henüz belirsiz özelliği, başlangıçta heterojen olanı —yani şer'i mantık, sırf dini problematik ve fonksiyonel haller— homojen değilse bile hiç olmazsa irtibatlı kılmaya yönelik tersine bir ilerleyişe mecbur tutmaktadır.

Demek ki, karmaşıktan basite doğru olan bir gidış gerekmektedir: öncelikle, bizzat islâmi fikri inşalardan hareketle, ancak onları kopya etmekle yetinmeksizin, sosyolojik bakımdan müslüman dini hayatı ayakta tutan büyük iskeletleri ve belli başlı şemaları kuşatmaya çalışmak. Ve bu, islâmi davranışların —ki bunların gerçekten araştırma usulleri vasıtasıyla kavranması ve en az sosyal cevheri gözden kaçıran, yani müslümanların bizzat kendi kendilerini daha iyi tanımalarına ve

İslâmiyeti daha iyi bilmelerine izin veren ilişkilere göre düzenlenmiş sıra sınıfları haline sokulmaları gerekmektedir— bu durumda sadece müslüman ideolojinin önceden tesis olunmuş bulunan motivasyonlarına göre yorumlanmamaları içindir.

Şu halde, bu şemaların ve bu iskeletlerin tesisi, daha sonra olayların gözlenmesi ve yeniden gruplanması ya da az veya çok dolaysız yahut halihazır bilgiler ve muhtemel araştırma imkânları sayesinde türetilmiş tipolojilerin oluşturulması, İslâmın bir din sosyolojisinin oluşturulmasını değil, fakat kendilerinden hareketle müslümanlık üzerine gerçek din sosyolojisi incelemelerinin nihayet başlayabileceği özel teknikleri, onların daha az kararsızlık ve daha çok islâmi psikolojik ve sosyolojik realite ile inşa etmelerine izin vermeleri ölçüsünde aşmaya yönelik metodolojik öncüllerin tanımlanmasını konu almaktadır.

İSLÂM'DA ASLÎ GÜNAH KAVRAMI VAR MIDİR?*

Yazan: Georges C. ANAWATI
(Kahire)

Çeviren: Dr. Sadık KILIÇ

Asli günah kavramı, Hristiyanlık'ta, hassaten Katolik Kilisesi'nde çok net bir mâna ifade eder. İslâmî durumla faydalı bir mukayese yapabilmek için, hatırlatalım ki, Katolik Doktrini'ne göre asli günah aşağıdaki veçheleri taşır:

A. — Kutsalkılcı lütfun bir prensip olduğu, başlangıçtaki adalet durumu. İlahî menşeli faziletler ve külli safvetin vergileriyle karakterize olan durum şunları ihtiva eder: 1) Dünüyevi isteklerden muâf olmak; 2) Bedeni ölümden muâf olmak; 3) Telâşsızlık (cenneti durum) ve; 4) İlim vergisi.

B. — Adem'in günahı: Tanrı'nın bir emrine şekli itaatsizlik.

C. — Adem'in günahının, bizatihi kendisini ilgilendiren sonuçları: 1) Kutsallaştırıcı lütfun elden kaçırılması; 2) Fitrat birliğinin bozulması.

D. — Adem'in günahının zürriyetine intikal etmesi: Beşeriyetin atasının günahı olması sebebiyle, Adem'in günahı bütün nesline geçti. Ve bu da: 1) Günah (yanılma) olarak; 2) Sonuçları (ceza) olarak.

Katolik Kilisesi'nin resmi öğretisini sunan bu teknik açıklamalar, Kur'an'da bazı elemanları bulunan problemi, dikkat-

(*) Bu yazı, «La notion de péché originel existe-t-elle dans l'Islam?» başlığı altında SI (Studia Islamica) 31 (1970), s. 29-40'da yayınlanmıştır.

le çözülememize imkân verecektir. Bu hat üzerinde, aşıkâr bir biçimde, iki dinde müşterek olanla indirgenemez bir biçimde birbirine muhalif olanları izleyebileceğiz. İşte aşağıdaki dört paragraf bu gayeye matuftur:

A. — Adem ve ilk durum

1. — Yerin, göklerin ve meleklerin yaratılmasından sonra, Tanrı insanı yaratmaya karar verir. Niyetini meleklerle şöyle açıklar: «Allah meleklerle dedi: 'Ben, yeryüzüne bir halife yerleştireceğim!'» (Bakara, 30). Meleklerin tersine olarak Adem, vücudunun yeryüzüne ait menş'ini gösteren aynı derecede deyimler (Tin, Arâf, 12; sulâle min tin, Mu'minün, 12; tin lâzib, Sâffât, 11; hama' mesnün, salsâl, Hıcr, 26, 28, 33; Rahmân, 13) olan kilden ve topraktan meydana gelmişti. Kili şekillendirdikten sonra Allah o'na şöyle dedi: Ol! ve... o olur (Âl-i İmrân, 47) ve o'na kendi rûhundan (rûhihi) verir (Hıcr, 29; Sâd, 72; Secde, 8).

2. — Adem, Tanrı'nın emri üzerine kendisinin hilâfetini tanımak zorunda kalan meleklerden üstündür (Bakara, 32, A'râf, 10). Zaten bu emir, Adem'e secde etmeyi reddeden İblis'in başkaldırmasını tahrik eder (1).

3. — Tanrı, Adem'e bir arkadaş verir: Havva (A'râf, 189). Her ikisi de bir bahçeye yerleştirilirler, bir masumiyet durumunda yaşamaktadırlar: «Çıplaklıkları onlara gizlenmişti» (A'râf, 20) Orada ne açıklıktan, ne susuzluktan, ne de sıcaktan rahatsız olmamaktadırlar (Tâhâ, 116-117). Fakat onlar ölümsüz değillerdi (A'râf, 20).

4. — Tanrı, Adem'e yaratılmışların isimlerini öğretir. Müfessirler bunda, vehbî üniversal bir ilmin tebliğini görmekte-dirler.

(1) Çünkü, Adem'in topraktan yaratılmasına karşılık o ateşten yaratılmıştır. Tanrı onu Cennet'ten kovdu, ama Şeytan nihai dirilişe kadar bir mühlet aldı; dünyada zamanını, insanları baştan çıkarmak için geçirecekti (A'râf, 11-17). Şeytan'ın ruh üzerindeki bu fiili, İslamiyet'e göre, doğru yolda kalması için insanın sürdürmek zorunda olduğu savaş mefhumunda esastır.

B. — Adem'in günahı

1. — Adem'in düşüşü Kur'an'da birçok yerde anlatılmıştır. Tanrı Adem'i ve Havva'yı, kendilerine Cennet'in bütün meyvelerinden bolca yeme müsadesi vererek (Bakara, 35), ama ölümsüzlük ağacının** meyvelerine dokunmayı onlara yasaklayıp, ayaklarını Cennet'ten kaydırmayı (Tâhâ, 120) (2) ve başlarına felâketler getirmeyi deneyecek olan düşmanları Şeytan'a karşı onları uyararak (Tâhâ, 117) Cennet'e yerleştirir. Ama Şeytan onları aldatmaya muvaffak olur: «Ey Adem, bu bahçede otur, sen ve eşin. Dilediğiniz yerde, (onun meyvelerinden) yeyin, ama bu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz. Fakat Şeytan, gizlenmiş olan çıplaklıklarını onlara göstermek için, onlara vesvese verdi ve dedi ki «Rabbiniz bu ağaca dokunmanızı, ancak, melek olursunuz veya ölümsüzlük arasına katılırsınız diye yasakladı. Onlara yemin ederek: «Gerçekte ben, sizin için öğüt vericilerdenim» dedi. (İblis) kallesliği ile onları düşüşe sevketti ve; (ağacın ürününden) tatmış olan Adem ve Havva'ya çıplaklıkları göründü de, onlar üzerlerine Cennet (ağacın)ın yapraklarından örttüler. O zaman Rabb'leri onlara seslendi: «Bu ağaca (yaklaşmaktan) Ben sizi men etmemiş miydim? Size dememiş miydim ki, Şeytan sizin apaçık düşmanınızdır!» (A'râf, 19 - 22).

2. — Bazı müfessirler, bu hadisede, Adem'in ancak bir ihmalini gördükleri için O'nun hatasını hafifletmeye çalışırlar;

(**) İbn Kesir (v. 774/1372), *Tefsiru'l-Kur'ân'l-Azim* (Beyrut, 1388/1969) adlı eserinde, yasaklanmış ağaç hususundaki görüşleri naklettikten sonra şöyle bir mülâhazada bulunur: (...) Bu hususta en doğrusu, şöyle demektir. Allahu Teâlâ, Adem'e ve eşine, hepsinden değil de, Cennet'in sadece bir ağacından yemelerini yasaklamıştı, ama onlar bu yasaklanmış ağaçtan yediler. Bu ağacın ne cins olduğu hususunda hiçbir bilgimiz yoktur. Çünkü, ne Kur'an'da ne de hadislerde bu hususta bir açıklama vardır... (...) Bu konuda zikredilen meyve ve tahıllardan her biri olabilir. Bunun ne olduğunu bilmek, bilinmesinde hiçbir yarar olmayan; bilinmemesinde de hiçbir zarar bulunmayan ilim kabilindedir. Nitekim Razi de, bu hususta müphemiyeti kabul etmiştir ki, doğru olanı da budur» (I, 79, vd.).

(2) Adem'i kandırarak, O'na meyveleri yasaklanmış olan ağacın ölümsüzlük sağlayan ağaç olduğunu fısıldayan Şeytan'dır.

böyle davranmakla, peygamberlerin ilki olan Adem'in ismetini (impeccabilité) kurtarmayı isterler. Fakat diğerleriye —daha yaygın olan kanaat gibi görünmektedir—, bizzat Kur'an'ın şahitliğine istinaden (Adem Rabbinde isyan etti ve (doğru yoldan) saptı, Tâhâ, 121), burada gerçek bir hatanın var olduğunu kabul edip, ama bunun Adem'e peygamberlik (3) görevinin verilmesinden önce olduğunu ifade ederler.

C. — Adem'in günahının şahsi sonuçları

1. — Adem'in başkaldırmasının birisi, dünyevi arzuların belirmesidir: «Ağaçtan tattıklarında, çıplaklıkları onlara göründü» (A'râf, 22).

2. — Adem ve Havva, Cennet'te sahip oldukları üstünlüklerini kaybettiler: onlar, bundan böyle, yeryüzünde yaşamaya mecbur kaldılar. «İniniz (Cennet'ten) birbirinize düşman olacaksınız. Sizin için yeryüzünde bir ikamet ve (belli bir) zamana değin az bir geçim vardır» (A'râf, 24).

3. — Tanrı'nın Adem'e öğretmiş olduğu ilim hakkında hiçbir özel açıklama yapılmamıştır.

4. — Adem ve Havva, hatalarından tevbe ederler (A'râf, 23) ve Tanrı Adem'e nasıl tevbe edeceğini öğretir: «Rabbimiz, biz kendimize zulmettik ve eğer, Sen bizi affetmez ve bize merhamet etmezsen, muhakkak ki biz, kaybedenlerden olacağız» (A'râf, 23). Tanrı da O'nun tevbesini kabul etti: «Sonra Rabbi O'nu seçti, affetti O'nu ve hidayet etti» (Tâhâ, 122) (4).

(3) İslâm ilâhiyatı «nebi-prophete» ile «resül-envoyé» arasında tefrik etmektedir. Nebi, Tanrı katından «şeref görevi-mission d'honneur» ile görevlendirilip (yeni bir şeriat getirmeyen)dir. Resül ise, Tanrı tarafından, kendisine vahyolunmuş bir kanunu (Loi, şerî'a) insanlara tebliğ etmekle yükümlüdür. Her resül zaruri olarak nebi'dir, ama, her nebi resül değildir. Resül, masûmiyet imtiyazından yararlanır. Bu mefhum hakkında, *Le concept de infaillibilité dans la pensée musulmane*, Actes du Colloque sur infaillibilité, Rome, 5-12 ocak, 1970, adlı makaleme başvurulmalıdır.

(4) *Tefsiru'l-menâr* (I/283). Aynı müellif Hristiyanlığın aslı günah akidesini reddetmek için aynı ayete dayanır: «Allah tarafından Adem'e verilen af, şu gerçeği açıklar: Tanrı, içinde bulunduğu endişeden Adem'i çekip çıkararak, doğru yola sevk etmiştir. Tanrı tarafından verilmiş olan affın zikrolunması, Tanrı'nın, Adem'in hatasını hem O'nun hesabına hem de, onları kurtarmak için İsa'ya gelsin diye, zürriyetinin hesabına kaydettiğine inanan Hristiyanların inançlarını çürütür. Böyle bir inanç (...) sahih haberler tarafından olduğu kadar, akl-ı selim tarafından da reddolunur.

5. — Böylece, Adem'in şahsi cezası, Cennetin rahat hayatını terkedip, yeryüzünün çalışma ve mücadele hayatına düşmek olmuştur. Fakat bu ceza, dünyanın nimetlerinden faydalanmaktan O'nu yoksun bırakan bir ceza kabilinden değildir.

D. — Adem'in zürriyeti ile münasebeti: Günahın intikali meselesi

1. — Adem, beşeriyetin babasıdır: bütün insanlar O'ndan geldiler. Kur'an-ı Kerim, insanın maddi, bedeni unsuru ile manevi unsurunu, Tanrı'nın bir sırrı olan ruhunu birbirinden ayırır. Her ne kadar bedenlerin üreme vasıtasıyla Adem'den geldiği belli ise de, ruhların nereden geldiklerini sormak gerekir.

2. — Bu problem, müellifleri muhtelif guruplara ayırmıştır. Kur'an-ı Kerim'de denilmektedir ki, Allah: «Adem oğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkardı ve, (şöyle diyerek) onları kendilerine karşı şahit tuttu: «Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?». Dediler ki: «Elbette Rabbimizsin, bunu tasdik ederiz» (A'râf, 172). Bu, meşhur «And - Covenant» veya «Misak - Pacte»dir. Bazı müellifler, Tanrı'nın bütün ruhları gerçekten yarattığını, Misâk'ı tanısınlar diye onları kendi huzuruna çıkardığını düşünmektedirler. Bu ruhlar İbn Hazm'e göre (v. 456/1064) berzah'ta saklanmaktadırlar, ve, bedenler onları kabule hazır oldukça, Tanrı tarafından bedenlere girdirilmektedir. Diğerlerine göreyse burada, Allah'ın fikren ihzar etmesi söz konusudur; veyahutta (durum şöyledir): Ruhlar yaratıldıktan ve Tanrı'nın huzuruna çıkarıldıktan sonra yok edilmişlerdir. Öyleyse, bedenler onları kabule hazır oldukça yaratılmaktadırlar.

Bu problem hakkında görüşler ne olursa olsun, şu soruyu kendimize sormamız gerekir: İslâm'ın ruh hakkındaki akidesinin yerleştiği çerçevede, bir günahın intikali mümkün müdür? Farzedelim ki günahın intikali mümkün değil; ya acaba böyle bir günahın sonuçları intikal edebilir mi? Ruh, ilk atalarının önceki bir hatasının yaralarını taşıyor mu?

Problemin çözümü zaten kolay değil. Müfessirler ve ke-lâmcılar meseleyi «kesin» bir tarzda ele almamışlardır. Biz, çözümün bazı elemanlarını şurdan burdan toplayarak bir araya getirmeye çalışacağız.

Her şeyden önce şuna dikkat çekelim ki, fiillerinden sorumlu olan, tutku ve faziletlerin faili olan insanın ruhi realitesini gösteren bir sürü terim vardır: nefis, rûh, kalb...

Kur'an-ı Kerim'de nefis (5), insan söz konusu olunca kâh bizzat beşeri varlığı ifade eder —ki en çok raslanan durum da budur— (Âl-i İmrân, 61; Yûsuf, 54; Zâriyât, 21), kâh insanın nefsinin (Enâm, 93; Kâf, 16; Teğâbun, 16).

İkinci anlamdaki nefsin üç hususiyeti vardır: a) O, kötülüğe sürükler —emmâre bi's-sû'i— (Yûsuf, 53); o, kulağa vesvese verir (Kâf, 16); o, ihtiraslara, kötü arzulara —el-ehwâ'u— ortaktır. İnsan ona hakim olmak (Nâziât, 40), sabırlı kılmak (Kehf, 28) ve onun açgözlülüğünden çekinmek zorundadır (Haşr, 9); b) O, kınar —levvâme— (Kıyâme, 2); Nihayet o yatıştırılmıştır, güvenli kılınmıştır —mutme'inne— (Fecr, 27).

Çok sonraları, insanın ruhi vechesini göstermek için kullanılmış olan rûh kelimesine gelince, Kur'an'da beş kullanılışı vardır: 1) Allah, bedenine hayat vererek, Adem'e (Hicr, 29; Sâd, 72; Secde, 9); İsa'ya (cinsel ilişkide bulunmadan) gebe kalması için. (conception) de Meryem'e (Enbiyâ', 91; Tahrim, 12) kendi ruhundan üfler. 2) Dört ayet rûhu Tanrı'nın emri ile birleştirmektedir, ama bunlar münakaşa konusudurlar (İsrâ, 85; Nahl, 2; Mu'min, 15; Şûrâ, 52). 3) Nisâ, 171'de İsa'ya Tanrı'dan olan bir rûh denilmiştir. 4) Kadr, 4; Nebe', 38 ve Mearic, 4'de rûh meleklerle birlikte zikrolunur. 5) Şuarâ' 193'de er-Rûhu'l-emin, güvenilir rûh, Kur'an'ı vahyetmek için (hz.) Muhammed'in kalbine iner. Müfessirlerden çoğuna göre, burada, Cebrâil bahis mevzûdur. Meryem 17'de, Allah, Meryem'e kendi ruhunu (rûhenâ) gönderir. Nahl 102'de, Allah, inanırları takviye için Rûhu'l-kudüs'ü gönderir. Diğer üç ayette ise, Allah'ın, İsa'ya Kutsal Rûhun teyidini verdiği anlatılır (Bakara, 87, 253; Mâide, 110). Kur'an-ı Kerim'de rûh kelimesi «ben»e (ene-moi) veya, ister nefsi isterse ruhu olsun, beşeri varlığa tekabül etmez.

(5) Nefs hakkında, Calverley'in, içinde aynı şekilde rûh kavramını da incelediği meşhur makalesine bakınız: İslâm Ansiklopedisi, 1. bsk. Aynı şekilde L. Gardet'nin *Dieu et La destinée de l'homme*, Paris (Vrin), 1967, s. 243-245, adlı eserindeki gözlemlerine bakınız. Arapça olarak, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, bu konudaki en tafsilatlı eserlerden birisi olan *Kitâbu'r-rûh*'una bakılabilir.

Kalb kelimesi, Kur'an'da çok sık (200'e yakın) kullanılır. Anatomik mânasından fazla olarak, kalb, insan varlığının özünü ifade eder: O, insanın imanının (Nahl, 108), rûhun sükûnetinin (Bakara, 230; Ra'd, 28), peygamberi ilhamın (Şuarâ, 194), spiritüel olayların bilgisinin Hacc, 46) cehaletin (A'râf, 179), Mânevi körlüğün (Hacc, 46) ve, umûmi bir tarzda, faziletlerin ve tutkuların mekânıdır.

Bu Kur'ani veriler karşısında ve gittikçe büyüyen Grek Felsefesinin tesiri altında müslüman mütefekkirler, bir rûh doktrini geliştirmeye çalıştılar. Realitenin atomist bir kavramına bağlı olan ilk mu'tezilîler ve eşarîler, manevî (gayr-i maddî) bir cevher kabul etmiyorlar ve rûhu, bedenle beraber ölen ve dirilen latif bir beden olarak mülâhaza ediyorlardı. Burada aslında, imanın ve faziletlerin merkezini oluşturan, insanın en mânevî vechesini gösteren üç kelimeyi: rûh, akl (zekâ') ve kalb, aynıleştirme vardır. Bununla birlikte, Gazalî (v. 505/1111) den (6) itibâren azar azar ve Grek Felsefesinin büyük tesiri altında, bazı kelâmcılar, mânevî bir rûhun (6¹) varlığını tasdik cihetine gittiler. Özellikle Gazalî, aynı zamanda hem felsefi hem de tasavvufî nokta-i nazardan olmak üzere, farklı Kur'ani ve Hadîs-i Nebevî verilerinin bir sentezini yapmayı denemiştir. Diğerleri arasında O, İhyâu ulûmi'd-dîn adlı eserinin uzun bir bölümünü bu dört terimin —kalb, rûh, nefis ve akl— tarifine tahsis etmiştir.

Bu çözümlerimizin detayına girmeyeceğiz. Aklımızda tutmamız gereken sadece şudur ki, O'na göre kalb, insanın gerçekliği-dir: tasalanan o'dur, tebcil eden ve sorular soran o'dur. İnsanın gerçekliği, aynı isimle gösterilmiş olan maddî organ ile eşrarlı (mystérieux) bir ilgiye sahiptir. Rûh maddî olarak, kaynağı kalbin içe yansımaları olan, latif bir beden olup, tıpkı lâmbanın ışığı gibi, vücudun diğer kısımlarında dolaşır. Spiritüel nokta-ı nazar itibariyle rûha gelince, gerçekten o, kalbin müadilidir. Yani o, insanda bilen ve idrak edendir (el-latife el-âlime el-müdrîke mine'l-insan), «Tanrı katında bir sır olandır».

(6) Gazalî'nin hocası İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî de, şöyle düşünmektedir: Rûh, latif parçacıklardan oluşmaktadır. Kırş., *İrşâd*, Luciani baskısı, Paris, 1938.

(6¹) «âme spirituelle».

Aynı şekilde nefis de iki mânaya gelir: Mutasavvıflar nezdinde çok cari olan birinci mânaya göre nefis, insanın kötü eğilimlerinin ana kaynağı olan dünyevî ve hissi isteklere işaret eder. İkinci mânada alındığındaysa, nefis, bizzat insanı gösterir. Buna göre nefis kelimesi, Kur'an'ın bahsettiği üç fonksiyonu ihtiva eder: nefis-i mutmeinne, nefis-i levvâme ve nihayet nefis-i emmâre bi's-sû'i... Bu son anlamda nefis, aşağı yukarı şehvani nefsi gösterir.

Kısaca denilebilir ki, müslüman ilâhiyatçılara göre insan da, bedenini, tamamen maddî ve fizik (adale, et, kemik, vb.) unsurunun yanında, hemen hemen eş değerde olarak nefis, kalb ve rûh olarak isimlendirilen üstün bir hayatî unsur daha vardır. Bu hayatî unsur ikili bir veche sunar: birisi, ister —çok kısa olarak— bedeni ruh anlamındaki nefis ismiyle, isterse de «kötülüğe teşvik eden nefis» ismiyle gösterilsin, tutkularla ilgilidir; diğeri de, nefsi yüksek ilhamlarında takdim eden mânevî olanıdır.

Şimdi ise, bize, kendi kendimize: «İnsandaki bu gerilimin menşei nedir? Yoksa o, bir günahın, bir yaranın neticesi midir? Veyahutta bu tabii bir durum mudur?» sorusunu sorarak, deminki iki yönlü sorumuza cevap vermeyi denemek gerekmektedir. İnsanın kararsız (veya kederli, sabırsız —helû'—) yaratıldığını, kendisine bir musibet geldiğinde ye'se düştüğünü, herhangi bir nimet ulaştığında da küstahlaştığını bizzat Kur'an-ı Kerim'in kendisi açıklamaktadır (Meâric, 19-21). Razi (v. 606/1209), büyük tefsirinde (7), Bâkılânî (v. 403/1012)'ye uyararak, korkunun (el-hela'), ya onun tezahür etmesinin temelindeki ruh halini (el-heleu'n-nefsiyye), ya da bizzat bu korkunun sözlerle veya fiillerle tezahürüne işaret edebileceğini söylemektedir. Zira, bu korkuyu insanın yüzüne vuran Tanrı olduğuna göre, onu direkt yaratanın Tanrı olması imkânsızdır; şayet bu korku zarûri olsaydı, insan ondan sıyrılmazdı. Oysa ki, inanırlar ondan kurtulmayı başarırlar. Bu genel düşünme biçimi, belki de, tabii olarak insanda bulunan kötü temayüllerin hepsine uygun düşebilir. Vecizeler ve atasözleri derlemeleri, pratik ahlâk veya muâşeret kuralları kitapları, insanda iyiye, ideal olana karşı doğal eğilimin yanında, onu kötüye

(7) *Mefâtihu'l-Cayb*, Kahire baskısı, 1308/1890, VIII, 21.

doğru iten ve şiddet derecesi de kişilere göre değişen garizi kötü duyguların var olduğunu göstermekten geri durmazlar. Fakat müslüman ahlâkçılar, bu kötü temayüllerin önlenmesinde dinin ve eğitimin rolünün kesin olduğunu ve onların bu işte başarılı olduklarını kabul etmede, hemen hemen müttefiktirler.

İyiyle, merkezini nefs'in teşkil ettiği ve insanda doğuştan olan kötü arasındaki bu savaşta, harici iki faktör dikkate değer bir rol oynarlar: İyi telkinleriyle melek ve kötülüğü teşvi kiyle de şeytan. Zaten, insanı baştan çıkaran (Telbîsu İblis) (8) Şeytan'ın oynadığı rol hakkında, büyük kısmı Kur'an'a istinad eden tam bir literatür vardır. Daha önce görmüştük ki, İblis, Adem'e secde etmeyi reddetmesinin nihayetinde, Allah'tan, saldırılarının dünyadaki insanların peşini bırakmama müadesini almıştı (A'râf, 11 - 17). Aşağıdaki söz (hz.) Peygamber'e atfedilecek ve onunla bir tür beşeri nefsin Şeytan ile bulaşmışlığı (infection) telkin olunacaktır: «Şeytan insanın içinde, kendi öz kanı gibi dolaşır». Bir başka hadis ise şöyle demektedir: «Şeytan hortumunu insanın kalbi üzerine koymuştur», fakat hadis şöyle devam etmektedir: «Şayet bu adam Allah'ın adını zikrederse, Şeytan ondan uzaklaşır; yok aksine Tanrı'yı hatırlamazsa, Şeytan onun rûhunu yutar» (9).

Süfilerse bu yön üzerinde daha da titiz dururlar ve bilhassa, bizzat derinliklerinde gizlenmiş bulunan tutkularına karşı savaşmanın zarûri olduğu hususuna, bağlılarının dikkatlerini çekerler: «Senin en azgın düşmanın, iki böğrün arasında taşımış olduğun nefsendir!» (10).

Şeytanın bu fiili evrensel oladursun, aşağıdaki meşhur hadis şunu gösterir: «Yeni doğmuş bütün Adem oğullarına Şeytan tarafından dokunulur (mess); ancak Meryem'in oğlu (İsâ) ve Annesi hariç...» (11). Ama, Şeytan'ın bu messi, bu dürtme, müfessirlere göre, kıskırtmadan ibarettir. Esasında Şeytan biz-

(8) Özellikle İbnü'l-Cevzi (v. 597/1200)'nin, sarahatle bu adı taşıyan kitabı (Kahire, 1928). Gazali ise, uzun bir bölümü Şeytan'ın insana yaptıkları fiillere tahsis etmiştir. Krş., İhyâ..., III/23, vd.

(9) Telbîsu İblis, s., 25.

(10) Sahih-i Buhâri, Ahkâm, 21; Bed'u'l-halk, 11.

(11) A.e., Ktb. 60, bab. 44. Ancak Kâdi el-lyâd'a göre, bütün peygamberler bu istisnaya dahildirler (en-Nevevi, Şerhu'n-Nevevi, XV, 121).

zat insanın tabiatında bir müttefik bulur: tutkular!; ve, dört elle, her türlü yanılma ve onlara telkin ettiği kuruntularla onları onları iyiden (bien) döndürme işine sarılır.

Fakat, insanın karakterini çaresi bulunamaz biçimde alt-üst edip, onu, Şeytan'a mukavemet edemez hale getiren ve iyi-yi yapma hususunda zayıf, güçsüz düşüren bir dengesizliğin söz konusu olmadığı delili, Kur'an-ı Kerim'de bulduğumuz, bu insanın tabiatının tamamen kötü ve Şeytan'ın insan üzerindeki tesirinin de mukavemet edilemez olmadığını (yani, altedilebilir olduğunu) gösteren bir seri ayetlerdir. Her şeyden önce şu hususa dikkat çekelim ki, Kur'an-ı Kerim insanın yaratılışının mükemmel karakterli olduğunda ısrar eder: «Biz insanı en güzel bir yapıda (takvim) yarattık» (Tin, 4) (12). Fahrüddin Razi, burada hem bedeni tenasübün (harmonie), hem de zekâ mükemmelliğinin söz konusu olduğunu açıklamaktadır. Çünkü insan, diğer canlıların aksine, olarak ayakta durur ve; bilgi ve eğitime kabiliyetli olma ile de teçhiz edilmiştir (13)

İkinci olarak Tanrı, insanı, gerçek dine göre Tanrı'yı efen-disi olarak tanımasına yarayan doğuştan gelen kabiliyetlerle beraber bir fitrat üzere yaratmıştır. Yahudi, Hıristiyan veya Mecûsi ebeveynlerdir insanı insanlığın fitri dini olan İslâm'dan döndüren. Başka bir ifadeyle söylersek, beşerî zekâ, tabii olarak gerçek Tanrı'ya ve gerçek dine doğru yönlendirilmiştir; sadece eğitim veya sosyal çevre şartları beşerî zekâyı doğru yoldan alıkor...

Zaten her nefis Allah ile bir antlaşma yapmış ve ezelde O'nun huzuruna çıkmıştır (misâk): Bu, fitratın bir alâmetidir; şu anlamda ki, «tüm insanlara kazanmış, İslâm Risaleti için makûl bir temel olan fitri bir din vardır (14). Ayrıca başkaldırmasından sonra Şeytan, Tanrı'ya, tüm insanları baştan çıkarcasını söylemişti. O zaman Tanrı ona şöyle der: «Senin kullarım üzerinde hiçbir iktidarın olmayacaktır, ancak sana uyanlar

(12) Gerçek şu ki, müteâkip ayet hemen şunu ilâve eder: «Sonra Biz onu aşağıların aşağısına attık» (Tin, 5), fakat burada, yüksekte cehenneme atılan insanlar söz konusudur... Yahutta, gençlikten sonra ihtiyarlığa uğrattık (en-Nesefî, *Medârik*, III, 707).

(13) *Mefâtihu'l-gayb*, VII/433.

(14) L. Massignon, *Le passion d'Al-Hallaj*, Paris, 1922, II/607.

müstesna» (Hicr, 42). Fahrüddin Râzî şöyle yorumlar bunu: «Kısaca, Şeytan, Tanrı'nın bazı kulları üzerinde güç sahibi olduğuna inandırmak istiyordu. Tanrı da onlardan hiçbirinin üzerinde güç sahibi olmadığını söyleyerek, kendi gücünü izhar etti» (15).

Beşeri nefsin hareketlerini çok ince bir şekilde analiz etmiş olan ve arasıra da, insanın bazı kötü eğilimleri hakkında kötümser görünen Gazalî, bununla beraber şunu yazmaktan da geri durmamıştır: «Çocuk, ebeveyne bırakılmış bir emanettir; onun saf ruhu, her türlü tasvir veya hayalden tecrid olunmuş, kıymetli bir cevherdir. Ruhuna hakkolunacak her şeyi kabul eder, hangi yöne eğilirse, o yöne yönelir» (16).

Nihayet şu hususa dikkat çekmek gerekir: Kur'an-ı Kerim sadece ferdi sorumluluk olgusu üzerinde ısrar eder. Birçok yerde (Enâm, 164; İsrâ, 15; Fâtır, 18; Zümer, 7; Necm, 38) şunu söyler: «Bütün insanlar, ancak kendi yaptıklarından sorumludurlar. Herkes kendi öz hesabı için çalışır ve hiç kimse, bir başkasının yükünü taşımaz». Çağdaş müfessirler, bilhassa aslı günah doğmasının gerektirdiği her türlü rédemption (fedâ) fikrini reddetmek için bir dizi metin zikrederler (17). (Hz.) Muhammed hakkında yazılan en yeni biyografide şunlar söylenirken, İslâm'ın müşterek tavrı açıklanmaktadır: «Şayet, kanını Adem'in çocukları için akıtan İsa tarafından yapılan rédemption fikri güzel olsa bile, ve hatta bu hususta yazılanlar şiir, ahlâk ve psikoloji nokta-i nazarından araştırılmaya değer bile olsalar, İslâm tarafından ilân edilen prensip devam edip durmaktadır. Ki o da şudur: «Hiçbir günahkâr nefis, diğerinin yükünü taşımaz» ve bütün insanlar hüküm gününde yaptıklarına göre bir karşılık görürler: şayet iyi yapmışlarsa iyi karşılık, kötü yapmışlarsa da kötü!... Bu prensip iki inanç arasındaki makûl bir yakınlaşmayı imkânsız hale getirmektedir». İslâm'ın mantığı öylesine açıktır ki, yakınlaştırma gayretleri başarısızlığa mâhkümdür; rédemption fikri ile şahsî ceza fikri arasındaki zıddiyet öylesine aşikâr ki... «Hiçbir baba çocuğuna

(15) *Mefâtihu'l-gayb*, V/280.

(16) *Ihyâ...*, III, 62.

(17) Krş. *el-Menâr*, VIII/254, vd.

fayda sağlayamayacak ve hiçbir çocuk da babasına fayda sağlayamayacak» (Lukmán, 33) (18).

Bu araştırmamızın nihayetinde tetkikimizin sonuçlarını aşağıdaki gibi özetleyebiliriz.

1. — İslâm, ilkin tam masûmiyet durumunda yaratılmış olan ilk ebeveynlerimiz Adem ve Havva için bir ilk düşüşü kabul eder. Ama bu düşüş ancak ferdi sonuçlara sahiptir. Onların hataları kendilerine bağışlanmıştır. Adem tarafından nesline intikal ettirilen bir asli günah kavramı kesinlikle İslâmi öğretiyeye muhaliftir.

2. — İnsan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olmak için yaratılmıştır. O, aynı anda hem beden hem de ruhtur. Bu ikilikten de, tabii olarak iki eleman arasında bir mücadele ortaya çıkar; ancak bu mücadelenin, asli günahın bir neticesi olduğu da söylenemez. Şeytan bu zıddıyetten, insanı ayartmak ve Tanrı'nın kanununu ihlâlâ onu sürüklemek için faydalanır. Ama Şeytan'ın bu yaptığı, Adem'in işlediğı ilk günahın neticesi değildir: düşüşten önce, hatta Adem'in itaatsizliğinden evvel, Şeytan yeryüzündeki zamanını insanı kışkırtmak için harcamaya karar vermişti.

(18) Huseyn Heykel, *Hayâtu Muhammed*, 3. bsk., Kahire, 1939, s. 8.

'ABBÂSÎ İDARESİ ALTINDAKİ İSLÂM TOPLUMUNDA
«SERFLER» (*)

Yazan : Muhammad 'Abdul-Jabbâr BEG
Çeviren: Dr. Süleyman TULUCU

KÖLE İŞÇİLERE DUYULAN İHTİYAÇ VE ONLARIN TEMİNİ

Orta Çağ'da Orta-Doğu'nun birçok memleketleri gibi, 'Irâk, hem önceki devirlerde hem de 'Abbâsî devrinde, köleliğin câri olduğu bir cemiyete sahipti. Köle edinmek için en yaygın vasıta, fetih savaşları ve köle ticareti idi. 'Abbâsî devrinden önce, kölelerin Arap memleketlerine intikali, ekseriyetle harpler vasıtasıyla oluyordu, fakat, 'Abbâsî hâkimiyetinin gelmesiyle, Bizanslılara karşı yapılan hudut akınları müstesna, fetih harpleri durunca, köle ticareti, köle temini için en önemli vasıta oldu. (Halifeler dâhii) bütün zengin kişilerin, onların yakınlarının, ileri gelen memurların, toprak sahiplerinin ve burjuvazinin (the members of the bourgeoisie (1) köleleri vardı. Basra'

(*) Muhammad 'Abdul-Jabbâr Beg'in, «The 'Serfs' of Islamic Society under the 'Abbâsîd Regime» adı ile «Islamic Culture» da (c. XLIX, No. 2, April 1975, s. 107-118) çıkan yazısının tercümesidir. Tarihi açıdan İslâm'da köleler konusunda ayrıca bk. A. Mez, *Ortaçağ Türk-İslâm Dünyasında Köleler*, çev. Cemal Köprülü, «Ülkü», c. XI, sayı 63 (Mayıs 1938), s. 216-224; Bernard Lewis, *Race and Color in Islam*, New York 1971.

(1) Orta Çağ Orta-Doğu'sundaki burjuvazi için bk. S. D. Goitein, *The Rise of Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times*, JWH, III, 3 (1957), 583-604.

da Sûku'n-Nahhâsin (2), Sâmerrâ'da Sûku'r-Rakîk (3), 'Abbâsi Hâlifeliğinin merkezi Bağdâd'da Dâru'r-Rakîk (4) ve Şâri'u Dâri'r-Rakîk (5) gibi köle pazarlarının mevcudiyeti, 'Irâk cemiye-
tindeki düzenli köle arz ve talebini bir ölçüde ispat eder.

Zenci Afrika'da, köle tâcirlerinin, genç Zenci köleleri ele geçirme usullerinden birini gösteren, ilgi çekici bir rivayet, el-Mervezi (vef. takriben M. 1130) tarafından şu kelimelerle kaydedilmiştir: «Komsu ülkelerden gelen tâcirler, çocukları ve gençleri ele geçirmek maksadiyle, Zencilerin yaşadığı memleketlere gelirler. Bunun için, otlar arasına çekilirler ve yanlarında getirdikleri hurmalardan birazını çocukların oyun oynadıkları yerlere bırakarak ormanda gizlenirler. Hurmaları toplayan çocuklar sevinirler ve daha fazla elde etme yollarını araştırırlar. İkinci gün, tâcirler hurmaları ilk günküden biraz daha uzağa serperler ve böylece tedrici olarak uzaklaşmaya başlarlar. Zihinleri hurmalarda kalan çocuklar, onların peslerinden gelirler ve ailelerinden yeteri kadar uzaklaştıklarında, tâcirler üzerlerine atlayarak onları yakalarlar ve kendi memleketlerine götürürler.» (6)

'Irâk köle pazarlarındaki kölelerin birçoğu, Arapların köle yapılması hakkında Hz. Ömer (vef. 23/644) tarafından konmuş olan yasağın belki tabii bir neticesi olarak, ırk itibariyle Arap asıllı değildi (7). Hz. Ömer'in yasağına göre, Arap tâbiri, sadece Arapça konuşan bir şahsı ifade edebilir. Nazari olarak, Araplar köle edilemiyorlarsa da, en azından 'Abbâsi devrinin sonlarına doğru, 'Irâk hudutlarının dışında, Arap kölelerin mevcut olduklarını ifade eden o çağda yazılmış bir kaynağa sahibiz. Kâbûs-Nâme'deki şu cümle oldukça dikkatimizi çekmektedir: «Arap olmayan birini bulabildiğiniz takdirde, Arapça konuşan bir köle satın almayın; Arap olmayan birine, kendi

(2) İbnu'l-Cevzi, *Ahbâru'z-Zirâf*, Dimesşk 1928, s. 50; krş. bir de *Elf Leyle ve Leyle*, nşr. Hasan Cevher, Emin Ahmed el-Attâr v.b., Kahire 1954, VI, 8.

(3) el-Ya'kübi, *Kitâbu'l-Buldân*, Leyden 1860, s. 35.

(4) et-Taberi, *Târih*, nşr. de Goeje, Leiden 1881, seri III (c. XI), s. 887.

(5) es-Sem'âni, *el-Ensâb*, Haydarâbâd 1966, VI, 155; İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, Haydarâbâd 1359, VIII, 4.

(6) Sharaf al-Zamân Tâhir al-Marvazi, *On China, the Turks and India*, ed. and trans. V. Minorsky, London 1942, s. 57.

(7) İbn Sellâm, *Kitâbu'l-Emvâl*, Kahire 1967, s. 197.

usûl ve âdetlerinize göre, istediğiniz şekli verebilirsiniz, fakat dili Arapça olan birine, asla!» (8) Key Kâ'ûs b. İskender tarafından işaret edildiği gibi, çok sayıda mevcut buldukları Taberistân'da Arap kölelerin satın alınmak istenmemesi, bazı Arap bölgelerinde köleliğin desteklendiğine ve onların köle pazarlarında satıldıklarına bir delil olarak alınabilir.

Orta-Çağ Orta-Doğu'sunda başka yerlerde olduğu gibi, 'Irak'da da en-nahhâsûn (9), el-cellâbiyyûn (10) ve er-rakikiyyûn (11) gibi, muhtelif adlarla bilinen köle tâcirleri vardı. Köle tâcirleri cemiyette katiyen sevilmemekle (12) beraber, köle ticareti, büyük ihtiyaç ve belki de ticaretin kârlı hususiyeti sebebiyle gelişmeye devam etti. es-Sem'ânî (vef. 562/1167)'ye göre, «el-cellâb» kelimesi, köle ve hayvan satın almak ve satmak için bir yerden diğer yere yolculuk eden bir şahsı ifade eder (13). Köle ve hayvan satan (el-cellâb) tâcirlerden bir kısmı Mevsıl ve Bağdâd'dan, bir kısmı da Hvarizm'den geliyordu (14). Bağdâd'da Köle Caddesi (Şâri'u'r-Rakik)'nin sâkinleri, köle tâcirleri veya simsarları olup «er-Rakikiyyûn» diye biliniyordu (15). Rakikiyyûn arasında Ebû Humâm Muhammed b. Muhabbib er-Rakiki ed-Dellâl, el-Hasen el-Esedi er-Rakiki (16) ve cellâbın arasında da Bağdâdlı Ebû Eyyüb Süleymân b. İshâk b. İbrâhîm b. Halîl el-Cellâb (17) (vef. 334/945) ve Ebû Sa'id Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Cellâbi (vef. 471/1078) meşhur idiler (18).

Bagdâd'da Slav (es-Sakâlibe) (19), Bizanslı, Ermeni, Türk,

(8) Kai Kâ'ûs b. Iskandar, *The Qâbus-Nâma*, ed. and trans. R. Levy, London 1951, s. 107.

(9) er-Râgîb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Udebâ'*, Beyrut 1961, II, 466; İbn Butlân, *Risâletü Şirâ'i'r-Rakik*, «Nevâdirü'l-Mahtûtât» IV, Kahire 1954, s. 353, 354, 356, 358; *Elf Leyle ve Leyle*, VI, 6.

(10) es-Sem'ânî, *a.g.e.*, III, 445.

(11) *A.e.*, aynı yer.

(12) *A.e.*, VI, 155.

(13) *A.e.*, III, 445.

(14) *A.e.*, aynı yer.

(15) *A.e.*, VI, 155.

(16) *A.e.*, aynı yer.

(17) *A.e.*, III, 445.

(18) *A.e.*, aynı yer.

(19) İbn Fadlân, *Risâletü İbn Fadlân*, Dimesşk 1959, s. 67, 113; İbn Butlân, *a.g.e.*, s. 352; karşı bir de İstahri, *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leyden 1870, s. 10; Şemsu'd-Din Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ebi Tâlib

Hindli v.s. gibi çeşitli ırklardan köleler vardı. «Zenc» gibi, «es-Sûdân» ve «el-Habeşe» (20) kelimeleri, umumiyetle, Zenci (siyahi) köleleri ifade etmek için kullanılıyordu. Afrikalı köleleri Asya'daki Arap memleketlerine başlıca temin yollarından biri, Bahru'z-Zenc adı verilen kıyı boyunca Doğu Afrika ile ticarette bulunan denizcilikle meşgul tâcirler vasıtası ile idi. (21) Köle ticareti, bilhassa Akdeniz çevresindeki memleketlerde iyi geliyordu. Bu ticaret, Orta Asya'da (22) olduğu gibi, İspanya'da ve Akdeniz'de Province limanında, İtalya'da (23), Yunanistan'da (24), Mısır, Güney Arabistan, Kuzey ve Doğu Afrika'da (25) da inkişaf etmişti. «Semerkand, en iyi beyaz kölelerin temin edildiği en büyük köle pazarı idi.» (26) Avrupa'da Yahudi (27) tüccarlar, köle ticaretini nerde ise inhisarları altına almışlardı. İsimlerinden anlaşıldığı gibi, Orta-Doğu'daki köle tâcirlerinden birçoğu Arap'tı (28).

el-Ensâri, *Kitâbu Nuhbeti'd-Dehr fi 'Acâ'ibi'l-Berr ve'l-Bahr*, nşr. M. A. F. Mehren, St. Petersburg 1866, s. 261; «*Slaves*», EI, First Edition, IV, 467-468.

(20) el-Mervezi, *a.g.e.*, s. 53.

(21) Buzurg b. Şehriyâr, *Kitâbu 'Acâ'ibi'l-Hind*, nşr. Devic, Leyden 1883-1886, s. 14, 60-64, 113, 150; krş. T. Lewicki, *Arabic External Sources For the History of the South of Sahara*, trans. M. Abrahamowicz, Poland 1969, s. 39, 43, 70; L. Marcel Devic, *Le Pays des Zendjes*, Paris 1873, s. 15-271.

(22) W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, ed. C. E. Bosworth, London 1968, s. 240: Nakledildiğine göre, Türk köleler, Hükümetten ancak özel bir izin alınarak Orta Asya içlerine idhal edilebiliyordu; böyle herbir iznin masrafı, 70-100 *dirhem* kadardı. Bir Türk kölenin tahmini fiyatı 300 *dirhem*di (krş. İbn Hurdâzbih, *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*, nşr. de. Goeje, BGA, VI, Leyden 1889, s. 29). Esir kızların bir yerden diğer bir yere nakli hususunda talep edilmiş hiçbir özel izinden söz edilmemiştir. Esir kızlarla ilgili bu istisnai muamelenin sebepleri bilinmemekteydi.

(23) Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, trans. S. K. Bukhsh and D. S. Margoliouth, London 1937, s. 159.

(24) A. Zimmern, *Was Greek Civilization Based on Slave Labour?*, *The Sociological Review*, (January 1909), II, No. I, 1-19, 159-178.

(25) Adam Mez, *a.g.e.*, s. 157; krş. bir de R. Levy, *A Baghdad Chronicle*, Cambridge 1929; s. 33.

(26) Adam Mez, *a.g.e.*, s. 159.

(27) *A.e.*, aynı yer.

(28) es-Sem'âni, *a.g.e.*, III, 445, VI, 155.

'Irâk'da satılan köleler, muhtesibin nezareti altında geliyordu. O, bu köleleri, insanlara mahsus ticarî eşya, özellikle köle kızları ve genç köleleri alıp satmakla meşgul olmaları dolayısıyla doğru ve güvenilir kimseler olmaları gereken köle satıcılarına havale ediyordu (29). Bununla beraber, hisbe teşkilâtı, nazari olarak, kölelere bazı beşeri haklar tanıyordu. Efedileri onlara nasıl iyi davranıyorlarsa, köle tâcirleri de aynı şekilde iyi davranıyorlardı. İslâmî an'anelere göre, köle sahipleri, emirleri altındaki kölelere kendi giydiklerinden giydirmek ve kendi yediklerinden yedirmek zorunda idiler (30) ve köleleri azat etme, dindarca bir hareket olarak takdirle karşılanıyordu. Bu an'aneler, herne kadar kölelik müessesesini insanileştirmişse de, yine de, bizzat kölelik müessesesini ilga etmemiştir; netice olarak, çok yakın zamanlara kadar bazı İslâm toplumları, köleliği devam ettiren cemiyetler olmuşlardır.

Maamafih, 'Irâk'da köle ticareti eve ait hizmetlerde, endüstriyel ve zirai sahalarda çalışan işçiler olarak kölelere büyük bir ihtiyaç duyulduğu zaman, H. III./M. IX. asırda inkişafının zirvesine ulaşmış görünmektedir. Fakat bazı kat'i siyasi hadiseler, M. X. - XI. asırda köle ticaretini muhtemelen çöküşe götürdü. Buna kısmen, 'Irâk toplumunun maddi refahını baştan başa inkiraza götüren bizzat Halifelîğin çöküşü sebep oldu.

'İRÂK TOPLUMUNDA KÖLE İŞÇİLER

'Irâk toplumunda köleler, ev işinden harbe kadar, birtakım işlerde kullanılıyordu. Müellifler ve tarihçiler, muhtelif ırklara mensup köleler tarafından yapılan iş çeşitlerini anlatmışlardır. M. XI. asır müelliflerinden İbn Butlân (vef. 458/1066), farklı ırklardan köleler tarafından yapılan muhtelif iş çeşitleri hakkında bilgi vermektedir ki buna göre, her ırkın, bazı muayyen işleri yapma hususunda özel bir kabiliyete sahip olduğu ortaya çıkmaktadır: «Güzel bir cariye isteyen, Berberilerden birini, bir hazine-dâr (huzzân) isteyen, Bizanslı (er-Rûm) kölelerden birini, küçük çocuklara bakmak için bir köleye ih-

(29) İbn Bessâm, *Nihâyetu'r-Rutbe fi Talebi'l-Hisbe*, nşr. H. es-Sâmerrâ'i, Bağdâd 1968, s. 149-150.

(30) el-Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Din*, Kahire 1346/1927, II, 195.

tiyacı olan, İran'lı birini, zevk için bir cariye isteyen, Zenci kadınlardan birini ve şarkı söylemesi için bir cariye isteyen, Mekke'li birini almalıdır.» (31)

İbn Butlân'a göre, Mekke, şarkıcı kızların yetiştirildiği bir merkez olmuştu (32). İdeal bir cariyesinin yetiştirilmesinden bahseden müellif, Ebû 'Ösmân adlı bir köle simsarının güvenilir rivayetine istinaden, devam ederek şunları söyler: «Bir Berberî kız, 9 yaşında kendi memleketinden alınmalı; sonra, üçer sene Medîne ve Mekke'de alıkonulmalı, daha sonra, kültürlü ve zarif bir şekilde (edeb) yetiştirilmek maksadiyle, 15 yaşında 'Irâk'a götürülmelidir (33). Böylece, bütün terbiye merhalelerinden geçtikten sonra, 25 yaşında satıldığı zaman, Medîne'li kadınların kadınlık hususiyetlerini, bir Mekkelî kadının zarıflığını ve bir 'Irâk'lının kültür bakımından kibarlığını kendisinde toplamış olur.» (34) Herne kadar bu kelimeler, oldukça nazari bir tarzda ifade ediliyorsa da, 'Abbâsî devrindeki köle tâcirlerinin icraatlarını aksettirebilirler.

Köleler hakkındaki ifadesine devam eden İbn Butlân şunları söyler: «Hayatını ve malını korumak isteyen, Hind'li ve Nübya'lı birini, (özel) hizmet için (belki kapıcı olarak veya ev işlerinde kullanmak maksadiyle) bir köleye ihtiyacı olan, Zencilerden veya Ermenilerden birini, yiğitlik ve harp için bir köle isteyen de, Türk ve Slavlardan birini almalıdır.» (35). Bütün bu ifadeler, muhtemelen, çeşitli ırklardaki kölelerin faydalı olması ile ilgili olarak köleliğe yer veren cemiyetlerin asırlar boyunca devam edegelen eski tecrübelerini aksettirirler.

Biz şimdi, muhtelif alt-başlıklar altında, 'Abbâsî devri 'Irâk toplumundaki kölelerin çeşitli sosyal ve ekonomik fonksiyonları hakkında bilgi verebiliriz.

HİZMETÇİ (DOMESTIC) KÖLELER

'Irâk toplumunda köle sahipleri arasında en yüksek mevkide bulunanlar, devletin en zengin ve en kudretli insanları

(31) İbn Butlân, *a.g.ê.*, s. 352.

(32) *A.ê.* s. 374.

(33) *A.ê.*, aynı yer.

(34) *A.ê.*, aynı yer.

(35) *A.ê.*, s. 352.

olan bizzat 'Abbâsi halifeleri idi. O devirde yazılmış kaynaklardan, Halifeler tarafından kullanılan kölelerle ilgili birkaç istatistik verebiliriz: Halife el-Muktefi (M. 902 - 908)'nin 10.000 kölesi olduğu söylenir (36). M. X. asırda Halife el-Muktedir (M. 908 - 932)'in (muhtelif ırklardan) 7.000 ve 4.000 Slav köleye sahip olduğu nakledilir (37). Halife el-Mutevekkil (M. 847 - 861)'in de, tek başına 4.000 cariyeye mâlik olduğu rivayet edilir (38).

Halifelerin ve Halife ailesinin diğer üyelerinin sahip oldukları kölelerin pek çoğu hizmetçi, cariyeye (odalık) ve hassa askeri olarak, sarayda istihdam ediliyordu. Aynı durum vezirler (39), emirler (40) ve diğer ricâlde de varitti. Çeşitli işlerde kullanılan köleler, muhtelif isimlerle tanınmıştı. Meselâ, şarap ve diğer içkileri vermekle görevli köle eş-şarâbi (41), resmi mektupları taşıyan köle er-resâ'îli (42), harim (43) de hizmet eden köle harîmi (44) v.s. diye biliniyordu. Taşıyıcı (hamal) olarak çalışanlara hammâl adı veriliyordu (45). es-Sem'âni (46)

(36) es-Sâbi, *Rusûmu Dâri'l-Hulâfe*, nşr. M. 'Avvâd, Bağdâd 1964, s. 8.

(37) A.e., aynı yer.

(38) el-Mes'ûdi, *Murûcu'z-Zeheb*, nşr. C. A.C. Barbier de Meynard, Paris 1861 - 77, VII, 276.

(39) Krş. F. Babinger, «Wazir», El, First Edition, IV, 1135 - 1136; krş. bir de D. Sourdel, *Le Vizirat 'Abbâside*, Damascus 1959 - 60, s. 1 - 11; keza krş. C. E. Bosworth, *Al-Khwârizmi on the Technical Terms of the Secretary's Art*, JESHO, XII (1969), 113 - 164.

(40) Emirlik müessesesi hakkında bk. A. A. Dûri, «Amir», El, Second Edition, I, 438 - 439.

(41) es-Sâbi, a.g.e., s. 88.

(42) A.e., s. 78.

(43) Krş. Stephan and Nandy Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Amsterdam 1959, s. 205: *I-Harem, Harim — Harem* müessesesi, VII. asırda, Araplar tarafından Bizanslılardan alındı. Halifeler ve daha sonra Hilâfetteki birçok laik idareciler, ve aynı zamanda sivil ve askeri ricâl, haremlerine masraf olarak, çoğu zaman büyük meblağlar harcadılar ve onun çok miktardaki hadımlar topluluğu ve diğer köleler, onların bazıları, bazen de geniş ölçüde siyasi nüfuz kullandılar. Bugün harim (keza haram), eski tarzdaki müsülman Arap evinde kadınların ikamet ettikleri yerleri ifade eder ki buraya, evdeki kadınların yanına giremedikleri gibi, yabancılar giremezler. Daireler, erkeklerin, misafirlerini kabul ettikleri ve ekseriya caddeden ayrı bir girişi bulunan odalardan bir avlu ile ayrılır. »

(44) es-Sâbi, a.g.e., s. 78.

(45) Aynı mll., *el-Vuzerâ'*, s. 24.

(46) es-Sem'âni, a.g.e., III, 162.

ve el-Mervezi (47), hamal olarak, siyah bir köle ve bir Zenciden bahsederler. Zaten Dâru'l-Hilâfe (48)'de kullanılan köleler, zengin tâcirlerin ve vatandaşların sahip oldukları kölelerdi. Bundan dolayı refah içinde yaşayan tebaada olduğu gibi, yüksek memurlar («ricâl» (high officials)) tarafından istihdam edilen kadın köleler (kıyân), 'ûdi (ûd-player), el-kerrâ'ât (köle-rak-kaseler (şarkıcılar)), obuaya benzeyen nefesli saz üfleyicisi (ez-zevâmir) ve tanbüri (et-tanbüriyyât) olarak çeşitli sahalarda eğlendirici sıfatıyla çalışırlardı (49).

Kadın kölelerden bazıları aşçı, ebe ve sûtanne olarak çalışıyordu (50). Nubya'lı kadın köleler, bebeklere bakmak üzere tutulduklarında, müşfik muamelelerinden dolayı şöhret kazanmışlardı. Bazı hekimler, bebekleri emzirmek için sûtanne olarak Zenci kadınları tercih ederlerdi (51).

Kölelerin, efendilerine olan sadakat ve bağlılıkları muhakkaktı. Bunun için, bir köle sahibinin, kaybolan kölesi ile ilgili şu sözlerine temas eden bir kaynağa işaret edelim: «Şimdi, onun gibi kim hokkama, kitaplarım ve kâselerime bakacak? Kâğıdı kim katlayıp yapıştırarak? Yemeği pişirirken, kim azı çok (bereketli) edecek? Başkalarının fikrine aldırılmayarak daima hakkımda iyi düşünürdü. Güvenilir bir kimse kalmadığı zaman, o daima sâdık kaldı.» (52)

EL SAN'ATLARINDA VE İŞ TEŞEBBÜSLERİNDE KULLANILAN KÖLELER

İbn Butlân'ın kaydettiğine göre, kadın köleler, eve ait işlerde eğlendirici olarak kullanılıyordu, fakat erkek köleler el san'atlarında çalıştırılıyordu (53). Bazen köle sahipleri, kölelerini dokuma ve terzilik gibi el san'atlarında çalıştırıyorlardı.

(47) el-Mervezi, *a.g.e.*, s. 43, 55.

(48) Dâru'l-Hilâfeti'l-'Abbâsiyye hakkında bk. es-Sâbi, *Rusûmu Dâri'l-Hilâfe*, s. 12-13, 98, 103, 125, 133, 136.

(49) İbn Butlân, *a.g.e.*, s. 388-389.

(50) *A.e.*, s. 387.

(51) *A.e.*, aynı yer.

(52) Adam Mez, *a.g.e.*, s. 164-185.

(53) İbn Butlân, *a.g.e.*, s. 385.

Kitâbu'l-Agâni (54) müellifi, bir Arap efendinin sahip olduğu dokumacı bir **gulâm** (55) dan bahseder. Bu ifade de, kölenin, köleliğinden önce dokuma san'atını öğrendiğini ve hatta köleliğinden sonra da mesleğiyle meşgul olmaya devam ettiğini ve ya sadece, onun, üretici dokuma mesleğinde çalışmak için efendisi tarafından istihdam edildiğini gösterir. Kölelerin dokuma sanayiinde kullanıldığına dair, başka müstakil izahlar da vardır. es-Sulemi (56) (vef. 412/1021), siyah tenli bir sûfi olan Muhammed b. İsmâ'il es-Semerrî'nin durumundan söz eder. O, hayatının ilk yıllarında, kendisini birkaç yıl **hazz** (57) dokumasında çalıştıran bir adam tarafından köle edinilmişti. el-Câhız (vef. 255/869), köleler tarafından dokunan el-husrevânî (58) adlı özel bir kumaş çeşidinden bahseder. Açıkça ortaya çıkmaktadır ki, 'Abbâsi devri 'Irâk dokuma sanayii, işçileri arasında, birtakım kölelere sahipti ki, muhtemelen bunların birçoğu kölelik statüsünde olan insanlardan meydana gelmişti. Dokuma işi, fayda(lı olma) açısından önemli olmakla beraber, aşağı (görülen) mesleklerden biri idi ve küçültücü bir meslek olarak bu el san'atının statüsü, belki, bir dereceye kadar, köleleri bu meslekte istihdam etmekten ortaya çıkmıştı. Kölelerin terzilik işinde çalıştırılmasına gelince, bu hususta tarihçi el-Mes'ûdi (vef. 346/957)'nin eserinden muşahhas bir örnek verebiliriz. Burada, **Âlu'z-Zubeyr** (59)'den bir köle terzinin, kendi **daribe**'si olarak, günlük gelirinden efendisine iki dirhem meblağ ödemesi gerektiği nakledilir (60). Lane'e göre, **daribetu'l-'abd**, «kölenin, kendisi için biriktirdiği meblağdan efendisine ödediği şey» (61) mânâsını ifade etmektedir. Bu tek delil, bir köle terzinin günlük geliri hakkında mümkün olan herhangi

(54) el-İsfahâni, *Kitâbu'l-Agâni*, Kahire 1927-1936, IV, 174.

(55) *Gulâm* (harfiyen: oğlan, erkek çocuk), ev hizmetçisini, çok kere köle statüsündeki kimseyi ifade eder.

(56) es-Sulemi, *Kitâbu Tabakâti's-Sûfiyye*, nşr. J. Pedersen, Leyden 1880, s. 324 - 325.

(57) «*Hazz*», ham ipek (loss-silk) tir.

(58) el-Câhız, *Kitâbu't-Tabassur bi't-Ticâre*, nşr. Hasan Husni 'Abdu'l-Vahhâb, Beyrut 1966, s. 27; *Husrevânî* teriminin izahı için bk. R. B. Serjeant, *Islamic Textiles*, «*Ars Islamica*», IX (1942), s. 64.

(59) *Âlu Zubeyr b. el-'Avvâm* hakkında bk. el-İsfahâni, *a.g.e.*, I, 38; III, 360; IV, 243 - 244; IX, 21.

(60) el-Mes'ûdi, *a.g.e.*, IV, 343 - 344.

(61) E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London 1863 - 1893, V, 1782.

bir hüküm yürütebilmemiz için kifayetsiz olmakla beraber, yine de, M. IX. asırda, onun günlük gelirin, her halde günde iki dirhemden daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

'Abbâsî devri burjuvazisi, cemiyetin zenginlerinin büyük bir bölümünü teşkil ediyordu. el-Câhız (62) ve et-Tenûhi (63) (vef. 384/994)'nin eserleri, çalışan kölelere ve cemiyetteki köle sahiplerine dair bilgileri ihtiva etmektedir. M. X. asırda 'Irâk' da, burjuvazinin ileri gelenlerinden biri olan İbnü'l-Cessâs (64) (vef. 315/927)'in çok sayıda erkek ve kadın kölesi vardı. Muhtemelen, bunların bir kısmı ev işlerinde çalışırken, diğerleri de efendileriyle beraber ticarî sahalarda faaliyet gösteriyorlardı. İbn Butlân'a göre, Bizanslı köleler, efendilerinin sergi ve dükkânlarında dükkâncı (huzzân) (65) olarak çalışıyorlardı. Efendilerinin malını muhafaza hususunda onların becerikli oldukları söylenir. Bizanslı kölelerin dükkâncılıktaki becerikliliğini (ehliyetini) ızah eden İbn Butlân, şunu ilâve eder: «Onların dilinde, cömertlik (sehâ') kelimesinden eser yoktur.» (66) Günümüz Arap müelliflerinden birinin ifade ettiği gibi, Bizanslı kölelerin mizaçlarında cömertlik (hususiyeti) yoktu. Şu da var ki, Bizanslı köleler, muhtelif tartı ve ölçülerin inceliği hakkındaki bilgilerinden dolayı tanınmışlardı (67). İbn Butlân'ın ifadesinden şu çıkarılabilir ki, Bizanslı köleler, biraz zekâyâ ihtiyaç gösteren işlerde (bedenî işlere ilâveten) çalıştırılıyorlardı. Aynı müellif de Bizanslı kölelerin güvenilir kimseler oluşlarını takdirle karşılamaktadır (68).

ORDUYA ALINAN KÖLELER

Köleler, eve ait, sınaî ve ticarî maksatlarla istihdam edilmeye ilâveten, 'Abbâsî Halifelerinin ordusuna alınıyorlardı. M. IX. asırda kuvvetli bir köle alayı teşkil edilmekle beraber, da-

(62) el-Câhız, *Mufâharetu'l-Cevâri ve'l-Gulmân, Fâhru's-Sudân 'ale'l-Bidân, Menâkıbu't-Turk, ve Risâletu'l-Kıyân*, «Resâ'ilu'l-Câhız», nşr. 'Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Kahire 1964-1965, I, 5-86, 178-226; II, 32-182.

(63) et-Tenûhi, *Nişvârü'l-Muhâdara*, London 1921, I, 1, 17, 97, 141-142, 223 v.s.

(64) *A.e.*, I, 16-17.

(65) İbn Butlân, *a.g.e.*, s. 387.

(66) *A.e.*, aynı yer.

(67) *A.e.*, aynı yer.

(68) *A.e.*, aynı yer.

ha erken bir tarihte, 'Abbâsî ordusunda köle unsurların mevcut olduğu tasavvur olunabilir. el-Ezdî (69) (vef. 334/946)'nin kaydettiğine göre, Ebü Ca'fer el-Mansûr'un hilâfeti esnasında (M. 754 - 775), Mevsil eyalet ordusunda, bir kâ'id (70) in emri altında 4.000 Zenci (71) köle vardı. Maamafih bu, 'Abbâsî Hali-feliğinin ilk on senesinde, Zenci kölelerin orduda istihdamına dair bilinen tek keyfiyettir.

İbn Butlân'a göre, Türk ve Slav menşeli köleler, savaş ve çarpışmada en ehliyetli unsurlardı (72). Halife el-Mu'tasım (M. 833 - 842)'in, sayısı 3.000 (73) ile 4.000 (74) arasında değişen bazı köleler satın aldığı ve gözde köle alayını Türklerden teşkil ettiği nakledilir. 'Abbâsî Halifelerinin Türk asıllı askerleri, daha sonraki Osmanlı Türklerinin Yeniçerileri (75) gibi, muhtemelen İslâm dinine girmişlerdi. Türk köle alayının sadakatine güvenen Halife el-Mu'tasım, başşehrini Bağdâd'dan Sâ-merrâ'ya nakletti, fakat çok geçmeden Türkler politikaya karıştılar ve daha sonra Halife el-Mutevekkil (vef. 247/861)'in öldürülmesine iştirak ettiler (76). Türk unsur, el-Mu'tasım'ın halifelik günlerinden Bağdâd'ın işgaline kadar (M. 945), 'Irâk'ın politikasına müdahale etti.

Köleler ve cariyeler, aynı zamanda casusluk için kullanılıyorlardı; meselâ, Halife el-Mehdî (vef. 169/785), vezir Ya'kûb b. Dâvûd (vef. 187/803)'un faaliyetlerinden haberdar olmak için bir cariyeye vazifelendirmişti. Vezirin meslek hayatı bu cariyenin jurnali yüzünden mahvolmuştu (77). O zamanki İran'da da, 'Amr b. Leys es-Saffâr (vef. M. 902), İranlı asilzâdelerin faaliyetlerinden haberdar olmak için hususî surette yetiştirilmiş köleler görevlendirmişti (78).

(69) el-Ezdî, *Târihu'l-Mevsil* (Chester Beatty Library, MS. 3030), II, vr. 197.

(70) *Kâ'id*, 'Abbâsiler devrinde ordu subayı idi.

(71) Berberi ve Habeşlilerden kesin olarak ayrılan siyah Bantu Zencilerine Araplar, *Zenc (Zenci)* ismini verirler; krş. C. H. Becker - D. M. Dunlop, *Bahr al-Zandj*, EI, Second Edition, I, 937; T. Lewicki, *a.g.e.*, s. 39.

(72) İbn Butlân, *a.g.e.*, s. 387.

(73) el-Ya'kûbî, *a.g.e.*, s. 29 - 30.

(74) el-Mes'ûdî, *a.g.e.*, VII, 118.

(75) B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Oklahoma 1963, s. 57 - 59.

(76) et-Taberî, *a.g.e.*, seri III (c. XI), s. 1452, 1456 - 57.

(77) İbn Tıktakâ, *el-Fahri*, nşr. Ahlwardt, Gotha 1860, s. 220.

(78) W. Barthold, *a.g.e.*, s. 222.

ZİRÂİ SAHADA ÇALIŞAN SİYAH KÖLELER

el-Câhız'ın kaydettiğine göre, siyah kölelerin sayısı, beyazlardan fazla idi (79). Bu siyah kölelerin büyük bir kısmının, zirâî alanlarda çalışmak için, toprak sahipleri tarafından istihdam edildiklerini gösterebilecek birkaç delile sahibiz. et-Taberî (80) (vef. 310/923) ve İbn Ebi'l-Hadîd (81) (vef. 655/1257)'in kaydettiklerine göre, siyah köleler, içinden su ve tuz (sibâh) çıkan arazi parçalarını boşaltmak için, su ile kaplı topraklarda çalıştırılıyorlardı. Bu, hem su altında kalmaları hem de tuzlu olmaları sebebiyle, bilhassa Güney 'Irâk'da Basra'nın güneyindeki topraklarda genellikle tarımın yapılamadığını ima ediyor görünmektedir.

Toprağın, özellikle bataklık hâlinde bulunan toprakların ıslâhı, sıhhati bataklıklarda çalışma şartlarına uygun olmayan köle işçiler için şüphesiz zor bir işti. Nitekim Zenci hastalığı (82), muhtemelen sıtma (malaria) ile ilgili bazı haberler bize ulaşmış bulunmaktadır. Bataklıklarda çalışan bu köle işçiler, bir müellif tarafından Basra dihkân*larının (dehâkin) köleleri ve kızları olarak tavsif edilmişlerdi (83); bu köleler evlenmemişlerdi ve onların hiç çocukları yoktu (84). Toprakların ıslâhında çalıştırılan köleler, toprak sahiplerinin geniş arazilerinde ana sermayenin parçaları idiler. Siyah kölelerin, toprakların ıslâhı maksadiyle, ilk defa ne zaman çalıştırıldıklarını kat'i olarak bilmiyoruz. Köleler, Sâsânîler devrinde, toprak sahipleri için aynı işi yapıyorlar mı idi? Bu soru cevapsız kalmaktadır. Maamafih, çalışan kölelerin, hem 'Abbâsî devrinden önce, hem 'Abbâsî devrinde, arada sırada vuku bulan ayaklanmalarından görülebildiği veçhile, efendilerinden memnun kalmadıkları anlaşılmaktadır. Köleler arasında ilk huzursuzluk belirtisi ve onların, efendilerine karşı gelmelerine dair el-Belâzurî (vef. 279/892) ve 'Vekî' (vef. 306/918) tarafından bilgi ve-

(79) el-Câhız, *Resâ'il*, I, 215.

(80) et-Taberî, *a.g.e.*, seri III (c. XII), s. 1747.

(81) İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, nşr. M. Ebu'l - Fadl İbrâhim, Kahire 1960, VIII, 126.

(82) el-Câhız, *Kitâbu'l-Buhalâ*, nşr. Tâhâ el-Hâcîri, Kahire 1963, s. 164.

(*) *Dişkân* (çoğ. *dehâkin*): Köy ağası, arazi sahibi ve tâcir mânâlarına gelmektedir; krş. *Dişkân*, İA, III, 585. (Çeviren)

(83) İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, VIII, 126.

(84) *A.e.*, aynı yer.

rilmiş bulunmaktadır. Şir-i Zenc (Zenci Kölelerin Arslanı) adlı biri, Haccâc b. Yûsuf (vef. 95/714)'un valiliği esnasında, Furâtu'l-Basra yakınında, nakledilen ilk köle ayaklanmasının başında bulundu, fakat bu ayaklanma çabucak bastırıldı (85). H. 80-82 (M. 699-701)'de vuku bulan İbnu'l-Eş'as (86) (vef. 85/704) isyanından hemen önce meydana gelen Şir-i Zenc ayaklanmasını el-Belâzurî'nin eserinden öğreniyoruz.

Keza, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilâfeti esnasında, bir isyandan ziyade küçük derecede ikinci bir siyah-köle ayaklanması hakkında birtakım bilgiler alıyoruz. Veki'e göre, bu ayaklanma, Sevvâr b. 'Abdillâh (87) Basra'da 'Abbâsî kadısı iken, H. 143/M. 760 tarihinde vuku buldu. Bu vak'ayı kısaca anlatan el-Câhız, bu küçük ayaklanmaya katılan kölelerin yekûnunun kırk kişi olduğunu söyler. Onlar, savaşmak için halkı aşağı Fırat boyunca yerleştirdiler ve Ubulle'de de büyük bir katliâm yaptılar (88). Fakat 'Abbâsî ordusu bu küçük ayaklanmayı kolayca bastırıldı; siyah kölelerin başları kesildi ve onların başları, yeni 'Abbâsî rejiminin fiili otoritesini tehdit edenlerin âkıbetlerinin böyle olacağını muhtemelen hatırlatmak için, halka teşhir edilmek üzere (89) şehre getirildi.

Bu küçük derecedeki isyanların sebepleri, görülebilir değildir, bununla beraber, mahalli şikâyeti musip hallerin ayaklanmalara yol açması muhtemeldir. İlk iki ayaklanma, çalışan kölelerin statülerinde herhangi bir değişiklik husule getiremedi ve onlar, görünüşe göre, hükümetlerce ciddiye alınmadılar. Başarısızlığın sebebi olarak, planlı bir hareketin olmayışı ve kuvvetli bir hükümet otoritesine karşı sadece mâhdut sayıda kölenin mücadele etmesi gösterilebilir. Bununla beraber, teâmüller değişmezdi ve zahmet çeken kölelerin geniş çapta bir harbe girişmesi için, sadece, başa geçirilen bir lidere ihtiyaçları vardı.

Kölelerin H. 255/M. 869 yılındaki meşhur ayaklanması, Orta Çağ Orta-Doğu tarihinde, daha önce asla misli görülmemiş bir nisbette tezahür etmiştir. İsyanın başında siyasî bir mace-

(85) el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, nşr. Ahlwardt, Leipzig 1883, XI, 303-308; Veki', *el-Kudât*, Kahire 1947, II, 57-58.

(86) V. Vaglieri, *Ibn al-Ash'ath*, EI, Second Edition, III, 715.

(87) Veki', *a.g.e.*, II, 58.

(88) el-Câhız, *Resâ'il*, I, 195.

(89) Veki', *a.g.e.*, aynı yer.

racı olan 'Ali b. Muhammed bulunuyordu. O, siyah köleleri azat edeceğini (90) ve hizmet etmeleri için kendilerine köleler vereceğini va'detmişti. Bu, çok basit görünen bir va'ddi, fakat hakikatte o, bir liderin, hür olmayan, köle olarak kullanılan taraftarlarına verebileceği son derece cazip bir va'd idi. 'Ali b. Muhammed'in, muhtelif ırklardan kölelerin yardımı ile, 'Abbâsî Halifeliğinin yıkıntıları üzerine bir devlet kurmayı inceden inceye ve büyük bir ihtirasla planladığı anlaşılıyor. Bizat hür bir şahıs olan ve kendisini tenkit edenlerce «habîs» (91) (çok kötü, iğrenç) diye kötülünen bu köle lideri, el-Muhtâre (92)'de köle hükümdarlığına yeni bir başkent kurdu ve kendi idaresi altındaki topraklarda hâkimiyetinin (93) bir sembolü olan sikkeler (94) bastırdı. Sonra, fanatik köleler tarafından Basra (95), Vâsîr (96), 'Abbâdân (97) ve el-Ubulle (98) gibi şehirlerle karşı sistemli baskınlara girişildi. Bu şehirlerdeki birçok insanlar, âşî köleler tarafından esir edildiler (99), diğerleri de fark gözetilmeksizin kılıçtan geçirildiler. Her iki tarafın zayıflarının, belki biraz mübalağa ile, 1 milyon kişi olduğu tahmin ediliyor (100). Bir dönem, bazen Eyyâmu'z-Zenc (101) (Zenci Günleri) adı ile hafızalarda yer eden bu dehşet verici harp, 14 yıl gibi uzun bir zaman sürdü. O, meydan okumalara mukavemette zaman zaman âciz görünen 'Abbâsî otoritesine karşı yapılmış en kanlı ayaklanmalardan biri idi.

Zenci ayaklanması (the Zanj revolt), zor işlerde çalıştırılan kölelerin teşkilâtlandırılan gücünün bir ifadesi idi. Orta-Çağ-

(90) et-Taberî, *a.g.e.*, seri III (c. XII), s. 1751; krş. bir de T. Nöldeke, *Sketches from the Eastern History*, trans. J. S. Black, London 1892, s. 150.

(91) et-Taberî, *a.g.e.*, seri III (c. XIII), s. 1982.

(92) *A.e.*, aynı yer.

(93) G. E. von Grunebaum, *Muslim Civilization under the 'Abbâsîd Period*, The Cambridge Medieval History, IV, Cambridge 1966, s. 664.

(94) J. Walker, *A Rare Coin of the Zanj*, JRAS, III (1933), 651-655.

(95) et-Taberî, *a.g.e.*, seri III (c. XII), s. 1834-35.

(96) *A.e.*, seri III (c. XII), s. 1920.

(97) *A.e.*, seri III (c. XII), s. 1837.

(98) *A.e.*, seri III (c. XII), s. 1836-37.

(99) T. Nöldeke, *a.g.e.*, s. 180.

(100) J. Walker, *ag. mak.*, JRAS, III (1933), s. 651 (Köle isyanları hakkında ayrıca bk. Robert Mantran, *İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar)*, çev. İsmet Kayaoğlu, Ankara 1981, s. 137-138 (Çeviren)1.

(101) eş-Şâbuştî, *Kitâbu'd-Diyârât*, nşr. G. 'Awâd, Bağdâd 1966, s. 25; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Matba'atu'l-İstikâme, Kahire, ts., s. 95.

da yaşamış olan Şi'i müellif İbn Ebi'l-Hadid (102), uzaktan Ehl-i Beyt ('Alid family) ile ilgisi olan Zencilerin liderinin iddiasına binaen, itimat telkin eden bir açıklama ile, ayaklanmayı Şi'iliğe isnat etmektedir (103). Din, isyanın hazırlanmasında biraz rol oynamış olsa dahi, bu büyük vak'anın kökleri, köle işçilerin sosyal ve ekonomik (104) perişanlıkları ile ilgili inkâr edilemez hakikatlerde yatmaktadır.

Zenci ayaklanmasından önce, korsanların hücumlarına mâruz kalmış olan Basra (105), harp esnasında da en kötü şekilde darbe yiyen şehirlerden biri idi. 'Irâk deniz ticareti vasıtasıyla, Basra Körfezi, Hind Okyanusu ve ötesi memleketlere bağlanan büyük birer liman olan Basra ve el-Ubulle, imardan ziyade zarar görmüştü. İbnu'r-Rûmî (vef. 283/896)'nin bir kasidesinde (106), Basra ve orada yaşayan halkın gördüğü za-

(102) İbn Ebi'l-Hadid, *a.g.e.*, VIII, 126-127.

(103) Ahmed 'Ulebi, *Sevretu'z-Zenc ve Kâ'iduhâ*, Beyrut 1961, s. 11-42.

(104) *A.e.*, s. 64-84; krş. bir de Faysal es-Sâmir, *Sevretu'z-Zenc*, Bağdâd 1954, s. 16-27.

(105) Krş. et-Taberî, *a.g.e.*, seri III (c. XII), s. 1582.

(106) İbnu'r-Rûmî, *Divân*, nşr. Kâmil el-Kilânî, Kahire 1924, III, 419-427; krş. bir de A. J. Arberry, *Arabic Poetry*, Cambridge 1965, s. 62-72; Basra, Zenciler tarafından yağma edilmişti; erkekler, kadınlar ve çocuklar kılıçtan geçirilmiş ve esir edilmişti; ticarete dayanan şehrin refahı mahvolmuştu. Bu kasidenin bazı beyitleri şöyledir:

لهف نفسي عليك أيها البصرة	لهف كمثل لب الفرام
لهف نفسي عليك يا معين الفرات	لهف بعضني ابهامي
لهف نفسي عليك يا فرجة النيران	لهف بعضني على الأعوام
لهف نفسي لجمك المتفاني	لهف نفسي العزك التفام
بينما أهلها بأحسن حال	ان رماهم عبيدهم بامطلام
صبرهم فكا بد القوم عنهم	طول يوم كآته الأفام
من رأيت في الصاق سبابها	دميات الوجوه للاقدام
من رأيت يتغذون اماء	بعدك الاماء والفزام
أين ضوضاء ذلك الخلق فيها	أين أسواقها نوات الزحام
أين فك منها وفك عليها	منشآت في البحر كالأمم
أين تلك القصور والدور فيها	أين ذلك البنيان نوال الحكم
بذلك تلکم القصور ونالا	من دمار ومن توابر كام

rarın büyüklüğü dile getirilmektedir. Harbin sürekli durumu da, köylü ve çiftlik işçilerinin normal hayatını felce uğratarak Güney 'Irâk'ın zirai refahını etkilemişti. Güney 'Irâk'da, harbin vuku bulduğu yerlerde, ziraatin gördüğü hasarın derecesi, şeker üretimi ile darb-ı mesel hâlihe gelen (107) Ahvâz (108)'in ücra köşelerinde bile, şeker kamışı fidanlıklarına yapılan zardan anlaşılabılır. Umumiyetle, köle harbi, 'Irâk'ın maddi refahını feci derecede etkilemişti ve onun, 'Abbâsi Halifeliğinin yıkılışında önemli derecede rol oynayan âmillerden biri olduğu da farzedilebilir (109). On dört sene süren bu harpten (M.

Bu beyitlerin Prof. Arberry tarafından yapılan tercümesi şu şekildedir:

•Ey Basra, kalbim bir ateşin alevi gibi bir yanışla sana ağhyor;
 Ey faziletler menbaı, ruhum, başparmağımı ısırılan bir âh ile senin için feryat ediyor;
 Ey beldelerin limanı, ruhum, uzun yıllar süreceğ bir feryatla, sana âh u figan ediyor;
 Kalbim, perişan olan hâlimden toparlanman için ağhyor; ruhum, fena şekilde incitilen şerefim için ağhyor;
 Onun sâkinleri, en güzel şekilde hayatın tadını çıkarırlarken, köleleri, yok etmek için, ansızın onların üzerine atıldılar;...
 Köleler, onlara sabahleyin hücum ettiler, ve halk, sanki bin sene süren uzun bir gün boyunca, onların zulmüne tahammül etti.
 Kim gördü onları (kadınları), baştan ayağa kana bulanmış, (hayvanlar gibi) çekilen esirler olarak?
 Kim gördü, cariyeye ve hizmetçilere sahip olan onların, daha sonra cariyeye olarak alındıklarını?
 Hani nerede, orada oturanların gürültüsü? Nerede onun, (insanların) birbirini itip kalktığı çarşıları?
 Nerede, ondan sefere çıkan ve ona dönen bir gemi —Denizde dağlar gibi yükselen gemiler?
 Nerede o saraylar ve onların içindeki ikamet yerleri? Nerede o muhkem bina(lar)?

O saraylar, döküntü kül tepelerine ve yığılmış toprağa çevrildiler...»

(107) es-Se'âlibi, Simâru'l-Kulüb, Kahire 1908, s. 426; Ahvâz'ın şeker istih-sali ile ilgili, meşhur ibare şöyledir:

(سكر الأهواز) السكر من خواص الأهواز ومفاخرها ومتاجرها ،
 ولا يكون إلا بها على كثرة نصب السكر في سائر النواحي ، والمثل
 مضروب سكر الأهواز كما قال أبو الطيب المتنبي :
 إن قضم الجمر أو حديد الأعدى دون قضم سكر الأهواز

(108) L. Lockhart, *al-Ahwâz*, EI, Second Edition, I, 305.

(109) G. F. Hourani, *Arab Seafaring*, Princeton 1951, s. 79.

869 - 882) köleler ne kazandılar? Bu, münakaşa götürür bir sorudur. Harbin neticeleri, insanî ve maddî hususlar açısından feci idi ve özellikle, onun 'Irâk ekonomisi üzerindeki tesiri, son derece zarar verici oldu. Her bakımdan cesur mücadelelerine rağmen, köleler, sonunda harbi kaybettiler. 'Irâk'da veya başka bir yerde, harp sonrası dönemde kölelerin içtimai ve hukuki durumlarında herhangi bir değişikliğin meydana geldiğini gösteren, mevcut hiçbir delil yoktur. Bu yokedici harbin bir sonucu olarak kölelik ilga edilmedi fakat 'Irâk'da ve (ona) komşu memleketlerde sosyal bir müessese olarak devam etti. Zenci harbi, 'Abbâsi tarihinde, köle işçilerin statülerinde herhangi bir daimi tesir hâsıl etmeyen bir vak'a olarak görünmektedir. Köle ticareti, Zenci harbinden sonra bile, gelişmeğe devam etti (110). Maamafih, tanınmış Sovyet oryantalisti Belyaev, Zenci harbinin neticesi hakkında farklı bir görüş taşımaktadır. Onun ifadesine göre, harbin bir neticesi olarak, «Afrika ile köle ticareti, artık sadece yerli kölelerin ihtiyaca cevap vermelerinden dolayı, son derece azalmıştı» (111), fakat onun bu ifadesi, herhangi bir kesin tarihî delille teyit edilmeyen bir tahmin olarak kalmaktadır.

(110) A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, s. 152 v. dd.

(111) Belyaev, *The Arab Caliphate*, trans. A. Gourevitch, Jerusalem 1969, s. 247.

Kısaltmalar

- EI : The Encyclopaedia of Islam.
İA : İslâm Ansiklopedisi.
JESHO: Journal of the Economic and Social History of Orient.
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society.
JWH : Journal of the World History.