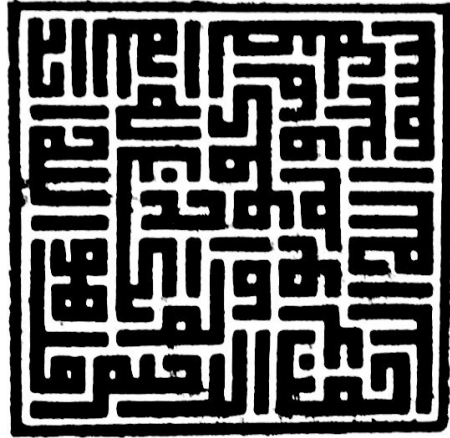


ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYÂT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



6. Sayı

Atatürk Üniversitesi Basımevi — ERZURUM, 1986

**SAHİBİ :**

**Fakülte Dekanı  
Prof. Dr. Fatin SEZGİN**

**YAYIN KOMİSYONU**

**Doç. Dr. Emrullah YÜKSEL (Başkan)**

**Doç. Dr. M. Naci BOLAY**

**Doç. Dr. Ali UĞUR**

**Doç. Dr. Hamza AKTAN**

**Yrd. Doç. Dr. Hakkı ÖNKAL**

**(Makalelerle ilgili her türlü mes'uliyet yazarlarına aittir.)**

## İÇİNDEKİLER

1. Hz. Peygamber'in Sünnetinde Selâm ve İnsan Münasebetlerinde Oynadığı Rol ..... 1  
Doç.Dr. Sadık CİHAN
2. Anadolu'nun Tarih Öncesi İnançları ..... 15  
Doç.Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU
3. Muhammed Muııadâ Ez-Zebîdî (Hayatı ve Eserleri) ..... 21  
Doç.Dr. Suat YILDIRIM
4. Şuubiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti ..... 53  
Doç.Dr. Sadık CİHAN
5. İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü İbn Haldun (1332-1406) ..... 63  
Doç.Dr. Ünver GÜNAY
6. Mantık Tarihinde Mühim Bir Hadise ve İmam Gazal (Kıyasa Yapılan İtirazlara dair) ..... 105  
Doç.Dr. M. Naci BOLAY
7. Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun Kanunları ..... 113  
Y.Doç.Dr.Fahrettin OLGUNER
8. Hassan B. Sabit'in, Şiirleriyle İslâm'a Hizmetleri ..... 123  
Dr. Bahattin KÖK
9. İbnu Kuteybe ve Eserleri ..... 141  
Dr. Hüseyin VAROL

10. Zayıf Hadisle İlgili Üç Soru ve Üç Cevap veya Günyetu'l-Elma'î ...	155
Doç.Dr. İbrahim CÂNAN	
11. Celâleddin Devvânî .....	175
Doç.Dr. Emrullah YÜKSEL	
12. Magrib Müslümanlığının Bazı Sorunları .....	181
Doç.Dr. Ünver GÜNAY	
13. Eğitim Psikolojisi Üzerine .....	201
Doç.Dr. Kerim YAVUZ	
14. Hz. Peygamber'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi .....	211
Yrd.Doç.Dr. İsmail YAKIT	
15. Beytü'l-Mal ve İslâm Ekonomisinde Rolü .....	219
Mehmet ERKAL	
16. Kitap Tanıtma .....	229
Doç.Dr. Emrullah YÜKSEL	
17. Tez Tanıtma ve Tenkitleri .....	235
Doç.Dr. Emrullah YÜKSEL	
18. Kitap Tanıtma ve Tenkidi .....	249
Doç.Dr. Ünver GÜNAY	
19. Mu'allâkât, Şerh ve Baskıları, Tercümelere .....	253
Dr. Süleyman TULUCU	
20. Kitap Tanıtma ve Tenkidi .....	267
Dr. Süleyman TULUCU	
21. Modern Toplumun Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircea Eliade .....	269
Dr. Sadık KILIÇ	

**Hız. Peygamberin Sünnetinde Selâm**  
ve  
**İnsan münasebetlerde Oynadığı Rol**

Doç. Dr. Sadık Cihan

**Kur'ânı kerimde Selâm**

*Kelimesine Kısa Bir Bakış*;: Selâm kelimesi "Selime-salim oldu" fiilinden meydana gelen bir isimdir. İsim olarak "Selâm" selâmlama, selâmet, kurtuluş" manasına gelir.

Selâm kelimesine Kur'anı Kerim'in muhtelif ayetlerinde rastlanır. Bu kelimeyi ifade eden bir ayette "O gece, fecrin doğuşuna kadar selâmettir" denilmiştir. (1) Yani kadir gecesi sabah vaktine, gündüz olup güneşin doğmaya yaklaştığı zamana kadar bir selâmettir. İnsanlar için hayır ve bereketdir. Aynı manayı ifade eden diğer ayette "Girin, oraya, selâmetle, emin olarak" denilmektedir. 2) Bu ayette cennete nail olacak olan müttekî kişilere tarafı İlâhiden yapılan bir hitap ve iltifattır. Bu kimseler Cennete âfetlerden mahfuz ve selâmı İlâhiyeye nail olarak gireceklerdir. Başka bir ayette de şöyle zikredilmiştir. "Ey ateş, İbrahime karşı serin ve selâmet ol" (3)

Selâm dünyada kurtuluş ve selâmeti ifade ettiği gibi, ebedi kurtuluşa da delâlet eder. Bu manada Cennete delâlet eden Dâru's-Selâm tabiri geçen ayet şöyledir: "Düşünen ve hakkı kabul edenlere Rableri katından Cennet vardır ve Allah yapmakta oldukları hayırlı amelleri sebebiyle onların yardımcısıdır" (4).

Bununla beraber selâm kelimesi Kur'anı Kerim'de daha çok selâmlama şeklinde kullanılmıştır. "Amma 'amel defterli sağ ellerine verilen sağıcılardan ise; Artık 'ey sağıcı'sana sağıcı kardeşlerinden selâm olsun" (5) Ayetinde "Selâmun leke" olarak geçmektedir. Başka ayette "Sabrettiğiniz için size selâm olsun. Ahiret

---

1- Sure 97 (el-Kadir), A.5

2- Sure 15 (Hicr), A. 46

3- Sure 21 (el-Enbiya), A. 69

4- Sure 6 (el-En'am), A. 127

5- Sure 56 (el-Vakıa), A. 46

saâdeti ne güzeldir" (6) şeklinde belirtilmiştir. Yani melekler Cennet ehli için derler ki: Ey mesut kimseler! Sabrınızdan dolayı dünyadaki dini vazifelerinizi güzelce yerine getirip birçok sıkıntılara katlanmış olduğunuz için üzerinize selâm olsun, nail olduğunuz nimetler asla zail olmayacaktır. Ve diğer bir ayette "İbrahim şöyle dedi: Benden sana fenalık gelmez, emniyet ve selâm sana olsun, senin için Rabbinden mağfiret dileyeceğim. Çünkü o bana çok lüfufkardır" (7).

Selâm kelimesi dua manasında da kullanılmıştır. Dua manasına olan selâm: Bütün afetlerden ve ömrün uzun, sonunun hayırlı, meşakkatlardan uzak olması gibi hususları ihtiva eder. Nitekim Peygamberlere tahsis edilmiş olan ayetler genel olarak selâmla sona erer. Bir ayette "Bizden saâdet ve selâmet olsun İbrahim" (8) denilmiştir. Bu hususta birkaç ayet daha ziredebiliriz: "Bizden Musa'ya ve Haruna saadet ve selâmet olsun" (9), "Bizden saadet ve selâmet olsun İlyasa..." (10).

Selâm kelimesi ile selâmlama şu ayetlerde emredilmiştir. "Ayetlerimize iman edenler sana geldiği zaman şöyle de: Selâm sizlere, Rabbiniz size rahmet ve merhamet vaad buyurdu" (1), Ey iman edenler! Kendi ev ve odalarınızdan başka evlere sahipleriyle alışkanlık temin edip izin almadan ve selâm vermeden girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır. Olur ki düşünür hikmetini anlarsınız "(2)",... Ancak evlere girdiğiniz zaman, Allah katından meşru olan mübarek pek hoş sağlık dileyişle kendinizden olanlara selâm verin" (13).

Bundan başka "Selâmlama" manasına gelen daha geniş bir tabir olarak "Hayya" kullanılmıştır. Bu hususa temas eden "Bir mü'min tarafından bir selâmla selâmlandığınız zaman, siz ondan daha güzeli ile karşılık verin veya aynı ile mukabele edin" ayetidir. (14)

Selâm dünyada müslümanlar arasında Allahın bir emri olduğu gibi, Ahirette de Cennetlikler arasında cari olacağını Allahü Teala şu ayetinde belirtmiştir: "Cennette bir boşöz işitmezler, ancak 'meleklerden veya birbirlerinden' selâm işitirler..." (15) Hatta mü'minler Rablerinin cemaliyle müşerref oldukları günde bile Rableri tarafından selâmla iltifat olunacaklarını beyan eden ayet şöyledir:

---

6- Sure 13 (er-Ra'd), A. 24

7- Sure 19 (Meryem), A. 47

8- Sure 27 (es-Saffat), A. 109

9- Sure 37 (es-Saffat), A. 120

10- Sure 37 (es-afsa), A. 130

11- Sure 6 (el-En'am)w ÜA. 54

12- Sure 24 (en-Nur), A. 27

13- Sure 24 (en-Nur), A. 61

14- Sure 4 (en-Nisa), A. 86

15- Sure 19 (Meryem), A. 62

"Allaha kavuşacakları gün mü'minlere sağlık dileği' her türlü kederden' selâmettir. Allah onlara Cennette güzel bir mükâfat hazırlamıştır" (16).

Cennetlikler Cennette girdiklerinde Cennet hazinedarları tarafından selâmla tazim olunacaklarına dair ayet şöyledir: "Rablerine itaat edenler de bölük bölük Cennete gönderilir. Nihayet oraya varıp Cennetin kapıları açılınca, bekçileri şöyle der: Her türlü kederden selâmet size! Günah kirinden tertemizsiniz. Artık ebedi olarak kalmak üzere girin oraya" (17). Bunun yanında melekler de Cennet ehline" ...Melekler de her kapıdan yanlarına vararak şöyle diyecekler: Sabrettiğiniz için size selâm olsun! Ahiret saadeti ne güzeldir!..." (18)

*H. Adem'in Meleklerle Selâm Vermesi* Hz. Adem, ilk yaratılan insan olması sebebiyle başka bir insanla selâmlaşması mümkün değildir. Bu bakımdan ilk selâmlaşması meleklerle olmuştur. Buna işâret eden hadis şöyledir: "Cenabı Hak Ademi yarattığı zaman; Git şu oturan meleklerle selâm ver, selâmını nasıl karşılayacaklarını dinle. Zira onların karşılığı senin ve evladının selâmı olacaktır" buyurdu. Bunun üzerine, Hz. Adem, es-Selâmü aleyküm, dedi. Melekler de, es-Selâmü aleyke ve rahmetullah, diye mukabelede bulundular..." (19).

Hadiste geçen "senin ve evladının selâmı olacaktır" ifâdesinden anlaşılacağı gibi selâmın Hz. Adem zamanından İslâmiyete kadar gelen ilâhî dinlerde de mevcut olduğuna bir işârettir.

Başka bir hadiste şöyle ifâde edilmiştir: "Allah ademi kendi suretinde yetmiş zirâ yarattı, yarattığı vakit şu oturan meleklerle selâm ver" dedi. (20) Meleklerin Hz. Ademe selâm verdiğini veya îade ettiklerini sarahatan belirten hadis Hz. Ayşe'dan nakledilmiştir: "Melekler Ademe es-Selâmü aleyke ve rahmetullahi diye selâmı îade etti" (21).

Cebrailin Hz. Ayşe'ye selâm verdiğini Hz. Ayşe'nin de îade ettiğini şu rivâyetten öğrenmekteyiz: "Resulluah Ayşe'ye: Cibril seni selâmlıyor, dedi. Ayşe: Ve aleyhisselâm ve rahmteullah, dedi" (22).

16- Sure 33 (Azhab), A. 44

17- Sure 39 (ez-Zümer), A. 73

18- Sure 13 (er-Ra'ad), A. 23-24

19- Muhyiddin Nevevi, Riyâzüssâlihîn, (tercüme edenler: H. Hüsnü Erdem ve Kıvamüddin Burslan), Ankara, 1954, II. 270.

20- Sahihî Buhari, (tahkik edenler: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim ve Mahmud en-Nevevi), Mekke-i Mükerrreme, 1376, VIII, 43.

21- Aynı eser, VIII, 47.

22- Aynı eser, VIII, 47-48; Riyâzüssâlihîn, II, 174; Süneni İbn Mace (tahkik eden: Muhammed Fuad Abdülbaki), 1372/1952, II, 1218; Süneni Tirmizi (tahkik eden: Ahmed Muhammed Şakir), 1356/1937, birinci baskı, V, 55.

Hadislerden anlaşılacağı üzere selâm insanlarla melekler arasında manevi bir rabita kuran, aynı zamanda bu varlıkların insanlara dua etmelerine vesile olan mühim bir unsurdur.

### **Selâmın Yayılması ve İnsani Münasebetlerde Oynadığı Rol:**

Selâm müslümanlar arasında birleşip kaynaşmanın, sevgi ve saygının elde edilmesinde en başta gelen unsurlardan biridir. Müslümanların tanışmaları ve kendilerini başka din mensuplarından ayırmaları selâm sayesinde olur. Selâm nefsi tevâzua alıştırdığı gibi, müslümanların birbirleriyle küsüp alakayı kesmeyi ve ara bozmayı ortadan kaldırır. İnsan verdiği selâmı hiçbir maddi menfaat gözetmeden, Allah için vermelidir. Onu yalnız eşine ve dostuna değil, gördüğü her müslümana vermelidir. Aksi takdirde belirli sınırlar çizenler ve bu sınırlar dışında mütâlaa ettiği insanlara selâm vermekten imtina eden kimseler İslami prensiplere aykırı hareket etmiş olur. çünkü Hz. Peygamber selâmın yayılmasında sınırlar koymamış ve her müslümana verilmesini istemiş, bunun için çeşitli vesilelerle selâmın yayılmasını emretmiştir. Ümâme'den rivâyet edilen hadisten bunu anlamaktayız: "Nebimiz bize selâmı ifşâ etmemizi emretti" denilmiştir (23).

Gerçek müslüman bilmelidir ki selâm lafzı Allahın isimlerinden birisidir. Bu hususu teyid eden İbn mesud'tan nakledilen hadistir "Selâm Allahın isimlerinden bir ismidir. Allan onu yeryüzüne vazetti, aranızda yayınız" (24) Öyleyse bir müslümanın selâm vermekten imtina etmesi Allahın ismini zikretmekten kaçınmış manasına gelecektir.

Selâm, müslümanların birbirini Allah için sevmelerine sebep olan bir faktör olduğuna göre, bu faktör zayıfladığı zaman Allan için olan sevgi azalır, yerini menfaata, çeşitli gaye ve sebeplere dayanan sevgi alır. Menfaatlar yok olduğu zaman sevgi ortadan kalkar, yerini kin ve düşmanlığa bırakır. Hz. Peygamber insanın birbirini gerçekten nasıl sevebileceğini (şöyle belirtmiştir: "Nefsim elinde olana yemin ederimki, iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirimizi zevmedikçe de iman etmiş olamazsınız. Size bir şey göstereyim mi, onu yaptığınız takdirde birbirinizi seversiniz? Aranızda selâmı ifşâ ediniz" (25). Diğer bir hadise: "Rahmana ibadet ediniz, selâmı yayınız" denilmiştir (26).

Selâmda esas olan tanınan ve tanınmayan herkese verilmesidir. Yalnız tanıdık kimselere verilirse, selâmla elde edilmek istenen gayeye varılamaz. Bu husus hadiste şöyle beyan edilmiştir: "...Birisi yâ Resulullah İslâmın hangi ibâdeti hayırlıdır?.

23- Muniyiddin Nevevi, el-Ezkâr, Beyrut, 1971, s. 217.

24- Zekiyüddin el-Munziri, et-Tergib ve't-Terhib, Beyrut, 1388/1968, üçüncü baki, III, 428.

25- Süneni İbn Mace, II, 1217; Süneni Tirmizi, V, 52; Tergib ve't-Terhib, III, 424; Riyâzüssâlihîn, II, 171; Abdurrezak, Musannaf, Beyrut 1390/1970, birinci baskı, X, 386.

26- Süneni İbn Mace, II, 1218.



diye sordu. Resulullah: Aça yemek yedirmen ve bildiğine, bilmediğine selâm ver-  
mendir, diye cevap verdi” (27).

Selâmın yayılması için en küçük imkanlardan istifade edilmelidir. Karşılaşıl-  
an bir kimseyle tekrar karşılaşıldığı zaman, karşılaşma kısa mesafelerle de olsa,  
tekrar selâm vermelidir. Çünkü selâm vermek bir fazilet ve sevaptır. Bunu teyit  
eden hadis Ebu Hüreyre’den rivâyet edilmiştir : ”Eğer sizden biriniz kardeşıyla  
karşılaşırsa selâm versin, aralarına ağaç, duvar veyahut taş girer sonra onunla kar-  
şılaşırsa ona selâm versin” (28). Başka bir rivâyette: ”Resullahla beraberdik. Bir  
ağaç bizi ayırdı, tekrar karşılaştığımız zaman bazımız bazısına selâm verdi” denil-  
miştir (29).

Selâmı az veren, vermekten çekinen veya çeşitli düşünelerle imtina eden kimse,  
selâmın ruhunu, gagesini anlamamış demektir. Bunun için Hz. Peygamber selâmı  
az vereni insanların en cimrisi olarak tavsif etmiş ve şöyle demiştir: ”...insanların  
en cimrisi selâmda cimrilik yapandır” (30). Hatta selâmı yaymayan insanın iman-  
ının tamamı olamayacağı da şu hadisle belirtilmiştir: ”Üç şeyi her kim bir araya  
getirebilirse imânı da tamam toplamış olur. Nefsine karşı olsa da insafı elden bırak-  
mamak, herkese selâmı yaymak, fakir iken de infak etmek” (31).

Selâmın yayılmasını teşvik eden hususlardan birisi de küs olan kimselerden ilk  
önce selâm verenin hayırlı olacağına hadiste işâret edilmiştir: ”Bir müslüman için.  
kardeşini üç günden fazla terketmesi (küşmesi) helâl değildir. İkisi karşılaştıkları  
zaman birisi bir tarafa, diğeri başta tarafa döner, bunlardan hayırlısı selâma ilk  
başlıyandır” (32).

O bana versin ben ona vereyim şeklindeki hareket tarzı islâmî değildir. Hem  
bu düşünceyle hareket etmek Allah nezdinde makbul insan olma vasfını kaçırmak  
olur. Çünkü bir hadiste ”İnsanların Allah nezdinde en makbul olanı önce selâm  
verenleridir” denilmiştir. (33) Diğer bir rivâyette ”Ya Resulullah iki kişi karşı-  
laştıkları zaman önce hangisi selâm verir denildiğine, Peygamber: Önce selâm ve-  
ren Allaha daha yakındır” cevabını vermiştir. (34)

27- Sahihî Buhari, VIII, 45; Riyâzüssâlihîn, II, 170; Süneni İbn Mace, II, 1083; Nevevi, el-Ezkâr,  
s. 216.

28- Nevevi, el-Ezkâr, s. 222; Riyâzüssâlihîn, II, 178.

29- Muhammed Yusu fel-Kandehlevî, Hayatı’s-Sahabe, 1388/1965, II, 537.

30- et-Tergâb ve’t-Terhîb, III, 430.

31- Zeynüddin Ahmed Zebidi, Tecrid-i Sarih, (tercüme edenler: Ahmed Naim ve Kamil Miras),  
Ankara, 1957 (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), I, 39.

32- Sahihî Buhari, VIII, 45.

33- Riyâzüssâlihîn, II, 175.

34- Aynı eser, II, 177.

Selâmı yaymak isteyen kimse selâmın faziletinden ve sevabından istifade etmesini bilmelidir. İstifade yolu hadiste şöyle açıklanmıştır: "Bir adam Hz. Peygambere gelip es-Selâmü aleyküm dedi. Hz. Peygamber aynı şekilde mukabelede bulundu ve selâm veren oturdu. Bunun üzerine Peygamber 'on sevap kazandı' buyurdu. Sonra başkası gelip 'es-Selâmü aleyküm ve rahmetullah' dedi. Hz. Peygamber de aynı şekilde cevap verince selâm veren oturdu ve Peygamber 'Yirmi sevap kazandı' buyurdu. Sonra bir adam gelerek 'es-Selâmü aleyküm ve rahmetullahi ve berekâtü'hu' dedi. Peygamber yine aynı şekilde cevap verince, selâm veren oturdu. Resulullah 'Otuz sevap kazandı' dedi. (35) Ma'marın babasından rivâyet edilen hadiste de: "Kim yedi kişiye selâm verirse, bir köle azad etmiş gibi olur" denilmiştir. (36) Burada selâmın sevabı ve vermenin ehemmiyeti, 'köle azad etme' ifadesiyle açıklanması, konunun ehemmiyetine işaret içindir. Çünkü bir kimsenin kölelikten kurtularak hürriyete kavuşması nasıl büyük bir şeyse, selâm da müslümanlar arasında kaynaşmayı, saygı ve sevgiyi temin eden aynı şeydir.

Sahabe selâmın faziletini ve sevabını çok iyi bildiği için, selâm vermek üzere çarşı ve pazara çıkardı. Kalabalık bir yerde çok kimseyle karşılaşacaklarından dolayı, bu onlar için büyük bir fırsat olurdu. Bu durumu açıklayan Tuheyf b. İbeyd b. Ka'b'dan rivâyet edilen hadistir: "Abdullah b. Ömere gelir ve onunla beraber çarşıya çıkardım. Biz çarşıya çıkınca Abdullah hurda şey satan olsun veya değerli eşya satan olsun, miskin olsun herkesin yanından geçerken selâm verirdi. Günün birinde Abdullah'ın yanına gelmişim. Beraber çarşıya gitmemi istedi. Ben de kendisine çarşıda ne yapacaksın? Alış veriş işlerine vakıf değilsin, esyanın fiyatını sormaz ve pazarlığa girmezsin, pazar yerinde oturmazsın, burada otur konuşalım, dedim. Abdullah: Ey Ebâ batn! biz selâm vermek için çıkıyoruz. Rast geldiklerimize selâm vereceğiz" cevabını verdi. (37)

Selâmla birlikte bir müslüman diğer müslümanla müsâfaha yaparsa fazilet ve sevabı daha da artar. Huzeyfe b. Yemâme'den rivâyet edilen hadiste: "Mü'min mü'minle karşılaşır, ona selâm verir, elini alır müsâfaha ederse, ikisinin günahları ağacın yapraklarının döküldüğü gibi dökülür" denilmiştir. (38)

### Kimin kime Selâm Vereceği

Selâmı yaymak ve vermek nasıl mühim bir husussa, kimin kime selâm vereceğinin bilinmesi de mühim bir esastır. Çünkü bir kimse selâm vereceği durumları bilmezse selâmlaşmada bazı kargaşalıklar meydana gelebilir. Ve çok zaman selâm-

35- Riyazüssâlihîn, II, 173; et-Tergîb ve't-Terhîb, III, 428; Süneni Tirmizi, V, 54; Abdürrezak, Musannaf, X, 389-Farklı rivâyet edilmiştir.

36- Musannaf, X, 386.

37- Riyazüssâlihîn, II, 172; Hayatu's-Sahabe, II, 537.

38- et-Tergîb ve't-Terhîb, III, 433.

laşmama gibi durumlar ve tereddütler ortaya çıkabilir. Bu sebepten İslâmiyet bu konuda da bir takım kaideler koymuştur. Genel olarak şu noktalarda toplamak mümkündür: Hareket halinde olan sabit olana, daha fazla hareketli olan az hareketli olana, az olan çok olana, küçük büyüğe selâm vermelidir. Özetlenen bu hususlar muhtelif hadislerde işaret edilmiştir: "Süvari (binen) yürüyene, yürüyen oturana, az çoğa selâm versin" (39), "Küçük büyüğe, yürüyen oturana, az çoğa selâm versin" denilmiştir. (40)

Yukardaki hususlar dışında, aynı derece ve yaştaki insanlar, meselâ yürürken, karşılaşırsalar bu durumdan hangisinin ilk önce selâm vereceği hususunda bir hüküm mevcut değildir. Yanlız bu durumda olanlardan ilk önce selâm verenin daha efdal olacağı hadiste belirtilmiştir: "...yürüyen iki kişiden hangisi önce başlarsa o daha efdaldır" (41).

### Kişinin Topluluğa Selâm Vermesi

Bir kimse topluluğun yanına girdiği zaman selâm vermelidir. Eğer topluluk kalabalık ise kişi selâmının duyulması için yüksek sesle söylemelidir. Eğer duyulmadığını görürse birkaç defa tekrar etmelidir. Aksi takdirde selâmı duymayan kimseler üzerinde selâm vermemiş intibanı uyandırır. Bu hususu teyit eden hadis şöyledir: "Nebi söz seyledikleri zaman maksadı anlaşılсын diye, onu üç defa tekrarladı. Bir topluluğa rastladığında onlar üzerine selâmı üç defa tekrar ederlerdi". (42)

Topluluktan ayrılırken de selâm vermelidir. Çünkü Ebu Hüreyre'den rivâyet edilen hadiste: "Sizden biriniz bir meclise vardığında veya ayrıldığında selâm versin. Bu selâmların biri diğerinden farklı değildir" denilmiştir. (43)

Alimlere göre selâm vermek sünnet iâde etmek vacibtir. Bu görüşü Berâ'dan rivâyet edilen hadis teyit etmektedir: "Nebi bize yedi şeyi işlemeyi emretti ve yedi şeyden bizi nehyetti: Cenaze arkasından gitmeyi, hastayı ziyaret etmeyi, dâvete icâbetmeyi, selâmı karşılamayı, aksırana dua etmeyi". (44)

39- Sahihi Buhari, VIII, 44; Tecrid-i Sarih, XII, 173; Süneni Tirmizi, V, 62; Riyâzüssâlihîn, II, 176-77; Musannaf, X, 387.

40- Sahihi Buhari, VIII, 44; Süneni Tirmizi, V, 62; Musannaf, X, 388.

41- et-Tergîb ve't-Terhûb, III, 427.

42- Riyâzüssâlihîn, II, 174; Tecrid-i Sarih, I, 95; Süneni Tirmizi, V, 72 Sahihi Buhari, VIII, 46; Buhari ve Tirmizi'nin rivâyetleri şöyledir: "Resulullah selâm verdiği zaman üç defa verir, söz söylediği zaman onu üç defa tekrar ederdi".

43- Riyâzüssâlihîn, II, 186.

44- Tecrid-i Sarih, IV, 275-76.

## Selâm Veriliş Şekli

Selâm veren kimse "es-Selâmü aleyküm", "es-Selâmü aleyke veya "Selâmün aleyke" derse selâmdan gaye hasıl olur. (45) Fakat en mükemmel şekli "es-Selâmü aleyküm ve rahmetullani ve berekâtühü" denilmesidir. Bu tabir biraz uzun olduğu için hareket halinde olan insanların söyleme zorluğu olacağından, yukarıdaki tabirlerin kullanılması kâfidir. Cevap verirken "ve aleyke's-selâm", "ve aleykümü's-selâm" denir. Fakat îade etmenin en mükemmel şekli "ve alüykümü's-selâm ve rahmetullahi ve berekâtühü" dir. Bu tabirler "vav" sız da kullanılabilir.

Bir kimse birisiyle sözlü veya mektupla selâm gönderirse, gönderilen kimse gönderenin selâmını alması "ve aleyke's-selâm" veya "ve aleyhi's-selâm demesi gereklidir. (46)

## Selâm Verilmesi ve Verilmemesi Gereken Durumlar

Hangi durumlarda selâm verilmesi veya verilmemesi gerektiğinin bilinmesi mühim bir noktadır. Çünkü bir kimse ne zaman selâm verileceğini bilmezse, vereceği selâmın cevabını alıp almama durumuyla karşı karşıya kalır. Bu da insani münasebetlerde kopmalara sebep olabilir. Çünkü selâmı îade edilmeyen kimse, kendisine selâm verilmediği intibaina kapılarak, tekrar selâm vermeme gibi bir davranış içine girebilir.

İdrar yapan kimseye selâm verilmemelidir. Selâm verilirse idrar yapan kimse selâmı îade edemez, ancak idrarını bitirdikten sonra cevap verebilir. Buna işâret eden Nafi b. Ömer'den rivâyet edilen hadistir: "Bir adam Nebi bevlederken yanına uğradı ve selâm verdi. Nebi ona selâmı îade etmedi" (47). Başka bir hadiste de: 'Muhacir b. Kunfuz Nebiye bevlederken selâm verdi. Nebi selâmı ona îade etmedi, taki abdest aldı, selâmı îade etti" denilmiştir. (48) Hatta ihtiyacını giderirken, bir kimse selâm vermiş bir sebebe mebni îade etmişti. Fakat selâm veren kimseye bu şekilde beni bir daha görürsen selâmını îade etmem diye ihtar etmiştir. Bunu açmılayan rivâyet şöyledir: "Sana reddi selâm verişim. buradan gittikten sonra, Peygambere selâm verdim de îade etmedi demiyesin diyedir. Beni bir daha bu halde görürsen selâm verme. Eğer selâm verirsen reddi selam etmem", (49)

Bevl ve büyük abdest gibi şeyler islâmiyet tarafından nasıl necis olarak kabul ediliyorsa, şarap ta aynı şekilde necis kabul edilmiştir. Bu bakımdan içki içen

45- Nevevi, el-Ezkâr, s. 210-18.

46- Aynı eser, s. 221

47- Süneni Nesei, Mısır, 1347/1930, birinci baskı, I,36; el-Ezkâr, s. 28; Süneni Tirmizi, I, 150.

48- Süneni Nesei, I, 37; el-Ezkâr, s. 28

49- Tecrid-i Sarih, II, 249.

kimseye de selâm verilmemelidir. Nitekim Abdullah b. Amr dan nakedilen rivâ-yette: "Hamr içeni selâmlamayınız" denilmiştir. (50)

Namaz kılan kimseye de selâm verilmemelidir. Selâm verilirse selâmın sözle îade edilip edilemeyeceği hususunda görüşler bulunmakla beraber, genel olarak selâmın îade edilmemesi noktasındadır Buna aşağıdaki hadis te delildir. Yalnız işâret, el-kafa-ile selâmın îade edilmesi hususunda ihtilâf edilmiştir. Bir kısım alimler işâretle selâmın îade edilmesini kerih görmüşlerir. Bir kısmı da reddi selâma ruhsat vermişlerdir.

Cabir şöyle demiştir: 'Resulullah beni bir işe göndermişti. Sonra o işi görerek geri dönüp, Nebiye mülâki oldum. Ve Hz. Peygambere selâm verdim. Fakat Resulullah selâmımı bana îade etmedi. Bunun üzerine kalbimde öyle şiddetli bir hü-zün hasıl olduki, onun mahiyetini (yalnız) Alah bilir. İcimden dedim ki zannedersem Resulullah bana darıldı, bu işi ağır gördüğüme hükmetti. Sonra Resullaha (tekrar) selâm verdim, yine selâmıma mukabelede bulunmadı. Bu defa gönlümde birinci defakinden daha şiddetli bir hü-zün vaki oldu. Sonra Resullaha üçüncü bir bir defa daha selâm verdim. Bu defa (namazdan fariğ olarak) selâmımı karşıladı. Ve dedi ki: Beni sana reddi selâm etmekten men eden mamaz kılmamdır". (51) Abdullah b. Mesud'un rivâyetinde de: "...Resulullah bize mukâbele etmedi. Ve namaz içinde (Allah ile) iştigal vardır" denilmiştir. (52)

Hadislerden anlaşılacağı gibi, Hz. Peygamber namazda iken ne sözle ve ne de işâretle selâmı îade etmemiştir. Hatta Cabir'in ısrarla birkaç defa verdiği selâma işâretle de olsa mukabelede bulunmamış, ancak namazdan çıktıktan sonra îade etmiştir. Bundan anlaşılmaktadır ki bazı alimlerin ruhsat vermeleri kuvvetli bir delile dayanmamaktadır.

Selâm verirken el işâreti yaparak değil, bizzat sözlü olarak yapılmalıdır. El işâreti ile selâm vermenin yahudi ve hıristiyan âdeti olduğuna aşağıdaki hadis işâret etmektedir: "Bizden başkasına benzeyen bir kimse bizden değildir. Yahu-dilere ve hıristiyanlara benzemeyiniz, zira yahudiler parmak işaretiyle selâm ve-rirlerdi, hıristiyanlar da avuçlarıyla selâm verirlerdi" (53).

Uyuyan, ezan okuyan müezzine, hamamda olana, yemek yerken ağzında lok-ması olan kimseye -Lokma olmazsa verilebilinir- verilmez. (54)

Kur'an okuyana da selâm verilmemelidir. İlâhi kelamla meşgul olan kimseye selâm vermek, onu bu meşguliyetten alıkoymak olur ki bu doğru bir hareket olmaz. Fakat Kur'an okuyan selâmla karılırsa selâmı îade etmesi gerekir.

50- Sahihi Buhari, VIII, 48.

51- Tecrid-i Sarih, IV, 247-48.

52- Aynı eser, IV, 221.

53- Süneni Tirmizi, V, 56-57.

54- el-Ezkâr, s. 224.

### Evlere Girerken Selâm Verilmesi

Bir kimse kendi evine yani ailesinin yanına girdiği zaman selâm vermelidir. Anne ve babaya selâm verilmez şeklindeki kanaat yanlıştır. Zira Enes,ten rivâyet edilen hadis bu hususu teyit etmektedir: "Oğlum, ailenin yanına girdiğinde selâm ver ki, sana ve ev halkına bereket olsun." (55)

Şahıs kendi evinden başka birinin evine girdiği zaman, ev meskun olsun veya olmasın, selâm vermelidir. Meskun eve girildiği veya çıkıldığı vakit, her iki halde de selâm verileceği Katâde'den rivâyet edilen hadis açıklamaktadır: "Bir eve girdiğiniz zaman ehline selâm veriniz, çıktığınız zaman da selâm veriniz", (46) Meskun olmayan eve girildiği vakit nasıl selâm verileceği, Mücâhid ve Katâde'den gelen rivâyette işâret edilmiştir: "Eve girdiğin zaman, evde kimse yoksa, es-Selâmü aleynâ ve alâ ibâdillahissâlihîn, de. Zira melekler selâmı sana iâde eder", (57)

Selâm vermeden eve giren kimseyi Hz. Peygamber ikaz etmiştir. Bu durumu Rab'iy b. Hıraş'dan rivâyet edilen hadisten öğrenmekteyiz. "Beni Âmir kabilesinin bir adam Hz. Peygamber evde iken kendilerinden 'Gireyim mi? diye sordu. Peygamber hizmetcisine 'Çık bu adama izin istemeyi öğret. Evvelâ es-Selâmü aleyküm sonra da gireyi mi? desin' buyurdular. Bunu işiten adam es-Selâmü aleyküm dedikten sonra 'Gireyim mi?' deyince, Hz. Peygamber girmesine müsaade etti, o da girdi". (58)

Gerçek manada iman eden kimselerin başkasının evine izinsiz ve selâmsız giremeyeceğini "Ey iman edenler ! Kendi ev ve odalarınızdan başka evlere sahibleriyle alışkanlık temin edip izin almadan ve selâm vermeden girmeyin" ayeti hülâsa eder. (59)

### Hz.Peygamberin Çocuklarla Selâmlaşması

Hz. Peygamber çocuklarla selâmlaşırđı. Bu suretle çocuklarla münasebet kurar ve onları okşar severdi. Bir gün Hz. Peygamber ensarlıları ziyaret ediyordu, ensarlı çocuklar Peygamberin etrafını çevirdiler. Peygamber onların başını okşadı ve selâm verdi. (60) Burada belirtilmesi gereken nokta çocukların selâmı iâde edip etmiyecekleridir. Eğer çocuklar akıl baliğ değillerse selâmı iâde etmek mecburiyetinde değillerdir. Yalnız bir çocuk akıl baliğ olan kimseye selâm verirse, o kimse çocuğun selâmını iâde etmesi gerekir. (61)

55- Riyâzüssâlihîn, II, 179; Süneni Tirmizi, V, 59.

56- Musannaf, X, 359.

57- Musannaf, X, 389.

58- Riyâzüssâlihîn, II, 185.

59- Sure 24 (en-Nur), A. 27

60- Hayatu's-Sahabe, II, 540.

61- el-Ezkâr, s. 222.

Hız. Peygamberin çocuklara selâm verdiğine dair birkaç rivâyeti burada naklede lim: "Enes bir kere çocukların yanına uğramış ve onlara selâm verip, Nebi çocuklara böyle selâm verirdi, demiştir" (62), "Ben Resulullahla birlikte idim. Çocukların yanına uğradı ve onlara selâm verdi" (63) "Resulullah bize geldi, biz cocuktuk, bize selâm verdi" (64).

İçinde çocuklar bulunan bir topluluğa selâm verildiğinde reşid olmayanların mukâbele etmeleriyle topluluk reddi selâm etmiş sayılmaz.

Çocuklar erginlik çağına geldikleri zaman başkasının evine izinsiz ve selâm-sız giremeyecekleri öğretilmelidir. Bu İslâmi adabın esaslarından biridir. Allahü Tealâ bu hususta şöyle buyurmuştur: "Sizden olan çocuklarda, bülüğa erdiklerinde kendilerinden önceki ağabeylerinin izin isteyişleri gibi izin istesinler." (65)

### Ölülere Selâm Verilmesi

Selâmın İslâmda geniş bir yer tuttuğuna ölülerle selâmlaşma göstermektedir. Ayrıca ölen insanlarla, münasebetin kesilmemesinde yine selâmın rol oynamasının, konunun ehemmiyetini ortaya koyar.

Hız. Peygamberin bir kabristana uğradığı zaman selâm verdiğine dair ibn Abbas'tan rivâyet edilen hadis işâret etmektedir: "Resulullah Medine kabirlerine uğradı ve onlara yüzünü dönerek: es-Selâmü aleyküm ey ehli kubur, Allah bizi ve sizi affetsin, siz bizim selefimizsiniz ve biz de sizi takibcileriz, dedi". (66) Bu hadiste Hız. Peygamberin kabir ehline es-Selâmü aleyküm diye selâm verdiği ifâde edilmişse de, başka bir hadiste de ölülere verilen selâmın "aleyke's-selâm" olduğu belirtilmiştir. Bu husustaki hadis şöyledir: "Günün birinde Resulullah'a gelip, aleyke's-selâm ya Resulullah, dedim. Resulullah aleyke-s-selâm deme, zira aleyke's-selâm ölülere verilen selâm şeklidir, dedi" (67). Diğer bir rivâyette: "Nebiye gittim aleyke's-selâm dedi. Nebi aleyke's-selâm deme, es-selâmü aleyke de, dedi". (68)

Hadislerden çıkan netice, Hız. Peygamberin ölülere her iki şekilde yani es-selâmü aleyküm ve aleyke's-selâm diye selâm vermiştir. Bu durumda, ölüler için her iki şeklin canlılar için ise yalnız es-selâmü aleyke veya es-selâmü aleyküm tabirlerinin kullanılabilereceği anlaşılmaktadır.

62- Sahihi Buhari, VIII, 47; Riyâzüssâlihîn, II, 179-80; Tecrid-i Sarih, XII, 323-24.

63- Süneni Tirmizi, V, 57.

64- Süneni İbr Macc, II,1220.

65- Sure (en-Nur), A. 59

66- İbn Hacer el-Askalâni, Bulûğu'l-Merâm Kahire 1351, s. 68.

67- Riyâzüssâlihîn, II, 176.

68- Süneni Tirmizi, V, 72.

## Ehli kitap ve Müşriklerle Selâmlaşma

Hız. Peygamberin çeşitli dinlerden teşekkür eden topluluğa selâm verdiği aşadaki hadisten anlaşılmalıdır: "Nebi, müsümanlar, yahudiler, putperestler ve müşriklerden mürekkebe bir topluluğun yanından geçerken selâm verdi" denilmiştir. (69) Hız. Peygamberin böyle bir topluluğa selâm vermesi içinde müsümanların bulunmasındandır Zira nakledeceğimiz rivâyetlerde de "Müsümanların bulunduğu" topluluğa selâm veriniz şeklindeki ifâdeler kanatımızı teyit etmektedir: "Eğer siz müsümanların, kafirlerin bulunduğu bir meclise uğrarsanız onlara selâm veriniz" (70), başka bir rivâyette yalnız müsüman ve yahudilerden teşekkür eden bir topluluğa selâm verdiği belirtilmiştir. (71)

Ehli kitaptan olan bir kimse selâm verdiği zaman, selâmı iâde edilmelidir. Verdiği selâm şekline karşılık "Ve aleyküm" veya "Ve aleyke" denilmelidir. Ve Ve bunun üzerine bir ilâvede bulunulmamalıdır. Enes'ten rivâyet edilen hadiste "Ehli kitaptan biri size selâm verirse, 've aleyküm' deyiniz" denilmiştir. (72) Yalnız bir müsümanla bir gayri müsülim karşılaştığı zaman ilk defa selâm veren müsüman olmamalıdır. Bu hususta ihtilaf edilmiştir. Ekserisi müsümanın ilk defa selâm vermesinin caiz olmadığını, bazıları da haram olmayıp mekruh olduğunu ifâde etmişlerdir (73). Bu konuya Ebu Hüreyre'den rivâyet edilen hadis ışık tutmaktadır: "Siz yahudi ve hıristiyanları önceden selâmlamayın. Yolda onlardan birine rastladığınızda (serbest gitmek mümkün olmadığı takdirde) eza etmemek şartıyla onları yolun kenarından yürümeye mecbur ediniz." (74)

Hız. Peygamber zamanında yahudiler müsümanlara "Essamü aleyküm" sözleriyle yani "Ölüm sizin üzerinize olsun" diye selâm erirlerdi. Müsümanlar da "Ve aleyküm" şeklinde mukabelede bulunurlardı. Bu konuya işâret eden birkaç hadisi nakledeyim: "Yahudilerden bir grup insan Nebiye geldi"Ölüm senin üzerine olsun" ey Kasım'ın babası dedeliler. Nebi de "Ve aleyküm" dedi" (75), "Yahudilerden bir gurup Resulullahın yanına girmek için izin istedi (girer girmez) essâmü aleyküm dediler. Hız. Ayşe: Ölüm ve lânet sizin üzerinize olsun, dedi. Resulullah: Ey Ayşe! Allah bütün işlerde rıfkı sever. Ayşe: Dedikleri şeyi işitmedin mi? dedi. Resulullah: Ve aleyke dedim, dedi." (76).

69- Riyâzüssâlihîn, II, 186.

70- Musannaf, X, 392-93.

71- Süneni Tirmizi, V, 61.

72- Süneni İbn Mace, II, 1219; Sahihi Buhari, VIII, 49; Sahihi Müslim, IV, 1705; Riyâzüssâlihîn, II, 182

73- el-Ezkar, s. 226.

74- Sahihi Müslim, IV, 1707; Musannaf, X, 391; Riyâzüssâlihîn, II, 182; et-Tergib ve't-Terhib, III, 435; el-Ezkar, s. 226-27.

75- Süneni İbn Mace, II, 1219.

76- Sahihi Müslim, IV, 1706; Musannaf, VI, II ve X, 392-93.



Ehli kitabın evine girildiği zaman "es-Selâmü 'alâ meni't-tebia'l-hüdâ" diye selâm verilmesi gerektiği hususunda Katâde'den rivâyet mevcuttur. 77) Resulullah İslâma davet gayesiyle komşu hükümdarlara gönderdiği mektuplarda aynı ifâ-deyi kullanmıştır.

### Hz. Peygambere Salâtü Selâm Getirilmesi

Hz. Peygamberin sünnetinde selâmın durumu ile ilgili baza hususları açıkla-maya çalıştık. Bizzat Hz. Peygamberin sünnetinden bahettiğimize göre, ona ya-pılan salâtü selâmın ehemmiyeti üzerinde durmadan geçmek mümkün değildir. Çünkü müslümanlar arasında selâmlaşma nasıl bir vecibe ise, bütün kâianatın Peygamberine salâtü selâm getirmek te daha büyük bir vecibedir. İşte bu vecibeyi yerine getirmek için konuyu kısaca "açıklamayı gerekli gördük.

Hz. Peygambere salâtü selâm getirileni icâbettiğine şu ayeti kerime işâret eder: "Gerçekten Allah ve melekleri Peygambere salat ederler. Ey iman edenler! Sizde ona salat edin ve gönülden teslim olun." (78)

Kendisine salâtü selâm getirilmesini ve bunun kendisine ulaşacağı hadiste be-lirtilmiştir: "Evlerinizi kabir ve kabrimi bayram yeri yapmayınız, bana salâtü selâm getiriniz. Zira sizin salâtü selâmınız nerede olursanız olunuz bana ulaşır". (79) Diğer taraftan salâtü selâmın kendisine melekler vasıtasıyla ulaştırılacağı zik-redilmiştir: "Allahın yeryüzünde dolaşan melekler vardır. Bunlar ümmetinden o-lan selâmı bana bildirirler." (80)

Hz. Peygambere selâm getirilenin üç anlamı vardır:

a)- (Bütün afetlerden) selâmet senin için olsun. Selâmet senden ayrılmasın.

b)- "Selâm" kelimesi muvafakat, boyun eğme manasına gelir. Nitekim ayeti kerime bu manayı açıklamaktadır: "Rabbin hakkı için, onlar aralarında çekiştik-leri şeylerde seni hakem yapıp sonra verdiği hükümde nefisleri hiçbir darlık duymadan tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe, iman etmiş olmazlar." (81)

c) "Selâm" kelimesi korumak, himayede bulundurmak, her türlü işine kefil olmak anlamına gelir Bu anlamda olan "selâm" kelimesi Allahın ismi olur.

Hz. Peygambere salâtü selâm getirmek bir vecibe olduğuna göre, bu vazifeyi yerine getirmek için, nelerde salâtü selâm getirilmesinin bilinmesi gereklidir. Bu yerleri genel olarak şu noktalarda toplayabiliriz: a)- Resulullah zikredildiğinde,

77- Musannaf, VI, 12 ve 392-93.

78- Sure 33 (el-Ahzab), A. 56

79- Süneni Ebu Davud, II, 218.

80- Süneni İbn Mace, III, 43.

81- Sure 4 (en-Nisa), A. 65

b)- İsmi işitildiğinde, c)- İsmi yazıldığında, d)- Ezan ve kâmet anında, e)- Mescide girerken, f)- Cenaze namazında, g)- Namazda oturuşlardaki teşehhüdden sonra, vs....

Bu ve buna benzer yerlerde Resulullahın ismi anıldığında salâtü selâm getirmeyen kimsenin durumu şöyle belirtilmiştir: "Yanında anıldığım zaman bana salâtü selâm getirmeyen cimri kimsedir" (82) "Yanında anıldığımda bana salâtü selâm getirmeyen adamın burnu (yerde)'sürünsün...." (83) Duasının kabul olunmayacağı da Hz. Ömer tarafından şöyle açıklanmıştır: "dua sema ve yer arasında kalır, Nebiye salâtü selâm getirinceye kadar dua (Allaha) yükselmez." (84)

Salâtü selâm getirmek insan ruhunu olgunlaştıracağı gibi, insanın kendisi ile Nebi arasında manevi köprü kuracağı muhakkaktır. Bu köprü şöyle ifade edilmiştir: "Benim için kıyamet günü insanların en evlasi bana salâtü en çok getirenlerdir." (85) Mükâfatı da "Kim bana salâtü selâm getirirse, Allah ta ona on defa salat eder ve onun için on sevap yazılır." (86) "Kim bana bir defa salâtü selâm getirirse, Allahta ona on defa salat eder, o kimseden on hata silinir ve on derece yükseltilir" şeklinde açıklanmıştır." (87).

---

82- Sneni Tirmizi, V, 551.

83- Süneni Tirmizi, V, 550.

84- Aynı eser, II, 356.

85- Aynı eser,II, 354.

86- Aynı eser, II, 355.

87- Süneni Nesei, III, 50.

## ANADOLU'NUN TARİH ÖNCESİ İNANÇLARI

Doç.Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu

Anadolu'nun tarih öncesi devirleri, tarihin karanlıklarından başlayarak Hititler'e (M.Ö. 1800) kadar sürer. Ancak, Hititler'in komşularından öğrendikleri çivi ve hiyeroglif yazılarını kullanmaya başlamaları ile Anadolu tarih çağına girer. Tarih öncesi devirler hakkındaki bilgilerimiz ise, tamamen jeoloji ve arkeoloji ilimlerinin bize ulaştırdığı keşiflere dayanmaktadır. Çeşitli bölgelerde yapılan kazılardan, Kabataş Devri'nden beri Anadolu'da insanın yaşadığı görülmektedir. Bu konuda Ankara çevresinde, Antalya, Burdur ve Isparta yakınlığında, Kars dolaylarında, Gaziantep ve Adıyaman bölgelerinde, Antakya havalisinde yapılan kazılardaki keşifler bize ışık tutmaktadır.

Kabataş ve Yontmataş devirleriyle ilgili buluntulardan, o çağların inanışlarıyla ilgili bilgiler edinmek şimdilik pek mümkün olamamıştır. Dini yorumlara imkân veren keşifler Neolitik (Cilâlıtaş) devirleriyle başlamaktadır. Bu hususta bize ilk ışığı Çatalhöyük kazıları tutmuştur. Radyo-karbon metoduyla yapılan tarihlemelere göre, XII. tabaka M.Ö. 6800 yıllarına kadar inmektedir. I. tabaka da M. Ö. 5700 yıllarına kadar gelmektedir. (1). III-X. tabakalar arasında bol miktarda rastlanan kült odalarında pişmiş kilden yapılmış Ana Tanrıça heykelcikleri, boğabaşı ve boynuzları, kadın göğüs rölyefleri bulunmuştur (2). Ana Tanrıça, genç kadın, doğuran kadın ve yaşlı kadın olarak tasvir edilmiştir. Heykelciklerden birinde Ana Tanrıça iki aslanın koruduğu bir taht üzerine oturmuş, ölüm ve hayatın sahibi olarak bir insan kafasını ayakları altına almış şekilde tasvir edilmiştir (3). Tanrıça heykelleri genellikle insan şeklinde (antropomorf) suretlendirilmiştir. Çatalhöyük'te ortaya çıkan Tanrıça heykellerinin benzerlerine ve daha gelişmiş örneklerine Burdur Hacılar Nahiyesi kazılarında bol miktarda rastlanmıştır (4). Ancak Hacılar M.Ö. 5700-5600 yılları olarak tarihlendirilmektedir (5).

1- U. Bahadır Alkım, *Anatolien I*, Genf 1968, s.66.

2- Alkım, aynı eser, S. 61.

3- Alkım, Aynı eser, S. 62.

4- James, Mellaart, *Excavations at Hacilar*, Edinburgh 1970, C. I, S. 166-171.

5- Alkım, aynı eser, S.67, 69.

Bu arada Hacılar'da Çatalhöyük'te olduğu gibi, Ana Tanrıça'nın refiki olarak genç veya yaşlı şekillerde tasvir edilmiş erkek heykelciklerine de rastlanmıştır (6).

Genellikle kült odalarında bulunan, özellikle cinsel organları belirli, çıplak kadın heykelciklerinin tapınmak için, dinî maksatla yapıldıkları şüpheşizdir. Bunların kesin örneklerine tarihî devirlerde bol miktarda rastlamaktayız. Taş-Bakır devrine ait buluntularda, Ana Tanrıça tasvirleri daha da ağırlık kazanmaktadır. Ancak, bu arada erkek ulûhiyet tasvirleri yavaş yavaş terkedilmektedir (7). Heykelcikler; tabîlikten sembolikliğe doğru ilerlemekte, stilize edilmektedir (8). Ana Tanrıça inancı, hayatın çeşitli sahalarında görülmekte, vazolar ve seramikler üzerinde Ana Tanrıça'yı sembolize eden kadın göğüslerine rastlanmaktadır (9). Bu kanaatimizi M.Ö. 18. yüzyıla âit Kültepe Kârum'da bulunmuş Ana Tanrıça göğüs tasviri de desteklemektedir (10). Kaplar, vazolar üzerindeki bu Ana Tanrıça sembolleri kap içine konan yiyecek ve içeceğe bereket kazandırması, koruması dileğiyle yapılmış bir amulet de olabilir. Yine bazı toprak kaplar üzerinde boyalı içiçe dâireler, ağırsaklar üzerindeki dâirevî geometrik şekiller Ana Tanrıça kültünü, verimlilik kültünü yansıtan stilize göğüs sembolleri olabilirler.

Neolitik ve Kalkolitik devirlerde gördüğümüz bu Ana Tanrıça inançları, komşu ülkelere nazaran Anadolu'da daha çok gelişerek tarihî devirlerdeki meşhur Kübele kültünü hazırlamıştır (11). Ancak bu inancın dışında başka tanrı tasavvurları var mı idi? Ekserî ilkel kavimlerde gördüğümüz, suretî yapılan ilâhlar dışında mücerret olarak düşünülen, yaratıcı, sonsuz kuvvet ve irade sahibi bir tanrı tasavvuru var mı idi? Bunları, bilgi kaynaklarımızın sınırlı olması sebebiyle bilemiyoruz. Sadece geç devirlerde, Hititler öncesi Koloniler Devrinde komşu ülkelerin dinî inançlarına paralel tanrı tasavvurlarının Anadolu'da da görülmeye başladığına, Mısır ve Mezopotamya'daki gibi ana, baba ve oğuldan müteşekkil tanrısal âilelerin ortaya çıktığına, her tanrıya belirli bir kudret ve vazife verildiğine şahit oluyoruz (12).

### Kutsal Hayvanlar

Bazı hayvan türlerinin kutsallığına dâir çeşitli örnekleri, dinler tarihinde görmekteyiz. Anadolu'da yapılan kazılarda da bazı hayvanlara değer verildiği an-

6- Alkım, aynı eser, S. 67, 69.

7- Alkım, aynı eser, S. 73.

8- Alkım, 73.

9- James Mellaart, Excavation at Hacilar, Edinburgh 1970, C. I, S. 107-115, C. II, S. 309. Erkan Çokbanker, Beyşehir Kuşluca köyü Buluntuları, Türk Arkeoloji Dergisi, sayı XXI, 2, Ankara 1974, S. 37, resim, 6, 7. Alkım, S. 116 resim 53-54.

10- Alkım, aynı eser, resim 93.

11- Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara 1973, s. 98-101, 115-119.

12- F. Kınal, Eski Anadolu Tarihi, Ankara 1962, S. 79.

laşılmaktadır. Çatalhöyük'te kült odaları duvarlarında boğabaşı ve boynuzlarına, leopar resimlerine rastlanmış, bazı rölyeflerde Ana Tanrıça bir boğa veya koçbaşı doğurur şekilde tasvir edilmiştir (13). Yine, erken Bronz Devirleri'ne âit Beycesultan'da boğa rölyefleri ve stilize boğa boynuzları bulunmuştur (14). Bunlardan Suriye ve Mısır'da olduğu gibi boğanın verimlilik tanrısı sembolü veya verimlilik tanrısının kutsal hayvanı olarak anlaşıldığı görülmektedir. Hattâ boğanın erkek, geyiğin dişi ulûhiyeti temsil ettiği de zannedilmektedir (15). Yine erken Kalkolitik çağ olarak tarihlenen Demircihöyük'te bol miktarda sığır başlarının düzenli olarak gömülü bulunması (16), daha sonraları Frigya bölgesinde bol miktarda ortaya çıkması (17), sığira özel bir dini anlam verildiğinde şüphe bırakmamaktadır.

Çatalhöyük VII. tabakada bulunan bir kült odası duvarında bir cesede hücum eden akbaba tasvirine rastlanmıştır ki (18); bu, akbabanın ölümle veya ölümler ilâhı ile ilişkisinin olabileceğini hatırlatmaktadır. Ancak, bunun tek tasvir olarak kalması, dinî anlamını genelleştirmeye imkân vermemektedir.

### Kültleri

Kalkolitik devir Anadolu insanı; Çatalhöyük, Alishar (19), Ahlatlıbel (20), Demircihöyük (21) ve diğer bazı kazı yerlerinde bulunduğu gibi; tanrı ve kutsal hayvanları temsilen, pişmiş kilden veya taştan idoller yapmıştır. İlk zamanlar bunlar dâire veya kare vücutlu iken, zamanla insan şeklini almışlardır. Bu idollerin herhangi bir musibet veya hastalıktan kurtulmak için, kurban, adak veya büyü maksadıyla kullanılmış olabilecekları hakkında yorumlar vardır (22). Arkeoloji profesörü Tahsin Özgüç kadın figürlerinin Ana Tanrıça kültüyle birlikte, evin, âilenin koruyucu tanrıalarını temsil etmiş olabileceğini; sıhhat, bereket ve emniyeti muhafazaya yarayan büyülü kuvvetleri ihtiva eden bir nevi muska vazifesi gördüğünü; insanı nazardan, şer kuvvetlerden koruyan nesnelere olabileceğini ileri sürmektedir (23).

13- Alkım, 61 v.d.

14- Alkım, 120.

15- Kinal, 5'.

16- Manfred Korfmann, Demircihöyük, Türk Arkeoloji Dergisi, Sayı XXV-1, Ankara 1981, s. 145.

17- M. Korfmann, Demircihöyük, Türk Arkeoloji Dergisi, Sayı XXIV-2, Ankara 1977, S. 47.

18- Alkım, 64.

19- Alkım, 128.

20- Kinal, 47.

21- M. Korfmann, Demircihöyük, Türk Arkeoloji Dergisi, Sayı XXIV-2, Ankara 1977, S. 48.

22- H. Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, S. 93.

23- T. Özgüç, Öntarihte Anadolu İdollerinin Anlamı, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, C. II, Sayı I, 1943, s. 66 v.d.

Çatalhöyük'te tesbit edilen kült odası duvarlarındaki el ve ayak izleri, parmak izleri resimleri, stilize edilmiş boğabaşı, çift yüzlü balta resimleri de, koruyucu sihirli güçlere sahip semboller olarak kullanılmış olabilirler (24). Yine kült odası duvar resimlerinden birinde leopar kürküne bürünmüş dans eden kalabalığın bulunması, bunlardan birinin davula benzer bir alet çalması, bir kısmının akrobatik hareketler göstermesi, bazılarının ellerinde ok ve yay bulanması (25); Şamanizm kült ve av danslarını hatırlattığı gibi, resimde boğa, geyik, domuz, ayı, kurt ve köpek suretlerinin bulunması tasvirin bir av büyüsü olabileceği ihtimalini de ortaya koymaktadır.

### Ölüler Kültü

Tarih öncesi devirlere ait mezar ve mezarlıkların ortaya çıkarılması bize devrin insanların inançları hakkında bazı ip uçları vermektedir. Bu devirlerde ölen çocuklar; genellikle evin içine, zeminin altına veya ocağın yanına gömülüyorlardı. Çocukların evin içine gömülmesinin sebebi; onların evlerine doymadan ayrılmaları ve evdeki hayatlarına ruhen devam ettiklerine inanılmış olması olabilir (26). Fakat, Tekeköy, Kusura ve Babaköy'de çocukların evin dışına gömüldükleri de görülmektedir ki, bundan çocukların evin içine gömülme âdetinin istisnaları olduğu anlaşılmaktadır (27).

Ölülerin cesetleri çürüyünceye kadar gömüldüğü yerde bırakılıyor ve daha sonra, ölü evlerine kaldırılıyorlardı (28). Ölünün cesedi çürüyünceye kadar, ruhunun cesedi başında kaldığına inanılıyor olmalıdır. Toprak, küp ve sandık mezarlar ikinci veya üçüncü bir ölü için de kullanılabilirdi. O zaman eski ölünün kemikleri kenara itiliyordu. Bu husus, hemen hemen bütün kültür bölgelerinde aynıdır. Belki de bunlar, mekân darlığından ortaya çıkan âile mezarlarıdır. Zaman ve mekâna bağlı olmayan âhret tasavvurlarıyla da ilgili olabilirler (29). Batı Anadolu'da oda mezarlarına, M.Ö. 1200 yıllarına kadar sürekli bir şekilde rastlanır (30).

Anadolu mezarlarında, ölülerin şahsi malları da görülür. Bunlar bıçak, bilezik, küpe, balta, tengerek (kırman) ve ölünün hayatında kullandığı kültür nesnelere. Küpe ve bilezikler ölüden çıkarılmadan, ölüyle birlikte gömülmüşlerdir (31). Alahöyük'te içine bir çengelle et takılmış küp ve kemik kalıntılara rastlan-

24- Alkım, 63.

25- Alkım, 63.

26- T. Özgüç, Die Bestattungsbräuche im vorgeschichtchen Anatolien, Ankara 1948, S. 134.

27- Özgüç, Die Bestattungsbräuche., S. 134.

28- Özgüç, aynı eser, S. 134.

29- Özgüç, aynı eser, 135.

30- Özgüç, aynı eser, 137.

31- Özgüç, aynı eser, 139.

mıştır. Bu, ölüye sunulan kurbanın bazı kısımlarının ölüye takdim edilmiş olmasındandır (32). Tarih öncesi Anadolu insanı ölümden sonra yaşadığına, yiyip içtiğine, âletlerini kullanmaya devam ettiğine inanıyordu. Horoztepe'de mezar eşyaları arasında sistrum ve çalpara gibi müzik âletleri de bulunmuştur (33). Bu sebeple yiyecek ve içecek hediyelerinden de istifade ettiğine inanılıyor, lüzumlu eşyaları cesediyle birlikte mezara gömülüyordu (34). Bundan dolayı, Anadolu mezarlarında şahıs eşyalarından ziyade yiyecek ve içecek kapları bulunmaktadır (35). Mezarlar çevresinde bulunan sığır, köpek, keçi, koyun kemikleri mezar başında kesilen kurban âdetlerinin varlığını da göstermektedir (36).

### **Kült Yerleri ve Mâbetleri**

Anadolu'da, ikinci bin yıllarına kadar halk tapınma yeri olarak, ya tabiatta kendileri için kutsal bildikleri bir alanı, açık havayı seçiyorlar; ya da, oturdukları evin bir odasını ibadet için ayırıyorlardı. Bu son uygulamadan "kült odaları" ortaya çıkmıştır (37). Bunun açık örneği, Çatalhöyük'te III-X. tabakalar arasında bulunan 40'ı aşkın kült odasıdır (38). Bundan, Neolitik Çağda hemen her evin tapınmak için kullandıkları bir kült odası olduğu anlaşılmaktadır. Bu geleneğin devamını; Kalkolitik devir Hacıları'nda da görüyoruz (39).

Beycesultan'da kült mahellerinin bir oda şeklinde değil; sağlı sollu olmak üzere, iki odadan teşekkül ettiğini görürüz. Bu şekilde, üç çift mâbet bulunmuştur (40). "İkiz Kült Odaları" diye de tanınlanan bu yapılar, ufak değişikliklerle Bronz Çağı sonlarına kadar önemini yitirmemiştir. Beycesultan ikiz kült odaları üç kısımdan oluşur: Giriş, mihrap, din görevlileri odası. Bronz Çağı Anadolusunda, çeşitli yerlerdeki kazılarda da benzeri mabetciklerin yapıldığı görülür. Bu sebeple, Beycesultan dinî yapılarının önemi büyüktür (41), daha sonraki mâbet yapılarına örnek teşkil etmektedir.

---

32- Özgüç, aynı eser, 140.

33- Kınal, 43.

34- Özgüç, aynı eser, 132.

35- Özgüç, aynı eser, 133.

36- Kınal, 52.

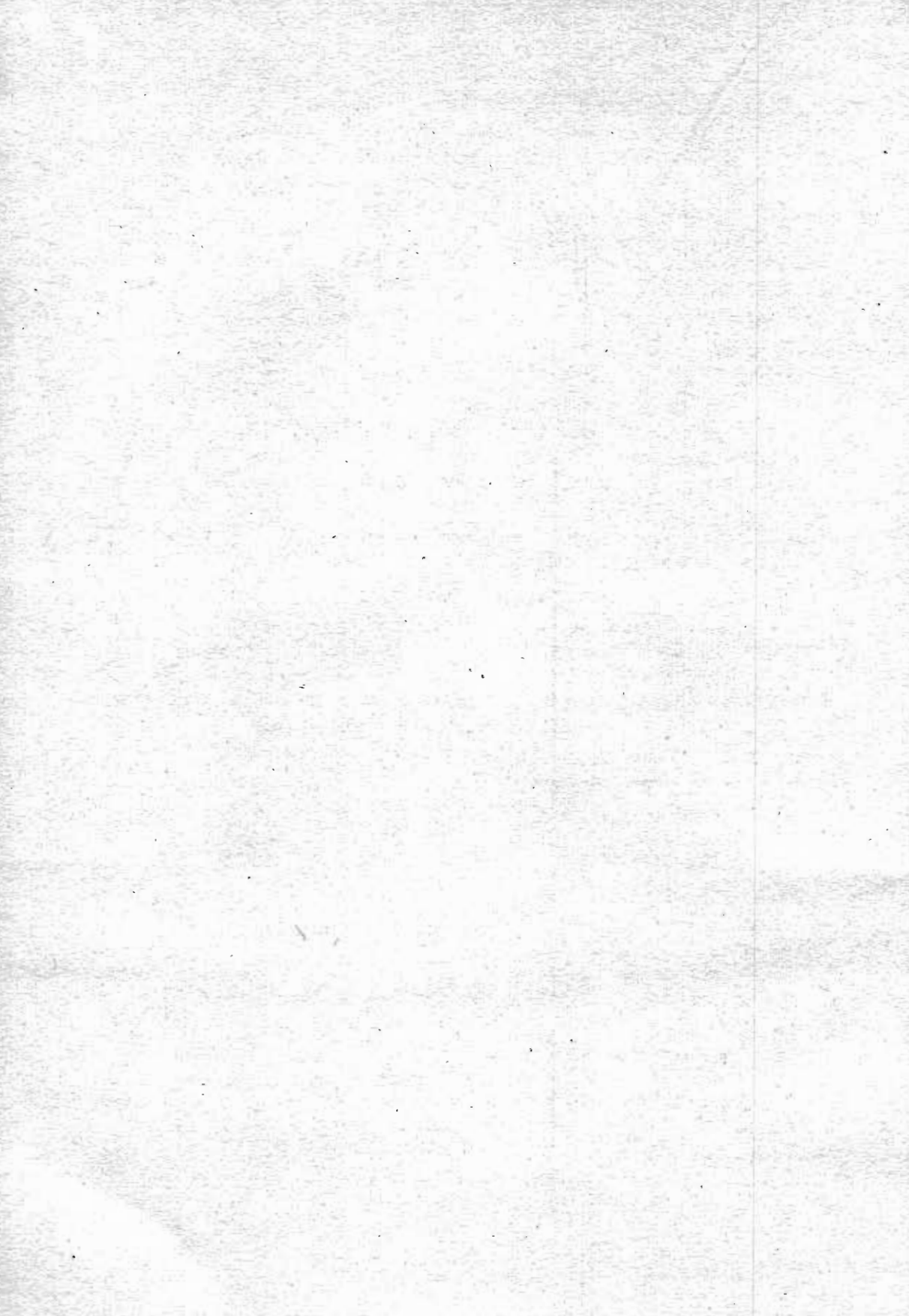
37- Fahri Işık, Tapınaklar, Ders teksir notları, 1981, s. 1.

38- Alkım, 61-63.

39- Melleaart, Excavation at Hacılar, Edinburgh 1970, C. I, 29 v.d.

40- Kınal, 41.

41- Fahri Işık, "Tapınaklar", Ders teksir notları 1981, s.1.





## MUHAMMED MURTADÂ EZ-ZEBÎDÎ

(Hayatı ve Eserleri)

Doç.Dr. Suat Yıldırım

Murtadâ ez-Zebîdî klâsik Arap lûgatçilerinin son halkasını teşkil eder. Onun şöhreti, daha ziyade, bu sahanın bilinen en geniş eserinin sahibi olmasından ileri gelir. Ayrıca ekserisi naklî ilimlere ait olan yüz kırk kadar kitap ve risale yazmıştır.

### Soyu ve doğumu

Adı Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk'dır. Murtada el-Huseynî ez-Zebîdî olarak meşhurdur. el-Vâsîtî el-Hanefî nisbelerini de kullanır. Lakabı "Murtadâ", künyesi de "Ebû'l-Feyd" dir (1). Eserlerinde kendisini bu şekilde tanıtır (2). Seyyid'dir; nesebi Zeyd vasıtasıyla Hz. Hüseyin'e ulaşmaktadır Müellif kendi hattıyla yazdığı icazetnamelerinde, nesebini Hz. Ali'ye kadar sırasıyla zikretmektedir (3).

Zebîdî Hindistanın kuzeyinde Bilgram kasabasında dünyaya gelmiştir (4). Ataları İrak'ın Vâsît şehrinden Hindistan'a göçmüşlerdir. Müellifin "el-Vâsîtî" nisbesini kullanması bu alâkadan dolayıdır. Gerek bu nisbeden, gerek kendisinin doğum yeri ile ilgili malûmat vermemesinden ötürü, Zebîdî'nin doğduğu yer hususunda tereddüt ve münakaşa ortaya çıkmıştır (5).

1 el-Kettanî, meşhur olmayan "Ebû'l-Vakt" künyesi ile, Tenmiku'l-Esfâr'dan naklen "el-'Alevî" nisbesini de ilave eder (Fihrisu'l-Fehâris, I. 398). Muzîlu Nikâbi'l-Hafa eserinde, müellifin "el-Vefâ'i" nisbesini de zikrettiği görülür (Fihrisu'l-Kutubi'l-'Arabiyya el-Mevcûda bi Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, V. 343).

2 el-Cebertî, IV. 142.; Ebcedu'l-'Ulûm, III. 208, 221.

3 (Fihrisu'l-Fehâris'den naklen Muhammed Yusuf, Mecelletu'l-Mecma'i'l-'İlmî el-'Arabî c. XLIII, s. 930 Krş. Hilyetu'l-Beşer, III. 1492).

4 Bilgram, Ekber Şah zamanından itibaren 19. asra kadar, hüsûsiyle İslâm kültür merkezi olarak tanınmıştır. Bilgram seyyidleri soylarını Ebû'l-Ferah el-Vâsîtî'ye çıkarırlar. Hülâgu'nun Bağdad'ı istila etmesini müteakip, bu zatın Hindistana göçtüğü söylenir.

5 Tâcu'l-'Arûs'un Küveyt tab'ının birinci cildini neşreden ve esere mukaddime yazan 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc, müellifin bir icazetinde kendisinden bahsederken "el-Vâsîtî" el-'İrakîyyu'l-asi" yazdığını ve Tâcu'l-'Arûs'da Bilgram maddesinin yer almadığını vs. söyleyerek, onun Hindistan'la alâkasının olmadığını, İrak'ın Vâsît şehrinden olduğunu iddia eder. Bu iddianın yanlışlığı, Muhammed Yûsuf'un zikri geçen makalesinde beyan olunmuştur. Zebîdî ile aynı zamanda akraba olduğunu bildiren M. Sıddîk Hasan Han'ın dediği gibi, Zebîdî'de yetiştiği için Zebîdî olarak meşhur olmuş, Hindistandan ve onun Bilgram'ından olduğu unutulmuştur.

Müellifin en meşhur eseri olan 'Tâcu'l-'Arûs'un bazı maddelerinde tesadüf ettiğimiz malûmat da, onun Hind asıllı olduğunu, orada dünyaya geldiğini belirtmektedir. Şöyle ki:

SNL maddesinde: "Sendile, fetha ile, Hindistan'da bir şehirdir. Hocamız allâme Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî es-Sendîli oradandır, akli ilimlerde muhakkikindedir" (6).

KBL maddesinde: "Kabûle fetha ile Hindistan'da muhkem bir kal'adır. Hocamız muhaddis allâme Nûruddîn Muhammed el-Kabûli oraya mensubdur. 1160 da (1747) Dihlî'de öldü" (7).

DHL maddesinde: "Dihlî" (...) Şeyh Kutbuddîn Bahtiyâr b. Ahmed b. Mûsâ el-Ferğânî ed-Dihlevî, meşhur hocalarımızdandır. Ölüm tarihi: ..... dir" (ez-Zebîdî, kendi hattıyla olan nüshada bu kısmı boş bırakmıştır. Matbu nüshada da böylece muhafaza edilmiş ve sebebi bildirilmiştir (8). Öyle anlaşılıyor ki müellif, hocasının ölüm tarihine vakıf olmadığından, yahut hocası henüz hayatta olduğundan bu kısmı boş bırakmıştır.

KNC maddesinde: Hindistanda Kinnave şehrinde bahsederken orayı görmüş olan bir kimse edasıyla: "Büyük ve geniş bir şehirdir, kıymetli malları celbeden pazar ve çarşuları vardır" (9).

Diğer taraftan müellif, yeğeni olduğu anlaşılan Bâsit 'Alî b. es-Seyyid 'Alî b. es-Seyyid Mubammed b. es-Seyyid Kâdirî için yazdığı *bernamecinde*, kendilerinden ders almış olduğu üç yüz kadar âlimin ismini sıralar. Bunlardan dördü Hind ülemesindedir. Şah Veliyullâh ed-Dihlevî bunlardan biridir. Ondaki bahsederken "Dihlî'de evinde hazır bulundum" demektedir (10). el-Kettânî ise onun Şah Veliyullâh'a tilmiz olduğunu daha tafsilatlı olarak, kendi ağzından şöyle nakleder: "Kendisiyle Dihlî'de görüştük, yanında hadis okudum, bana zikir telkin etti ve icazet verdi" (11). Yine el-Kettânî müellif hakkında diyor ki: "İrak asıllıdır. Doğumu itibariyle Hindli, tahsil ve şöhret bakımından Zebîd'li, Hanefî mezhebli, Nakşibendi iradeli, Eş'arî akidelidir. Kendi hattıyla gördüğüm bir çok icazetnamesinde kendisini bu şekilde tanıtır" (12).

Ez-Zebîdî'nin muasırı olan ve ondan beş sene önce vefat eden Mîr Ğulâm 'Alî Âzâd el-Bilgrâmî (1116/1704-1200/1785) Meâsiru'l-Kirâm adlı Farsça eserinde onun hakkında şu malûmatı vermektedir:

6 Tâcu'l-'Arûs, VII. 383.

7 Aynı eser, VIII. 74.

8 Tâcu'l-'Arus, VII. 328.

9 Aynı eser, II. 90.

10 Ebcedü'l-'Ulûm, IV. 221.

11 Fihrisu'l-Fehâris, I. 398.

12 Fihrisu'l-Fehâris, I. 398.

“Onun (Seyyid el-Kâdirî’yi (Ö. 1145/1732) anlatıyor) çocuklarından biri de Muhammed el-Murtada b. es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid el-Kâdirî’dir. Arapça kitapları okudu ve genç yaşında Haremeyn-i Şerife’yi ziyarete muvaffak oldu. Mukaddes makamlarda hadîs tahsil etti. O, bu günlerde Yemen’in Zebîd şehrinde bulunmakta, ‘Abdülhâlik ez-Zebîdî’den hadîs okumaktadır. Allah ömrünü uzatsın ve dinin en yüksek derecesine ulaştırsın” (13).

Müellifin kendi ifadesine dayanarak, bütün kaynaklar onun 1145/1732’de doğduğunu kaydederler. Hakkında uzun bir terceme-i hâl yazan Mısır’daki talebelerinden meşhur tarihçi el-Cebertî’nin (Ö. 1241/1822) doğum yeri ile ilgili ifadesi müphemdir: “1145’de doğdu, memleketinde yetişti, ilim talebinde sefer etti” (14). Mısırda iken Hind asıllı olduğunun iyice unutulmuş olduğu anlaşılıyor. Müellif, Muhammed Bedîr el-Makdisî’ye icazet olarak yazdığı Kalensuvatu’l-Tâc adlı risalesinin nihayetindeki manzum kısımda

وَلِدَتِي بِعَامِ أَرْخُوا (فَكَ خْتَمَةٌ)

diyerek kendi doğum tarihini bizzat bildirir (15).

#### Tabsili ve ilim talebindeki seyâhatları:

İslâm âlemi, milâdî on sekizinci asrın ilk yarısında, za’f alâmetleri başgöstermiş olmasına rağmen, Osmanlı Türk hâkimiyetinin idaresi veya himayesi altında tamamîyetini muhafaza ediyor, o devletin müntesipleri bu emniyetin nimetlerinden istifade ediyorlardı. Zebîdî bu devletin vatandaşlığına en güzel örneklerden birini teşkil eder. Hindistan’da doğar, dolaşa dolaşa Hicaz’a gelir, Yemen’de tahsiline devam eder, Mısır’a yerleşir. Bir defasında Padişah’tan gelen davet üzerine İstanbul’a gelmeye niyetlenirse de müyesser olmaz. Bulunduğu her beldede yardım, iltifat ve ihtirama mazhar olur.

Zebîdî tahsiline Bilgram’da başladı. Oradan sırasıyla Sendile, Haydarâbâd ve Dihlî’ye gitti. Veliyullâh b. ‘Abdurrahîm ed-Dihlevî’den (Ö. 1176/1762) okudu (16), oradan Sûret’e geçti. Hayruddin b. Zâhid es-Sûretî’nin yanında bir sene okudu. 1164/1750’de Hicaz’a gitti. Sonra Yemendeki Zebîd şehrine yerleşti. Def’alarca haccetti ilim ehli ile tanışıp buluştu. Bunlardan biri de kendisini (17) Mısır’a yerleşmeye

13 Meâsiru’l-Kirâm’dan naklen Ebcedu’l-‘Ulûm III. 221.; Mecelletu’l-Mecma’îl-‘İlmî, c. XLIII, s. 932.

14 Târihu’l-Cebertî, IV. 142.

15 Târihu’l-Cebertî, IV. 159.

16 Fihrisu’l-Feharis, I. 398.; Nuzhatu’l-Havâtır, VII. 475-476.; Tâcu’l-‘Arûs, X. 469.

17 Nuzhetu’l-Havâtır, VII. 471.

teşvik edecek olan 'Abdurrahmân el-'Ayderûs'dur (Ö. 1778). Cebertî, bu zatla ve isimlerini zikrettiği diğer alimlerle (Hâşiyetu'l-Kâmûs sahibi meşhur hocası Muhammed b. et-Tayyib de bunlar arasındadır.) 1163/1749 senesinde Mekke'de görüştüğünü belirtir (Tarihu'l-Cebertî, IV. 142) (18). Yemen'e yerleştikten sonra müellifin her sene hac mevsiminde Mekke'ye geldiği anlaşılıyor. Zebîd'de iken kendilerinden ilim tahsil ettiği üç yüz kadar hocasını terceme-i hâlleriyle birlikte, *el-'Mu'cemu'l-Kebîr*, *el-'Mu'cemu's-Sağîr* ve *Elfiyyetu's-Sened* isimli biyografik eserlerinde zikreder (19). *Nuzhetu'l-Havâtır* sahibi, müellifin Yemen ahalisinden birine yazdığı bir icazetin metnini aynen nakleder. Üç sahife olan bu icazette Zebîdî hocalarının silsilesini sıralarken, silsileyi ekseriya İbn Hacer el-'Askalânî'ye (Ö. 852/1449) yahut talebesi es-Sehâvî'ye çıkartır. Sonra kitabetalebiyle kendisine icazet veren âlimleri sayar. Fıkıhta dört mezhep âlmlerinden icazet almıştır (*Nuzhetu'l-Havâtır*, VII. 473-477) (20).

Zebîdî 1166/1752 yılında Ta'if'de büyük âlim ve sûfi 'Abdullâh el-Mirğînî'nin (Ö. 1207/1792-93) yanına gitti, ondan fıkıh tahsil etti ve te'lifatını rivayet etmek için icazet aldı. Bu zatla 1163/1749'da Mekke'de tanışmış bulunuyordu. Sonra tasavvuf erbabının ileri gelenlerinden Seyyid 'Adurrahmân el-'Ayderûs'a bağlandı, kendisinden "İhyâ"yı okudu. El-'Ayderûs bütün merviyat ve mesmûatını rivayet için Zebîdî'ye icazet verdi ve ona hırka giydirdi. Onun ilme karşı olan büyük arzu ve hırsını görünce, Mısır'daki ilim hayatının canlılığını tavsif ederek kendisini oraya gitmeğe teşvik etti.

### Mısır'a Yerleşmesi ve İzdivacı

Zebîdî 7 Sefer 1167-günü (5 Aralık 1753) Mısır'a gitti. Sâge hanına yerleşti. Mısırda Kethûda İsmail 'Azban, durumuyla yakından ilgilendi ve bu ihtimam, Zebîdî orada meşhur oluncaya kadar devam etti. Müellif Mısırın âlimleriyle tanı-

18 Bağdad'da Suveydiyye hususî kütüphanesinde mahfuz olup Zebîdî'nin kendi hattıyla yazılmış ve Mecelletu'l-Mecma'î'l-İlmî el-'Arabî, c. VII, s. 752'de neşredilmiş olan bir icazetinden, kendisinin 1164 senesi Ramazan bayramında Yemende, 1166 Ramazan bayramında Mekke'de Mescid-i Haramda bulunduğu anlaşılıyor.

19 Fihrisu'l-Fehâris, I. 399.

20 Zebîdî'nin hocalarının çoğu hakkında el-Kettâni (Ö. 1345 H.) diyor ki: "Terceme-i hâli verilen (Zebîdî'nin) üstadlarına ve muasırlarına nisbetle, hocalarının şayan-ı hayret derecede çoğluğuna rağmen, yanındaki ile yetinmeyerek, devamlı olarak taleb-i ilimde bulunması, etraftan mükâtebe tarihiyle icazet istemesi çok şaşılacak bir şeydir. Öyle ki, ben İbn 'Abdisselâm'ın Kunnâşesinde kendi hattıyla Zebîdî'nin şu istid'âsına rastladım: (İstid'âyı İbn 'Abdisselâm'ın rastlayacağı kimseler için yazmıştı ki tam tercümesi şöyledir) "Efendilerimiz ulema hazretlerinden me'mûldur ki, aşağıda ismini yazan, Rabbine müftedir şu abd-i fakire, akli ve nakli ilimlerde, usul ve fûru'da inkân nisbetinde hocalarını ve senedlerini ziredererek kendilerinden rivayeti caiz olan hususlarda icazet vereler. Bunu (...) Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaâ, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî el-Vasîfî el-'İrâkiyyu'l-asl ez-Zebîdî ...) 1197 senesi 6 rebî' perşembe (19 şubat 1783) günü (...) yazdı." (Fihrisu'l-Fehâris, I. 406-407).

sıp onlardan ders almaya başladı. İlim ve fazlına, hıfzına şahadet ederek kendisine icazet verdiler. Seyyid 'Alî el-Makdisî, Ahmed el-Meleві, el-Cevherî, Câmî'u'l-Ezher reisi el-Huffenî, es-Sa'îdî... ile, bize onun Mısır hayatı hakkında başlıca malumatı veren talebelerinden el-Cebertî'nin babası Hasan el-Cebertî bu âlimler arasındadır.

O, Mısıra gittikten sonra da ilim talebinde seyahatlerine devam etmiştir. Daha sonraları Yemende Süleymân b. Yahyâ'ya yazdığı mektubunda "(...) İsnad erbabından bir cemaatin bulunduğu Beytu'l-Makdis'e, Yafa'ya, Remle, Dimyat, Senhûr, el-Mansûra, Demenhûra vs... gittim. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*'de tafsilatlı bir şekil de mezkûr olduğu veçhile oralarda hadis işittim. Asyût, Cürcan, Ferşût'a gittim" demektedir (21). Hülâsa, Mısırdaki kara ve sahil şehirlerini dolaşmış, ilim ve sülûk erbabından istifade etti. Bu devamlı seyahatlerinde birçok seyahatnameler kaleme almıştır ki toplansa büyük bir cild olurdu" (22).

Müellifin tasavvuf ehli ile yakın münasebeti vardı. İrade itibariyle Kadîrî, sülûk cihetinden Nakşibendî idi. Tasavvufî mahiyette birçok risaleleri vardır. Vefâ'îyye tarikati şeyhi Ebû'l-Envâr b. Vefâ 17 şa'ban 1182'de kendisine Ebû'l-Feyd künyesini, iltifat olarak vermiştir.

Daha sonra Zebîdî evlenip Sâğе hanından ayrılarak "Atafetu'l-Ğessâl semtine yerleşir. Şöhreti yayıldıktan sonra 1189/1775 senesi bidayetinde, ileri gelen kimselerin oturduğu Suveykatu'l-Lâlâ mahallesine intikal edecektir. Şeyyâl, onun evlenme tarihi hakkında kaynakların malumat vermediğini söyleyerek, Tâcu'l-'Arûs gibi uzun ve yorucu bir çalışmaya teşebbüs ettiği sırada evlenmiş olması gerektiğini tahmin ile, mezkûr eseri telife başladığı 1174/1760 tarihinde evlenmiş olacağı görüşünü tercih eder (23). Ferrâc ise Cebertî'nin müphem ibaresine itibar ederek, bu tarihi kat'î bir şekilde şöylece tayin eder:

Tâcu'l-'Arûs'un Zâl babının hitamında, 1182 Rebiu'l-evvelinde (1768 Temmuz) Sâğе Hanında yazdığı kaydedildiği halde, bundan hemen sonraki "Bâbu'r-Râ" ve öbür babların nihayetinde 'Atafetu'l-Ğassâl'da yazıldığı tasrih olunmaktadır. Böylece 1182 yılında evlendiği anlaşılmaktadır. Zevcesinin adı Zübeyde bint el-merhûm Zû'l-fikâr ed-Dimyâtî'dir. Bunu Yemende Süleyman b. Yahya isimli zata yazdığı mektuptan ve zevcesinin vefatından sonra onun için yazdığı bir mersiyeden öğreniyoruz (24). Bu zevcesi, 1196/1782'de on dört senelik bir evlilikten sonra vefat edecektir. Bu izdivaçtan çocuğu olmaz. Hanımının vefatı kendisine çok tesir eder. "Kabrine türbe yaptırarak orayı makam edindi. Oraya gider, günlerce ayrılmazdı. Kabir civarında bir arsa satın alarak, küçük bir ev yaptırdı, kayın

21 Ebcedu'l-'Ulûm III. 217.

22 Târihü'l-Cebertî, IV. 143.

23 el-Harekâtu'l-İslâhiyye, II. 53.

24 Fihrisu'l-Fehâris, I. 407.

validesini oraya yerleştirdi. Arada bir kendisi de orada gecelerdi. şairler kendisine bu elim hâdisi dolayısıyla mersiyeler takdim ediyorlar, o da bunları kabul ederek caizeler dağıtıyordu. Vefatından sonra bıraktığı evrak arasında, kendi hattıyla karısı için yazmış olduğu çok sayıda mersiyeler gördüm. Bunlar Leyla ile Mecnûn şiirleri tarzında yazılmıştı.” Cebertî bu bilgiyi verdikten sonra nümûne olarak bu kasidelerinden bazı kısımları iktibas eder(25). Bundan sonra Zebîdî tekrar evlenir. Ölünceye kadar bu ikinci zevcesiyle yaşar. Ancak ilk hanımını bir türlü unutamaz. Bu ikinci izdivacından da çocuğu olmaz.

### **Meşhur olması halk ve idarecilerle münasebeti**

Zebîdînin yaşadığı devrede Mısırın durumu siyasi bakımdan karışık. Karışıklık bilhassa Bâb-ı Âlî'nin otoritesini dinlemek istemeyen ve gelen her vâliyi oyuncak haline getirmeyi istihdâf eden Kölemenlerden ileri geliyordu. Kölemen askerleriyle Yeniçeriler arasında çatışma eksik olmuyordu. Mısır, devlet merkezine göndermekle mükellef olduğu vergiyi (irsâliye) ağırlığından yahut iç çatışmalardan dolayı gönderemiyordu. Hülâsa devlet hakimiyetini temin etmek bir problem haline gelmişti. Koca Râğîb Paşa 1744'de bu otoriteyi temin gayesiyle Mısıra gönderilmişti. Kaynaklar Zebîdî'nin Mısır'da vâlilik yapan zevatla dostâne münasebetleri olduğunu, onlardan takdir ve hürmet gördüğünü bildiriyorlar. Esasen, içtimâî bünye de idârecileri, bir nevi halk liderleri olan âlimlerin teveccüh ve itimadını kazanmaya zorluyordu. Ancak hemen ifade etmeliyiz ki, Zebîdî'nin, bu çerçevenin haricine çıkan politik bir cephesine şahit olmuyoruz.

Müellif 1174/1760 yılında, kendisinin asıl şöhretini temin edecek olan Kamûs şerhine başladı. Eserinin mukaddimesinde, bu teşebbüsünü, "kavmi ve muhiti kendisi ile alay ederken, Hz. Nûh'un (a.s.) gemiyi yapmasına" benzetir. Şeyyâl'in dediği gibi, zamanımızda böyle bir iş yapmağa kalkılsa, müteaddit komisyonların uzun yıllar çalışmaları gerekirdi. Şerhten çok, müstakil bir telifi andıran ve ihtivâ ettiği 120.000 madde ile Arap lügatçiliğinin en hacimli ansikpoledik bir eseri olan Tâcu'l-'Arûs'un hususiyetlerini bildirmek, müstakil bir tetkiki gerektirir. Zebîdî bu eserin birinci cildini, yedi yıl süren devamlı bir çalışmadan sonra 1181'de ikmal etti. Bu vesile ile Kahire'deki ehl-i ilime ve talebeye mükellef bir ziyafet tertib ederek bu muvaffakiyetini kutlamak ve onları bu eserine muttali eylemek istedi. Âlimler yazdıkları manzum ve mensur takrizlerle takdir ve hayranlıklarını ifade ettiler. Cebertî bu takrizlerden bir çoğunu iktibas eder ve takrizlerin 1194/1780 senesine kadar devam ettiğini belirtir (26).

Zebîdî Yemen'de Süleymân b. Yahyâ'ya yazdığı mektupta, Mısıra geldikten sonraki halini anlatırken Kâmûs şerhini tamamladıktan sonra, "Rûm Melikinin"

25 Târîhu'l-Cebertî, IV. 152-154.

26 Târîhu'l-Cebertî, IV. 143-144.; Fihrisu'l-Fehâris, I. 399.

(Osmanlı Sultanı I. Adülhamid'i kastediyor), Dârfür Sultanının, Mağrib Meliki- nin birer nüsha taleb ettiklerini, bir nüshanın Mısırda vali Mehmed bey tarafından bin riyal mukabilinde satın alınarak kendisi tarafından yaptırılan cami in kü- tüphanesinde umumî istifadeye arzulduğunu, daha birçok melikler tarafından elân talebin devam ettiğini yazmaktadır. Bu mektup 9 Şevval 1195 (28 Eylül 1780) tarihini taşımaktadır (27). "Mehmed Bey Ezher civarında bir cami yaptıra- rak, oraya bir de kütüphane kurunca, yüz bin dirhem gümüş vererek bir nüsha satın almıştı." (28). Müellifin ekâbir zümresinin ikamet ettiği "Suveykatu Lâlâ" semtine taşınması da (1189/1775 başlangıcı) Tâcu'l-'Arûs'un tamamlanmasını (2 Receb. 1188/9 Eylül 1774) takib etmektedir.

Zebîdî artık herkesin tanıyıp hürmet ettiği bir sîmadır. İlim ve fazlının temin ettiği ihtişamdan hoşlandığı da anlaşılıyor. Mısır valileri katında şefaati reddedil- mezdi. Valiler kendisini ziyarete gelirlerdi. Vâli Mehmed İzzet Paşa kendisine çok değer verirdi. "Şahsî kilerinden ona et, yağ, pirinç, odun, ekmek; Haremeyn-i Şerîfeyn defterinden *ûlufe* tayin etti (...) Devlet merkezine durumunu bildirdi. Bu- nun üzerine 1191/1777 senesinde Darphaneden kendisine yüksek bir maaş bağ- landı (günlük yüz elli yarım akçe). 1194/1780'de devlet merkezine (İstanbul'a) davet edildi. Önce bu davete müsbet cevap verdiyse de sonra gitmekten vazgeçti. (Bu davet, müellifte inziva ve şöhetten yüzçevirme arzusunun başladığı tarihlere rastlar. İstanbul'a gitmekten sarfı nazar etmesi bu halet-i ruhiyenin bir neticesi olmalıdır. Devlet büyüklerinden mektup ve hediyeler devam etti. Kendisine gönde- rilen acib hilkatli Fezzân koyununu Sultan I. Abdülhamid'in şehzadelerine hediye olarak gönderdi" (29).

"Gönderilen hediyelere, 'gideceği diyarda hayretle karşılanacak hediyelerle mukabele ediyordu. Karşılığında kat kat fazlası geliyordu (Cebertî bu hediyelerden bir kısmını inceden inceye tavsif eder. "Türk, Hicaz, İrak, Basra, Mağrib, Sûdân, Fezzân, Cezâir ve uzak diyarlar" hükümdarlarının mektup ve hediye gönderdikle- rini yazar. İslâm ülkeleri idarecilerinin gösterdiği bu teveccüh ve takdirler, bir ta- raftan onların ilme verdiği değeri gösterirken, diğer taraftan da bir müddetten beri, büyük eser veren âlimlerin çok azalmış olduğuna verilmelidir).

Emîr Muhammed Sıddık Hasan Hân (Ö. 1307/1889) diyor ki: 1193/1779 se- nesinde "Rûm Sultanı, Melik-i Â'zam, Ebû'l-Feth Nizanüddin 'Abdülhamîd Hân, müelliften hadîs icazeti istemişti. Ona meşhur müselsel

الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك و تعالی

27 Ebevedu'l-'Ulûm, III. 217.

28 Târihu'l-Cebertî, IV. 147.

29 Târihu'l-Cebertî, IV. 150.

hadisinin senedini, başka icazetlerle birlikte yazıp gönderdi. Ayrıca Sultanı mehdeden bir kaside de ithaf etti ki matla'ı şöyledir:

سوف الله ربنا كان لي فيه مريمًا      ومفتق به عُصْنُ النَّسِيمِ أَهْنَمَا  
وَحَتْمًا مَقَامًا كَانَ لِي فِيهِ جِيرَةٌ      بِهِمْ كَانَ كَأْسِي بِالْعَصَائِلِ شَرْتَا

"Allah rahmetiyle sulasın o beldeyi ki, orada benim için bir merba' (bahar mevsiminin geçirildiği yer) ve gençlik dalını semeredar kılan bahar yağmuru vardır."

"Kâsemin, kendileri sayesinde faziletlerle dolup taşıdığı yakınlarımın bulunduğu o makamı da, Allah ebedî eylesin" (30).

### Hadis imlâ etme âdetini canlandırması

Tâcu'l-Arusu bitirdikten sonra Zebidi'nin, 1189/1775 yılında Suveykatu Lâlâ semtine taşındığını zikretmiştik. Yeni mahallenin ileri gelenleri onunla yakınlık kurmaya çalıştılar. Zebidî de onlara zenginlik izhar ediyor, müstağni davranıyor, va'z u nasihatta bulunuyor, çeşitli vird ve hizbleri okuma icazeti veriyordu. Yabancı oluşu, harici görünüşü itibariyle Mısırın diğer âlimlerinden değişik olan şekli, kendisine karşı alâkayı artırıyordu.

Müellifimiz çok geçmeden selef usûlünce hadis imlâsına başladı. "Hâdis imlâsı geleneği, İbn Hacer'in (Ö. 852/1448-49) ve talebelerinden es-Sehâvî (Ö. 902) ile es-Suyûtî'nin vefâtiyle inkıtaa uğramıştı. Bu âdeti ihya eden Zebidî oldu" (31). Zebidî Tâcu'l-Arus mukaddimesinde (32) İbn Hacerin vefatını mütaakip (852), yirmi senelik ihmalden sonra 872 yılında es-Suyûtî'nin (Ö. 911/1505-1506) hadis imlâsını ihya ettiğini, lûğat imlâsına da gayret ettiğini, ancak rağbet görmediğinden yalnız bir meclis akdettiğini söylediğini nakleder. Zebidî isnad ve imlâyâ çok ehemmiyet veriyor, hadis tedris ve tahsili için bunların şart olduğunu söylüyordu. Nitekim Kusemtine'liler için yazdığı bir icazetinde şöyle demektedir:

"Bu fen erbabı (hadis ilmi) indinde tekarrür etmiştir ki, hadis kitaplarını ve senedlerini, dirayet ve rivayet bakımından itkan etmiş ehlinden tahsil etmeyen, diyarlar dolaşıp da âlî merviyata nail olmayan, akranlarıyla mubaheze ederek di-

30 Ebcedu'l-'Ulüm, III. 222. Aynı haber için bkz.: Fihrisu'l-Fehâris, I. 400.; Nuzhetu'l-Havâtur, VII. 473. Bu iki kaynak Sadrazam Koca Rağıp Paşa'nın da, ondan icazet talep ettiğini bildirirler. Koca Rağıp Mehmed Paşanın 1744-1749 seneleri arasında Mısır Valiliği yapması sebebiyle, Zebidî ile münasebettar olması hatıra gelebilirse de, Onun Mısır'a 1753'de gelmesi ve Koca Rağıp Mehmed Paşanın 1763 de vefatı bu ihtimali uzak görmemize sebep olmaktadır. Zira Zebidî o tarihte henüz meşhur değildi.

31 Fihrisu'l-Fehâris, I. 401.

32 I. 15, (Mısır tab'ı)



rayet esaslarını kavramayan, imlâ meclislerinde diz çökmeyen, saygı ve edeple üstadların yanına girip çıkmayan kimse, hadis kitaplarını rivayet edemez, tedris edemez, teberrüken dahi okutamaz. Bunlar ise şimdi ekall-i kalildir” (33).

Suveykatu Lâlâ semtine taşındıktan sonra Zebîdî pazartesi ve perşembe günleri muntazaman hadis imlâ ediyordu. Bu imlâları dört yüz meclise ulaştırmıştır. Bunlar müteaddit cildlerde toplanmıştır. Hadis imlâ ederken senedlerini, râvilerini, hadisi tahrir edenleri, hadisin çeşitli tarihleriyle beraber hafızasından söylüyordu. Yanına gelen her şahsa ”rahmet hadisi” diye maruf olan ”merhamet edenlere Rahman olan Yüce Allah da merhamet eder” meâlindeki ”el-hadisü'l-muselsel bi'l-evveliyye” yi ravileri, tahrir edenleri ile imlâ ettirir, o şahıs için, hazır bulunanları zikrederek bir sened yazar ve icazet verir.

”Hadis imlâsı haberi yayılınca Ezher âlimleri yanına gelerek icazet talep ettiler. O da icazet vermek için hiç değilse kitapların başlangıç kısımlarını okumalarını şart koştu. Halktan uzak tutmak mülahazasıyla Salîbe semtinde Şeyhün Camiinde pazartesi ve perşembe günleri onlarla toplanıyordu. Bu haber yayılınca, halkın râğbet ve tevacümü daha çok arttı. Havas ve avamdan müteşekkil cemaat ile büyük dersler başladı. Rivayetten dirayete intikal etti. Bundan sonra Ezher’liler ayrıldılar. Zaten kendisinin de onlara ihtiyacı yoktu. Bu umumî dersler şu tarzda oluyordu: Müselselat’tan yahut fezail-i â’male dair hadislerden birinin okunmasından sonra, hadisin senedinin ricalini, râvîlerini hafızasından serdediyor, peşinden bazı şiir beytleri inşad ediyordu. Halk, eski Mısır müderrislerinde bu usûlü görmediğinden hayretle karşılıyordu. Hanefî Mescidinde de bir başka ders açtı. Mütâd günler haricinde ikindiden sonra, orada da Şemâil-i şerifeyi okutuyordu. Bunun üzerine şöreti daha çok artı. Âyân ve ekâbir kendisi için ziyafetler tertiplemeğe başladılar. Talebelerinden ileri gelenlerle, mukrî, (34) müstemlî ve isimleri yazan kâtiple beraber ziyafete gidiyordu. Buhârî veya Dârîmî’nin sülâsiyyatından (musannıfla Hz. Peygamber (a.s.) arasında yalnız üç râvî bulunan hadisler) yahut müselselattan (35) bir parça okunuyordu. Ev sahibi, arkadaşları ile, perde

33 Fihrisü'l-Fehâris, I, 52.

34 Müstemlî, mümlinin (hocanın) söylediklerini yazan ve umumî derslerde yazılan metni yüksek sesle dinleyenlere tekrar ve tashih ettiren kimseye denir. İmlâ yoluyla meydana gelen literatüre *Emâlî* adı verilir. Bu konuda fazla bilgi için bkz.: M. Tayyib Okıç, Bazı Hadis Meseleleri Hakkında Tetkikler, s. 94-99.

35 Zebîdî Tâeu'l-Arûs eserinde VII. 380 müselsel hadisi şöyle tarif ediyor: ”Müselsel, muhaddisin, ”Ben fülana musafaha ettim, o da fülana musafaha ettim” diyerek Hz. Peygamber’e kadar bu silsilenin devam ettiği hadistir. Sağâni der ki: Mekke-i Mükerrreme, Hindistan, Yemen ve Bağdad’da dört yüz kûsür müselsel hadis işittim. Bu kadar müselselatı cem’eden kimseyi bilmiyorum.” En meşhurları rahmet hadisidir. Hakkında derli toplu bir risale te’lifettim ve ”el-Mirkâtu'l-Aliyye fi şerhi'l-Hadis'l-Müselsel bi'l-Evveliyye” adını verdim. Şartı üzere bize yüzden fazla müselsel hadis vaki oldu. Fakat umumî ve hususî icazetlerle, Haremeyn, Yemen, Mısır ve Kudüs’te işittiklerim dört yüze ulaşır. elhamdü lillah.”

arkasından da kadın, kız ve çocuklar dinliyorlardı. Mecliste buhurdanlar bulunurdu, kıraat müddetince etrafa anber ve öd ağacı kokusu yayılırdı. Sonra mü-tad veçhile, Hz. Peygambere salât u selam okumakla bitirilirdi. Kâtip, hâzirûn ve sâmiunun (kadınlar ve küçük çocuklar da dahil) isimlerini, günü, tarihi yazar, kendisi de altına "sahîhun zâlîke" diye tasdik ederdi. Eski kitaplarda okuduğumuza göre geçmiş zamanda muhaddislerin usûlü de böyle idi." Bu malûmatı veren Cebertî ilâve ederek diyor ki, "Hakîr gerek bu derslerin, gerek eski meskeni Sağe Hanında, keza Sanâdikiyye'de ve Bulak'daki kendi evimizde, yahut başka yerlerdeki havassa ait meclislerin ekserisinde hazır bulundum. Bazan başka yerlere de gezmeye çıkardık. Ekseriya hadîs-i şerîf serdiyle meşgul olurduk. Bunlar hâlen mevcut olan birçok evrakda zabtolunuyordu" (36).

Şeyyâl, el-Kettânî'ye istinaden Zebîdî'nin hadise dair iki cildlik *el-Emâli's-Seyhûniyye* imlâlarının 1195'de tamamlandığını, mezkûr senenin sonunda, müellifin imlâyı terkettiğini bildirmektedir (37). Kettânî'nin, çok aradığı halde bulamadığını söylediği bu eserin bilinen tek nüshasının Berlin'de olduğunu Brockelmann bildirmektedir (38).

### İnzivası

Şöhretinin zirvesinde iken, çok geçmeden Zebîdî'nin dış dünya ile ilgisini asgariye indirdiğini, hatta çok ehemmiyet verdiği derslerini ve imlayı kestiğini görüyoruz. Hayatındaki bu dönüm noktasının elbette kuvvetli bir sebebi olmak gerekir. Müellifin *İhyâ'u-Ulûm'u* şerh etmeye başlaması, bu eserin kuvvetli telkinlerinin te'sirinde kalması, akla gelen ilk sebeptir. Ancak bazılarının ileri sürdüğü gibi bu hadisenin tek müessir olmadığını ve *İhyâ* şerhine başladıktan ancak beş yıl kadar bir zaman geçtikten sonra inzivâya gömüldüğünü az ileride göreceğiz.

Cebertî inzivâ mes'elesini şöyle anlatıyor: "Artık daha ziyadesi olmayan bir şöhret ve makama ulaştıktan, dünya ona her cihetten geldikten sonra evine kapandı, tadrîs ve okutmayı bıraktı. En yakınlarıyla dahi münasebetlerini kesti. Mısır'ın ileri gelenlerinden gönderilen hediyeleri reddetti. Mısır Vâlisi Hasan Paşa ziyaretine geldiği halde ona gitmedi. Hasan Paşa ziyareti esnasında kendisine kıymetli hediyeler takdim etmişti. Vâli katında şefaati reddolunmazdı. Buna rağmen ziyaretini iade etmedi. Daha önce Mağrib Sultanı ile karşılıklı olarak hediyeler teâtî ederlerdi. Onun da 1201 yılında gönderdiği hediyeleri geri çevirdi. Bunlar sonra yolda zâyi oldu. Bu hadise üzerine Sultan, kendisini kınayan bir mektup yazmıştır." (39).

36 Târihu'l-Cebertî, IV. 147-150.

37 El-Hârekâtu'l-İslâhiyye, II. 67.

38 Berlin, Ahlwardt, No: 10253, Bkz. GAL, S. II, 620.

39 Târihu'l-Cebertî, IV. 154-156.

Görüldüğü gibi en yakın hayat arkadaşı ve tilmizi Cebertî de inzivâsının tarihi ve sebebi hakkında bir şey söylememektedir. Müellif İhyâ şerhinin hitamında, şerhin on bir sene devam ettiğini tasrih etmektedir. Eserin tamamlanması günü gününe 5 Cumada's-sâniye 1201 (26 Mart 1787) tarihini taşımaktadır. Şu halde esere 1190 (1776-77) yılında başlamıştı. Müellifin Yemen'de Süeyman b. Yahya'ya yazdığı 9 Şevvâl 1195 (28 Eylül 1780) tarihini taşıyan mektubundan inzivâda olduğuna dair bir emâreye rastlamıyoruz (40). Kezâ onun imlâ meclislerinin bu sıralarda devam ettiğini Ebu'l-İmdâd Muhammed b. İsmâil er-Reb'i el-Yemîni'ye icazet tarihi olan 1195 tarihli icazetnameden öğreniyoruz. Bu tarihe kadar imlâ meclislerinin dört yüze ulaştığını da kendisi bildirmektedir (41). Anlaşıyor ki imlâ henüz devam ediyordu ve inzivâ başlamamıştı. Halbuki İhyâ'yı şerhetmeye başlayalı takriben beş sene oluyordu. İnzivâ münasebetiyle, hanımının 1196 yılında vefat ettiğini ve onun için yazdığı mersiyelerden, hanımına olan bağlılığının ve teessürünün, normalin üstünde olduğunu da hatırlamalıyız. Elliye bulan yaşı da, hayatının zevale meylettği hissini kendisinde uyandırmış olmalıdır. Öyleyse Zebîdînin uzlet köşesine sığınması, Gazzâlî'nin şöhetten, idarecilerle ihtilattan, dünyaya meyletmekten vs. alıkoyan kuvvetli telkinleriyle alâkalı olduğu kadar, âilevî ve sıhî sebeplerle de ilgilidir.

Zebîdî'nin, devrinde ziyadesiyle meşhur olmasında, onun bir taraftan tasavvuf ve tarikat erbabıyla olan yakın münasebetlerinin, diğer yönden tedris halkasını, -mahdut ihtisas talebesinin haricinde- çok geniş tutmasının büyük tesiri âşikârdır. İlmi tamime ve geniş kitlelere mal etmeye çalışan âlimler, müslüman ahalinin her zaman çok muhtaç olduğu değerli insanlardır. Böyle âlimlerin azlığı, menfî neticeler vermiştir. Cebertî'nin dediğine bakılırsa merhûm Zebîdî'ye gösterilen teveccüh biraz da sâfdilâne idi ve onun "müteşeyyhane" hareketlerine râci idi. Onun söylediğine bakılırsa, "Mağrib ahâlisi kendisini kutup telakki ediyorlardı. Onu ziyaret etmeyince, hacları tamam olmaz sanıyorlardı. O, kendisini ziyaret eden herkesin ismini, lakabını, memleketini, oturduğu semti, mesleğini, çocuklarını sorar, bunları yazar veya ezberlerdi. Sonra gelenlere öncekileri teferruatıyla sorunca mağribli hayretinden kalkıp oturur, bunun keşif eseri olduğunu sanırdı (42)." Cezzâr Ahmed Paşa'ya bir mektup yazarak kendisinin Mehdî olduğunu iddia etmişti. Cezzar Ahmed Paşa onu Mehdî kabul ederdi." Bu kâbil iddialar ve tekellüfler, normal olarak ilimsiz dahi olsa sülûk ehline yakışmazken, bihakkın âlim olan Zebîdî'nin bu vartaya düşmüş olması imkânsız olmasa bile, cidden çok uzak bir ihtimaldir. Onun birçok eserini ve icazet namesini mütalâaa eden, onu üstadları silsilesi içinde sayan ve zamanında emsali olmadığını bildiren müdakkik Kettânî ise, Cebertî'nin verdiği malumatı -müellifin *el-Mu'cemu'l-kebir* adlı eserinden bahsederken- şöyle

40 Bu mektûbun metni için bkz. Ebcedu'l-Ulûm, III. 217.

41 Fihrisu'l-Fehâris, I. 408.

42 Târihu'l-Cebertî, IV. 151.

ta'lil ediyor: "Bu *Mu'cem Cebertî'nin Tarihi*'nin en mühim kaynağıdır. Hatta diyebilirsin ki, Cebertî (hicrî) on ikinci asır âlimlerinin terâcim-i ahvâlini -hem de lafzıyla- bu *Mu'cem*den almıştır. Öyle ki müellif, kendisinden sonra yaşayanların vefat tarihini bilemeyince, Cebertî vefat meselesinde şaşırıp hata eder" (43). Yine Kettânî "*Cebertî'nin Tarihinde* (Halîl el-Murâdî'nin terceme-i halinde) müellifin bu eserinden bahsederken "on kürrâse (fasikül) hacminde olduğunu" söylediğini, halbuki kendisinin yanında bu eserin müellif hattıyla bulunduğunu, otuz kürrâse kadar olduğunu, ancak Zebîdî'nin, bu eserinde hocalarını sayarken, hocalarından biri olan Cebertî'nin babası Hasan el-Cebertî'yi zikretmemesi sebebiyle, Cebertî'nin hasedini çektiğini, bundan dolayı kadrini düşürmeğe çalıştığını söyler (44). Mezkûr mu'ceminde âfâkîleri (taşralıları) kaydetmesini ayıplayan Cebertî'ye "tarih belde ehline mi münhasırdır?" diye cevap verir. Maamafih Cebertî onu, tercemesinin başında mübalağalı bir tarzda medheder, kılık kıyafetine dair uzun tavsifler yapar.

#### Vefatı ve hakkında terceme-i hal yazanlar

Cebertî'nin bildirdiğine göre, Zebîdî, 1205 Şa'banında (1791 Mart) cuma namazını kıldıktan sonra tâûna yakalanarak evine kapandı, dili bağlandı. Pazartesi günü vefat etti. Karısı ile akrabası terikesini saklamak ve nakletmek için ölümünü gizlediler. Bütün kıymetli eşya ve kitapları götürüldükten sonra, ertesi gün ölümünü yaydılar. es-Seyyidê Rukiyye mezarlığı olarak bilinen yerde, eski zevcesinin yanında hazırlanmış olduğu kabre defnolundu. Herkes tâûnla meşgul olduğundan ve semtin uzaklığından dolayı Ezher ehli vefatını işitmedi, işitenler de cenazesine yetişemediler (45).

"Müellif vefat ettiğinde kitaplarına yirmi bin kıymet biçilmişti. Bunu Türk Sultanı duyunca "haksızlık ettiniz" dedi ve yetmiş bin olarak kıymet takdir etti, sonra Mısır'daki talebe-i ulûma vakfetti" (46).

Zebîdî hakkında yaşadığı asırdan itibaren biyografik malumat verenler ola gelmiştir. Kettânî bunlardan vâkıf olduğu zevatın isimlerini ve hakkındaki hükümlerini kaydeder.

- 1- el-Hâfız İbn Abdisselâm en-Nâsırî "*Rihle*" sinde müellif hakkında on kürrâse miktarında terceme-i hal yazmıştır.
- 2- Şam muhaddisi Abdurrahman el-Kezberî.
- 3- Mekke-i Mükerrreme âlimi Ömer b. Abdurresûl el-Mekki.
- 4- el-Kâdî İbnü'l-Hâc (*el-İşrâf ve Neylu's-Sürûri ve'l-İbtihâc* adlı eserinde).

43 Fihrisu'l-Fehâris, II. 50.

44 Aynı eser, II. 51.

45 Târihu'l-Cebertî, IV. 165-166.

46 Tezkiretu'l-Muhsinin adlı eserden naklen Fihrisu'l-Fehâris, I. 411.

5- *Tezkiretu'l-Muhsinîn fi Vefeyâti'l-A'yâni ve Havâdeti's-sinîn* isimli eser (müellifini zikretmiyor).

6- Cezayirli talebesinden Şeyh Ebû Ras el-Muaskerî "*es-Seyfu'l-Muntadâ fi Esânidi's-Şeyh Murtadâ*" isimli eseriyle.

7- eş-Şihâb el-Mizcâcî "*Vefeyâtu'l-Eslâf*" eserinde.

8- *Avnu'l-Vedûd alâ Suneni Ebî Dâvûd* sahibi (müellifini zikretmiyor. Müellif, Muhammed b. Abdullah el-Pencâbî'dir).

9- Talebesinden eş-Şihâb Ahmed b. Abdullatif "*Ukûdu'l-Cümân fi Men İsmuhu Süleymân*" adı eserinde. Bunlardan hiç birinin matbû veya yazma nüshasını bilmiyoruz.

Kettânî, meşhur Fihrusu'l-Feharis eseri için Zebîdî'yi en mühim kaynaklarından olarak takdim eder, sık sık ona atıfta bulunur. Müellif hakkında müstakil bir terceme-i hal kaleme almak niyetinde olduğunu söyler.

### İlmî Hayatı

Zebîdî'nin seyahatları, devamlı icazet vermesi, veya icazet talep etmesi sebebiyle, oldukça zengin ve hareketli bir ilmî hayatı olduğu anlaşılıyor. İsnâd ilmine dair *Fihrisu'l-Feharis* isimli eserde, sayfa geçmez ki, bir hocası veya talebesi dolayısıyla Zebîdî'nin ismine rastlanmasın. Muasırlarından olan el-Hâfız İbn Abdisselam, onun, gördüğü her kitabı aldığını, veya ücret vererek kendisi için istinsah ettirdiğini, uzak diyarlardan kitap istiare ettiğini bildirmek sûretiyle, onun ilme olan iştiafına şehadet etmektedir. İleri gelenlerden gördüğü ihsan ve ihtimam, kendisine, ilim yolunda seferber edilecek maddî imkân bahşetmişti. İtiraf etmek gerekir ki, onun dikâtlî, etrafla alâkalı ve her hadiseyi kayd ve zabt eden bir âlim olması, kendi hayatının birçok hususiyatını aydınlatmak sûretiyle nisyanadan kurtardığı gibi, devri ile ilgili bazı özelliklere de ışık tutmaktadır. Nitekim hayatı hakkındaki şu tetkikimizde, bu dikkatinin birçok nümünelerini görmüş bulunuyoruz.

Kaleme aldığı eserleri her hangi bir vesile ile, bazan hac müessesesinden istifade ederek, âlim arkadaşlarının nazarlarına sunmayı itiyâd edinmişti.

Mısır'dan Yemen'e yazdığı bir mektubunda, âdeta Mısır'daki ilmî hayatını hülâsa eder ve meselâ İhyâ şerhinden basederken "(...) En mühimmi, İmam Gazâlî'nin İhyâ'sını şerhe başlamamdır. Ders halinde imlâ ettim ve sadece "Kitabu'l-İlm"i yetmiş kürrâse olarak şerhettim. Geçen sene Mekke âlimi Mevlânâ İbrahim ez-Zemzemî'ye yirmi kürrâse gönderildi. Fakat gönderildikten sonra, tebyiz esnasında, alâkalı fevâidden çok şeyler ilave ettim (...) bu sene tebyiz edilen nüshadan göndermeğe karar verdim ki son nüshaya itimad edilsin (...) Arzu eder-seniz Mekke'ye gönderip istinsah ettirmeniz kolayca mümkündür" (47). Böylece

eserini yenilemek için devamlı bir gayret içinde olduğunu da anlıyoruz. Bu esere de nihâî şeklini verince, Cebertî'nin, ifadesile "Kamus Şerhi gibi meşhur olması için "Rûm'a (İstanbul'a), Şam'a, Ğarba birer nüsha gönderdi (48).

Hocaları ve talebesi sayılamıyacak derecede olduğundan burada zikretmiyoruz. Bizzat müellif birkaç eserini, hocaları hakkında biyografik malumat vermeye tahsis etmiştir. Hocalarından bir kısmının isimleri beş sayfa olarak *Fihrisu'l-Feharis*, I. 402-406'ncı sahifelerinde yer almaktadır. Verdiği icazetlere bakılırsa kendisi de çok talebe yetiştirmiştir. Onun tarafından verilen icazetler birkaç nev'e ayrılabilir:

- 1- Bizzat okutup meşgul olduğu talebeye verdiği icâzetler.
- 2- Sened silsilelerinde hocalarının ve rivayet ettikleri zevatın adedini artırmak için, âli isnad temini gayesiyle yapılan talepler karşısında verdiği icâzetler.
- 3- Umûmî derslerde veya muayyen meclislerde bulunan kimselere, muayyen dersler için verdiği icâzetler.
- 4- Mükâtebe tarikiyle başka beldelelerden gelen taleplere karşı yazdığı icazetler.
- 5- Mutlak icâzetler. Râşidiyye ve Kusamtime ahâlisine verdiği icazetlerle, 3 Muharrem 1204 (24 Eylül 1789) tarihinde Bağdad'lı Muhammed Saîd es-Suveydî el-Abbâsî'ye yazdığı icazetname buna misal teşkil eder. Bu sonkinde mezkûr şahısla ilk defa 1194/1780'de görüşmüş olduklarını vs. yazar ve devamlı der ki: "(...) Ayrıca şunu da ilave ettim: 1194 senesinden sonra doğmuş ve bundan sonra doğacak çocuklarına -bunu sahih görenlerin telâkkisine uygun olmak şartıyla- (...) Kamus şerhi, İhyâ şerhi ve başka müecellefatımı da (...) rivayet etmelerine icazet verdim'. Aynı zata verdiği bir başka icazetname de 10 Zilhicce 1204 tarihini taşımaktadır. Her iki icazet de Mecelletu'l-Mecma'i'l-İlmi'de neşr olunmuştur (c. VIII, s. 753-754).

Umûmî icazetlerine bir diğer misâl "Elfiyyetu's-Sened" eserinin sonundaki manzum icâzettir:

نظمته للأخذين عني	وبعضهم قد استجاز مني
فقد اجزت كل ما ذكرته	لكل راغب له علمته
وكل من قد استجاز مني	في الأخذ والعلم بكل فن
وكلما أفتته في علم	أو قلته في نشر أو في النظم
فليرو من شأ على اى صفة	اجازة فيها التقى والمعرفة

Görüldüğü gibi” takva ve bilgi” şartıyla, dileyen kimseye ”eserlerinin tamamını rivâyet etme iznini vermiş oluyor (49).

Hocası olan bir zâta, kendi te’lifatından birini rivayet etmesi için yazdığı icazetler de vardır.

Bazı âlimlere yazdığı icazetler umûmî olmaktadır. Muhammed b. İsmâil er-Reb’îye yazdığı icazette, ”makrû, mesmû, mücâz, münâvele, vicâde, kitabet, vasiyyet, mürasele tarîkiyle olan fûrû, usûl, ma’kûl, menkûl, manzum, mensûr, te’lif, tahrîc, kelâm, tasavvuf, lûgat, nahiv, tasrîf, meânî, beyân, bedî,, tarih, devâvîn (...) mevzuuna dair eserleri için (...) bu fen erbabı indinde itimad edilen şartıyla (...) rivayetine icazet ”vermektedir (50). Kettânî müellifin vermiş olduğu icazetlerin sonuncusunun 10 Receb 1205 (16 Mart 1791) tarihini taşıyanı olduğunu söylemektedir.

(Fihrisu’l-Fehâris, I. 409). Zira bundan sonraki Şaban ayında vefat etmiş olduğunu bilmekteyiz. Müellifimizin, icazetnamelerini ve mektuplarını tasdik ettiği mühüründe şu beyit yazlı idi:

محمد المرتضى يرجو الامان غدا  
بجده وهو أوفى الخلق بالذم

“Muhammed Murtadâ yarın (âhirette) ceddi (Hz. Peygamber a.s.) sayesinde kurtulacağını ümid eder. Zaten o, taahhüdüne vefa göstermek hususunda en ileri seviyededir” (51).

Yakın talebelerinden olan Cebertî, üstadını mübalağalı bir şekilde tanıtır. Onun ”fakîh,, muhaddis, lûgavî, nessâbe, nahvî, usûlî, nâzım ve nâsir” olduğunu, ilave eder (52). Bir başka yerde merhûm müellifin müteahhirun tarafından ihmal olunan ensâb, esânîd, tahrîc-i hadis, muahhar muhaddislerin silsilelerini, mütekaddimundan olan muhaddislere ulaştırma gibi ilim ve fenlerde malûmat toplamaya haris olduğunu (53) ve bu sahalarda çok te’lifatı bulunduğunu bildirir.

Kettânî ise onu ”el-Hâfız” olarak tavsif ettikten sonra der ki: ”Bu zât asrında ve Mısır’ında dünyanın nâdiresi idi. Hâfız İbn Hacer’in talebelerinden sonra (es-Suyûtî ve es-Sehâvî gibi) ondan daha çok malûmatı, daha fazla rivayeti, daha

49 Fihrisu’l-Fehâris, I. 413.

50 Bu icazet için bkz: E.cedu’l-Ulûm, III. 211.

51 Fihrisu’l-fehâris, I. 409 ve 413

52 Târihu’l-Febertî, IV. 142.

53 Aynı eser, IV. 147.

büyük şöhreti olanı; hadis ve isnad fennini ve sâireyi daha çok bileni gelmedi. O, bu fennin en ince ve gizli taraflarını bilen kimse idi. Mağrib ve meşriktan balk, ensabını (soylarını) yazdırmak veya düzeltmek için ona şedd-i rahîl eder, gelemiyenler de yazmak sûretiyle öğrenirlerdi (...) Terceme-i hâlınden ve eserlerinden anlaşılıyor ki, rivayet ilmüne dair şu anda İslâm memleketlerinde mevcut olan zaif şu'le onun araştırma, gayret ve musannefatından muktebesdir" (54). Eserlerinin sayı itibarıyla ekserisinin isnad ve hadis ilmüne âit olmasından, bazı icazetname ve eserlerinin sonunda kendisini "Mısır'da Hadis hâdimi" olarak tanıtmışından, ihtisasının daha çok hadis sahasında olduğunu anlıyoruz. Cebertî de Tarihinde, hadis sahasında temâyüz eden âlimlerin derecelerini bildirirken, yer yer Zebîdî'yi ölçü olarak gösterir. Meselâ, Muhammed b. Ahmed el-Buhârî'yi (1154-1200 H.) anlatırken "Hadis ilminde bilgisi çok iyidir. Bu asırda hocamızdan (Zebîdî'den) sonra bu sahada ona yaklaşan yoktu" der (55).

Müellif Arapçadan başka Türkçe, Farsça ile biraz da Gürcüce biliyordu(56).

Zebîdî merhûmun, işaret edilmesi gereken bir yönü de şâirliği olmalıdır. Tabiidir ki bu hükmü, onun birçok eserini manzum yazmış olmasından değil, bazı manzûmelerinde rastladığımız, insanı tesiri altında bırakan bir şi'riyetle karşı karşıya oluşumuzdan çıkarıyoruz. Onun bu şâirlik tarafı Cebertî'nin naklettiği, hanımı için yazmış olduğu mersiyelerinde tezahür eder. Cebertî de onun "iyi şiir" sahibi olduğuna şahadet ettiği gibi, muasır araştırmacıardan Şeyyâl de "hele zevcesi için yazdığı mersiyeler, Arap şiirinde benzeri az bulunan bir şiir tarzı teşkil eder" demektedir (57). Arap asıllı olmayan müellifin, selîs üslûbunda tezahür eden nazım hâkimiyeti de dikkati çekmektedir. Büyük bir lûgat âlimi olması, bu rahatlığın başlıca âmili olmalıdır. Onun şiirine bazı örnekler vererek bahsimizi kapatmak istiyoruz.

عِدَاةُ الثَّلَاثَا فِي غَلَاظِهَا الْخَضِرُ وَدَقِّ لَهَا طَبْلُ السَّمَاءِ بِلا نَكْرِ وَتَخَطَّرْتِيهَا فِي الْبِرَانِسِ وَالْأَزْرِ سَتَبِكِي عِظَامِي وَالْأَضَالِعُ فِي الْقَبْرِ وَلَا طَالِبًا بِالصَّبْرِ عَاقِبَةَ الصَّبْرِ	زُبَيْدَةُ شَدَّتْ لِلرَّحِيلِ مَطِيَّهَا وَطَافَتْ بِهَا الْأَمْلاَكُ مِنْ كُلِّ وَجْهِهِ تَمِيْسُ كَمَا مَاسَتْ عَرُوسٌ بِدَلِّيْهَا سَأْتِيكِ عَلَيْهَا مَا حَبِيْبَةٌ وَإِنْ أَمْتُ وَلَسْتُ بِهَا مُسْتَبْقِيًّا فَيُضِرُّ عَيْرَهُ
--	--

"Zübeyde göç için bineğini hazırladı. Bir salı günü yeşil elbiseleri içerisinde.."

"Onu her taraftan melekler tavaf ettiler. Gök davulu onun için çaldı, hilâf-sız..."

54 Fihrisu'l-Fehâris, 399-400.

55 Fihrisu'l-Fehâris, I. 151.

56 Tarihu'l-Cebertî, IV. 148.

57 el-Harekâtu'l-İslâhiyye, s. 67.



”Bir gelinin nâz ve niyaz içerisinde, kurularak yürüyüşü gibi yürüyor. Bornus ve izarlar içinde (bir melek edasıyla) gururlanarak, elini kaldırıp indirerek ilerliyor.”

”Yaşadıkça onun için ağlayacağım. Ölünce de kabirde kaburgalarım ve kemiklerim ağlayacak”

”Taşan göz yaşımı hiç alıkoymayacağım. Sabrın âkibetini de, sabırla talep etmiyeceğim.” (58)

Bir başka mersiyesinden:

غير البكى	ما خلفت من بعدها في أهلها
غير البكا والحزن والأيام	ما خلفت من بعدها في أهلها
جبلت عليه ووضلة الأرحام	يا لهف نفسي حسن اخلاقها
صرفت لاطعام ولين كلام	واطاعة للبعل ثم عناية
ريح الصبا سحراً غصون يشام	تلك المكارم فابكها ما زنت
قف ثم راجع من شج بسلام	يا وارداً يوماً على قبر لها

”Arkasında âilesine başka bir şey bırakmadı: Ağlamaktan, hüzünden, yetimlerden gayri.”

”Vay hasretime! O ne doğuştan güzel ahlâk, o ne akraba hukukuna riayetti!”

”Kocaya itaati, ihtimamı, fakirleri doyurması ve tatlı sözleri nerede bulunur ki!?”

”Âh o güzel huylar!.. Sabâ rüzgârı, seher vakti ”beşâm” dallarını eğdikçe ağla, ağla o güzel huyları kaybettiğine.” (Beşam: güzel kokulu, çubukları dış temizlemek için kullanılan bir ağaçtır)

”Ey günün birinde onun kabrine uğrayan! (hemen geçip gitme) dur da şu mahzûnun selâmını söyle (59)

58 Târihu'l-Cebertî, IV. 154.

59 Târihu'l-Cebertî, IV. 153.

## ESERLERİ

Merhûm Zebîdî, eski âlimlerin, birçoğu gibi çok yönlü bir ilim adamıdır. Fakat eserlerinin ekserisi hadis, ensab, ve lûgat ilmine aittir. Usûl-i Fıkıh, usûl-i hadis, sarf ve tasavvufa dair eserleri de vardır. Kemmiyet itibariyle eserlerinin çoğunun risâle şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklar onun te'lifatını sıralarken ekseriya kitaplarla risaleleri tefrik etmedikleri için, biyografisini yazanlar bu meselede tereddütten veya hatadan kurtulamamaktadırlar. Mesela, Şeyyâl, Fihrisu'l-Fehâris'in zikrettiği eserleri kitap olarak kabul etmiş ve müellifin hadis sahasında cem'an elli iki" kitap" yazdığını tasrih etmiştir (60). Aslında bunların büyük bir kısmı risale çapındadır.

Bu meselede müellifin ve kütüphane kataloglarının verdikleri malumat esas olmalıdır. Ayrıca Kettânî'in tâsrihleri nazari itibâra alınmalıdır. Bunun haricinde kalan eserler için, Cebertî'nin tasnifine uyulabilir. Zira o, "musannefatını" ve "risalelerini" ayrı ayrı tasnife tabi tutmuştur (61). Eksiği olsa bile, müellifi en yakından tanıyan odur.

Kettânî'nin ifadesine göre, hadis bâblarından bir bâb olan isnad fenninde, müteahhiründen hiç kimseye Zebîdî kadar eser yazmak nasib olmamıştır. "Eğer çeşitli beldelerden olanlar için yazdığı icazetnâmeler toplanıp sayılıysaydı yüzlere yaklaşırdı" der (62). Bu zât, müellife ait eser ve icazetlerin birçoğunu gördüğünü, bir kısmına da istinsah tarikiyle sahip olduğunu söylemektedir. İfadelerinden, onun icazetnamelerinin mühim bir kısmının birer eser değerinde olduğu anlaşılmaktadır.

---

60 el-Harekâtu'l-İslahiyye, II. 66.

61 Tarihu'l-Cebertî, IV, 156.

62 Fihrisu'l-Feharis, I. 407-408.

## ESERLERİNİN ALFABETİK LİSTESİ

- 1- 'Akiletu'l-etrâb fî senedi't-tarikati ve'l-abzâb  
Şeyh Abdulvehhab eş-Şirbînî için telif etmiştir. Fihrisu'l-Feh. I. 408.
- 2- el-'Arûsu'l-mucelliye fî turuki hadîsi'l-evveliyye
- 3- Bernâmecun  
GAL, S. II. 620.
- 4- Bezlu'l-mechûd fî turuki hadîsi "şeyyebetnî' Hûd"  
(Fihrisu'l-Feh. I. 408).
- 5- Bulġatu'l-erîb fî mustalahi âsâri'l-Habîb  
(Bu eseri 1312'de Mısır'da neşrolunmuştur. Nevadiru'l-Mahtûtât, II. 59.; Fihrisu'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, I. 298).
- 6- Bülûġu aksa'l-edeb 'bi şerhi delâilî'l-kureb  
(Seyyid Mustafa el-Bekrî'nin salavatının müellif tarafından yapılmış şerhidir. Müellif hattıyla 30 varak olarak Ezher Kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır. Fihrisu'l-Mektebeti'l-Ezheriyye, VI. 340).
- 7- Cezvetu'l-iktibâs fî nesebi benî'l-'Abbâs  
(Bu eserini, Seyyid Osman b. Muhammed Ebu's-Suûd b. Abdilvehhab el-Abbâsî el-Kureşî'nin emriyle telif etmiş, mukaddimesinde neseb ilminin değerinden, Kureys'in faziletinden bahisle mevzua girmiş, Hz. Abbas ve çocuklarının soyundan bahsederek Halife Mütevekkil Alellah'a kadar gelmiştir. 26 Zilhicce 1182'de bitirmiştir. Bir nüshası Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Fihrisu Dâri'l-Kütüb, V. 150). Bu nüsha müellif hattıyla olan nüsha ile mukabele edilmiştir. Şeyyâl bu risalenin 17 varak olduğunu, Amerika'da Yale Üniversitesi Ktp. de müellif hattıyla olan nüshayı bizzat gördüğünü, 1183 tarihini taşıdığını söylemektedir (el-Harekâ-tu'l-İslâhiyye, II. 75).
- 8- Cüz'ün fî hadîsi "ismah yüsmah lek"  
(Ebcedu'l-Ulûm, III. 218).
- 9- Cüz'ün fî tahkîki's-salâti'l-vustâ
- 10- Cüz'ün fî tahrîci hadîsi 'ni''me'l-idâmu'l-hallu"

11- Cüz'ün fî tahrîci hadîsi "seyyebetni Hûd"

Bu son dört eserinden, Zebîdî, Yemen'e gönderdiği meptupda bahsetmektedir. (Ebcedu'l-ulûm, III. 218-219)

12- Cüz'ün fî tahrîci hadîsi "ye'huzu hâze'l-'ilme min külli halefin 'udûlühü"

13- ed-Durretu'l-mudîe fî'l-vasiyyeti'l-mardiyye

(120 beytlik manzum bir eserdir. Nuzhatu'l-Havâtur, VII. 477).

14- ed-Durretu'l-mudîe fî'l-vasiyyeti'l-murtadiyye 'ale't-tarîkati'n-Nakşben-diyye

15- Ebvâbu's-se'âde ve selâşilu's-siyâde

(Tarikatların tarihine dair büyük bir kitaptır (Fihrisu'l-Feharis, I. 115).

16- Elfiyyetu's-sened

(Müellif bu eserini 1198'de yazmıştır. Bin beş yüz beyitlidir. Yine müellif tarafından on kürrâse halinde şerhedilmiştir. Bu eserini, kendisine icazet veren hocalarının terceme-i hallerine tahsis etmiştir. Baş tarafında hadîs neveleri, nakli ve icazetin çeşitleri hakkında malumat verir. Manzum ve câmi' bir nasihatla eser hitam bulur (Fihrisu'l-Feh., I. 141 vd.). Kettanî burada, kendisini müellife ulaştıran senedleri zikreder ve kitabının birçok yerinde bu esere atıflarda bulunur. Ferrâc "Elfiyyetu's-Sened ve Menâkibu ashâbi'l-Hadîs" diye bir tek eser sayarsa da, Kettânî "Menâkib"ın 250 beytlik müstakil, manzum bir eser olduğunu tasrih eder (I. 408).

17- el-Emâli'l-Hanefiyye

(İmlâ meclislerini toplayan bir cildlik bir kitaptır. Fihrisu'l-Feh. I. 408).

18- Erbe'üne hadîsen fî'r-rahme

19- el-Erbe'üne'l-mu'telife fimâ verede mine'l-ehâdisi fî yevmi 'Arefe

(Dört kürrâse hacmindedir. Zeylu Keşfi'z-Zunûn, I. 55).

20- Esânîdu'l-Kütübi's-sitte

(Müellif hatıyla bir cild içerisinde' 2 Safer 1190'da yazılmış, beş varak, Fihrisu'l-Hîdiviyye, I. 225).

21- Esânîdu't-turuki's-selâse (İlkâniyye, Çeştiyye, Nakşibendiyye)

(GAL, S. II 620).

22- el-Ezhâru'l-mütenâsire fî'l-ehâdisi'l-mütevâtire

(Emir Sıddîk Hasân bunu ihtisar etmiş ve eser Hindistan'da neşrolunmuştur. (Fihrusu'l-Feharis, I. 409).

23- el-Fecru'l-Bâbilî fi tercemeti'l-Bâbilî

(Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Alâ' el-Bâbilî el-Mısırî (1000-1077) nin hal tercemesinden ibarettir. Fihrisu'l-Feharis, I. 149).

24- Ferâidu Vâcibâti'l-İslâm

(el-Cebertî'den naklen Şeyyâl'in yazdığına göre (II. 50) üstadı Abdullah el-Mirgînî'nin bu adı taşıyan eserini şerhetmiştir.)

25- Ğâyetu'l-ibtihâc li muktefî esânîdi kitâbi Muslimi'ibni'l-Haccâc

Zebidî bu eserinde kendisini Sahih-i Muslim'e ulaştıran senedleri zikreder. Sahih-i Muslim için üç talebeye semâ icazetinden ibarettir. İcazet 27 Rebiussânî, 1189 tarihlidir. (Fihrisu'l-Mektebeti'l-Hidiviyye, I. 240). Bir başka nüsha da Timuriyye Ktp. de bulunmaktadır. (Fihrisu'l-Mek. et-Timuriyye, II. 24).

26- Hadîkatu's-safâ fi vâlideyni'l-Mustafâ

(Zeylu Kesfi'z-Zunûn, I. 325).

27- el-Hadîsu'l-muselsel

(Kettânî diyor ki: Ehemmiyetinden dolayı, İbnu's-Salâh gibi birçok muhaddisler, bu hadis için birer eser tahsis etmişlerdir. Hafız Murtaza ez-Zebîdinin de bu hadis için dört ayrı telifi vardır. (Fihrisu'l-Feharis, I. 60-61) bahis mevzuu hadis, hadisidir.

لا اله الا الله حِصْنِي

28- Halâvetu'l-fânîd fi irsâli halâveti'l-esânîd

29- Hediyetu'l-ihvân fi şecereti'd-duhân

(GAL, S. II. 696) (Tacu'l-Arus, X. 469).

30- el-Hediyetu'l-Murtadiyye fi'l-muselseli bi'l-evveliyye

31- Hikmetu'l-işrâk ilâ küttâbi'l-âfâk

(Bu eser hat ve hattatların tarihine aittir. Aynı sahada yazılmış eski müellefatın imtidadı mahiyetindedir. Hattın, kalemin faziletinden, bunlara dair varid olan âsardan bahseder. "Nevâdiru'l-Mahtûtat" serisi içerisinde Abdusselâm Hârun tarafından (c. II. s. 50-106) tarafından 1372/1954 yılında Kahire'de neşredilmiştir.

32- Husnu'l-muhâdara fi âdabi'l-bahsi ve'l-münâzara

(Tacu'l-Arus, X. 469).

33- el-İbtihâc bi hatmi Sahihi Müslimi 'bni'l-Haccâc

(Fihrisu'l-Feharis, I. 408).

34- el-İbtihâc bi zikri emri'l-hâcc  
(Nuzhatu'l-Havâtır, VII. 476. el-Ferrâc, zühûl ederek bu iki eserin aynı olduğunu söyler).

35- İcâzetu emâli'l-Hanefi  
(GAL, S. II. 620).

36- İcâzetun li ehli Kusemtîne  
(Küçük bir cild halinde, Fihrisu'l-Feharis, I. 408).

37- İcâzetun li ehli'r-Râşidiyye  
(Küçük bir cild teşkil eder. Fihrisu'l-Feharis, I. 123 ve 408).

38- İcâzetu sülâsiyyâti'l-Buhâri  
Müellifin men yeku'l aleyye mâ lem ekul... hadis-i şerifini rivayetinden ibarettir. Süleymaniye (Esad Ef.) Ktp. 3543/10 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde yer almaktadır (vv. 83b-84a).

39- İdâhu'l-medârik 'an nesebi'l-'avâtik  
(Kettânî, "kendisinde mevcut latif bir risale" olduğunu bildirir (I. 409). Bir nüshası Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye'de bulunmaktadır. (No: 2018). Telif tarihi 4. Rebi'ul-evvel. 1194, istinsahı ise 1321'dir. Hz. Peygamberin anne tarafından on iki ninesine tahsis etmiştir).

39- el-İhtifâl bi savmi's-sitti min Şevvâl

40- (12) İhtisâru meşyahati Ebi 'Abdillâh el-Beyânî  
(Fihrisu'l-Feharis, I. 290,408).

41- el-'İkdu'l-cevheriyyi's-semîn fi'l-hadisi'l-nuseiseli bi'l-Muhammediyyîn

42- 'İkdu'l-Cumân fi beyâni şu'abi'l'imân

43- 'İkdu'l-cumân fi ehâdisi'l-cânn

44- el-'İkdu'l-munazzam fi ümmehâti'n-Nebiiyi salla'llâhu'aleyhi ve sellem  
(Ebcedu'l-Ulum, III. 218-219).

45- el-'İkdu'l-mükellel bi'l-cevheri's-semîn fi turuki'l-ilbâsi ve'z-zikri ve't-telkîn

46- el-'İkdu's-semîn fi hadisi "utlubû'l-'ilme ve lev bi's-Sin"

47- el-'ikdu's-semîn fi turuki'l-ilbâsi ve't-telkîn  
(Fihrisu'l-Feharis, II. 173).

48- el-'İkdu's-semîni'l-ğâl fi zikri eşyâhi zevi l-efdâl  
(Küçük manzum bir sebt'tir. Şeyh Şemsüddin b. Feth el-feralî el-Mısri adına telif etmiştir. Fihrisu'l-Feharis, II. 343).

49- el-'İkdu's-semîn fî ricâli'l-hirkati vez-zikri ve't-telkîn  
(Ebcedu'l-Ulûm III. 218-219).

50- İkrâru'l-'ayn bi zikri men nusibe ilâ'l-Hasani ve'l-Huseyn

51- İklîlu'l-cevâhiri'l-ğâliye fî rivâyeti'l-ehâdîsi'l-'âliye  
(Fihrisu'l- Fehâris I. 135).

52- İ'lâmu'l-a'lâm bi menâsiki hacci Beytillâhi'l-harâm

53- İnâletu'l-munâ fî sirri'l-kunâ

54- İncâzu va'dî's-sâil fî şerhi hadîsi Ummi Zer'in mine's-şemâil  
Neşru'l-Arf, II. 26. Fihrisu'l-Feh. (I. 408) sekiz kürrase olduğunu söyler).

55- el-İntisâr li vâlideyni'Nebiyyi'l-muhtâr

56- İrşâdu'l-ihvân ilâ'l-ahlâki'l-hisân  
(Nuzhetu'l-Havâtır, VII. 477 de yüz yirmi beyt olduğunu söyler).

57- İs'afu'l-asfiyâ bi selâsili'l-evliyâ  
(Fihrisu'l-Feh. I. 127).

58- İs'afu'l-eşrâf  
(Makamedir).

59- el-İs'âf bi'l-hadîsi'l-muselseli bi'l-eşrâf  
(el-Kettânî bu eserin Lâ ilâhe illallahu hısnî hadîsi hakkında olduğunu söyler.  
II. 77).

60- İthâfu'l-asfiyâ bi ref'i selâsili'l-evliyâ

61- İthâfu benî'z-zemen fî hükmi kahveti'l-Yemen

62- İthâfu seyyidi'l-hayy bi selâsili benî Tayy

63- İthâfu's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi İhyâ'i'ulûmi'd-dîn

Bu eser on büyük cild halinde Mısır'da 1311'de el-Meymeniyye matbaasında tab'olunmuştur. 1302'de ise on üç cild halinde Fas'da basılmıştır. Süleymaniye (Halet Ef.) Kütüphanesi 330 numarada bu eserin 1 ve 2 nci cildlerinin yazma nüshası vardır. 1 nci cild 1197 tarihinde istinsah olunmuştur. Eser on bir senede, 1201 de tamamlanmıştır.

64- Kalensüvetu't-tâc fî ba'dî ehâdîsi Sâhibi'l-isrâ ve'l-mi'râc

65- el-Kavlu'l-mehtût fî tahkiki lafzi't-tâbût

Eserin baş tarafında Zebidî, bazı dostlarının tabut lafzının tahkikini, tasrifini, aslını, veznini, mânasını sormaları üzerine bunu kaleme aldığını yazar. Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye'deki nüsha 14 Zilhicce 1191 tarihini taşımaktadır (Fihrisu Da-

ri'l-Kütüb, II. 26). Bir başka nüsha Fihrisu'l-Hidiviyye, IV. 179'da kayıtlıdır. Tarihu'l-Ceberti'de (el-Kavlu'l-mebtût) şeklinde mukayyedir. Bir nüshası da Süleymaniye (Kasidecizade) Ktp. No. 721/23 de bulunmaktadır. Bu nüshada da (el-kavlu'l-mazbût) şeklindedir.

66- el-Kavlu'l-mebtût fi tahkiki lafzați "yâkût"  
(Tacu'l-Arus, X. 470; Nuzhetu'l-Havâtır VII. 477).

67- Kalensuvetu't-tâc  
(İbn Bedîr olarak meşhur olan Mahmud b. Bedîr b. Muhammed el-Makdisî (1160-1220) adına yazdığı bir sebtittir. Müellif 1182'de Tacu'l-Arus'un birinci cildini bitirdiğinde, bu zat Mısırdaki idi. Hocası Atiyyetu'l-Echûrî'yi, Tacu'l-Arusa muttali eylemek gayesiyle, müellif İbn Bedîr'e baş taraftaki kürraseleri vermişti. O da bu işi yaptıktan sonra, Zebidîden icazet istemesi üzerine, bir kürrase halinde âli senedlerini ona yazdı ve Kalensuvatu't-Tâc adını verdi. Fihrisu'l-Feh. I. 176; Ceberti, IV. 157).

68- el-Kavlu's-sahîh fi merâtibi't-ta'dîli ve't-tecrîh

69- Keşfu'l-ğitâ 'ani's-salâti'l-vustâ  
Zeylu Keşfi'z-Zunun, II. 362. Bu eser 9 ncu eserin aynı olmasıdır. Bu risalesinden kendisi de (Tacu'l-Arus VST maddesinin ahirinde) bahsetmektedir.

70- Keşfu'l-lisâm 'an âdâbi'l-îmâni ve'l-İslâm  
(Zeylu Keşfi'z-Zunun, II. 365).

71- Kevseriyyu'n-neb' li fetan cevheriyyi't-tab'  
(Müellif Tacu'l-Arus'un VD' maddesinde (c. I, s, 134) bu eserinden bahsetmektedir. İfadesinden eserin sarf'a dair olduğu anlaşılmaktadır.

72- Laktatu'l-'aclân fi "leyse fî'l-îmkân ebda' mimmâ kân

73- Laktu'l-leâli mine'l-cevahiri'l-ğevâlî  
(Şeyhi el-Huffenî'nin senedleri hakkında telif etmiştir. Bu zat 1167 senesinde, (müellifin Mısıra geldiği yıl oluyor) bu eserden sonra Zebidiye icazet yazmıştır (Fihrisu'l-Feharis, I. 386).

74- Laktu'l-mercân fi hadîsi'l-cânn  
(Hadise dair dört sahifelik küçük bir risaledir. Bir nüshası Süleymaniye (Esad Ef.) Ktp. 3543/9 numarada kayıtlı bir mecmua içerisinde bulunmaktadır.

75- Me'arifü'l-ebrâr fîmâ li'l-künâ ve'l-elkâbi mine'l-esrâ  
(Ebcedu'l-Ulum, III. 218).

76- el-Mekâ'idu'l-'indiyye fî'l-meşâyihî'n-Nakşibendiyye  
(Tasavvufa dair yüzelli beytlik manzum bir risaledir. Bir nüshası İst. Üniversitesi Ktp A. 1597 numaralı mecmua içinde yer almaktadır. (vv.1b-8a). Bu nüsha 1211 tarihinde istinsah edilmiştir.



77- Menâkibu ashâbi'l-hadis

(İki yüz elli beytlik manzum bir eserdir. Fihrisu'l-Feharis, I. 408).

78- el-Mevâhibu'l-celile fimâ yeta'alleku bi'l-hadisi'l-evveliyye

79- el-Mev'izatu'l-hasene fi vedâ'i şehri Ramadâni'l-mübârek  
(GAL, S. II. 398).

80- el-minahu'l-'aliyye fi't-tarîkati'n-Nakşibendiyye

(İst. Üniversitesi Ktp. A. 1597 numaralı mecmuanın üçüncü risalesidir. (v. 12-15). Nakşbendî tarikatına göre "vusûl" dan bahsetmektedir. Mecmua 1211 tarihinde İbrahim el-Fehmî ve el-Hâc Seyyid Ahmed Saîd tarafından istinsah edilmiştir.

81- Minahu'l-fuyûdâti'l-vefiyye fimâ fi sûreti'r-Rahmâni min esrâri's-sifâti'l-ilâhiyye

(Hediyetu'l-Ârifin, II. 348).

82- el-Mirkâtu'l-'aliyye fi şehri'l-hadisi'l-muselseli bi'l-evveliyye

Zebîdî, mektubunda bu eserini, Suyûtînin "Munteha'l-âmâl" adlı eseri tarzında tertîb ettiğini bildirir (Ebcedu'l-ulûm, III. 218-219).

83- el-'Mu'cemu'l-ekber

veya Mu'cemu'l-muhtass (Bu eser hakkında Kettânî şu malumatı veriyor: Medîne-i Münevvere'de Şeyhülislam Arif Hikmet Kütüphanesinde bu Mu'ceme rastladım ve istinsah ettim. Bunda, hocalarından ve kendisinden ilim tahsil edenlerden altı yüz kadarının terceme-i hallerini vermiştir. Bununla beraber bu eserin de, harf sıralarında zikretmediği hoca ve talebesi mevcuttur".

Fihrisu'l-Feharis müellifi, bu eseri bir yerde (I. 406) el-Mu'cemu'l-muhtass bir başka yerde de (I. 407) el-Mu'cemu'l-ekber olarak adlandırır. Şeyyâl bunların ayrı ayrı eserler olduğunu zannetmekle zühul etmiştir. Zira yine Fihrisu'l-Feh. sahibinin verdiği tafsilat (II. 49-51) bunların ayrı eserler olduğunu kat'î olarak göstermektedir: "el-Mu'cemu'l-Muhtass'ın birinci cildi yanımdadır. Büyük bir cildir. Medîne'de Şeyhülislam Arif Hikmet Kütüphanesinde mahfuz müellif hattıyla olan nüshadan istinsah ettim. Mim harfi sonunda eser nihayete ermektedir." Kettânî'nin verdiği bilgiye göre bu eserde, hocalarını, onların babalarını, ders arkadaşlarını, tarik ve keşif ehlini, Allah için sevdiklerini, mükâtebe ettiği kimseleri bildirir. Babaların isimlerine göre tertib etmiştir. Birinci cild altı yüz kadar terceme-yi hâvidir. Zebîdî bu Mu'cemele âhir ömründe meşgul oluyordu. Ancak bazı hocalarını ihmal etmiştir. Cebertî, Tarihinde on ikinci asır ricali hakkında verdiği malumatı tamamen bu Mu'cemden almıştır". Şeyyâl'in dediğine göre, müellifin vefatından sonra Cebertî, onun terikesi arasında bu Mu'cemin müsveddelerine rastlamıştı. Cebertî bu müsveddelerin "on kürrase" kadar olduğunu, çok miktarda (boş bırakılmış) beyaz yerlerin bulunduğunu, bunların kendisi tarafından tamam-

landığını (...) söylüyor. (Bkz. Tarihu'l-Cebertî, el-Murâdî'nin terceme-i hali). "Silku'd-Dürer fi A'yâni'l-Karni's-Sâni 'Aşer" Müellifi Ebu'l-Fadl Muhammed Halîl el-Murâdî, on ikinci asır ricalinin terceme-i hallerini Zebidî'den reca etmişti. O da talabesinden Cebertî'yi bu işle tanzif etti. Cebertî bu vazifeyi bitirince, Zebidî bu malumatı Muradî'ye gönderdi. Sonra da bahis mevzuu Mu'ceminde bunlardan istifade etti. Vefatından sonra terikesi içinden bu tercemeleri Cebertî almış ve A-câibu'l-Âsar adlı tarihini yazarken bunlardan istifade etmiştir (el-Harekâtu'l-İslahiyye, II. 75-77).

Bu hüküm, Cebertî'nin yazdığına göredir. Cebertî'nin hasedinden ötürü, müellifin bazı faziletlerini tenkise meylettiğini daha önce görmüştük.

#### 84- el-Mu'cemu's-sağır

(Kettânî bu risalenin yanında olduğunu söyler ve metnini nakleder (Fihrisu'l-Feharis, I. 402-406). Zebidî bir kısım hocalarının sadece ismini alfabe sırasıyla zikretmektedir.

#### 85- Mu'cemu şuyûhi şeyhi's-Seccâdeti'-Vefâiyye

(Müellif bu Mucemi, Mısırda Vefâiyye seccâdesinin şeyhi Muhammed Ebu'l-Envâr Yusuf... el-vefâî (Ö. 1288 H.) için tahrîç etmiştir (Fihrisu'l-Feharis, I. 408,101).

#### 86- Mu'cemu şuyûhi'l-'allâme 'Abdirrahmân el-Echûri

#### 87- el-Murabbâ'l-kâmilî fimen revâ 'ani'l-Bâbilî

(el-Bâbilî'den ilim öğrenenlerin çokluğu sebebiyle el-Hafız ez-Zebidî bu kitabı yazmıştır. Kitapta önce el-Bâbilînin hocalarının terceme-i halini verir. Bu malumatın ekserisini el-Muhibbî'nin "Hulasatu'l-Eser" inden almıştır. Fakat müellif, mezkûr zevattan hangi ilimleri aldığını ve ona icazet verip vermediklerini umumiyetle zikretmez. Sonra talebelerinin terceme-i hallerini yazar" (Fihrisu'l-Feharis, II. 27).

#### 88- Muzilu nikâbi'l-hafâ 'an künâ sâdâtinâ benî'l-Vefâ

(Künyelerin hakikatinden ve lûgat bakımından onlara dahil olan alemlerden bahseder. Müellifin esas maksadı Vefâ oğulları eşrafının doğumlarını, vefatlarını, mertebelerini -alfabe sırasına göre- beyan etmektir. Bir mukaddime, yirmi matlab ve hatime olarak tertib etmiştir. Müsveddesini 16 Ramazan 1187'de tamamlamıştır. Müellif hattıyla olan nüshadan istinsah edilmiş bir nüsha Kahire'de Daru'l-Kütüb'de bulunmaktadır (Fihrisu Dari'l-Kütüb, V. 343).

#### 89- Muselselâtu'l-hâfız Murtadâ ez-Zebidî

(Müellifin Muselselat'ı çoktur. Risaleler ve talikler halinde telife tahsis etmiştir. Bu müselselatı, Şam muhaddisi Şihab el-Attâr ed-Dimeşki'ye, müellifin hattıyla yazdığı icazetinde şöyle kaydettiğini gördüm: "Ona, adedi üç yüze ulaşan müselselat için icazet verdim" (Fihrisu'l-Feharis, II. 77 ve I. 387).

90- en-Nefhatu'l-kudsiyye bi vâsîti'l-bîd'ati'l-'Ayderûsiyye

On kürrase hacminde olan bu eserinde, üstadlarından Abdurrahman el-Ayde-rûs'un senedlerini toplamıştır (Zeylu Keşfi'z-Zunûn, II. 620).

91- Nesku'l-ğevâlî min tahrîci'l-'avâlî

(Alî b. Sâlih'e aid âli senedleri tahrîc ettiği bir eserdir. Fihrisu'l-Feharis, II. 93).

92- Neşvetu'l-irtiyâh fî beyânî' hakîkati'l-meysiri ve'l-kidâh

Bu eser, 1303 yılında Leiden'de neşredilen Arapça bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Telifi 27. Zilhicce. 1186'da bitmiştir. (Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, s. 1728).

93- en-Nevâfihu'l-miskiyye 'alâ'l-fevâ'ihî'l-Keşkiyye

(Zeylu Keşfi'z-Zunûn, II. 682).

94- Nisbetu's-seyyid Muhammed efendi İbn Havvâ

(İslam Ansiklopedisi Muhammed Murtaza maddesinden).

95- er-Ravdatu'l-mi'târ fî nesebi's-sâdeti âli Ca'feri't-Tayyâr

Cafer-i Tayyar'ın evladından 'baliseder. Bir nüshası, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyyede bir mecmua içerisinde bulunmaktadır. Mecmuadaki diğer risaleler de, Zebîdinin risalesine zeyl tarzındadır (Fihrisu Dâri'l-Kütüb, V. 205).

96- er-Ravdu'l-mu'telif fî tarîci hadîsi "yahmilu hâzâ'l-'ilme min külli halef"

97- Ref'u'l-kelel 'ani'l-'ilel

(ed-Dârekutnî'nin hadis mecmuasından seçtiği ve Hadis ilmi iktizasınca fikirle-rini beyan ettiği bir kırk hadis mecmuasıdır. Fihrisu'l-Feharis, I. 408).

98- Ref'u nikâbi'l-hafâ 'ammen intemâ ilâ Vefâ ve Ebi'l-Vefâ

99- Ref'u's-şekvâ ilâ 'âlimi's-sirri ve'n-necvâ

(Zeylu Keşfi'z-Zunûn, I. 579).

100- Reşfetu'l-müdâmi'l-mahtûmi'l-bikrî min safveti zülâli siyağî'l-Kutbi'l-Bekrî

101- Reşfu selâfi'r-rahîk fî nesebi Hadrati's-Siddîk

102- Risâletun fî ehâdîse teta'alleku bi fadli yevmi aşûrâ'

Müellif bu risalesi hakkında: "Bu risalede Aşurâ günü hakkında varid olan hadis-leri topladığını, risalenin Ebu Bekr el-Hatîb'in Emâlî'sinde, Ebu Davud et-Taya-lisî'nin Musned'inde bulunan hadisleri de tazammun ettiğini" söyler. Müellif hattıyla bir nüsha Hidiviyye Ktp. de mevcuttur. (Fihrisu'l-Mektebeti'l-Hidiviyye, VII. 209).

103- Risâletun fî tabakâti'l-huffâz

104- Risâletun fî tahkîki lafzi'l-icâze

- 105- Risâletun fî tahkiki kavli Ebî'l-Hasani's-Şâzeli
- 106- Risâletun fî'l-menâsi ve's-sıffin
- 107- Risâletun fî usûli'l-hadis
- 108- Risâletun fî usûli'l-mu'ammâ
- 109- Sefînetu'n-necati'l-muhteviye 'alâ bîdâ'ati müzcât mine'l-fevâ'idî'l-müntekât  
(el-A'lâm, VII. 298).
- 110- Şerhu elfiyyeti's-sened  
(Fihrisu'l-Feharis, I. 399).
- 111- Şerhun 'alâ hizbi'l-berr li's-Şâzeli  
(Nevadiru'l-Mahtutat, II. 59'da bildirildiğine göre Mısırda 1330 yılında "Tenbîhu'l-Ârifî'l-Basîr alâ Esrârî'l-Hizbi'l-Kebîr" adıyla tab'olunmuştur).
- 112- Şerhun 'alâ hûtbeti's-şeyh Muhammed el-Becîrî el-Burhânî 'alâ tefsîri sûreti Yûnus
- 113- Şerhu's-sadr fî esmâi ehli'l-Bedr  
(Kırk kürrase hacminde büyük bir eserdir. (Neşru'l-Arf), II. 26.; Fihrisu'l-Feharis, I. 408). Cebertî ise "yirmi kürrase" olduğunu ve "Dîvanu'l-İş'âr bi hamîdi'l-Eş'âr" sahibi Derviş Ali Efendi adına telif ettiğini bildirir. (Târihu'l-Ceberti, IV. 156).
- 114- Şerhu seb'i siyağ
- 115- Şerhu seb'i siyağı'l-müsemâm bi delâilî'l-kurb li's-seyyid Mustafâ el-Bekrî  
(Tacu'l-Arus, X. 469).
- 116- Şerhu selâsi siyağ li Ebî'l-Haseni'l-Bekrî
- 117- Şerhu sîğati İbni Meşîş
- 118- Şerhu sîğati salâti Ahmedi'l-Bedevis  
(Bir nüshası Süleymaniye (Esad Ef.) Ktp. 3543/12 numarada kayıtlıdır. Risale mecmuanın 85-87 nci varakları arasında yer alır. 1176 Rebî'ulahirinde telif olunmuştur).
- 119- Tabsîru'l-muntebih bi tahrîri'l-müştebih  
(GAL, S. II. 399).
- 120- Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs  
(1287 H. yılında Kâhiredede Matbaatu'l-Vehbiyye'de beş cildi tab'edilmiş, gerisi çıkmamıştır. Sonra on cild olarak tamamı 1307'de neşredilmiştir. Halen Ku-

veyt'de yeni bir neşri yapılmaktadır. Arapça'nın en geniş lûgat kitabı olan bu eser 120.000 madde ihtiva etmektedir).

121- et-Tahbîr fî'l-hadîsi'l-muselsel bi't-tekbîr

122- Tahkîku'l-vesâil li ma'rifeti'l-mükâtebâti ve r'resâil  
(GAL, S. II. 398)

123- Tahricu ehâdîsi hayri'l-enâm  
(GAL, S. II. 620).

124- Tahricu ehâdîsi'l-erba'in en-Neveviyye

125- et-Ta'likâtu'l-celîle 'alâ muselselâti İbn 'Akîle  
(el-Kettâni bu eser hakkında şu malumatı veriyor: "Müstahrec nevinden bir "Sebt"tir. Bu sebt, İbn Akîle'nin Muselselât'ı üzerinedir. Kitabın baş tarafında bildirdiğine göre, hadis talebesi, mezkûr Muselselât'ı yanında okurlarken, bazı hadislerde şartı ihlal eden inkitalar görmüşlerdi. Zebîdî munkatî' olanı îsal ve hadisin metnini beyan için bu taliki yazmıştır. Nefis bir ta'liktir. Dört kürrase hacminde olan bu eserden çok istifade ettik. Sonunda belirttiğine nazaran müellif eserini, 1189 senesinde üç mecliste tamamlamıştır (Fihrisu'l-Feharis, I. 214-215). Bu eserin adı, bazı yerlerde el-Fevâidu'l-Celîle şeklindedir.

126- et-Teftîş fî ma'nâ lafzi "dervîş"  
(Zeylu Keşfi'z-Zunûn, I. 300). Bu eseri Dervîş Ali Efendi adına yazmıştır.

127- Tefsîrun 'alâ sûreti Yûnus

128- et-Tağrîd fî'l-hadîsi'l-muselseli yevme'l-'îd

129- et-Tekmile ve'z-zeyl ve's-sıla li mâ fâte sâhibe'l-Kâmûsi mine'l-luğa  
(Müellif Tacu'l-Arûs'da Kamus'a ilave ettiği mânâları bu eserinde ihtisar etmiştir. Şevahid ve lûgat imamlarının akvalini çıkarmıştır. Takriben 1194 yılında telif etmeye başlamıştır. 1195 şevvalinde Yemen'e yazdığı mektupta, bu eserin henüz tamamlanmadığını bildirmektedir. Eser iki büyük cild halindedir. Birinci cildi III. Ahmed Ktp. 274/1 numarada kayıtlıdır (Fihrisu'l-Mahtûtatî'l-Musayvara, I. 347). İkinci cildi ise Süleymaniye (Esad Ef.) Ktp. 3204 numarada kayıtlıdır. Eserin telifi 1202'de bitmiş, aynı yılda da istinsah olunmuştur.

130- Tekmile alâ şerhi Hizbi'l-Bekrî li'l-Fâkihî

131- Tenbîhu'l-'arîfi'l-basîr 'alâ esrâri'l-Hizbi'l-kebîr  
(Ebu'l-Hasen eş-Şâzeli'nin "Hizbu'l-Birr"inin şerhidir. Seyyid Ebu Zeyd Abdurrahman el-Fâsi'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (Matbaatu's-Sa'âde, 1333 H., 78 s. olarak; Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, s. 1728'den).

132- Tervîhu'l-kulûb bi zikri mülûki benî Eyyûb  
(Zeylu Keşfi'z-Sunûn, I. 284).

133- Tenşiku kalâ'idi'l-minen fi tahkiki kelâmi's-Şazeli Ebî'l-Hasen

134- Tuhfetu'l-kemâil fi medhi şeyhi'l-'arab İsmâ'il

(Mecduddin İsmâil b. Abdullah b. Hemmâm el-Havârî hakkında makame tarzında yazılmış bir eserdir. 1184'de telif edilmiştir. Müellif hattıyla bir nüshası Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır. Fihrisu Dari'l-Kütüb, III. 47 ve Fihrisu'l-Hidiviyye, IV. 214).

135- Tuhfe'l-Vedûd fi hatmi Suneni Ebî Dâvûd

136- 'Ukûdu'l-cevâhiri'l-munife fi edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe İmam Ebu Hanife'nin içtihadlarının hadislerden delillerini toplayan bir eserdir. Fıkıh bablarına göre tertib edilmiştir. Eser 1290'da İskenderiye'de, 1309'da ise İstanbul'da iki cild olarak basılmıştır. Müellife okunan bir nüsha 1197 tarihini taşımakta olup, Süleymaniye (Fatih) Ktp. 2028 numarada kayıtlıdır.

137- Urc ûzetun fî'l-fıkh

(Şeyh Hasan b. Abdullatif el-Hasenî el-Makdisî'nin adına nazmetmiştir).

138- Zehru'l-ekmâmi'l-münşakk'an cüyûbi'l-ilhâm bi şerhi şşîgati seyyidi 'Abdisselâm  
(Hediyetu'l-Ârifin, II. 348).

Zebîdî'ye, kendisine 'ait olmayan bir eser nisbeti:

Zirikî (el- A'lâm, VII. 297) ve Neşru'l-'Urf sahibi (II. 26), Ebû Bekr Muhammed ez-Zubeydî'ye (Ö. 989 /1580) ait "Muhtaşaru'l 'Ayn" adlı eseri' yanlışlıkla müellifimiz ez-Zebîdî'ye nisbet ederler.

## BİBLİYOGRAFYA

- ‘Abdulhayy b. Fahrüddin el-Hüseynî, *-Nuzhetu’l-ḥavâṭır ve behcetü’l-mesâmi’ ve’n-nevâzır*, Haydarabad-Dekken, 1378/1959.
- ‘Abdusselâm M. Hârûn, *-Nevâdiru’l-mahtutat (tâhkik)*, Kahire, 1960.
- ‘Abdurrezâk el-Baytar, *Hilyetu’l-beşer fî târihi’l-karni’s-şâlise ‘aşer*, Nşr. M. Behcet el-Baytar, Dimaşk, 1383/1963.
- ‘Alî Mubârek, *el-Hiṭâtu’t-tevfikıyye el-cedide*, Kahire, 1306.
- el-Ayderûs, ‘Abdurrahman, *Tenmiķu’l-esfâr*, Kahire, 1304.
- Brockelmann, C., *-Geschichte der Arabischen litteratur (G.A.L.)*-Leiden, 1949  
” ” *Supplementbande, (G.A.L.S.)* Leiden, 1937-1942.
- el-Cebertî, ‘Abdurrahman b. Hasan, *-Acâ’ibu’l-Âşâr fî terâcimi ve’l-aḥbâr*, Nşr. M.H. Cevher ve mesai arkadaşları), Kahire, 1958-
- Fihrisu’l-ḥizâneti’l-Timûriyye*, Kahire, 1367/1948.
- Fihrisu’l-kutubi’l-‘arabiyye el-Mahfûza bi’l-kutubhâneti’l-Hıdıviyye*, Kahire. 1308-1310.
- Fihrisu’l-kutubi’l-‘arabiyye el-mevcûde bi Dâri’l-kutubi’l-Mışriyye*, Kahire, 1342-1361.
- Fihrisu’l-mahṫûṫâti’l-Muşavvere fî Ma’hedî’l-mahṫûṫât*, Kahire, 1944-1957.
- Fihrisu’l-Mektebeti’l-Ezheriyye*, Mısır, 1369/1950.
- İslâm Ansiklopedisi* (Muhammed Murtâda md.).
- İsmail Paşa, Bağdadlı, *-Hediyetu’l-‘ârifin*, İstanbul, 1951-54.
- ” ” ” *İdâhu’l-meknûn fî z-zeyli ‘alâ Kesfi’z-zunûn*, İstanbul, 1945-1947.
- el-Kettânî, M. ‘Abdulhayy b. ‘Abdulkebir el-İdrîsi, *Fihrisu’l-fehârisi’l-eşbat ve mu’cemu’l-me‘âcim ve’l-mesyahât ve’l-muselselât*, Fâs, 1346-1347.
- Mîr Ğulâm ‘Alî Âzâd el-Bilcrâmî, *-Meâsiru’l-kirâm Târih-i Bilcrâm*, Haydarabad, 1327.

Muhammed Yûsuf, -"el-Murtâda ke'l-muhenned", Mecelletu'l-Mecma'i'l-'ilmi el-'arabî bi Dimaşk, c. XLIII.

es-San'ânî, Muhammed b. M., -Neşru'l-'arf li nubelai'l-Yemen ba'de'l-elf, Kahire, 1376.

Serkîs, -Mu'cemu'l-matbûâtî'l- arabiyye Kahire, 1928.

Sıddîk, Hasan Hân, Muhammed, -Ebcedu'l-'ulûm, Bhopal, 1296.

eş-Şebencilî, Seyyid Mu'min b. Hasan, -Nûru'l-ebâr, 'fi menâkıbi âli beyti'n-Nebiyi'l-Muhtâr, Kahire, 1960.

eş-Seyyâl, Cemâluddîn, -Muhâdarât fi'l-harekâti'l-İslâhiyye ve merâkizi's-şekâfe fi's-şarķi'l-islâmiyyi'l-hadîs, Kahire, 1958.

ez-Zebidî -İthfu's-sâdeti'l-muttaķîn bi şerhi İhyâi'ulûmi'd-dîn, Mısır. 1311.

" , Tâcu'l-'arûs, Kahire, 1306.

" -Tâcu'l-'arûs, c. I. Nşr. A. Ahmed Ferrâc, Kuveyt, 1385/1965.



## Şuubiye Hareketi ve Uydurma Hadislerle Münasebeti

Doç.Dr. Sadık Cihan

Şuubiye hareketini izâh etmeden önce, uydurma hadislerle ilgili mühim bir noktaya temas etmekte fayda vardır. Uydurma hadisler genel olarak "Mevzu'ât" isimli eserlerde toplanmış, uydurma oluşları senet ve metin bakımından incelenerek hüküm verilmiştir. Zaman zaman mevzu hadis üyduran gruplara temas edilmişse de, bütünüyle hangi şartlar altında hadislerin ortaya konulduğu hususuna işâret edilmemiştir. Daha sonraki devirlerde uydurma hadislerin dini, siyasi, sosyal ve psikolojik tahlilleri pek yapılmamıştır. Halbuki tahlili yapılacak çalışmalar birçok sosyal, siyasi vs. olayların aydınlatılmasına yardımcı olacaktır. Aynı zamanda meydana gelen hadiselerin Hz. Peygambere isnat edilen hadislerle nasıl meşrulaştırılmak istendiği görülecektir.

İşte biz bu faktörlerden birkaçının meydana getirdiği şuubiye hareketinin hangi hadisleri ortaya koyduğunu açıklamaya çalışacağız.

### Şuubiyenin Doğuşuna Genel Bir Bakış

Şuubiye denilince, arapların fethettikleri yerlerde hukuki, siyasi tehaküm ve üstünlüklerine karşı çıkan bir akım ve mensubarını ifade eder. (1) Veyahut şuubiye arap gururuna muarız olan, arap olmayanları arapların üstünde mülâhaza eden ve umumiyetle arapları hor görüp küçümseyen fırkadır. Bu fırkaya taraf olana da şuubi denirdi. (2) Arapları küçültmeye matuf her hareketide buna dahil edebiliriz. (3)

Tarıftan sonra bu akımı ortaya çıkaran sebeplere kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

Kur'anı Kerim'in, renk, dil, kavim vs. gibi hususlara kıymet vermediğini, insanları takva ismi altında toplanan manevi vasıflarla değerlendirdiğini biliyoruz.

- 1- Barthold, w, İslâm Medeniyeti Tarihi (İlavé ve şerheden: M. Fuat Köprülü) Ankara, 1963, s. 99
- 2- İslâm Ansiklopedisi, 1970, xı, 585.
- 3- M. Said Hatiboğlu, Hilâfetin Kureyşliliği, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt xxııı, Ankara, 1978, s. 208.

Nitekim ayette "... Biliniz ki Allah katında en iyiniz takvası en ziyade olanınızdır"<sup>4</sup> (4) buyurulmuştur.

Aynı şekilde Hz. Peygamber de İslâm toplumunda ve devlet hayatında manevi değerlere kıymet vermiştir. Bunu en güzel şekilde vedâ haccı hutbesinde belirtmiştir: "Ey insanlar! Allah sizden cahiliye gururunu, babanızla övünmeyi kaldırdı. Arabın aceme (arap olmayana) bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takva ile dir. Hepiniz ademsiniz Adem' de topraktır. (5)

İslâm dini "Mü'minler kardeştir" (6) ayetiyle de bütün müntesiblerini manevi çatı altında birleştirmek istemiş, dil ve neseb birliği esasına dayalı cemiyet sistemini yıkararak, yerine inanç birliğine dayalı bir toplum meydana getirmiştir. Fakat bu demek değildir ki Kur'anı Kerim ırkların varlığını kabul etmemiştir. Aksine ırk farklılığını bir hikmete dayandırarak millet ve kabilelerin "teârüfüdür" şeklinde beyan etmiştir. (7) Nitekim ayette "Ey insanlar! biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Sizi şubelere, kabilelere ayırdık ki birbirinizle tanışsınız diye." (8) buyurulmuştur.

Ne yazık ki bu gerçek anlayış devamlı olabilmiş değildir. Çok geçmeden çeşitli sebeplerin tesiriyle İslâm öncesi cahiliyet zihniyeti yer yer kendisini hissettirmeye başlamıştır. Hz. Peygamberin vefâtıyla hilâfeti ele geçiren kureyş kabilesi, Hz. Osman'ın devri boyunca zahiren bir bütünlük arzemişse de, onun şehâdetiyle birlikte parçalandı ve Emevi-Haşimi mücâdelesine dönüştü. Bu sırada kureyşin karşısına önce kureyşli olmayan araplar çıktı. Savaşlar sonucu yabancı müslümanların İslâm devletine katılmasıyla, bu defa mücâdele arap-mevâli çatışmasına dönüştü. Yani arap ve arap olmayan müslümanlar arasında mücâdele başladı.

İşte sözü geçen mevâliye, arap unsurun siyasi ve hukuki tehakkümü Emeviler devrinde son haddine vardı. Arap olmayan müslümanlar-İslâmın dini ve sosyal eşitlik prensibine rağmen-asla araplarla müsavi sayılmıyorlar, onların kölesi kabul ediliyorlardı. (9) Arap olmayan anadan doğan bir prens tahta geçemiyor. Bir Türk veya İranlı'nın arkasında bir arap namaz kılmıyordu.

Emeviler araplık yönünden son derece taassub içine girdiklerinden mevâliye kötü ve hakaret dolu nazarlarla baktılar. (10)

4- Sure, 49 (Hucurat), A. 13.

5- Kürd Ali Muhammed, el-İslâm ve'l-Hadâratu'l-Arabiyye, Kahire, 1968, I, 35.

6- Sure, 49 (Hucurât), A.10

7- Hilâfetten Kureyşliliği, s. 125-126.

8- Sure. 49 (Hucurât), A. 13.

9- İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 99.

10- De Lacy O'leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (Çevirenler: Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay), İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara, 1971, s.48.

Emeviler hilâfetleri müddetince bu hareketin bayrağını taşıdıklarından dolayı, maveiler toplanarak Abdülmelik b. Mervân (65/685-86/705) zamanında ayaklandılar. Halife onların hareketlerini bastırmak için Haccac b. Yusuf Sekafiyi gönderdi.

Ömer b. Abdülaziz (901/717-101/720) hilâfete geçtiği zaman valilerine ,müslüman olan ister arap olsun ister olmaşın, cizye konulmasını emretti ve daha bir çok emirlerle müslümanlar arasında eşitlik temin etmeye çalıştı. Fakat vefâtından sonra durum değişti. Emeviler arapla meveli arasındaki muamelelerde ayırım yapmaya tekrar başladılar. Ayırımların devam etmesi mevâilerin kızgınlıklarını daha da tahrik ettiği için devleti yıkmak hususunda fırsat gözlemeye başladılar. Ele geçen fırsatları zaman zaman değerlendirerek Yezid b. Muhalleb'le beraber ayaklandıkları gibi, Abdurrahman b. Eşâs fitnesine iştirak ettiler. Muhtar Sekafî ve daha sonra da haricilerle birleştiler. (11)

Emeviler zamanında başlayan ve hatta onların yıkılmasında rol oynayan bu hareket Abbasiler devrinden itibaren türlü sebeplerle yavaş yavaş güçlendi. Hatta 136-159/753-775 arasında hüküm süren halife Mansur zamanından itibaren iranlılar üstünlük iddialarına başladılar ve şubiye adı verilen arap alayhtarı bir fırka kurdular. Bu fırka mensupları arap olmayan müslümanların araplara eşit olduğuna değil, bilakis arapların iranlılar, suriyelilerle mukayese edildiği zaman her bakımdan geri ve ilkel bir ırk olduğuna kani bulunuyorlardı. Bu hareket Memun (198-218/813-833) devrinde büyük bir sosyo-politik akım niteliğini kazanarak siyasi hayatta etkisini gösterdi. (12)

Abbasiler devrinde bu hareketin kuvvetlenişi Abbasilerin müsâmahakar bir siyaset takib etmeleri ve kendilerine iktidar yolu hazırlayan iranlılara medyun olmalarındandır.

Bu serbest hava içinde arap olmayan unsurlar araplara karşı kendi ananelerini, tarihlerini ve dillerini açıkça müdâfaa etmeye başladılar. Münakaşalar her iki tarafın birbirlerini tahkir ve tezyif etmelerine sebep oldu.

Netice olarak, şubiye hareketi arap tehaküküne karşı diğer müslüman topluluklarda hasıl olan kavmiyecilik şuurunun uyanmasıdır. Bu hareketi yalnız siyasi ve dini saymak teşhiste hata olur. Çünkü arap olmayan müslüman toplumlarda kavmiyecilik şuurunun uyanması, onlarda dini ahlâki ve siyasi ananelerinin yeniden canlanmasına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı şubiye ismini bütün birbirinden farklı cereyanların meydana çıkmasını hazırlayan sosyo-psikolojik reaksiyonada yer vermek gerekir.

11- Hasan b. İbrahim Hasan, Tarihu'l-İslâm, 1964, I, 342, 529

12- İslâm Medeniyeti Tarihi, s. 99; İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, s. 69-70.

### Karşılıklı Üstünlük İddiaları

İşte kısaca çıkışından bahsettiğimiz şübiye hareketi ilk önce unsurların karşılıklı olarak övünmelerine veyahut birbirlerini yermelerine neden olmuştur. Bu sebepten şübiyenin ortaya koyduğu hadislerle geçmeden önce, unsurların kendilerini öven hususlarla ilgili olarak misâller vermek konunun daha da iyi aydınlanmasına yardımcı olacaktır. Mevâliler: "Biz halka en çok benzeyen, onların tabiatlarına en yakın olan, onlar tarafından en çok itimat edilen, konuşulması en çok arzu edilen kimseleriz. Kendisinde bu hususiyetler ve meziyetler olandan daha fazla tercihe ve mevki üstünlüğüne kim lâyıktır" demiştir. (13) Araplar da şöyle 'övünmüşlerdir: "Yakınlık ve köklü ilişkiler, sıkı kan bağları ile, eskilikle, babalara ve aşirete itaatla, faydalı şükürle, baki olan medihle, dünya durdukça duran, inşad edilen şiirle, nesir halindeki ifadelerle, nesilden nesile nakledilen sözlerle, devletin kaynağı olmakla, devletin davasını müdafaa etmekle, babalardan verâset yoluyla kalan şerefli şeylerin kaydı ile elde edilir. Bunlar ise araplardan başka milletlerin âdeti değildir... Biz neseblerini en çok ezberleyen, birbirlerinin hukukuna en çok riâyet eden kimseleriz" (14). Horasanlılar da: "Biz emanet ve iffet sahibi kimseleriz, ince ruhlulukla kanaatı, hizmette sabrı, uzak hudutlarda askerlik yapmaya tahammülü kendimizde toplamışızdır. Biz öne geçirilmeye şerefli mevkiye en lâyık kimseleriz" (15), diye ifade etmişlerdir.

### Üstünlük İddialarını Temellendirme Teşebbüsleri:

Karşılıklı övgülerin bir değer taşımıyacağı gerçektir. Bunusağlam bir mesnete dayandırmak lâzımdır. Bu ne olabilir? Tabiatıyla Kur'anı Kerim olamazdı, yani herhangi bir ayeti kendi yönlerinde açıkça te'vil etmeleri mümkün değildi. En çıkar yol Hz. Peygamberi istismar etmekte görmüşlerdi. Böylece kendi hedefleri doğrultusunda ve muhtelif konularda hadis uydurma yoluna gidildiği görülmektedir. Biz, şübiye ile ilgili ve konulara göre, tesbit edebildiğimiz mevzu hadisleri aşağıdaki başlıklar altında toplamaya çalışacağız:

#### a) Lisanların Övülmesi ve Kötülenmesi

İki grup-İranlılar ve Araplar-arasında karşılıklı mücâdelenin cereyan ettiği sahalardan biri lisanlarının övülmesi veya kötülenmesi olmuştur. Şöyle ki: İranlı kendi dilinin üstün olduğunu ispat etmek için, Allahın kızgın olduğu zaman vahyi arapça, razı ve memnun olduğu zaman farsça indirdiğini belirtecek ve şu anlamda bir hadis uydurulacaktır:

13- Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, Menâkıbu Cundi'l-hilâfa ve Fezâlu'l-Etrâk (Çeviren: Ramazan Şeşen-Hilâfet Ordusunun Menkeleri ve Türklerin Faziletleri) Türk Kültürünü Araştırma Enst. Yayınları, 33, Ankara, 1967, s. 33.

14- Aynı eser, s. 49-50.

15- Aynı eser, s. 49.

—Muhakkak Allah azze ve celle kızdığı zaman vahyi arapça indirdi, razı olduğu vakit farsça indirdi” (16).

Karşı taraf bunun aksini iddia edecek ve şöyle diyecektir:

“Rab kızdığı zaman vahyi farsça indirdi. razı olduğu vakit arapça indirdi.” (17)

Arapça her yerde konuşulan lisan olacaktır: “Cennet, gökyüzü ve yeryüzü ehlinin lisanı arapçadır” (18). Cennet ehlinin lisanı arapça olurda farsça niçin olmasın? Şöyle denilmiştir: “Cennet ehlinin lisanı arapça ve inci gibi olan farsça dır” (19). Arşın etrafındakilerin lisanı da farsça olacaktır: “Arşın etrafındaki melekler farsça konuşurlar” (20).

Buna mukabil farsçanın iyi bir lisan olmadığı, insanda noksanlıklar meydana getirdiği karşı grup tarafından sövmeye varan ifâdelerle beyan edilerek zımnen hem arapçanın ütünlüğü beyan edilecek ve hem de konuşanlar psikolojik baskı altına alınacaktır. Ve şöyle denecektir: “Bir kimse farsça konuşursa adiliği (rezilliği, alçaklığı) artar ve cesareti, erkekliği azalır” (21) başka bir rivâyette de “Bir kimse farsça konuşursa sevgisinde artma olur, erkekliğinde, erkeklik karakterinde azalma olur” denilmektedir. (22) Farsça kötülenmeye devam edilerek, onu konuşanın nifak meydana getireceği ifâde edilecektir: “Sizden en iyi olanı arapça konuşandır. Farsça konuşmayın, çünkü o nifaka sebebiyet verir” (23).

Burada şu noktaya temas etmekte fayda vardır ki bazı meşhur alimlerin eserlerinde bile bu tip hadislerle rastlamaktayız. İlginç olması bakımından İrakî (ö. 806/1403) ile ilgili hususu nakletmek istiyorum. İrakî “Kitâbü'l-Kurb fi Mahabati'l-Arab” isimli eserinde (24) “Bir kimse farsça konuşursa deliliği artar, cesareti, erkekliği azalır” hadisini zikretmiş, sahih olduğunu, Hakim'in Müstedrek'inde rivâyet edildiğini, ravilerin hepsinin sika olduğunu beyan etmiştir. Halbuki uydurma olarak telakki edilen hadis, sahih kabul edilen arasında lafız bakımından benzerlik olduğu görülür. Yalnız “adilik” yerine “delilik” nakledilmiştir.

16- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman, Kiâbu'l-Mevdû'ât, Medine, 1386/1968, II, 111; Ali Hindi, Muhammed Tahir el-Feteni, Tezkiretu'l-Mevdû'ât, Beyrut (tarıhsiz), s. 113.

17- Seyyid Derviş, Muhammed, Esnâ'l-Metâlib fi Ehâdisi Muhtelifeti'l-Merâtib, Mısır 1355, s. 279.

18- Zehebi, Şemsuddin Ebu Abdillah, Mizânu'l-İtidâl fi Nakd'r-Ricâl, 1382/1963, III, 51.

19- Ali Kari, Nureddin Ali b. Muhammed el-Esrâru'l-Merfû'a fi'l-Ahbân'l-Mevdûa (Mavdûâtu'l-Kubrâ), Lübnan 1391/1971, s. 278.

20- Makdisi, Ebu'l-Fadl Muhammed Tahir b. Muhammed, Tezkiretu'l-Mevdû'ât 1323, birinci tabı, s. 32.

21- Ali Hindi, Tezkiretu'l-Mevdû'ât, s. 113.

22- İbnu'l-Cevzi, Kitâbu'l-Mevdû'ât, III, 71.

23- Ali Hindi, a.g.e., s. 113.

24- Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Kısmı, numara, 2151/2, risâle, varak. 74a.

Yine müellif "sizin en iyi olanınız farsça yerine arapça konuşandır" hadisinin de sahih olduğunu ricallerinin hepsinin sika olduğunu zikretmiştir. Bu hadislerin muhaddislerce uydurma olduğu kabul edildiği bilindiğine göre, (25) İraki'nin yukarıda açıklamaya çalıştığımız hareketin tesiri altında kaldığı intibamı uyandırmaktadır ki bu kanaatımızı teyit eden husus arabî sevmeye hakkındaki sözleridir. İraki şöyle der : "Allah yaratıklarına arabî sevmeyi, onlara yardım etmeyi vacip kıldı. Yaratıklarının onlara bützetmesini, aldatmasını haram kıldı. Onları sevmek Hz. Peygamberi sevmektir. Onlara bützetmek nifaka sebep olur, dinden çıkarır. Onları aldatmak kıyamet gününde şefâata nail olmaya mani olur." (26)

#### b) Arabî Sevmekle İlgili Hadisler

Şuubiye hareketinin ortaya koyduğu hadislerin bir başka yönünü de arabî sevmekle ilgili olanlar teşkil eder. Bu hadisler, arap olmayan toplumlara kendilerini sevmenin mecbur olduğunu hissettirerek siyasi ve psikolojik baskı altına alma düşüncesinin neticesidir. Çünkü Kur'anı Kerim'in hiçbir ayetinde arapların muhakkak sevilmesi ile ilgili bir husus mevcut değildir. Fakat buna rağmen arabî sevmek şu esaslara bağlanacaktır:

Üç sebepten dolayı arabî seviniz, çünkü ben arabım, Kur'an arapçadır, Cennet ehlinin lisanı arapçadır" (27).

Eserlerde çok rastlaştığımız bu hadis üzerinde biraz duralım. Hadis meşhur eserlerde, meselâ Hakim'in "Müstedrek" inde, Vâhidi'nin "Tefsir"inde, Tebarani'nin "Mu'cemu'l-Kebir ve Mu'cemu'l-Evsat" ında, zikredilmiştir. (28) Halbuki hadis, muhaddisler tarafından münker veya mevzu olarak kabul edilmiştir. Ukayli "Hadis münker ve aslı yoktur", İbni Hıbban "Ravilerden Yahya b. Yezid maklûb şeyler nakleder, onunla delil getirmek batıldır" (29), Zehebi "Hadis mevzudur", Ebu Hatim "Hadis yalandır" (30), İbni Hıbban ve Elbani "Hadis mevzudur" demişlerdir. (31) Bu otoritelerin hükümleri ve izâh ettiğimiz hareket müvâcehesinde hadisin sahih olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

25- Seyyid Derviş, Esnâ'l-Metâlib, s. 270.

26- İraki, Kitâbu'l-Kurb, vrk. 57b.

27- İbnu'l-Cevzi, Kitâbu'l-Mevdûât, II, 41; Seyyid Derviş, Esnâ'l-Metâlib, s. 21; Suyuti, el-Leâli'l-Masnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevdû'a, Mısır, I, 442; Zehebi, Mizânu'l-İtidâl, III, 103; Elbani, Nasrud-din, Silsiletu'l-Ehâdisi'd-Daifeti'l-Mevdû'a, 1384, cilt. 1, cüz. 2, s. 56-59; Müstekırmzâde Sadettin, Asâru'l-Ehab Li Hubb'l-Arab. Süleyaniye Kütüphanesi Pertev Kısmı, numara. 614 (Türkçe yazma), crk. 250.

28- Hadisin zikredildiği eserlerle ilgili olarak bakınız: Elbani, Silsiletu'l-Ehâdis, cild. 1, cüz. II, s. 57-58.

29- İbnu'l-Cevzi, Mevdûât, II, 42; Suyuti, el-Lâleli, I, 442.

30- Zehebi, Mizânu'l-İtidâl, III, 103.

31- Seyyid Derviş Esnâ'l-Metâlib, s. 21; Elbani, Silsiletu'l-Ehâdis, cild. I, cüz. II, s. 57-58.

Arabi sevmenin bazı şeylerden mahrum bırakacağı, dolayısıyla sevmek gerektiği işlenecektir. "Kim arabı aldatsa şefâatıma dahil ve sevgime de nâil olamaz" (32). Buğzetmeninde münâfıklık alâmeti olacağı belirtilecektir: "Ancak münâfık olan araba buğzeder" (3), diğer bir rivâyette "Beni Haşime ve Ensara buğz etmek küfürdür, araba buğz etmek nifaktır" (34), Biraz daha aşırı gidilerek sevmenin bir iman meselesi, aksinin ise insanı küfre götüreceği işlenecektir: "Arabi sevmek imandandır, onlara buğz etmek küfürdür. Kim arabı severse beni sevmiş olur, kim buğzederse bana buğzemiş olur". (35)

Hadis her ne kadar "hasenun sahihun" olarak belirtilmişse de İslâmi ruha uygun olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bir unsurun sevilmesi ile iman arasında münasebet kurulması, hatta kötü nazarla bakmanın küfre götüreceğinin belirtilmesi, İslâmın inanç sistemini tahrip etmeye yeter de artar bile.

Arap sevgisi işlenerek ve buğz etmeye mani olunarak karşıt guruplar itaat altına alınmak için nasıl bir yol takip edilmişse, başka bir yönden de arapların kötü duruma düşmesi ile islâmın düşeceğini, kendilerinin baki kalmasıyla İslâmın baki kalacağını ifade etmek suretiyle, İslâmın varlığını kendi varlıklarına bağlamakla başka bir yol takip edilecektir. "Arap kötü duruma düşerse, hor görülürse, İslâm da kötü duruma düşer ve hor görülür." (36) Bunun tarihi gerçeğe aykırı olduğu apaçık meydandadır. Çünkü Abbasiler ve bu devirden sonra, İslâmın yükselmesinde arap olmayan unsurların büyük hizmetleri olmuş ve İslâm onların elleri üstünde yükselmiştir. Bir kavmin yok olması veya dinden uzaklaşması, Allahın dininin kaybolacağına delâlet etmez. Allah dinini kıyamete kadar koruyacağı gibi, kendisinden yüz çeviren toplumun yerine başka bir toplum ikâme etmeyede muktedirdir. Nitekim bir ayette "Ey mü'minler eğer Allahtan yüz çevirerseniz, sizin yerinize bir başka kavim getirir" denilmiştir. (37)

32- Şeybani, Abdurrahman b. Ali, Teysiru'l-Vusûl ilâ Câmi'i-Usûl min Ehdisi'd-Resul, Kahire 1388/1968, III, 357; Ahmed Emin, Duhâ'l-İslâm, Kahire 1964, I, 76; Süneni Tirmizi (Tahkik eden: Ahmed Muhammed b. Şakir) 1356/1937, birinci baki, V. 724-Tirmizi, hadisi garib olarak telakki etmiştir; İraki, Kitâbu'l-Kurb, vrk. 61b-İraki, hadisi Tirmizi'nin Camiinde naklettiğini ve "hadisun hasenun sahihun" dediğini nakleder. Halbuki Tirmizi. yukarıda belirttiğimiz gibi, "hadisun garibun" demiştir.

33- MüstekıMZâde, Asâru'l-Ehab, vrk. 255b.

34- Suyuti, İhyâu'l-Meyt fi Fedâli Ehli'l-Beyt, Süleymaniye Kütüphanesi-Reisiküttab Kısmı, numara. 122/3. risâle, vrk. 96a.

35- İraki, Kitâbu'l-Kurb vrk. 59; Suyuti, Kitâbu'l-Kurb fi Mahabbeti'l-Arab, Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih Kısmı, numara 5409, vrk. 89b; MüstekıMZâde, Asâru'l-Ehab, vrk. 252 a

36- Elbani, Silsi'etu'l-Ehâdis, cild I, cüz. II, s. 61-Hadisın mevzu, batıl ve asıl olmadığı ifade edilmiştir. Hadisin nakledildiği eserlerde ayrıca işâret edilmiştir. İraki, a.g.e. vrk. 60a; Suyuti, a.g.e., vrk. 89b-90a Her iki eserde de hadis sahih olarak belirtilmiştir.

37- Sure 49 (Muhammed), A 38.

İlginç olması bakımından bir misâl vermek istiyorum. Bu da Suyuti'nin (ölm. 911/1505) yazdığı "Kitâbu'l-Kurb fi Mahabbeti'l-Arab" isimli eseridir. (38) Müellif eserinde arabın bazı hususlardan dolayı faziletli olduğunu şöyle belirtmektedir: "Allah beşerin efendisi Muhammedi Nebi olarak göndermekle, Cennet ehlinin lisanını arapça kılmakla arabı faziletli yaptı..." Arabı sevmek hususunda ise: "Allah yaratıklarına arabı sevmeyi vacib kıldı. İnsanların onlara buğzetmesini ve onları aldatmasını haram kıldı. Allah, onları sevmenin Resulullahı sevmek olduğunu, buğzetmenin nifak ve dinde ayrılık meydana getireceğini, aldatmanın kıyamet gününde saadete nail olmaya mani olacağını beyan etti" demiştir. Bu hususlarla ilgili olarak sahih, hasen, garib ve meşhur hadislerin varid olduğunu ve bunları yedi bab üzerine tertib ettiğini, açıklamıştır. Babların hepsini zikretmek konuyu uzatacağından, yalnız iki misâl vermekle yetineceğim: 1- *Arabı sevmek Nebi'yi sevmektir.* Bunu teyit maksadıyla "Arabı sevmek imandandır, onlara buğzetmek küfürdür. Kim arabı severse beni sever, kim araba buğzederse bana buğsetmiş olur" hadisini nakletmiştir. 2- *Araplar zelil olursa İslam da zelil olur.* Bununla ilgili olarak ta "Arap zelil olursa, İslâm da zelil olur" hadisini zikretmiştir. (39)

Mevzûat sahasında eser yazan Suyuti'yi böyle bir telif yapmaya sevkeden amiller olsa bile, elinden böyle bir eserin çıkması oldukça düşündürücüdür.

### c) Bazı Mezheb İmamlarının Övülmesi ve Kötülenmesi

Suubiye hareketinin ortaya çıkardığı uydurma hadislerin başka bir yanını da imamlarla ilgili olanlar meydana getirmektedir. İmamlar hakkındaki hadislerin ortaya çıkışı çeşitli yönlerden izâh edilmiştir. Bazıları, mezheb taraftarları kendi mezheplerini müdâfaa hususunda imamlarının değerine üstün olduğunu hadislerle ispat ederek, mezheplerinin üstünlüğünü göstermeye çalışmışlardır. (40) Goldizher ise: "Irak ve Hicaz ekolleri arasındaki münakaşalarda, ekoller birbirine üstün olduğunu teyit etmek için imamlar hakkında hadis uydurmuşlardır" demişlerdir. (41)

Yukardaki hususları her ne kadar bu hadislerin çıkış sebepleri olarak göstermek mümkün ise de meseleye tam bir teşhis konmamış olur. Çünkü uydurulan hadisler tetkik edildiği zaman iki kişi üzerinde daha çok teksif edildiği görülür. Birincisi İmamı Ebu Hanife, diğeri Şafiidir. Buna mukabil İmamı Malik ve Ahmed b. Hanbel hakkında uydurulan hadislere pek rastlamıyoruz. Eğer sebep karşılıklı mücâdele ise, zaman zaman bu mezhepler arasında da şidetli mücâdeleler olmuştur.

İmamı Ebu Hanife'nin Türk veya İranlı oduğu hakkında görüşler mevcuttur. Bu konumuzun dışındadır. Bizi ilgilendiren Ebu Hanife'nin arap olmaması, Şa-

38- Fatih Kısmı, numara. 5409

39- Suyuti, Kitâbu'l-Kurb, vrk. 89a-90a

40- Ahmed Naim, Sahihü Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi, Ankara 1957-1973, I, 290.

41- Goldhizer, I, Etudes sur la Tradition Islamique (traduites par Leon Bercher) Paris 1952, s. 182.



fii'nin arap olmasıdır. Böyle olunca şuubiye hareketini doğuran önemli faktör meydana çıkmış oluyor ki bu da arap ve arap olmayanlar arasındaki mücadeledir.

Hadislerin, bu hareketin neticesi olduğu hususunda görüşümüzü teyit eden bir kaç noktayı belirtmek yerinde olur.

1- İmamı Ebu Hanife 150/764, İmamı Şafii 204/820 tarihlerinde öldüklerine göre, bu iki mezhebin doğuşunun Abbasilerin iktidara gelmesinden sonraki zamana rastlaması,

2- Yine bu iki mezhebin doğuşu gizli olan şuubiye hareketinin ortaya çıkışına rastlaması,

3- Şuubiye hareketinin ortaya çıkışıyla, mezhepler arasındaki mücadelenin şiddetlenmesi. Bu mücadele arasında Ebu Hanife arap olmadığı için cahil kureyşli bir kıza ve topuklarına işeyen bir arap kızına eşit olamayacağını söyleyenlerden çekinilmemesidir. (42)

Bu mücadele sonu doğan hadislerde Ebu Hanife ümmetin en parlak kimsesi olarak takdim edilecek ve bunun için de şu anlamda bir hadis uydurulacaktır.

-Ümmetimden bir adam gelecek, ismi Numan künyesi Ebu Hanife. O ümetimin lambasıdır" (43).

Hz. Peygamberin sünnetini ihya edecektir: "Benden sonra Ebu Hanife künyeyle Numan b. Sabit denen adam gelecek, Allahın dinini ve sünnetini ihya edecektir." (44)

Hz. Peygamberin sünnetini ihya eden kimse elbette Hz. Peygamberin yanında sevilen kimse olması gerekecektir. Hatta Hz. Peygamberi sevmek onun sevgisine bağlanacaktır: "Diğer enbiyalar benimle iftihar ederler, ben de Ebu Hanife ile iftihar ediyorum. Kim onu severse muhakkak beni sever, kim ona buğzederse bana buğzetmiş olur" (45).

Şafii Ebu Hanifeye karşı kötülenecek ve şu anlamda bir hadis uydurulacaktır. -Ümmetimden Muhammed b. İdris denen bir adam gelecek, o ümmetime şeytandan daha zararlıdır." (46).

Ebu Hanifeyi öven bu hadisler yanında yeren ve Şafiiyi öven hadisler de olması muhakkaktır. Fakat bu hususta herhangi bir şeye rastlayamadık. Bu konudaki hadisler tesbit edilirse, mücadelenin yönünü daha iyi aydınlatmak mümkündür.

42- Ahmed Emin, Duhâ'l-İslâm, I, 77.

43- İbnu'l-Cevzi, Mevdû'ât, II, 48-49; Suyuti, el-Leâli, I, 457.

44- İbn Arrâk. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinâni. Tenzihu's-Şerîati'l-Merfû'a ani'l-Alt-bârî'l-Mevdû'a, Mısır, 1375, II, 30.

45- Ahmed Emin, Duhâ'l-İslâm, I, 76.

46- İbnu'l-Cevzi, Mevdû'ât, II, 48-49; Suyuti, el-Leâli, I, 457; İbn Arrak, Tenzihu's-Şeria, II, 30.

#### d) Habeşlilerin, Zencilerin Övülmesi ve Kötülenmesi

Bu unsurlarla ilgili hadislerde şübiye hareketinin neticesidir. Bir taraftan habeşli eve girdiği zaman rızık, bereket taşıyan kimse olacaktır: "Kim habeşli bir erkek veyahut kadını evine sokarsa, Allahta onun evine rızık sokar." (47)

Diğer taraftan nankör ve kötü insan olarak tanıtılacaktır: "Resullulah bir yemek gördü. Bu kim için? dedi. Abbas: Ey Allahın Resülü habeşli için. Onları doyuruyorum ve gidiydiriyorum, dedi. Resullallah: Ey amca! sen böyle yapma. Onlar acıktıkları zaman hırsızlık yaparlar, doydukları zamanda zina yaparlar" (48).

Zenci ile ilgili rivâyetler habeşli olan siyahiler için olduğu gibi, genel olarak zenciler hedef alınarak ortaya konan rivâyetler olması da mümkündür Yalnız: "...Habeşli acıktığı zaman hırsızlık yapar, doyduğu zaman zina yapar" rivâyetiyle zenciler hakkındaki rivâyetler arasında paralellik olması, birinci hususun biraz daha kuvvetli olduğunu göstermektedir. Bu hususta dökümanların azlığı sebebiyle istenilen neticeye varmak mümkün değildir.

Zenci olan kimseler için şöyle denecektir: "Zenci acıkırsa, hırsızlık yapar, doyarsa zina yapar. Diğer bir rivâyette "el-Esved" lafzıyla nakledilmiştir. (49)

Zenci horlanmaya devam edilecektir: "Zenciden sakınınız, zira o çirkin bir mahluktur" (50). Hatta horlanma ve kötüleme sövmeye kadar varacaktır: "Zenci eşektir" (51).

Siyah insanların bu kadar horlanmasına karşı, Hz. Peygamber'in bir hutbesinde onlar hakkında söylenenleri nakletmeden geçmek mümkün değildir: "Ey nas, sizin Rabbiniz birdir. Haberiniz olsunki hiç bir arâbinin yabancı üzerine, hiç bir yabancının arâbi üzerine, hiç bir beyazın siyah üzerine ve hiçbir siyahın beyaz üzerine üstünlüğü yoktur. Şüphesiz Allah katında en iyiniz en muttaki olanınızdır" (52).

Netice olarak diyebiliriz ki, şübiye hareketinin ortaya koyduğu hadisler zamanımıza kadar gelen bazı eserlere geçmiştir. Eserlerden bu hadisler ayıklanmalı ve yazılacak eserlere mesnet teşkil etmesine mani olunmalıdır. Böylece, zaman zaman meydana gelen sürtüşmeler sebebiyle, her gurubun bu tip hadislere baş vurması önlenecek ve Hz. Peygamber istismar edilmekten kurtarılacaktır.

47- Ali Hindi, Tezkiretu'l-Mevdû'ât, s. 113; İbn Arrak, Tenzihu's-Şeria, II, 37; Acluni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs, Beyrut 1351, II, 224.

48- İbnu'l-Cevzi, Mevdû'ât, II, 234; İbn Arrak, Tenzihu's-Şeria, II, 31; Suyuti, el-Leâli, I, 444; Ali Kari, el-Kubrâ, s. 464; Şehavi, Şemsuddin Muhammed b. Abdurrahman, el-Mekâsîdu'l-Hasene, Bağdat 1385/1956, s. 396.

49- Makdisi, Tezkirutu'l-Mevdû'ât, s. 115; İbnu'l-Cevzi, Mevdû'ât, II, 233.

50- Seyyid Derviş, Esnâ'l-Metâlib, s. 58-59.

51- İbnu'l-Cevzi, Mevdû'ât, II, 233.

52- Ahmed Naim, İslâm İrkçılığı Menetmiştir. neşreden: Abdullah Işıklar, İstanbul 1963, s. 38.

## İSLÂM DÜNYASINDA BİR DİN SOSYOLOJİSİ ÖNCÜSÜ: İBN HALDUN (1332-1406)

Doç.Dr. Ünver GÜNAY

### I. Din Sosyolojisi Yeni Bir Bilim midir?

Konu ile ilgili literatüre göz atıldığında sosyoloji gibi (1), genellikle onun bir dalı sayılan din sosyolojisinin de genç bir bilim olduğunun ifade edildiği görülmektedir. (2) Nitekim, içinde doğduğu ve geliştiği öteki daha eski bilimler ve özellikle felsefeden ayrılarak deneysel, bağımsız ve sistematik bir bilim dalı olarak din sosyolojisi gerçekten de oldukça yeni ve genç olup, XX. yüzyılın başlarından daha gerilere gidemeyen bir maziye sahiptir.

Bununla birlikte, tarihin derinliklerine doğru uzanıldığında, bu bilim dalının temellerinin antik çağlardan itibaren atılmaya başladığı ve bilinen en eski düşünür ve yazarlarda din sosyolojisi ile ilgili olarak taslak halinde de olsa bir takım düşünceler ve çalışmaların yer aldığı görülmektedir. Gerçekten de, bu bilim dalının tarihi ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan, meselâ antik Yunan dünyası filozof ve mütefekkirlerinin eserlerinde konuyla ilgili önemli görüşlerin bulunduğu anlaşılmaktadır (3). Esasen, sosyal hayatın en eski ve en tipik tezahürlerinden biri olarak karşımıza çıkan din olaylarına insanlık tarihinin en eski devirlerinden günümüze kadar hemen tüm insan toplumlarında rastlandığı gibi (4), bu olaylar üzerinde düşünmek ve araştırmalar yapmak işi de en az tabiat olayları üzerindeki ve belki de onlardan daha da eskidir. Gerçi, tarih içerisinde konuyla ilgili olarak ortaya

(1) Bk.: C. Zimmerman'ın, Sorokin ve Toynbee, Sosyal Değişme Üzerine Denemeler (çev.: E. Güçbilmez), Ankara, S.B.F. Yay., 1964 ve yazdığı Önsöz, s. VII.

(2) Meselâ Bk.: G. Mensching, Sociologie Religieuse, Paris, Payot, 1951, s. 7.

(3) Bk.: M. Karasan, "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları", İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, 1953, C. II, No: 4; M. Taplamacıoğlu, Din Sosyolojisi, Ankara, İ. F. Yay. 1975, s. 129-133.

(4) Bu hususta H. Bergson, les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris, PUF, 1967, s. 106 da şöyle demektedir: "Geçmişte ne ilmine san'atı ve ne de felsefesi olan insan toplulukları bulunduğu gibi, bu gün de bu tür toplumlara rastlanabilir. Fakat, dinsiz toplum asla var olmamıştır".

atılan pek çok görüşler zamanla geçerliklerini yitirdiklerinden bu gün artık tamamen veya kısmen terk edilmişlerdir. Ancak bu durum, bu bilim dalının yine de köklerinin tarihin derinliklerine uzanmasına engel değildir.

## II. İslâmiyet Ve Din Sosyolojisi

Din Sosyolojisinin tarihi eski devirlere uzandı gibi, öte yandan, çeşitli İslâmî ilimler sahasında ortaya konmuş bulunan eserler incelendiğinde, müslüman alimlerin de bu konuya tamamen yabancı kalmadıkları anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi, VII. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan ve "Tevhid" âkidesini, inancı ve sisteminin temelini yerleştirmiş bulunan İslâm dini, oldukça sür'atli bir yayılma hızı göstererek, çok kısa bir zamanda geniş bir alanı kaplamış ve büyük bir taraftar topluluğunu güçlü bir iman ışığı etrafında birleştirmiş; öte yandan İslâm âlemi daha başlangıçtan itibaren önemli toplum olaylarına sahne olmuş, ancak bütün bunlar zamanında birer çözüme bağlanmış; İslâm dininin beraberinde getirdiği dinamik ruh önemli değişme ve gelişmeleri ortaya çıkardığı gibi, aynı şekilde bu dinin bilime, akla ve düşünceye verdiği önem meyvelerini vermekte gecikmemiş, böylece İslâm dünyasında çeşitli ilimlerin büyük bir canlılık ve gelişme gösterdiklerine şahit olunmuştur.

Bununla birlikte, İslâm bilginleri, dinî karakterli toplumsal olayların çözümünü düzenli ve sistemli bir disipline bağlamak yerine, zamanla klasikleşmiş bulunan çeşitli ilim dalları içerisine serpiştirmek yoluna gitmişlerdir. Esasen, İslâm inancı, değerleri ve sistemi etrafında toplanmış bulunan müslüman toplulukların gerek sosyal ve gerekse özel yaşayış ve davranışlarında bu inanç ve değerler türlü şekillerde ve renklerde öteden beri yansımaya gelmiş olup, onların içinden yetişmiş bulunan alimlerin eserleri ve geliştirdikleri ilimler içerisinde dinî-sosyal karakterli olayların incelenmesinden ve çözüme bağlanmaya çalışılmasından daha tabii bir şey olamazdı. Bu cümleden olarak meselâ sadece Farabî (890-950) ve Gazalî (1058-1111) nin adlarından söz etmek dahi yeterli olmalıdır. Gerçekten de Farabî, gerek "el-Medinetü'l-Fazıla" sı ve gerekse "es-Siyaset'ül-Medeniyye" sinde, modern bir Türk düşünürünün belirttiği gibi, sosyal ve siyasî hayat kanunlarına ait ilk temelleri atmış ve tohumları ekmiştir" (1). Gazalî ise, başta "İhya" sı olmak üzere çeşitli eserlerinde toplumsal konularla, din ve toplum münasebetleri hususun da önemli görüşler ortaya koymuş bulunmaktadır. (2)

Gerçi İslâm alimleri için, çoğunlukla toplumsal konularda, toplum felsefesi ve sosyal ahlâkla ilgili hususlar ve mülâhazalar, bugünün tecrübi ve sistematik din sosyolojisinin meseleleri ve yöntemlerinden çok daha fazla bir cazibeye sahip olmuş-

(1) Z.K. Ugan'ın İbn Haldun Mukaddime'sinin Türkçe tercümesine yazdığı Önsöz, İstanbul, M.E.B. Yay., 1954, C.I, s. XI.

(2) Bk.: H. Laoust, la Politique de Ghazalî, Paris, Geuthner, 1971.

lardır. Ancak gerçekte, tüm dinî ilimlerin içerisinde ve hattâ temelinde zımnî bir din sosyolojisinin yatmakta olduğunu da ısrarla belirtmek gerekmektedir. Zira, islâmî ilimlerin tarihine göz atıldığında, onların doğuşu ve gelişmesi ile, müslüman toplumların sosyal hayatlarında ortaya çıkan çeşitli dinî-sosyal olayların yakından ilişkili oldukları ve bu anlamda muhtelif islâmî ilimlerin, müslümanların tarihlerinin belli dönemlerinde karşılaştıkları dinî-sosyal hayat problemlerine bir ölçüde verilmiş cevaplar ya da hiç değilse arayışlar ve denemeler olduklarını belirtelim. Böylece, islâm felsefecileri, hadisçiler, tefsirciler, fıkıhçılar, kelâmcılar, tasavvufçular, islâm tarihi ve siyer kitabı yazarları ve ahlâkçıların eserleri ve nihayet siyasetnameler, ilmü tedbir-i menzil, ıslahat fermanları, hattı hümayunlar kanunnâmeler v.s. içerisinde müslüman topluluklar ve grupların kolektif dinî hayatları, din ve toplum münasebetleri ve dinî gruplaşmaları hakkında çeşitli bilgi, görüş ve düşünceler aksettirmiş bulunmaktadır (1).

### III. Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun

Bununla birlikte, islâm alimleri arasında, İbn Haldun kadar toplum meseleleri ile uğraşmış bir başka mütefekkir daha yoktur denilebilir. Gerçekten de, XIV. yüzyılda yaşamış bulunan İbn Haldun (1332-1406) un Kitâb 'Unvan el-İber adlı eserinin meşhur Mukaddime'si, toplumun ve sosyal olayların ilk objektif incelemesi olmak bakımından dikkati çekicidir. Kendisine kadar gelen islâm bilginleri toplum halinde yaşayış biçimleri ve insanın sosyal tabiatı üzerinde önemle durdukları, ancak bu konuları bilhassa devirlerindeki dünya görüş ve anlayışlarının etkisiyle, her şeyden önce dinî bir iskolâstiğin hakim olduğu toplum anlayışının bütünü içerisinde değerlendirerek, tabiat üstü ve metafizik konulara bağladıkları halde, bu tür spekülâsyonlardan kendini büyük ölçüde sıyrmasını başaran ve tecrübeye-yönelen İbn Haldun, böylece Auguste Comte'tan beş asır önce sosyoloji biliminin temellerini attığı gibi, aynı zamanda günümüzün deneysel ve sistematik din sosyolojisinin de gerçek bir öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır (2).

Hiçbir müellif ve hiçbir mütefekkirin hayatıyla fikirleri arasında İbn Haldun'ununki kadar sıkı bir rabita yoktur diyebiliriz. Hadramut'tan Endülü's'e hicret etmiş bir ailenin çocuğu olan İbn Haldun'un ailesi VII. hicrî asırda İspanyol baskısı karşısında Tunus'a hicret etmek zorunda kalmış olup, aile gerek Yemen ve ve Endülü's'te ve gerekse Tunus'ta, bulunduğu çevrenin velâyet, vesayet ve hakî-

(1) İslâm dünyasında din sosyolojisine öncülük etmiş başlıca mütefekkirlerle, eserleri ve temel fikirleri hakkında bk.: Doç.Dr. Ü. Günay'un, Din Sosyolojisi Ders Notları (Teksir), Erzurum, İslâmî İlimler Fakültesi, s. 41-56.

(2) Krş.: G. Labica, Politique et Religion Chez İbn Khaldoun, Cezayir, Sned, s. 11; ve "Esquisse d'Une Sociologie de la Religion Chez İbn Khaldoun", la Pensee, No: 123, 1965, s. 3-23; W. Morteil, Discours Sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima)'nın fransızca tercümesine Önsöz, Beyrut, 1967, C. I, s. XX.

miyetini elinde tutmak başarısını göstermiş ve ilim ve siyaset sahalalarında seçkin kişiler yetiştirmiştir ki, onlardan biri ve hattâ en meşhuru 27 Mayıs 1322 de Tunus'ta doğmuş olup, 17 Mart 1406 da Kahire'de vefat etmiş bulunan Ebu Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun el-Hadramî'dir. Ailesindeki geleneğe uygun olarak ilimle siyaset arasında rakeden bir hayat sürmüş bulunan İbn Haldun, eserlerinde daima ilmi siyasete tercih ettiğini ısrarla belirtmekle birlikte, bu tür bir hayat kendisine tefekkürle aksi yönü büyük bir ustalıklarla birleştirme imkânı sağlamış; nitekim böylece O, siyasi nazariyesini ve devlet ve toplumla ilgili görüşlerini tettebularının yanı sıra doğrudan doğruya şahsî tecrübelerinden elde etmek imkânına sahip olmuştur (1). İslâm Orta çağının sonlarına doğru Kuzey Afrika'nın bir yandan mütemadi istilâlar öte yandan da birbirini izleyen kısa ömürlü devletçiklerin hakimiyetinin neden oldukları siyasi ve içtimaî istikrarsızlık ortamı İbn Haldun'a görüşlerini kaleme almak hususunda bulunmaz bir laboratuvar teşkil etmiştir.

Genç yaşta Tunus'ta Fas'lı hocalardan ders almış, çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuş, hapse girmiş, macera ve sergüzeştlerle dolu bir hayat geçirmiş, ancak keskin zekâsı ve bilime duyduğu derin ilgi kendisini tecrübe ve müşahade yönünden güçlü kıldığından, kâtiplik, elçilik, müderrislik ve kadılıkta geçen hayatı boyunca bilhassa devletler ve siyasetleri hakkında birçok bilgi ve tecrübeye sahip olmuştur. Böylece, gerek şahsen sahip bulunduğu bu fevkalâde müşahade kabiliyeti ve gerekse geçirdiği hayat onda deney ve gözlemi temel mesned kılmıştır ki, bu durum, yaşadığı devirde yanlış anlaşılmuş bulunan bir Aristoculuğun yanı sıra, yine gücünü ondan almakta olan dinî bir iskolâstiğe nisbetle İbn Haldun'un çok ileri bir merhalede bulunduğunu açıkça göstermekte olup (2); aynı şekilde O, modern bilim ve özellikle günümüzün deneysel din ve sosyolojisinin metodolojisinin temel taşını oluşturan tecrübenin de öncülüğünü yapmaktadır.

Kendisinden çok önce İslâm kültür ve medeniyeti kuvvetten düşmeye başladığı ve hattâ "derin bir bunalım ve çürüyüşe" (3) sürüklendiği halde, XIV. yüzyılım karanlığı içinde müstesna bir şahsiyet (4), bir dehâ (5) olarak karşımıza çıkan İbn

(1) et-Tarif (yay.: M.T. et-Tancî, Mısır, 1951) adlı otobiyografisi sayesinde hayatı hakkında geniş bilgi sahibi olduğumuz İbn Haldun'un eserinde faydalandığı başlıca yazılı kaynaklar şunlardır: İslâm Tarihi ile ilgili olarak: Taberî (vef. 923) nin "Tarih'i, Mes'ûdî, (vef. 956) nin "Murûc ez-Zehab"i, Beyhaki (XII. yüzlü) ve İbn Sa'îd, Coğrafya sahasında: Faslı İdrisî'nin "Kitab Rûcâr"ı, Siyasetname olarak; Maverdî (vef. 1058) nin "el-Ahkâm es-Sultaniyye"si. Nihayet el-Ömerî (1342), İbn Batuta (1353) ve el-Makrizî (1442) den de faydalandığı anlaşılmaktadır.

(2) Z.F. Fındıkoğlu, İçtimaîyât, İstanbul, 1961, C. II, s. 55.

(3) P. Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri (çev. M. Tunçay), Ankara, 1972, s. 17.

(4) Z.F. Fındıkoğlu, Türkiye'de İbn Haldunizm (F. Köprülü Armağanından ayrı basım), İstanbul, 1953, s. 154.

(5) F. Rosenhal, The Muqaddimah; an introduction to History, Londra, 1958'e yazdığı Önsöz, C. I, s. LXV.

Haldun hakkında, bu güne kadar, hususiyile yüzyılımızda kaleme alınmış bulunan yazılar eksik değildir. Bütün bunlara hızlı bir göz atış ise, bu çok yönlü yazar ve düşünürün oldukça değişik biçimlerde anlaşıldığını göstermeye yeterli olmaktadır (1) Gerçekte, kaderi bugüne kadar lâıykı vechile anlaşılacak olan (2) İslâm dünyasının bu emsâlsiz dehâsı, "Arab'ın" veya "İslâm'ın Montesquieu'sü" şeklinde Batı'da şöhret bulan bu büyük allâme (3), gerçi yaşadığı devrin İslâm alemi için düşünce tarihi yönünden gerileme dönemi olması sebebiyle takipçi bulamaması ve neticede uzun süre meçhul kalmış olmasıyla sonuçlanmış bulunmamakla birlikte, özellikle Türk dünyasında XV. yüzyıldan itibaren bilindiği (4) ve XVIII. yüzyıldan itibaren fiilen meşgul olunmaya başlandığı gibi, XIX. yüzyıldan itibaren de Batı'da tanınmaya başlamış ve bilhassa Mukaddime'si üzerine dikkate değer çalışmalar gerçekleştirilmiş bulunmaktadır (4). Üstelik, Mukaddime'si Türkçeden başka Batı dillerinden İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiş bulunan İbn Haldun'un, Türklerin İslâm dünyasına yeniden bekçilik yapmaya başladığı XVI. yüzyıldan itibaren Türkiye'de belli bir fikir cereyanının rehberliğini yapmaya başladığı ve Kâtip Çelebi (1609-1657), Naima (vef. 1716), Müneccebbaşı (vef. 1702), Pirizâde (1674-1749), Hayrullah Efendi (1817-1866), Abdüllâtif Subhî Paşa (1818-1886) ve nihayet Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) (6) gibi Türk İbn Halduncularının yanı sıra (7), Machievelli, Vico, Codorcet, A. Comte, Gobineau, Bodin, Gibbon, Montesquieu, Malby, Ferguson, Herder, Tarde, Breysig, Hegel, J.J. Rousseau, Nietzsche, Malthus ve William James gibi Batılı mütefekkilere öncülük ettiği ve nihayet Arnold Toynbee (8) ve Ostwald Spengler gibi tarih felsefecilerinin doğrudan doğruya İbn Haldun'un görüşlerinden mülhem oldukları bilinmektedir.

(1) Bk.: Ü. Hassan, İbn Haldun'un Metodu ve Siyasal Teorisi, Ankara, S.B.F. yay., 1977, s. 35-169.

(2) C. Meriç, Ümrândan Uygurlığa, İstanbul, 1974, s. 147.

(3) Bk.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 55-56 da dipnotu No. 1.

(4) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.y. s. 155.

(5) Bk.: İslâm Aniklopedisi İbn Haldun Maddesi (A.A. Adıvar), C. VI, s. 741; W. Morteil, a.g.y., C. I, s. 1, XXXVI-XXXIX; s. Uludağ, Tasavvufun Mahiyeti, İstanbul, 1977 s. 44-46; Ü. Hassan, a.g.e.; Yves Lacoste, İbn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, Paris, Maspero, 1969; G. Labica, a.g.c., Nassif Nassar, la Pensée Réaliste d'İbn Khaldun, Paris, PUF, 1967; M. Aziz Lahhabî, İbn Khaldûn, Paris, Seghers 1968; M. Talbî, "İbn Khaldûn, le sens de l'Histoire", Studia Islamica, 1967, XXVI, s. 73-147; G. Bouthoul, İbn Khaldoun: sa Philosophie Sociale, Paris, 1930; T. Hussein, Etude Analytique et Critique de la Philosophie Sociale d'İbn Khaldoun, Paris, 1917; H.A.R. Gibb, "The Islamic Background of İbn Khaldun's Political Theory" Bulletin of the School of Oriental Studies, Londra, 1933, VII. Böl. , s. 23-31; Z.V. Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul, 1946, C. I; Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e. ve a.g.y.; Z.F. Fındıkoğlu ve H.Z. Ülken, İbn Haldun, İstanbul, 1940.

(6) İbn Haldun ve Cevdet Paşa konusunda bk.: Ü. Meriç, Cevdet Paşa'nın cemiyet ve devlet görüşü, İstanbul, 1965, s. 5-9.

(7) Bk.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.y. s. XXXV.

(8) W. Monteil, a.g.y., s. XXXV.

Bununla birlikte, tarihçi, kültür ve medeniyet tarihçisi, tarih felsefecisi, sosyolog ve nihayet din sosyoloğu İbn Haldun'un orijinal görüşleriui ortaya koyduğu Mukaddime'si üzerine, ona çeşitli yönlerden yaklaşılmaya çalışan parça parça bir takım çalışmalar gerçekleştirilmiş bulunmasına rağmen, onu bütünüyle geniş bir tarzda değerlendirmeye tabi tutan sistematik bir çalışma bugüne kadar yapılmadığı gibi, esasen bu gün elde olan muhtelif yazmalardan hareketle karşılaştırılmalı bir Mukaddime baskısı ve tercümesine olan ibtiyacın önemine de işaret edilmiştir 1). İslâmiyet araştırmalarıyla meşgul olanların, çoğu kez İbn Haldun'un fikirlerinden yararlanmakla birlikte, eserine ya çok az atıfta buldukları veya hiç gönderme yapmadıkları da bilinen bir husustur (2). Akıl üzerine müesses ilimlerin büyük ustadı olduğunu ifade ettiği hocası İbn Abbeli'nin yolundan giden tam bir "rasyonalist", bir "serbest düşünür", "gerçekten bilimsel tutuma sahip bir bilgin", v.s. şekillerde değerlendirilen (3) İbn Haldun'un gerçek bir sosyoloji öncüsü olduğu ifade edildiği halde, sosyoloji tarihi ile ilgili olarak gerek ülkemizde ve gerekse Batı'da yazılan eserlerde ya üzerinde pek o kadar durulmayarak sadece temas etmekle yetinilmesi veya çoğu zaman hiç temas edilmemekte oluşu da dikkati çekicidir (4). Siyaset nazariyesi (5) ve ekonomik görüşleri (6) az çok ilgi çekmiş olmakla birlikte, inanç bakımından bazılarınca samimi bir müslüman alim olarak kabul edilirken bazılarınca da bir şüpheli olarak değerlendirilen (7) İbn Haldun'un Mukaddime'sinde dinin yeri meselesi üzerinde bugüne kadar gereği gibi durulmamış olması da gözden kaçmamaktadır. Gerçi H. Laoust, kelâmcı İbn Haldun'un önemine işaret etmekle birlikte (8), bildiğimiz kadarıyla bugüne kadar Onu bu yönden değerlendirmeye tabi tutan bir çalışma yapılmamıştır. Nihayet konumuz bakımından İbn Haldun'la ilgili olarak kayda değer bir husus da, "İslâm sosyolojisi" adı altında yazılmış eserlerde onun görüşlerine az çok yer verilmekle birlikte

(1) C. Meriç, a.g.e., s. 137 v.d.

(2) Bk.: G. Labica, a.g.e., s. 7-8 de dipnotu 5,6,7,8,9,10.

(3) Bk.: G. Labica, le Rationalisme d'İbn Khaldûn, Cezayir, Nachette, 1956; ve Politique et Religion Chez İbn Khaldoun, Cezayir, Sued, s. 5; H.A.R. Gibb, a.g.m. s. 23-31; Z.V. Togan, Tarihte Usul, İstanbul, Ed. Fak. Yay., 195; s. 175-176; Şves Macoste, a.g.e.; G. Bouthoul, a.g.e.

(4) Meselâ G. Bouthoul, Histoire de la Sociologie, Paris, PUF, 1967, s. 20-23. te İbn Haldun'a kısaca temas etmekle birlikte, G. Gurvitch, Breve Esquisse de l'Histore de la Sociologie, Traité de Sociologie, Paris, PUF, 1962, C. I. s. 28-64 te, A. Cuveillier, Manuel de Sociologie, C. I, s. 4-21 de soyolojinin tarihçesini anlatırken, aynı şekilde N.Ş. Kösemihal, Sosyoloji Tarihi, İstanbul, 1968 de, S. Dönmezer, Sosyoloji, İstanbul, 1978 de ondan hiç söz etmemektedirler.

(5) Bk.: G. Labica, a.g.e.; Ü. Hassan, a.g.e.

(6) Bk.: N. Falay, İbn Haldun'un İktisadî Görüşleri, İstanbul, 1978.

(7) J. P. Charnay, Sociologie Religieuse de l'İslam, Paris, Sindbad, 1977, s. 179.

(8) H. Laoust, les Schismes dans l'İslam, Paris, Payot, 1965, s. 278.



(9), genel ve sistematik din sosyologlarından hiçbirinin ne eserlerinin içerisinde ve nede bibliyografyalarında İbn Haldun'a hiç yer vermemekte oluşları da dikkati çekmektedir. Ne Max Weber ve ne de J. Wach, G. Mensching ve G. le Bras gibi büyük din sosyologlarının hiç biri İbn Haldun'dan hiçbir şekilde söz etmemektedirler. Gerçi G. Labica İbn Haldun'un din sosyolojisi bakımından önemine işaret etmekte ise de (1), gerçekte kendisi meslekten bir din sosyologu olmadığı için, ne Batılı din sosyologları arasında ve ne de İslâm ülkelerinde o'nun bu işaretinin beklenen yankıyı bugüne kadar uyandırmadığını da belirtelim. Oysa ki kanaatimizce İbn Haldun bugünün deneysel din sosyolojisinin altı-yedi asır önceki gerçek bir öneüsü olup, Mukaddime'si din sosyolojisinin ilk klâsiklerinden biri olarak kabul edilmek gerekir.

Gerçekten de, İbn Haldun'un Mukaddime'si incelendiğinde orada, "taslak" halinde de olsa, gayet açık bir şekilde bugünün deneysel din sosyolojisi yönünde, objektif ve gerçek bir din sosyolojisini bulmak mümkündür. İşte bu çalışmamızda, bu görüşümüzün gerçekliğini araştırmak üzere, İbn Haldun'un Mukaddime adlı eserinde konuyla ilgili olan düşünceleri ve görüşlerini ele almak ve incelemek istiyoruz.

Hemen işaret edelim ki burada bizim için, İbn Haldun'da din problemini bütünüyle inceleme konusu yapmak söz konusu değildir. Bu araştırmada sadece, onun toplumu gerçek bir vakıa olarak gördüğü ve tedkik konusu yaptığı Mukaddime'sinde dine ayırdığı yeri göstermeye çalışmak suretiyle bugünün tecrübi din sosyolojisine nasıl öncülük ettiğine ve böylece din sosyolojisi denilen ve toplumun ortaklaşa dinî yaşayışı, din ve toplum ilişkileri ve dinî grupları incelemeyi kendine konu edinmiş bulunan deneysel, bağımsız ve sistematik disiplinin tarihi içerisinde alması gereken gerçek ve haklı yere işaret etmekle yetineceğiz. Ancak daha önce İbn Haldun'un konumuzla ilgili görüş ve düşüncelerinin yer aldığı Mukaddime'si ve onun muhtevası üzerinde biraz durmak yerinde olacaktır.

#### IV. Ansiklopedik Bir Din sosyolojisi Eseri: Mukaddime

Bilindiği gibi İbn Haldun'a asıl şöhretini veren, yedi ciltlik Kitab'ül-İber adlı eserine yazdığı bir ciltlik Mukaddime'dir. Bizzat İbn Haldun'un tasnifine göre Kitab'ül-İber üç kitaptan müteşekkil olup, birincisi tarih felsefesini ve sosyolojiyi ilgilendiren, el-Mukaddime'dir. İkinci kitap -daha doğrusu kısım- Arap, Süryani, Keldani, Kıpti, Yahudi, Yunan, Roma ve Türk tarihlerini inceleme konusu yapmaktadır. Üçüncü kitap ise, Kuzey Afrika milletleri ve özellikle Berberilerin tarihini incelemektedir. Buna göre, her ne kadar genellikle İbn Haldun'un Mukad-

(9) Meselâ bk.: R. Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, Londra, 1931, 1933; J.P.

Charnay, a.g.e.; J. Chelhod, Introduction à la Sociologie de l'Islam, Paris, Besson-Chantemerle, 1958.

(1) G. Labica, a.g.m.

dime'si "Tarih" inden ayrı bir esermiş gibi yaygın bir kanaat olup, nitekim o şekilde basılıp yayınlanmakta ise de, gerçekte, o Kitab'ül-İber'e yazılmış bir girişten başka bir şey değildir. Mamafih, Mukaddime, muhtevası itibarıyla Kitab'ül-İber'in müteakip bölümleriyle pek ilişkili gözükmemekte olup, esasen onun Mukaddime'sindeki nazarı mütealealarının daha sonraki bölümlerde tatbikatını görmek bakımından Mukaddime ile eserin daha sonraki bölümleri arasındaki rabita meselesi gerek Türk ve gerekse yabancı araştırmacıları meşgul eden önemli bir husustur (1). Her halükârda, içinde topladığı görüşlerin orijinalliği sebebiyle A. Toynbee'nin (2) "her zaman ve her yerde henüz hiç kimse tarafından yaratılmamış bulunan, şüphesiz türünde en büyük eser" diyerek yücelttiği İbn Haldun'un Mukaddimesi başlı başına bir eser olarak dikkate şayandır. Nitekim onun konumuzla ilgili önemli görüşlerini de Mukaddime'de bulmak mümkün olmaktadır.

Gerçekte, başlı başına bir âbide olan Mukaddime, külli bir yönelişle beşer tarihi üzerine bir deneme, insan problemi etrafında düşünce tarihine bir katkı olup, A. Comte ve takipçilerinin ansiklopedik sosyoloji anlayışı tarzında bütün sosyal ilimleri kucaklamak ve onlardan herbirinin kendine has meselelerini objektif bir tarzda ele almak iddiasındadır. Gerçi, bu genel ve ansiklopedik yönelim çoğunlukla daha önceki islâm tarihçilerinde de görülen bir geleneğin sürdürülmesinden başka bir şey olmamakla birlikte (3), onun orijinalliği metodunun tenkitçi ve objektif özeliğinde toplanmaktadır. Mukaddime'nin muhtevasına hızlı bir göz atış bu durumu açıkça göstermektedir.

İbn Haldun, Mukaddime'sine, kendisine tarih felsefesi ve sosyoloji sahasında müstesna bir yer ayırtan meşhur tarih telâkkisini, daha doğrusu "tamamen kendi düşüncesinin mahsulü" olan ve tarihi "insan ilimlerinin ilmi" yapan (1) yepyeni bir bilimi ortaya koyduğunu beyan ettiği, küçük fakat muhtevalı bir mukaddime ile başlamaktadır. Mukaddime'nin mukaddimesi olan bu küçük girişten sonra,

---

(1) Fındıkoğlu, İctimaiyat, C. II, s. 61. Aynı şekilde krş.: G. Labica, a.g.e., s. 41-43; G. Bouthoul, İbn Khaldoun, sa Philosophie Sociale, s. 23.

(2) A. Toynbee, A Study of History, 2. baskı, Londra, 1935, C. III, s. 322.

(3) Bk.: Mukaddime (W.M.), C.I, s. 6-7, Bu çalışmada gerek İbn Haldun Mukaddime'sinin Arapça (Kahire, Dar'üş-Şa'b) baskısından ve gerekse Türkçe tercümesinden (çev. Z.K. Ugan, Millî Eğitim Bakanlığı yay., 3 Cilt, 1954) yararlanılmış olmakla birlikte, çoğunlukla, İbn Haldun'un 1402 yılına ait kendi el yazısı ile notları ve düzeltmelerini ihtiva eden ve İstanbul Atif Efendi Kütüphanesinde 1936 no. ile kayıtlı el yazması esas alınarak Fransızca W. Monteil tarafından gayet başarılı bir şekilde çevrilmiş bulunan tercüme (Discours Sur l'Histoire Universelle (al-Muqaddima), 3 Cilt, Beyrut, 1967) den istifade edilmiştir. Göndermeler, bu üç metni birbirinden ayırmak üzere, Arapça nüsha için "el-Mukaddime", Türkçe tercüme için "Mukaddime" (Z.K.U.) ve Fransızca tercüme için de "Mukaddime" (W.M.) şeklindeki bir kısaltma ile gösterilecektir.

(1) C. Meriç, a.g.e, s. 137.

altı ana bâba ayrılmış bulunan Mukaddime'nin her bir babı da ayrıca daha küçük fasıllara ayrılmış bulunmaktadır. Bu altı bابتan birincisinde medeniyetin genel (makro) sosyolojisi yapılmakta, coğrafi şartlarla sosyal hayat arasındaki münasebetler incelenmektedir. Bununla birlikte, bu babın çeşitli yerlerinde din sosyolojisini oldukça yakından ilgilendiren bahislerin yer almakta oluşu da, konumuz bakımından kayda değer bir husustur. İkinci babta, türlü toplum tipleri, badiye hayatının yada ilkel toplumların sosyolojisi ve siyaset sosolojisi yani asabiyet ve devlet nazariyeleri ele alınmakta olup, bu bab da din sosyolojisi bakımından önemli konuları ihtiva etmekte, özellikle din sosyolojisinin en önemli konularından biri olan din ve devlet ilişkilerinden söz edilmektedir. Yine bu babta, tavırlar nazariyesi, hilâfet müessesesi ve uzviyetçi toplum nazariyesinin ele alındığı görülmektedir. Dördüncü bâb, yerleşik hayatı inceleme konusu yapmakta, köy-şehir münasebetleri üzerinde durmaktadır ki, böylece İbn Haldun, bu günün modern sosyolojisinin iki alt uzmanlık dalı olan köy sosyolojisi ve şehir sosyolojisi disiplinlerinin de öncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Beşinci bâb, iktisat sosyolojisine ayrılmış olup, orada toplumla münasebetleri içerisinde ekonomik hayat ve problemlerin incelendiği görülmektedir. Nihayet altıncı bab, bilgi teorisi (epistemoloji), ilimlerin tasnifi, şiir, edebiyat ve eğitim konularına ayrılmış bulunmakla, bilgi, eğitim ve edebiyat sosyolojilerine ayrılmış olmaktadır.

Görüldüğü gibi, İbn Haldun'un ansiklopedik bir tarzda kaleme aldığı Mukaddime'sinin her bir bölümü ayrı bir veya birkaç sosyoloji dalına ayrılmış olup, gerçekten de öncüsü olduğunu ifade ettiğimiz din sosyolojisi ile ilgili konuların da ihmal edilmedikleri gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mukaddimenin özellikle ilk üç babının din sosyolojisini daha yakından ilgilendirdikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, öteki bablarda da din sosyolojisi ile ilgili muhtelif hususların serpiştirilmiş bir tarzda yer aldıklarını ve böylece temelde Mukaddime'nin bir bakıma bütünüyle özellikle İslâm dini ve müslüman toplulukların problemlerinin ele alındığı bir din sosyolojisi eseri olduğunu ısrarla belirtelim.

## V. İbn Haldun'un Sosyolojisinin Temel kavramları

Mukaddime temelde zımmî bir din sosyolojisi olarak karşımıza çıktığına göre, mütefekkirimizin doğrudan doğruya din sosyolojisi ile ilgili görüş ve düşüncelerinin incelenmesine geçmeden önce, burada onun düşüncesine temel teşkil eden ve bu bakımdan da konuya yabancı olan okuyucuya İbn Haldun sosyolojisinin anlaşılmasında yardımcı olacak olan bazı kavramlara işaret etmek yerinde olacaktır.

### a) Yeni bir bilim ve metodoloji anlayışı: İlm el-umran

Gayet ustalıkla bir plana göre kaleme alınmış eserinde İbn Haldun işe bilim anlayışı ve metodunun esaslarını çizerek başlamaktadır. Ülkemizde İbn Haldun

üzerine önemli çalışmalardan birini gerçekleştirmiş bulunan Z.F. Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun iki çeşit hükmü birbirinden ayırmaktadır: haber hükmü ve inşa hükmü (1). Birinciler Kant'ın hipotenik hükümlerine, ikinciler ise aynı düşünürün kategorik emir ve değer hükümlerine tekabül etmekte olup, küllî ve umumî görüş sahibi olması dolayısı ile muhtelif düşünce ve görüşlerini "tarih" gibi tek bir bilgi dalı etrafında toplamış bulunan İbn Haldun'a göre tarih, haber hükümleriyle iştigal eden bir disiplindir. Böylece İbn Haldun nazarında insana ve onun sosyal hayatına taalluk eden büyük ve geniş bir bilgi dahil olan tarih, ilimde sıklet merkezliği yapmaktadır. Bununla birlikte,

"Tarihin gerçek konusu insan toplumunu (el-ictima el-insanî) yani evrensel medeniyeti (umran el-'âlem) anlatmaktır. O, bu medeniyetin tabiatı ile ilgili hususları yani vahşet hayatını (tavahhuş), toplumsallığı (ta'annüs), asabiyetten ileri gelen hususiyetleri ve bir insan toplumunun bir başkası üzerine olan hakimiyet türlerini ele alır. Bu son nokta iktidarın (mülk) doğuşu, saltanatlar ve hanedanlar (düvel) ve sosyal sınıfların (meratib) incelenmesine götürür. Daha sonra tarih, insanın faaliyetleri ve gayretlerine dahil bulunan meslekler (kesb) ve hayatını kazanma yolları (ma'aş) ile aynı şekilde ilimler ve san'atlarla ilgilenir. Nihayet medeniyeti karakterize eden her şey onun konusunu oluşturur." (2)

diyerek İbn Haldun, gerçekte oluşumunda rol oynayan faktörlerden hareketle bir bütünü, insan medeniyetini (el-umran el-beşerî) ele almak iddiasındadır. Gerçekten de, düşünürümüze göre, içten bakıldığında tarihin, hikâyeci ve vukuatçı (eventiel) tarih olarak tarif olunan ve nakilcilikten, hükümdarların hayat hikâyelerini, maceralarını ve sergüzeştlerini hiçbir tenkitçi düşünceye yer vermeden, büyük bir safdillik ve hayal mahsulü mübalağalarla anlatmaktan ibaret bulunan (3) geleneksel tarih telâkkisinden bir başka mânası mevcuttur. Nitekim İbn Haldun bu durumu Mukaddime'nin hemen başında yer alan şu ibare ile açıkça ifade etmektedir:

"Bununla birlikte, içten bakıldığında tarihin bir başka anlamı vardır. O, gerçek üzerinde düşünmek ve ona açılmaya, olayların sebepleri ve menşelerini ince bir tarzda açıklamaya ve onların niçin ve nasılını temelinden anlamaya çalışmaktan ibarettir." (4).

Böylece, bir takım ilkeler ve sebeplerin yorumlanmasına ihtiyaç gösteren tarihin hedefi hakikatın araştırılması olmaktadır. Tarihin hakikat araştırması ise,

(1) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 75-76.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 69.

(3) Bu konuyla ilgili örnekler ve İbn Haldun'un onları tenkidi için bk.: a.e., C. I, s. 5-51.

(4) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 5.

insan toplumunun fenomenlerini açıklamaktan ibaret olmaktadır. Her zaman ve her yerde ortak olan genel ve küllî şartlara göre bir devrin özel vak'alarını ele almak durumunda olan tarih, sadece gerçek olaylarla değil, aynı zamanda onların gerçekleşmesini gerektiren şartları da incelemek zorundadır. Kısacası insan toplumu bütünü ile ele alınmalıdır (1). Böyle olunca artık tarih kökünü felsefeden almakta olup, onun dallarından biri sayılmak lâzım gelir (2). Esasen bu şekilde anlaşılan bir tarih ilmi yeni bir ilimdir, Nitekim İbn Haldun:

“Bu, âdeta yeni ve tamamen orijinal bir bilimdir. Ben bu konuyu bu şekilde ele alan bir kimseye asla rastlamadım.” (3) “Bahis konusu olan, spesifik bir mevzuâ sahip bulunan bağımsız bir bilimdir ve onun konusu beşer medeniyeti (el-umrân el-beşerî) ve insan toplumu (el-ictima' el-insanî) dur... Bizim burada ele aldığımız husus, büyük bir orijinallığe sahip ve son derecede faydalı yeni bir anlayıştır.” (4)

demek suretiyle eserindeki orijinallığı ortaya koymakta ve yeni bir bilimin temellerini arttığını açıkça ifade etmektedir. Pek tabiidir ki, her şeyden önce kendi devri ve çeresinin şartları ile şartlanmış olup, devrindeki isim yetersizliği sebebiyle tarih diye adlandırdığı bu “yeni bilim” ise toplumu bir vakta olarak gören ve onu müsbet bir tarzda, hadiselerin doğuşu ve gelişmesinde etkili olan faktörlerden hareketle ele alıp açıklamaya çalışan “ansiklopedik eğilimli bir genel sosyoloji” den başka bir şey değildir (5). Hattâ bunun da ötesinde, sosyoloji ile kaynaşan bir tarih, bir beşerî ilimler ansiklopedisi ve belki de C. Levi-Strauss'ın anladığı anlamda, bütün tarih ve coğrafya ile insan bilimi yani “antropoloji” dir (6).

Devrine göre oldukça ileri görüşlere, ilim ve metot anlayışına sahip bulunan İbn Haldun, modern tarihî tenkidin kurucusu olarak bilinen Rönesans'ın Avrupa'lı hümanistleri (Lorenzo Valla'nın 1140 taki Declamatio'su ile) nden de yarım asır bir ileriliğe sahiptir (7). Mukaddime'nin birinci bölümünde açıklanan bu metot, vakıaların değerleri ve geçerliliklerini tartarak, onların gerçekliklerini açığa çıkarmaktan ibaret bulunan bir eleştirme yönteminden ibarettir. İbn Haldun'a göre, hadiseleri nakil ve anlama hususunda insanda tabii olarak mevcut bulunan ve özel bir dikkat ve gayret göstermedikçe kaçınılması imkânsız olan yanlışmalara olan eğilim grçekte yedi sebepten ileri gelmektedir (8). Bunlardan birincisi tarafgir zihniyet

(1) Krş. H.Z. Ülken, İslâm Felsefesi, İstanbul, 1967, s. 230.

(2) Krş. Mukaddime (W.M.) C. I, s. 5.

(3) a.e., C. I, s. 75.

(4) a.g.e., C. I, s. 76.

(5) W. Monteil, a.g.y., s. XX-XXI.

(6) Krş.: C. Meriç, a.g.e., s. 139; G. Labica, a.g.e., s. 34-35 te dipnotu No: 62.

(7) Krş.: W. Monteil, a.g.y., s. XXII.

(8) Bk.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 69-71.

(teşeyyu')tir. Gerçekte sosyal psikoloji ile alâkalı olan bu durum kişilerin, çevrenin, ait oldukları yada mensubu buldukları zümre, grup, fırka, mezhep veya topluluğun telkinleri altında kalarak basiretlerinin bağlanması neticesi, o çevre, zümre, grup, fırka, mezhep ya da topluluğun menfaatleri yahut telâkkileri doğrultusunda olayları farkında olmaksızın anlamaları ve takdir etmelerinden ibarettir. İkincisi, kaynaklara körükörüne duyulan itimat, onları hiçbir tenkit süzgecinden geçirmeksizin oldukları gibi doğru olarak zan ve kabul etmektir. Üçüncüsü, bir olayın delâlet ettiği ve onun altında veya onunla kasdolunan gerçek manâyı anlayamamaktır. Dördüncüsü, kendi şahsına duyulan aşırı itimat dolayısıyla, gerçeğe sadece kendisinin sahip bulunduğu kanaatidir. Beşincisi, bir takım tahriflere maruz kalan gerçeği anlamak üzere onu kendi şartları içerisinde değerlendirmenin lüzumunu ihmal etmektir. Altıncısı, sırf baştaki büyüklere yaranmak üzere, olayları oldukları gibi nakletmek yerine onların bekledikleri ve istedikleri istikammete çarpıtmak suretiyle ve büyüklere aşırı övgüler düzerek anlatmak, ninayet yedinci İbn Haldun'un yeni bilim anlayışı yönünde şüphesiz en önemlisi olduğunu beyan ettiği, medeniyetin (umrân) tabii karakterlerini ve ahvalini bilmemekten ibarettir. Zira, yeryüzünde mevcut bulunan veya vücud bulan her hadîsenin kendine mahsus bir hususiyeti, tabiatı ve ahvali mevcuttur. Bu bakımdan meselâ ilkel (bedevî) bir topluma ait olan bir durum ve şartlarda meydana gelen bir olayla ilgili bir haberi, o toplumun şartları iyi bilindiği sürece, durum ve şartları ondan çok daha farklı olan medenî bir topluma atfetmek veya izâfe etmek mümkün değildir. Geçmiş ve hal birbirlerine çok benzerler. Ancak bu sathî ve aldatıcı analogi yeterli değildir. Zira, hal geçmişten birçok şeyleri saklayarak ondan ayrılır. Şartların (ahval) değişmesi (tebeddül) hesaba katılmalıdır. Aksi takdirde yanılma mutlak olur. İnsan kurumları ağır ağır fakat sürekli bir değişmeye maruzdurlar. İşte, yanılmanın temel sebeplerinden biri toplumların durum ve şartlarında zamanla ortaya çıkan değişimleri ihmal etmekten ileri gelmektedir (1). Böylece İbn Haldun'un düşüncesinde, sosyoloji biliminin isim babası olan ve onun kurucusu olarak bilinen A. Comte'un "dinamik sosyal" adını verdiği, toplumu hareket halinde inceleyerek onun gelişme kanunlarını bulmaya çalışmaktan ibaret olup, bugünün modern sosyologlarının "sosyal değişme" (social changes) terimi ile ifade etmeyi daha uygun gördükleri ve üzerinde önemle durdukları toplumsal değişikliklerin sosyal ve sosyolojik değerine lâıyk olduğu önemin verilmesinin ihmal edilmediği görülmektedir.

#### **b) Ahval (çevre) kavramı**

Bütün bunlar ise, düşünürümüzün bilim anlayışı ve metodolojisi içerisinde "çevre" faktörünün sahip bulunduğu ehemmiyeti göstermektedir. Bahis konusu olan bu çevre hem tabii ve fizikî ve hem de sosyal bir çevredir. İbn Haldun sosyolojisi içerisinde çevre faktörünün o kadar önemli bir yeri bulunmaktadır ki O bu durumu,

(1) Mukaddime (W.M.) c. I, s. 52-53.

“insan alışkanlıklarının (‘avâ'id) çocuğudur” (1), “alışkanlık ikinci bir tabiattır”, “insanoğlu öğrenen bir cahildir” (2), “ebeveynleri tarafından yetiştirilmeyen insanı zaman eğitir” (3), “içinde yaşadığı çevre (ahval) insanın tabiatının yerini alır”, “âdetler insan tabiatını ve karakterini belirlerler” (4) gibi veciz ifadelerle vurgulamakta ve hattâ insan ruhunun doğuştan iyi veya kötü her etkiyi alabilecek ve kabul edebilecek bir durumda olduğunu ifade ederek, bu konuda Aristo’dan beri sürgelmekte olup, daha sonra Leibniz ve Locke gibi tecrübecilerde devam edecek olan ve insan ruhunu balmumuna veya boş bir levhaya (tablerase) benzeten anlayışa sahip olduğu görülmekte. Nitekim İbn Haldun bu hususta Hz. Peygamber’in (“Her çocuk (İslâm) fıtratı üzerine doğar, sonradan anası babası onu yahudî, hıristiyan veya mecûsî yaparlar” şeklindeki hadisini zikrederek dinde dahi çevre faktörünün önemini belirtmektedir (5).

### c) İctimâ (Toplum) kavramı

İbn Haldun çevreyi “ahval” terimi ile ifade etmekte ve bununla her şeyden önce sosyal çevreyi kastedmektedir. Çünkü İbn Haldun’a göre insan toplumsal bir varlık olup, toplum hayatı zorunludur. Aristo’nun meşhur ve veciz “Anthropos Zoon Politikon” (İnsan sosyal bir varıktır) sözünde ifadesini bulan ve başta Farabî, İbn Sina, Gazalî ve İbn Rüşd gibi büyük İslâm filozofları olmak üzere genellikle İslâm felsefesinde ve düşünce tarihinde yaygın bir tema olarak görülen ve insanın toplumsal özelliğini vurgulayan anlayış İbn Haldun’da “insan toplum halinde yaşamak üzere yaratılmıştır” (6), “insan, tabiatı icabı sosyal (medenî) dir” (7) şekillerinde ifadesini bulmakta ve böylece “toplum” (el-ictima) terimi o’nun düşüncesinin anahtar kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbn Haldun’a göre “umrân” (medeniyet) terimi de aynı şeyi ifade etmektedir (8). Çünkü Allah, insanı gıdasız yaşayamayacak bir surette yaratmıştır ve üstelik insan tek başına bu ihtiyaçlarını karşılayacak durumda değildir. Bir kısım İslâm filozof, mutasavvıf ve mütefekkirlerinde yer alan ve tek başına yaşayış, inziva ve infiradın temel olduğunu, toplum halinde yaşayışın ise arızî bir durumdan ibaret bulunduğunu savunan ve daha sonra değişik bir düşünceden hareketle Daniel Defoe (1660-1731) nin meşhur Robinson Cruzoe’sinde işlenecek olan, İbn Tufeyl’in (1106-1184) Hayy b. Yakzan isimli meşhur felsefî romanında gayet ustalıkla bir şe-

(1) a.e., C. I, s. 250.

(2) a.e., C. II, s. 882.

(3) a.e., C. II, s. 880.

(4) a.e., C. I, s. 275.

(5) a.e., C. I, s. 246.

(6) Mukaddime, (W.M.) C. I, s: 84.

(7) aynı yer.

(8) aynı yer.

kilde müdafaa edilen görüş, İbn Haldun'un toplum halinde yaşayışı temel alan anlayışı ile ters düşmektedir. Realist İbn Haldun, ancak spekülâtif bir tarzda romanlarda kaleme alınmış ve işlenmiş olan düşünce ve görüşlere itibar etmemekte ve düşünce sistemini vakıadan hareket ederek, fiilen vücûd bulmuş olan toplum hayatını temel almak suretiyle kurmaktadır. çünkü insanlar toplum halinde yaşıyorlar ve toplum hayatı zaruridir. Bu zaruret, insanın hayatının idamesi meselesinden kaynaklanan bir mecburiyettir. Gıdasız yaşyamıyacak ve üstelik muhtaç olduğu gıdayı tek başına sağlayamıyacak bir biçimde yaratılmış bulunan insan, ihtiyacı olan bu gıdayı elde edebilmek için yakınlarıyla dayanışma halinde olmalıdır. Savunma için de durum aynıdır. Hayvanlar insanlardan daha güçlü yaratılmışlardır. Allah her hayvana bir müdafaa organı vermiştir. İnsana da düşünce (el-fikr) ve el (el-yed) verilmiştir. Düşünce yardımıyla insan pek çok san'atlar ve marifetleri icra edebilir ve kendini savunup, hayatını ve neslini idame ettirebilir. Aksi halde insan cinsi (nev'ül-beşer) dünyadan silinip giderdi. İlimler ve san'atlar insanı hayvandan ayıran özelliklerdir. Silâh ve gıda tesanütle elde edilebilir. O halde sosyal hayat insanlık için kaçınılmazdır. Sosyal hayat olmaksızın insanın varlığını emniyet altına alması mümkün değildir. Neslin devamı için toplum hayatı kaçınılmaz bir zarurettir. Aksi halde, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak ilâhî planı gerçekleştirmesi ve yeryüzünü imar etmesi (i'timâr) mümkün olmaz diyen İbn Haldun (1), böylece Kur'an-ı Kerim'de insanın Allah'ın yeryüzünde halifesi olarak yaratıldığı ve bir emanetle yüklü olup, buna göre Tanrı'nın emir ve yasaklarına uygun bir biçimde dünyayı imar etmesi gerektiğini belirten ayetlere (2) imada bulunmak suretiyle düşünce sistemini Kur'anî bir mesnede oturtmaya çalışmaktadır.

#### d) Umran Kavramı ve Çeşitleri.

Hasılı toplum hayatı insan için tabii ve kaçınılmazdır. Nitekim "yeni bilim" in konusunu oluşturan "umrân" (medeniyet) doğuran şey de birlikte yaşayıştan başka bir şey değildir (3). Böylece, İbn Haldun'un düşüncesine temel teşkil eden bir başka kavram olan "umrân" terimine gelmiş olmaktadır. Zira Mukaddime baştan sona umrânın tezahürlerinin objektif incelenmesi olarak karımıza çıkmaktadır. Nitekim Mukaddime müellifi de, son derece orijinal olan ve üstelik gerek "mantık" ın bir dahı olup belli bir görüşü kelimeler yardımı ile cumhura kabul ettirmeye çalışan "hitabet" ile gerekse ahlâk ve hikmetin icablarına uygun olarak bir aile veya siteyi (medine) yönetme san'atından ibaret bulunan "siyaset-i medeniyye" ile bir alâkası bulunmayan yeni bilimin konusunu insanın sosyal durumunun yani "umrân el-beşerî" nin incelenmesi teşkil etmektedir (4) derken bu durumu açıkça

(1) Krş.: Mukaddime (W.M.), C. I, s. 85-87.

(2) Bk.: Bakara, 30; En'am, 165; Ahzab, 72; Duhan, 38, 39; Lokman, 20; Casiye, 12,13; Nahl, 12,14,15,18; Araf, 31; Kasas; 73,77; Cuma, 10; Neml, 86.

(3) Krş.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 87:

(4) Krş.: a.e., C. I, s. 75.



beyan etmektedir. Bu anlamda yeni bilim "ilm 'ül umrân" olarak, daha doğrusu "ilm-i tabiat-ı umrân" olarak karşımıza çıkmakta, zira umrânın tabiatına ilişkin özelliklerinin bilinmemesi bilginleri yanlış sonuçlara sürüklemektedir (1).

Umrân kelimesi 'A.M.R. ( ) kökünden gelmekte olup, bu da lügatte bir yerde meskun olmak, oturmak, birisiyle sıkça görüşmek, toprağı işlemek, evin ihtiyaçlarını sağlamak, mutlu kılmak, imar etmek, mamur hale getirmek, mülkü idare etmek, malın artması, ömrünü uzatmak, uzun ömürlü olmak... gibi anlamlara gelmektedir. Bütün bu manâlar ise, umrân kelimesinin kapsamına, bir yandan meskûn olan toprak, öte yandan da, her türlü Robinsonvari yaşayışın karşıtı olan bir toplumsallığın (sociabilite) veya hem belli bir ülkenin ve hem de orada yaşayan halkın, yani hem coğrafi ve hem de sosyolojik ve demografik anlamların dahil olduklarını göstermektedirler (2). İstilah manâsı ile umrâna gelince, o, mamurluk, bayındırlık, bayındırlaşma, mutluluk, refah ve saadet, ilerleme ve nihayet medeniyeti ifade etmektedir. Z.K. Ugan'a göre İbn Haldun umrân ile "cemiyetler halinde birbiriyle yardımlaşarak insanların dünyayı imar ve yaşayışları için gereken geçinme vasıta, esbab ve aletlerini hazırlamaları" (3) nı kasdetmektedir. C. Meriç'e göre ise "umrân geniş manâsıyla medineyet yani bir kavmin yaptıkları ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar" (4) ı ifade etmektedir, ki bütün bunlar sosyolojik manâ ile doğrudan doğruya alâkahlıdır. Nitekim İbn Haldun da Mukaddime'sinde yeni bilimin konusunun insan toplumu, -nun (el-içtima el-beşerî) yani umrânın incelenmesi olduğunu beyan ederken (5) bu kelimenin içerdiği toplumsallığı yani sosyolojik anlamı açıkça ifade etmektedir. Aynı şekilde, el-umrân el-beşerîyi incelemeye başlarken O, işe ilkin insanın toplumsallığını belirterek başlamakta ve hemen akabinde "umrân kelimesi de aynı şeyi ifade eder" (6) diyerek bu durumu vurgulamaktadır. Buna göre umrân, belli bir toplumun sosyal olaylarının tamamını ifade eden medeniyet (civilisation) manâsına gelmekte, hattâ E. Tylor'la birlikte medeniyetle kültür arasında bir ayırım gözetilmediği ve geniş anlamıyla "bilgi, inanç, san'at, ahlâk, hukuk, örf ve âdetler ve insanın toplumun bir üyesi olarak elde ettiği yeteneklerden oluşan bütün" şeklinde tarif edildiği zaman (7), umrân kelimesi kültürle de aynı şeyi ifade eder olmaktadır.

İbn Haldun'a göre, bu şekilde anlaşılan el-umrân el-beşerî'nin yani toplumun yahut kültür veya medeniyetin iki merhalesi ya da tezaharü bulunmaktadır: Bedevî-

(1) a.e., s. 74-75.

(2) Krş.: G. Labica, a.g.e., s. 35-36.

(3) Z.K. Ugan, a.g.y., s. X.

(4) C. Meriç, a.g.e., s. 137.

(5) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 74-75.

(6) a.e., C. I, s. 85.

(7) E.B. Tylor, Primitive Culture, Londra, 1871, c-1, s. 1,

lik (el-umrân el-bedeví) ve Hazarîlik (el-umrân el-hazarî). H.Z. Ülken bunları göçebe hayat ve yerli hayat şeklinde ifade etmektedir (1). Hemen işaret etmek gerekir ki, sosyolojik yorumlarını her şeyden önce "kucağında yaşadığı toplumun iç yapısından" (2) esinlenerek yapan İbn Haldun, umrânın iki merhalesi olarak ayırt ettiği bu iki farklı sosyal hayat şekline de şüphesiz yine her şeyden önce bizzat içinde yaşadığı XIV. yüzyıl Kuzey Afrika toplumlarını gözleyerek varmaktadır.

### 1) Bedevî Umrân

Bedevî umrân (el-umrân el-bedeví), bedevîlik yani badiye hayatı, ne çöl hayatını ve ne de köy veya kır hayatını ifade etmekte belki de bunların hepsini içermekte, bedevîlerin oturduğu ve dolaştığı her bölgeyi, göçebelikten yarı göçebelîğe ve hattâ kısmen göçebe köylü hayatına kadar her durumu içine almaktadır. Her halükârda, C. Meriç'in ifade ettiği üzere bu terimin başka dillerde tam bir karşılığına rastlanmamaktadır (3).

### 2) Hazarî Umrân

Hazarî umrâna gelince (el-umrân el-hazarî), o da şehir hayatına veya yerleşik hayata karşılık olmaktadır. Hazarîliğin de kendi içinde dereceleri mevcuttur ve bu durum, belli bir yerde karar kılmış basit bir hayat derecesinden, bu tür bir sosyal hayatın her türlü kültürel, ekonomik, sosyal, siyasî, v.s. gelişme imkânlarını bilkuvve yahut bilfiil içinde bulundurabilecek tarzda geniş bir yelpazenin kanatlarını oluşturan devreler şeklinde kendini gösterebilir. Göçebeler yerlilerden daha cesur, iyiliğe ötekilerden daha kabiliyetli ve daha zekidirler. Çünkü yerleşik hayat ve şehir hayatı halkı rahat ve gevşeklîğe iter, cesareti söndürür, hırs ve düşüklükleri kö-rükler ve böylece âdetlerin bozulmasına yol açar. Öte yandan yerleşik hayat ileri derecede bir iş bölümünü de beraberinde getirir.

### e) Asabiyet kavramı ve çeşitleri

Kavmin ve nesillerin (ecyâl) hayatında gözlenen bu farklı durumlar onların hayat tarzından ileri gelmektedir. Onların toplumsallığı, bu amaçla işbirliği (ta'avvün) yapmalarından başka bir şey değildir. Her toplumun kaderi zorunlu olarak bedevîlikten hazarîliğe uzanmaktadır. Badiye ile medine arasında münavebe ile rakeden sosyal hayatın bu inkişafının muharrik kuvveti asabiyet (el-asabiyye) tir. Bu terimle İbn Haldun sosyolojisinin anahtar kavramlarından birine daha erişmiş bulunuyoruz.

Denebilir ki, A. Comte'ta bir toplumu yapan ve yaşatan temel unsurlar ve onların birbirleriyle münasebetlerini ifade eden "statik sosyal" ne ise İbn Hal-

(1) H.Z. Ülken, a.g.e., s. 232.

(2) C. Meriç, a.g.e., s. 153.

(3) C. Meriç, a.g.e., s. 137.

dun'da da "umrân" aynı şeyi ifade ettiği gibi, aynı şekilde birincisinde toplumların gelişim ve değişim sürecini ifade eden "dinamik sosyal" e karşılık olarak ikincisinde "asabiyet" terimi yer almaktadır (1).

Gerçekte, asabiye terimi, İbn Haldun düşüncesi ile ilgili olarak üzerinde en çok durulan ve çeşitli tartışmalara yol açan ana kavramlardan biridir. İtalyan müsteşir Gabrielli, asabiyetle kastedilen manâ hususunda İbn Haldun'un pek sarıh olmadığını ifade etmektedir (2). Ona göre İbn Haldun bu terimle bazan neseb asabiyetini kasdetmektedir. Esasen "asabe" kelimesi araplar arasında baba cihetinden akrabaları tesmiye etmek için kullanılmaktadır. Araplar arasında İslâmiyetten önceki dönemde kelime bir kimsenin nesebini yahut daha genel anlamda kabilesini haklı haksız hemen her meselede savunması gerektiği ve kabile mensuplarının bu hususta birleşmelerini ifade etmekteydi (3). Buna göre asabiyet baba tarafından kan akrabası olanların tabî ve uzvî beraberliğini anlatmaktadır. Bununla birlikte, Gabrielli'ye göre İbn Haldun bu terimle bazan devletin vücûdunu, bazan dinî bağlılığı ve bazan da İslâmlıktaki hilafet kudretini kasdetmektedir. De Slane'in "esprit de corps", Van Kramer'in "Gemeinsinn", Rosenthal'in "group feeling" ve W.Monte'i'nin yerine göre "esprit tribal", "esprit de clan", "esprit de corps", "tribalisme", "consanguinite" "lien du sang" gibi terimlerle ifade ettiği asabiyeti M. Mehdî "sosyal dayanışma", "toplumsal iltisak" (cohesion) "askerî ruh", "grup dayanışması", "dayanışma duygusu" gibi manâlarda anlamakta olup, İbn Halduncu Türk tarihçileri bunu "asabiyet", "asabiyet-i kavmiye" ve "cinsiyet" gibi tabirlerle ifade etmişlerdir. H. Topçuoğlu'nun (4) tesanüt bağı, sosyal irtibat bağı, toplumsallık (sociabilite) şekillerinde ifade ettiği asabiyeti H. Z. Ülken (5) dayanışma olarak almaktadır. Herhalde, Z.F. Fındıkoğlu'na göre İbn Haldun asabiyet konusunda her türlü dağınıklıktan uzaktır ve o bununla, neseb bağlarının güçlü olduğu yerde neseb asabiyetini, başka yerlerde ise dinî, hissî ve mefkurevî olan sebep asabiyetini kasdetmektedir (6). Zira, sıla-i rahm insanlarda tabî olduğundan, aynı nesilden gelenlerin bir araya toplanarak bir kuvvet, kudret ve üstünlük sahibi olmaları ve bir ideal etrafında toplanmaları neticesi asabiyet ortaya çıkabileceği gibi, düşmanların saldırısından korunmak, saldırıları def etmek, servet kazanmak ve istilâlar, v.s. için de kişilerin bir araya gelmeleri veya güçlü bir kabilenin ötekileri kendi yönetimi altında toplaması suretiyle de asabiyet teşekkül edebilir (7). Bir kimse doğumla asabiyet elde edebileceği gibi, savunma, sığınma, himaye, uzun egzersiz, eğitim süt verme ve nihayet hayat ve ölü-

(1) Krş.: G. Labica, a.g.e., s. 38.

(2) Zikreden Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 101-102.

(3) A. Ateş, "Asabe" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, C. I, s. 663.

(4) H. Topçuoğlu, Hukuk Sosyolojisi Dersleri, Ankara, H.F. Yay., \*

(5) H.Z. Ülken, a.g.e., s. 234.

(6) Z. F. Fındıkoğlu, a.g.e., c. 11, s. 102.

(7) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 254-258, s. 276-277

mün başka hal ve şartları ile de asabiyetini kazanabilir. Buna göre asabiyet, en dar şekli ile aile veya kabile içerisindeki kan bağından, kabileler ve nesiller arasındaki en geniş uzvî bağlılığa kadar uzanmakta ve hattâ herhangi bir kabile veya nesebe sonradan çeşitli yollarla katılanları (mevalî gibi), siyasî bir bağ dolayısı ile birbirlerine bağlananları ve nihayet meselâ bütün müslümanları kucaklayan “islâm ümmeti” teriminde olduğu gibi manevî dinî bir bağla birbirlerine bağlı bulunanları da kapsamaktadır. Nitekim asabiyet, Mukaddime'nin ikinci bölümünde göçebelerdeki kan bağı olarak incelenmekte olup, üçüncü bölümde iktidar ve devletin temeli olarak, dördüncü bölümde ise şehirlerin sosyal bağı olarak ele alınmaktadır (1)

Sosyal bünyenin adetâ çimentosu yada onu ayakta tutan bereketli bir enerji kaynağı olan asabiyet, böylece İbn Haldun'un düşüncesine göre tarihî-sosyal hadiselerin oluşumunda mühim rol oynayan temel amillerden biri olmaktadır. İnsanların birlikte oturmalarından devlet ve hükümdarlık doğduğu gibi, “mülk” yani iktidarın tesisi ve ayakta tutulmasında rol oynayan temel faktör asabiyet olmakta, bu enerjinin dinamizmini kaybederek sönmesi halinde ise mülk de çökmektedir.

Böylece, buraya kadar anlatılanlarla, İbn Haldun'un düşüncesine temel teşkil eden kavramların bir değerlendirilmesine çalışılmıştır. Bu kısa değerlendirme, mütefekkirimizin düşüncesinde toplum (el-ictima) ve toplu halde yaşayışın tezahüründen ibaret bulunan umrân ve bunun merhaleleri olan bedevilik ve hazeriliğin büyük bir yeri bulunan anahtar kavramlar olduklarını; bedevî halklarla hazerîler arasındaki mücadele sürüp giderken, birinden ötekine geçişte rol oynayan, daha doğrusu umrânın gelişim sürecinin ritmini düzenleyen dinamik gücün ise asabiyet kavramı ile ifade edildiğini bize göstermiştir. Bu temel kavramların hiyerarşisini G. Labica bir ağaca benzeterek şematize etmektedir ki buna göre badiye, toplum (el-ictima) yada daha doğru bir deyimle umrân ağacının köklerini, mülk ve hadaret gövdesini, maişetler (maiaş) dallarını, ilimler yaprak ve meyvelerini, asabiyet de öz suyunu teşil etmektedir (2). Nitekim, evrensel tarihin ana hatlarını çizmek iddiasında olan Mukaddime baştanbaşa bu durumu göz önüne serme ve açıklamaya çalışma teşebbüsü olarak gözükmektedir.

Böyle olunca, acaba dinin bu toplum ağacındaki yeri ne olabilir? Kanaatimizce, araştırmamızın bundan sonraki bölümlerinde İbn Haldun'un bu soruya verdiği cevabı göz önüne sermeye çalışırken, aynı zamanda onun Mukaddime'sinde taslak halinde ortaya koyduğu din sosyolojisini de ana hatlarıyla göstermiş olacağız.

(1) Krş.: H.Z. Ülken, a.g.e., s. 234.

(2) Bk.: G. Labica, a.g.e., s. 40, 256.

## VI. Mukaddime'de Statik ve Strüktürel Din Sosyolojisi

### a) Din Ve Umrân

Yukarıda İbn Haldun'un sosyal bilimleri ansiklopedik bir tarzda "yeni bilimin kucağında toplamaya çalışan bir genel sosyolojinin esaslarını ortaya koyduğunu ifade etmiştik. Konumuz bakımından dikkate değer olan husus, onun, daha sonraki ansiklopedik sosyolojinin temsilcileri ve hattâ günümüzün modern sosyologları gibi hareket ederek, yeni bilimin konusu içerisine dinin incelenmesini dahil etmeyi de ihmal etmemiş olmasıdır. Nitekim böyle hareket etmekle İbn Haldun gerçek bir din sosyolojisi öncüsü olduğunu göstermektedir. Gerçekten de düşünürümüz Mukaddime sinde şöyle demektedir:

"Hiçbir şeyi unutmadığımı sanırım. Ne ırkların ve hanedanların başlangıcı, ne eski milletlerin hemzaman oluşları (te'âsur), ne geçmişte ve dinî teşekküller, ümmetler ve cemaatler içerisinde ortaya çıkan değişikliğin nedenleri, ne saltanatlar, dinler, şehirler ve köyler, güçlüler ve zayıflar, kalabalıklar ve azınlıklar, ilimler ve san'atlar, kazançlar ve kayıplar, değişmiş genel şartlar, yerleşik hayat ve göçebe hayatı, geçmiş ve gelecek olaylar, umrânla ilgili her şey. Noksansız olduğumu ve deliller ve sebepleri güzelce açıkladığımı sanırım" (1).

Böylece, gözüldüğü gibi dini ve dinî cemaatları insan toplumu yada sosyal hayatının yahutta düşünürümüzün terimi ile "umrân" ın önemli tezahürlerinden biri olarak gören İbn Haldun, sosyal olaylar olarak dinlerin, dinî cemaatler, topluluklar ve olayların toplum hayatı içerisindeki tezahürlerini, yeri ve rolünü ve bu hususlarda ortaya çıkan değişiklikleri incelemeyi ihmal etmemekte, hattâ deliller getirerek sebeplerini açıklayacağını beyan etmektedir. Aynı şekilde O, (tarihçi),

"Saltanatlar ve dinlerin menşeinin ve aynı zamanda onların doğuşuna neden olan sebeplerin ve kuruluşuna katkıda bulunanların tarihinin gerçeğini bilmek zorundadır" (2).

derken de aynı hususu dile getirmektedir.

Hattâ İbn Haldun'a göre, bu olayları statik bir tarzda sürüp giden olaylar olarak değil, aynı zamanda dinamik bir gözle, onların uğradıkları değişimleri hesaba katarak incelemek gerekir (3). Bunun gibi gerek tabii ve gerekse manevî hadiseleri sadece ortaya çıkardıkları neticeler yönünden değil, aynı zamanda araçları itibarıyla incelemek gerekmektedir (4). İşte bu şekildedir ki, meselâ peygamberlik hadisesini bir umrân olayı olarak ele almak icab etmektedir (5).

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 11.

(2) a.e., C. I, s. 52.

(3) a.e., C. I, s. 52-63.

(4) a.e., C. I, s. 76.

(5) a.e., C. I, s. 77.

İnsanın, öteki canlı varlıklardan ve bilhassa hayvanlardan tefekkür gücünün ürünü olan ilim ve san'atlara sahip bulunmak, bir "hâkim" e (el-hükm el-vâzı) ve sağlam bir otoriteye ihtiyaç duymak, ilâhî bir itilisle yaşamak ve hayatını devam ettirmek ihtiyacı ile gayret göstermek ve nihayet umrâna sahip olmak bakımlarından ayrıldığını belirten İbn Haldun (1), buna göre kitabını altı bölüme ayırdığını ifade etmekte ve beşerî umrânın türlü tezahürlerini incelediği bu eserinde, toplum hayatının önemli tezahürlerinden biri olan dinî cemaatları özellikle öteki umrân olayları ile ilişkileri perspektifinden değerlendirmeye özen göstermektedir.

Bununla birlikte İbn Haldun, ele alınan konuların umrânın tabiatının neticeleri olarak tartışılacağını ifade etmektedir. Zira, düşünürümüze göre, her olayın kendi zatına ve aynı zamanda ona refakat eden şartlara malûs olan bir tabii karakteri bulunmaktadır (2). Böyle olunca, XIV. yüzyılın bu rasyonalist alimi adeta kendi devrinde oldukça geçerli olan teolojik illiyet anlayışının yerine, pozitivist ve dünyevî bir illiyet telâkkisini getiriyor gibi görünmektedir. Bu görüş hangi ölçüye kadar doğrudur? Bu durumda, toplum hayatı içerisinde dinin rolü meselesi ne olmaktadır? Acaba İbn Haldun, insan kültür ve medeniyeti içerisinde dini tamamen öteki sosyal, kültürel, siyasî ve sosyo-ekonomik faktörlere bağımlı, sıradan bir olay mı addetmektedir? Yoksa onu, toplum hayatı ve dinamizminin, kendine has bağımsızlığa sahip müstesna bir unsuru, dinamik bir değişken olarak mı ele almaktadır? Başka bir deyişle, İbn Haldun'un düşüncesinde toplum hayatı içerisinde dine ayrılan yer ve rol ve din ve toplum münasebetleri nasıl idrak olunmaktadır? Acaba din, meselâ Pozitivist sosyologların ve onların yolundan giden Fransız Sosyoloji Ekolü mensuplarının öne sürdükleri gibi, başlangıcı akli olarak izah edilebilen ve tamamen sosyal şartlardan hareketle açıklanması gereken, toplum hayatının basit bir ürününden mi ibarettir? Hattâ, yoksa o, toplumda özellikle sosyo-ekonomik şartların basit bir fonksiyonu, bir gölge olay mıdır? Bu tür soruları çoğaltmak mümkündür. Bütün bunlara cevaplar bulabilmek için ise, İbn Haldun'un düşüncesinde din ve toplum münasebetlerinin ne şekilde anlaşıldığına göz atmamız gerekecektir. Bu bakımdan, şimdi de, Mukaddime'de dinle çeşitli çevre ve toplum olayları arasındaki ilişkiler konusunu ele almak istiyoruz.

## b Coğrafi Çevre ve Din

Her ne kadar sosyolojik nazariyelerin tarihi ile ilgili eserlerde İbn Haldun'un adından pek bahsedilmiyorsa da, gerçekte Mukaddime'de sadece bir doktorinle ilgili değil, fakat bir çok sosyolojik doktrinle ilgili esaslı ve önemli görüşlerin bulunduğu görülmektedir. Gerçekten de İbn Haldun'da meselâ Organist toplum nazariyesi ile ilgili önemli görüşler yer almaktadır. Buna göre, bedevî umrân seviyesindeki aşiretlerde görülen neseb asabiyetinden, medinedeki sebep asabiyetine geç-

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 81.

(2) a.g.e., C. I, s. 314.

me sonucu teşekkül eden devletin ömrü ile ferdin ömrü arasında sıkı bir ayniyet mevcuttur. Böylece tabii ömrünü yaşayan bir devletin, tıpkı bir ferdin hayatında gözlemlendiği gibi büyüme, serpilme ve çöküş devreleri olmak üzere üç dönemden geçmesi mukadder olmaktadır. Siyasî cemiyetin geçireceği mukadder merhaleleri ayrıca, zafer tavrı, istibdat tavrı, ferağ tavrı, müsalemet tavrı ve israf tavrı olmak üzere beş devreye ayıran düşünürümüz böylece, sosyolojide Spencer, Lilienfeld, Schaeffle, vs. nin temsil ettikleri Organizmacı toplum anlayışına çok benzeyen bir nazariyenin esaslarını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde İbn Haldun'un meselâ Malthus'ten çok önce demografik faktörün sosyal olaylar üzerindeki etkisinden söz ettiği de bilinmektedir. Bunun gibi başka sosyolojik nazariyelere öncülük mahiyetinde görüşlere Mukaddime'de oldukça sık rastlanmaktadır. Bununla birlikte, çeşitli sosyolojik doktrinler arasından, İbn Haldun'un en yakın bulunduğu şüphesiz tabiat ve insan yahut cemiyet ve iklim münasebeti üzerinde duran beşerî coğrafyacıların ve aralarında Montesquieu, Ratzel, le Play, E. Demolins, E. Huntington, v.s. nin bulunduğu coğrafyacı sosyologların mensubu oldukları coğrafya ekolüdür. Gerçekten de İbn Haldun'da Batlamyus sistemi istikametinde bir coğrafyacılık bulunmakta olup, onun bu konudaki görüşleri "Yedi İklim Telâkkisi" nde toplanmış bulunmaktadır. Konumuz bakımından dikkate değer olan husus, İbn Haldun'un coğrafi çevre ile sosyal olaylar arasındaki ilişkilerle ilgili analizlerine dinî olaylarla tabii ve coğrafi olaylar arasındaki münasebetlere müteallik tahlillerini de dahil etmiş olmasıdır. Böylece İbn Haldun, "Kanunların Ruhunu" (L'Esprit des Lois) yazarı Montesquieu'den (1) çok önce coğrafi çevre ve din arasındaki ilişkilerin sosyolojik analizini başlatmış olmaktadır.

Her şeyden önce kendi devri ve çevresinin bilim anlayışı ile şartlanmış olup, henüz daha Kopernik sisteminin bilim âlemine gelip yerleşmediği bir dönemde İbn Haldun, gerek Batlamyus sistemi ve gerekse özellikle el-İdrisi gibi İslâm coğrafyacılarından edindiği bilgilerden yararlanarak, Tanrı'nın insanı oraya kendisine halifelik etmek ve orasını imar etmek üzere yaratıp gönderdiği ve bazı kısımlarından suları çektiğini belirttiği (2) dünyayı yedi iklim bölgesine, daha doğrusu bugünün modern biliminde geçerli olan bir tabirle "ekolojik çevre" ye ayırmaktadır (3). Bir kere, düşünürümüze göre, dünyanın güneye doğru 10 ve kuzeye doğru 64 derece uzayan bölgesi umrâna elverişlidir. Bunlardan kuzeye doğru uzanan 64 derecelik alan, birbirinden coğrafi farklarla ayrılan yedi iklimden müteşekkildir. Böylece, umrâna elverişli bu yedi iklim bölgesi ekvatorla kuzey kutbu arasında yan yana sıralanmaktadır. Üstelik bu yedi iklim bölgesinden her biri de ayrıca farklı umrân şartlarını haiz on parçaya (cüz) ayrılmaktadır ki, bu durumda dünya, muhtelif coğrafi, kültürel ve soyal şartlara sahip yetmiş ekolojik çevreye bölünmüş

(1) Bk.: Montesquieu, Oeuvres Completes, Paris, Seuil, 1964, Livres: XIV-XVIII, özellikle XVI.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 90.

(3) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 91-92.

olmaktadır. Daha sonra İbn Haldun, bu yedi iklim bölgesi ve bunların her birine dahil olan onar cüzün coğrafî, antropolojik, v.b. özelliklerini tasvire çalışmakta, hattâ onlarla ilgili bitki ve gıda unsurlarına dayalı bir ahlâk nazariyesi kurmaktadır (1).

İbn Haldun'a göre, yedi iklimi: a) umrân ve içtimaî hayat için elverişli iklimler, b) umrâna elverişli olmayan iklimler şeklinde ikiye ayırmak ta mümkündür. Bu ayırma göre, güneyde birinci ve kuzeyde yedinci iklim, havası umrân için elverişsiz bölgelerdir. Çünkü birincisi çok sıcak, ötekisi ise çok soğuktur. Bunlardan sonra elverişsizlik bakımından güneyde ikinci ve kuzeyde altıncı iklim bölgeleri gelmektedirler. Mamafih bu bölgelerin güneyde üçüncü ve kuzeyde beşinci iklim bölgelerine bitişik kısımları nisbeten umrâna elverişlidirler. Üçüncü, dördüncü ve beşinci iklim bölgeleri ise umrân için elverişli bölgeleri teşkil etmekte olup, bunlardan özellikle Akdeniz sahillerini içine alan dördüncü iklim bölgesi müstesna bir berekete sahiptir. Öyle ki, Peygamberler de bu iklim bölgelerinden çıkmışlardır. Zira İbn Haldun'a göre Peygamberler ancak yaratılışları ve ahlâkları yönünden en mükemmel insanlar arasında seçilmekte olup, bu tür faziletli insanlar da sadece bu bölgelerin ürünleridirler. Tanrı bu iklimlerde yaşayanlar hakkında "siz insanlar için örnek ve hayırlı bir kavim oldunuz" buyurmaktadır (2). Bu iklim bölgelerinin ahalsinin böyle yüksek ve üstün özelliklerde yaratılmasının sebebi, peygamberlerin çağrısına icabet edebilmeleri içindir (3). Nitekim bu iklim bölgelerinde ilimler, hünler ve san'atlar, güzel yapılar ve giyimler, yiyecek maddeleri ve meyvelerle hayvanlar ve nihayet oralarda yaşayan kişilerle, onların renk, ten, çehre ve hattâ ahlâk ve dinleri üstünlük ve itidalleri ile öteki iklim bölgelerinden temayüz etmektedirler (4). Peygamberlik, dinî cemaatler, saltanatlar, din ve şeriatler, bilimler, âbideler, teknik, ince, zarif, güzel ve yüksek san'at eserleri hep onlara mahsustur (5).

Bütün bu anlatılanlardan çıkan sonuç ise şu olmaktadır ki, İbn Haldun'a nazaran, iklimle yada bizzat düşünürümüzün tabiri ile "hava" ile sosyal hayat arasında pek sıkı ve yakın bir münasebet bulunmaktadır. Hattâ bu yakın münasebetin tesirlerini sosyal hayatın önemli bir vechesi olan ahlâk, maneviyat ve dinde de görmek mümkündür. Dinî olay -şüphesiz vahye dayanan din- itidal bölgelerinde gözlenir. Bu bölgelerden uzaklaştıkça din de muharref bir hal alır. O derecede ki, kuzey ve güney bölgelerinin peygamberlikten haberleri bile yoktur. İklim bakımından umrâna az elverişli olan veya hiç elverişli olmayan bu bölgelerde yaşayan insanlar gerçekte her iş ve hallerinde mutedillikten uzaktırlar. Yapıları çamur ve kamyıştan, yemeleri darı ve ot, giyimleri ağaç yapraklarıdır. Hattâ çoğu giyimsiz ve çıp-

(1) a.e., C. I, . 90-180.

(2) Ali İmrân süresi ayet 104 e atıfta bulunmaktadır.

(3) Bk. Mukaddime (Z.K.U.), C. 'I, s. 205.

(4) Bk. Mukaddime (W.M.) C. I, s. 165.

(5) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 170.



laktır. Aynı şekilde onların ahlâk ve din konularındaki durumları da geridir. Peygamberlik nedir bilmedikleri gibi, hiçbir şeriatları de yoktur. İtidal bölgelerine yakın olanları bundan kısmen müstesna iseler de, onların sayıları da azdır (1).

Mamafih, İbn Haldun'a göre, Arap yarımadasının birinci ve ikinci iklim bölgeleri gibi umrâna pek elverişli olmayan bir mahalde yer almış bulunması yukarıdaki gözlemler ve görüşlerin yanlışlığını göstermez. Gerçekten de, umrâna pek elverişli bir bölge olmadığı halde Arabistan yarımadasında peygamberlik vakiasının gerçekleşmiş olması, İbn Haldun'un nazarında, kendisinin dinle ve hususiyle peygamberlik olayı ile iklim ve özellikle yedi iklim nazariyesi arasındaki münasebetler konusundaki görüşlerini ve mülâhazalarını nakzmemektedir. Çünkü, düşünürümüze göre, Arabistan yarımadasının üç tarafı denizle çevrili olup, denizin rutubeti oranın havasını etkilemekte ve bu bölgenin aşırı sıcaklık ve kuraklığını yumuşatmaktadır. Bu nedenle Arap yarımadası, bir ölçüde mutedil iklim kuşaklarına yaklaşmakta ve böylece umrâna ve dolayısı ile de Allah tarafından gönderilen bir peygamberin gelmesine elverişli olmaktadır (2).

İbn Haldun, iklim ve sosyal hayat arasındaki ilişki konusundaki nazariyesi üzerinde o kadar ısrarla durmaktadır ki, hattâ o, bu ilişkinin ten rengi, yetenekler ve manevî hayat üzerinde de kendini gösterdiğini savunmaktadır. İşte bu şekildedir ki İbn Haldun'a göre iklimin etkisi kişilerin derilerinin rengini belirlemektedir. Devrine göre oldukça ileri görüşlere sahip bulunan İbn Haldun, gerçi henüz bu konuda müsbet bilimlerin buluşlarından da habersizdir; ancak kendi devrinde geçerli olan yanlış inanç, açıklama ve kanaatleri tenkit etmekten de geri durmamaktadır. Nitekim İbn Haldun bu konuda devrindeki bilginlerin hatalı görüşlerini tenkit etmektedir. Düşünürümüze göre, ensab bilginlerinden eşyanın tabiatını bilmeyenler, Zencilerin (Sudanlılar) Nuh'un oğlu Hâm'ın soyundan geldiklerini ve onların Hz. Nuh'un bedduası sebebiyle siyah renkte olup, üstelik köleliğe mahkûm bulduklarını hayal ve rivayet etmişlerdir. Hz. Nuh'un oğlu Hâm hakkındaki bedduası Tevrat'ta nakledilmekte ise de, orada derinin renginden söz edilmemektedir. Onların cilt rengini Hâm'a bağlamak, sıcaklık ve soğukluğun tabiatını ve bunların iklim ve yaratıklar üzerindeki etkilerini bilmemekten ileri gelmektedir (1). Böylece, XVI. yüzyılın bu rasyonalist ve realist bilgini neseb ulemasının hiçbir delil ve bürhana dayanmayan iddiasını "hurafe" olarak tavsif etmekte, siyah deri rengi gibi beyazın da tabii şartların mahsulü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki, güneşin yedi iklimden her biri ile ilişkisi değişiktir ve bu durum kişilerin ciltlerinin rengini etkilemektedir. Nitekim İbn Haldun bu coğrafî ve daha doğrusu fiziksel açıklamasını tecrübelerle de desteklemeye çalışmakta ve birinci ve ikinci iklim bölgelerinden dördüncü iklime gelenlerin ten renginin zamanla aç-

(1) a.e., s. 170.

(2) aynı yer.

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 167-168.

lacağını öne sürmektedir. Hattâ, o bu konuda meseleyi tababet bakımından düşünün ve bir tıbbî manzumesinde “Zencilerin buldukları muhitin harareti onların derisini değiştirip karartmış, bilmukabele Sakalibenin (İslavlar) derileri de soğğun tesiri ile beyazlaşmış ve narinleşmiş” diyen İbn Sina (985-1037) nın şehadetini ile istidlâlinin ilmî bir otorite tarafından desteklendiğini göstermeye çalışmaktadır (1). Ancak, konuya realist ve determinist bir tarzda yaklaşmaya çalışan İbn Haldun, burada kalmamakta, iklimlerin ya da ekolojik şartların bedenî ve cismanî tesirlerinin ötesinde karakterler, manevî, ahlâkî ve dinî hayat üzerinde kesin etkilerinin bulunduğunu öne sürmektedir. İşte bu şekildedir ki, bu etkiyi ekonomik endişelerin yanı sıra düşünce ve duygularda ve hattâ dinî tutum ve davranışlarda gözlemek mümkündür. Meselâ İbn Haldun’a göre, sıcak bölgelerde ya da deniz kıyısında yaşayan kavimlerin genellikle kaygısızlık, hafiflik, kararsızlık, oyun ve eğlenceye düşkünlük veya soğuk ve sert iklim bölgelerindekilerin sükunluk, geleceği düşünme, kaygınlık gibi ahlâk ve karakterleri ile oralardaki iklim şartlarının yakın ilişkisi vadir (3). İklimin yanı sıra gıdanın da bu konulardaki etkisi inkâr edilemez. Meselâ, gıda vasıtaları az ve üretimin güç olduğu bölgelerde halkın renkleri saf, bedenleri temiz, şekilleri eksiksiz ve ahlâkları güzel olduğu gibi, bu tür etkiler din ve ibadet hayatında da yankılar uyandırmaktan geri durmaktadır. İşte bu şekildedir ki, meselâ, İbn Haldun’a göre, iktisadî refah ve gıdanın bolluğu dinî yaşayışı etkilemektedir:

“Bolluk ve zenginliğin bedendeki etkisinin ibadet ve zahitlikte de kendini gösterdiğine işaret etmek gerekir” Sahra yahut şehir ahalisinden olup ta nefsinin açlığa ve dünya lezzetlerinden uzaklaşmaya alıştıranlar, lüks ve bolluk içerisinde yaşayanlara nispetle daha dindar ve Allah’a ibadete daha çok meyillidirler. Şehirlielerin et, baharat ve has buğdayın bolluğu nedeniyle sert ve ihmalkâr olmaları ölçüsünde şehirlerde dindar kişilerin oldukça az bulunduğu gözlenmektedir. Koyu dindarlar ve zahitlere sadece yiyecek bakımından kıtlık ve sadeliğin bulunduğu kırsal bölgelerde rastlanır” (3) diyen

İbn Haldun, böylece daha XIV. yüzyılda gözlemden ve tecrübeden hareketle bu günün din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları “dinî pratiklerin sosyolojisi” ve “dinî şahsiyetlerin tipolojik etüdü” konularına el atmada öncülük etmektedir. Gerçi onun bir kısım görüşleri zamanla geçerliliğini yitirmiş olup, bir takım görüşleri de günümüzün modern bilimsel buluşlarının ışığı altında tartışılabilir ve tenkit edilebilir; ancak, bugünün deneysel din sosyolojisinin metodolojisinin bel kemiğini oluşturan gözlemden hareketle bu konulara el atma ve gözlenen hususlarla ilgili açıklama denemelerinde bulunmuş olması dahi İbn Hal-

(1) Bk.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 97.

(2) Krş.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 172-174.

(3) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 176-177.

dun'un, yüzyılımızın başında bilimsel bir hüviyete ve bağımsızlığa kavuşmuş bir disiplinin gerçek bir öncüsü sayılması için yeterlidir.

### c. Peygamberlik ve Toplum

Coğrafi çevre ve umrân ve özellikle konumuzla ilgisi bakımından din arasındaki ilişkilerin incelenmesi İbn Haldun'u, dinî şahsiyetler konusunun en dikkate değer siması olan peygamberin ve peygamberlik kurumunun gerçek manâsı üzerinde düşünmeye götürmektedir. Gerçekten de toplumlarda rastlanan peygamberlik olayının gerçek anlamı nedir?

Düşünürümüz, bu sorunun cevabını, İhvan-ı Safa'dan beri gelmekte olan görüşlerden de yararlanarak ve bir tür bilgi teorisi ve insan ruhu üzerine psiko-sosyolojik, psikolojik ve parapsikolojik tahliller yapmak ve böylece geliştirdiği varlıklar ve ruhların hiyerarşisi anlayışından hareketle tabii, tabiatüstü ve ilâhî âlemler arasında bir bağ ya da başka bir deyişle felsefe, tawvuf ve din arasında bir tür uzlaştırma tesis etmek suretiyle vermeye çalışmaktadır.

İbn Haldun'a göre, içinde yaşadığımız bu kâinat, bir sebep-sonuç zinciri içerisinde bir tertip ve düzen mükemmeliği sunmaktadır. Yaratıklar âlemine göz gezdirdiğimiz zaman varlıkların basitten mürekkebe doğru tedricen ve tabaka tabaka birbirlerine bağh olduklarını görürüz. Muhtemlif varlıklar âlemlerinden her birinde farklı etkileşimlerin mevcudiyeti de bir gerçektir. Yaratıklar âleminde inkişaf ve idrak hareketlerinin etkileri bulunmaktadır. Bütün bunlar vücuttan ayrı ve etkide bulunan bir şeyin varlığını göstermektedir. Yaratıklarla ilişki halinde bulunan bu ruhanî unsur, idrak ve hareket gücüne sahip bulunan ruh ya da nefisten başka bir şey değildir. Ruhun üzerinde, onunla ilişki halinde bulunan melekler âlemi mevcuttur. Ruhun bu yukarı âlemlerle ilişkili olması onun, beşeriyet bağlarından sıyrılarak melekler âlemi ile temasa geçmesi ya da daha doğrusu melekleserek gayb âlemi ile ilgili bir takım bilgilere ve keyfiyetlere vukuf ve idrak imkânına sahip bulunabilmesi demektir. İşte ruhun mânevî cevherinin gerçekten kemâle ermesi halinde hasıl olan şey bundan ibarettir. İnsan ruhu gözle görülmez. Ancak onun beden üzerine etkisi aşikârdır. Denebilir ki, bedenın kısımları onun organları ve güçlerinden ibarettir. Hissî idrak imkânları en basitinden en mükemmeline doğru tedrici bir durum arz ederler (1). Çünkü insanda hayvandan farklı olarak düşünme ve akıl gücü mevcuttu. Akılın da çeşitleri de vardır: ilkin, insanın çevresini tanımak ve onu kendi planlarına uydurmak üzere, gerekli teknik ve pratik ihtiyaçlarını tatmine yarayan "temyizî akıl" vardır; daha sonra insana hemcinsleriyle birlikte yaşamaktan edindiği tecrübeleri idrake yarayan "tecrübî akıl" bulunmaktadır. Ni-hayet, bize eşyanın hakikati, illet ve sebeplerini bildiren "nazarî akıl" mevcuttur (2). İnsanda akıl gücünün mevcudiyeti, ruhu sürekli olarak düşünmeye tahrik-

(1) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 189-193.

(2) a.e., C. II, s. 873-875.

eder. Çünkü maddeden ve insanî istidatlarından sıyrılmaya olan eğilim ruhun tabiatının bir icabıdır. Ruh, duyu organlarının yardımına ihtiyacı olmaksızın ruhaniyete ermek ve âdeta melekleşmek ve böylece en yüksek manevî mertebeye ermek üzere aktif idraka teveccüh etmek eğilimindedir. Mamafih, insan ruhu da üç çeşittir. Birincisi, tabiatı icabı ruhanî idrak derecesine erişmekten aciz olup, sadece aşağı olan yönler yani madde âlemine dalarak duyular ve hayal gücü yardımıyla mahsusatı idrak edip, belli kural ve yöntemlere göre hafıza ve vehim gücünden yararlanmak suretiyle “evveliyat” dediğimiz ilk bilgileri ve gerçekleri elde edebilen, ancak bunu aşamayan ruhtur. Bu bilgiler insanın fizikî idrak gücü ile sınırlanmıştır. Bilgiler buradan daha ileriye gidemezler. İkincisi, düşünceden ruhanî bilgiye ve duyular ötesi idrake egeçebilen ve yakın derecesindeki gaybî bilgiler ve sırlara erebilen “sezgi” gücüne sahip ruhtur. İlim ve iman sahibi velîlerin ve sufîlerin idraki bu türdür. Ayrıca İbn Haldun, Hindistan’ın Yogilerinin (el-cûkiyye) de bir takım majik uygulamalarla gizli sırlara ermek ve birçok âlemlerde tekâmül etmeye çalıştıklarını kaydetmektedir (1). Ruhun üçüncü türü, tabiatı icabı, ulvî âlemlere yükselmek ve melekliğin yüksek derecesine erişmek üzere, her çeşit fizikî ve rûhânî beşeriyetten sıyrılarak ilâhî hitabı işitme ve idrak kabiliyetine sahip bulunan ruhtur. Bu tür bir ruhla mücehhez olanlar peygamberlerdir. Tanrı onları, vahiy esnasında beşerî alâkalarından sıyrılacak bir fıtratta yaratmış ve onlara, nefsanî arzuların kesistikleri bir ortamda her türlü kötülük ve günah sayılan fiil ve davranışlardan azade bir ismet ve istikamet yeteneği ve yalnızca Allah’a ibadet arzusunu bahşetmiştir. Böylece onlar, hiçbir teknik ya da sonradan iktisab edilmiş hiçbir istidadın yardımına olmaksızın, bir anda meleklik hüviyeti ve durumuna bürünebilir, ilâhî bilgileri idrak eder ve daha sonra da bu vahiyleri aşağı derecedeki duyulara transfer ve insanlara tebliğ etmek üzere beşerî hale dönebilirler (2).

Kısacası, insanın doğrudan doğruya temas halinde olduğu duyular âleminin ötesinde “görülmeyen âlem” bulunmaktadır ve insanlardan bazıları bu sonuncusu ile temasa geçerek, oradan gaybî sırları elde edip insanlara duyurabilecek yaratılıştadırlar, ki işte düşünürümüze göre, bu durumun en mükemmel örneğini peygamberler teşkil etmektedirler.

Gerçekten de, İbn Haldun’a göre Allah, insanlardan bazılarını seçerek ilâhî hitaba mazhariyetle şereflendirmiş bulunmaktadır. O, bu kişileri kendisini tanıyabilecek bir fıtratta yaratmış ve onları kendisi ile kulları arasında aracı kılmıştır. Bu seçkin kulların, öteki insanlara kendileri için iyi olanı göstermeleri ve onlara iyilik yolunda klavuzluk etmeleri gerekmektedir. Böylece peygamberlerin tebliğlerinin esası ve onların rolü, insanların iyiliği, onları cehennem ateşinden muhafaza ve onlara kurtuluş yolunu göstermekten ibarettir. Tanrı elçileri olan bu seçkin

(1) İbn Haldun, İbn Batûta’dan (1341) sonra Yogilerden ilk söz eden tarihçilerdendir. Bk.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 218.

(2) a.e., C. I, s. 193-195.

kişilerin gayba dair verdikleri bilgiler, Allah'ın onlara vahyettiklerinden başkası değildir. Peygamberlerin görevlerinin gerçekliğini gösteren belirtiler ise, onların vahiyden önce ve sonra doğrulukları (istikâmet) ve her türlü kötülük ve günahattan uzak oluşları (ismet) dir. Onların davranış ve karakterleri yani ahlâkları görevlerinin gerçekliğinin en açık delilidir. Peygamberliğin bir başka âlameti de peygamberlerin insanları din ve imana, ibadet, sadaka ve iffet yoluyla Allah'a tapınmaya davet etmiş olmalarıdır. Nihayet mucizeler, peygamberliğin hakikatini gösteren bir başka âlâmet olup, İbn Haldun'un belirttiğine göre, unutmamak gerekir ki, bizzat Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in risaletinin gerçekliğini kanıtlayan en büyük, en açık ve en güzel mucize ve delildir. Bu şekilde, Peygamberliğin gerçekliğinin delillerini sıralayan İbn Haldun, daha sonra bizzat Hz. Peygamber'in hayatı, risaleti ve mücadelesinden seçtiği örneklerle görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır (1).

Öte yandan, peygamberliğin gerçekliği ve lüzumu hususunda, insanlar için toplum hayatının doğal ve zorunlu olduğu, çünkü insanların yaşamak için birbirleriyle yardımlaşmalarının gerektiği ve bu duruma göre onlar için bir hâkim ve vâzi'e ya da yöneticiye ihtiyaç bulunduğu ve bu bakımdan da insantoplumu için peygamber'in gerekli olduğunun öne sürüldüğünü (2); özellikle filozoflar tarafından nübüvvet aklî delillerle izah edilirken, peygamberliğin insan için tabii bir hususiyet olduğunun ifade edildiğini, zira insanlara bir yöneticinin hükmetmesinin, bir kanun koyucunun yönetmesinin zaruret olduğu, bunun da Tanrı'nın insanların arasından seçtiği peygamberi vasıtasıyla insanlara gönderdiği dinin hükümlerinden ibaret bulunduğu ve bu bakımdan da peygamberin, hiçbir muhalefetle karşılaşmaksızın insanları yönetebilmesi için, Tanrı tarafından kendisine bahsedilen önderlik vasıflarıyla temayüz ettiğinin ifade edildiğini belirten İbn Haldun, bununla birlikte, islâm filozoflarının saltanat hadisesini nübüvvet müessesesi ile izaha kalkışmaktan ibaret bulunan bu hükümlerinin iyi temellendirilmemiş ve eksik olduğunu beyan etmektedir (3). Çünkü İbn Halduna göre bu filozoflar psikolojik bir peygamberlik anlayışı içerisindedirler ve peygamberlik gibi tabiat üstü bir vakayı tabiat içerisinde ve tabii amillerin etkisiyle anlatmaya ve açıklamaya çalışmaktadırlar (4). İslâm felsefecilerinin hükümdarlıkla peygamberlik arasında tabii ve mantıkî bir bağ kurmaya çalışmalarını bu şekilde tenkit eden düşünürümüz, daha sonra bizzat gözlem ve tecrübeden hareketle kendi görüşünü ve bunun doğruluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Düşünürümüze göre, hükümdarlıkla peygamberlik arasında mantıkî bir bağ kurmak, toplumsal düzenin her zaman ve her yerde bir peygamber tarafından kurulduğuna hükmetmek demek olacak

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 180-189.

(2) a.e., C. I, s. 77.

(3) a.e., C.I, s. 88-89,

(4) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., s. 107.

tır. Halbuki bu kanaat tarihî ve sosyal gerçeklere ters düşmektedir. Çünkü biz biliyoruz ve görüyoruz ki bir peygambere ve onun şeriatine dayanmadan toplumsal düzenlerini kuran ve yönetimlerini sürdüren toplumlar da vardır. Gerçekten de, tarihî ve sosyal olaylar ve gerçeklere bakıldığında, bir çok devletler ve saltanatların peygambersiz kurulduğu ve sürdürüldüğü görülür. Esasen İbn Haldun'a göre, insan toplumunun var olması için, peygamberliğe ihtiyaç yoktur. Peygamberliğin hakikati ve gerçek manası yukarıda açıklandığı gibidir. Otoriteye sahip olan veya bir asabiyete dayanan herhangi bir kimse pekâlâ hakimiyetini başkalarına empoze edebilir ve iktidarını sürdürebilir. Meselâ, dünyanın kuzey ve güney bölgelerinde "kitapsız" dinlere sahip bulunanlarla putperestler (mecûsiler) in kendilerine mahsus devletleri, saltanatları ve âbideleri mevcut bulunmuş ve halen de bulunmaktadır. Üstelik onların sayıları "Kitab ehli" ve peygamberleri izleyenlerinkine oranla çok daha fazladır. Bu duruma göre peygamberlikle hükümdarlık arasında hiçbir mantıkî ve zorunlu ilişki bulunmamaktadır. Tabii ve mantıkî olan, her toplumsal zümrede bir yönetim olayının varlığıdır. Bunun yokluğu toplumsal anarşi ve kaostur. Çünkü yönetim yani mülk insan toplumunun doğal bir vasfıdır diyen İbn Haldun, böylece peygamberlik ve mülkü yani devleti birbirinden ayırmakta ve bunların aralarında hiçbir zarurî bağ bulunmadığını ısrarla belirtmektedir. Gerçi İbn Haldun, bazı vakıalarda peygamberlik ve hükümdarlığın birleştiğinin farkındadır. Ancak, düşünürümüzün objektif yorumuna göre bu durumlar onların arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu isbata yeterli değildirler. Çünkü, İbn Haldun'a göre mülk tabii ve aklî bir kurum olduğu halde, peygamberlik tabiat üstüne, ilâhî âleme bağlıdır ve biz onu aklî olarak yani düşünmekle değil ancak imanla kavrayabiliriz (1).

Toplum hayatı içerisinde böylece devletle peygamberliği birbirinden ayıran İbn Haldun, öte yandan, herhangi bir toplum için peygamberliğin gerçekliğinin son bir belirtisi olarak tamamen sosyolojik bir delil öne sürmekte ve ileriki bahislerle ilgili açıklama ve yorumlarında sık sık bu deliline atıfta bulunmaktadır. Buna göre, peygamberliğin gerçekliğinin en önemli delillerinden biri, peygamberliğin kendi toplumlarında haseb sahibi olup, asaletli ve şerefli bir soydan gelmeleri ve orada onların sahip olmaları gereken nüfuz ve itibar ile kavimlerinde himaye görmüş bulunmaları şartıdır. Bu hususta, Sahih'e atfen "Allah hiç bir peygamber göndermemiştir ki kavmi içerisinde kendini koruyacak olan kudret ve itibara (menea) sahip bulunmasın" veya Hakîm en-Nişaburî'nin (vef. 1014) "Müstedrek"indeki bir başka rivayete nazaran "kavmi içerisinde zenginlik ve servet sahibi bulunmuş olmasın" mealindeki hadisine işaret etmekte ve ayrıca yine Sahih-i Buharî'de geçen, Herakliüs'ün Ebu Süfyan'a yönelttiği, Hz. Peygamber'in Mekke toplumdaki haseb ve neseb durumu hakkındaki sorusu ve onun "Aramızda O'nun nesebi saygılı ve asildir" demesi üzerine Herakliüs'ün "Peygamberler, kendileri-

(1) Mukaddime, (W.M.) C. I, s. 87-89; Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 107-108.

nin bir asabiyet ve şevketle küffarın azabından korunmalarını sağlamak ve risalet görevini yerine getirerek, Allah'ın emirlerini tebliği ve dini ve cemataatini ikmâl etmek üzere, kavimlerinin nesilleri en şerefli ve en asaletli olanlarından gönderilirler" dediği hadisi zikretmektedir. Yani İbn Haldun'a göre, Allah Peygamberini ancak onun şahsını koruyacak ve dini yaymak hususunda kendine yardım edip, bunu gerçekleştirebileceği kudret sahibi kavimden göndermiştir ve her peygamberin, kendisine vahyolunan ilâhî tebliğleri yayıp, böylece oluşan dini cemaatin himayesini elde etmediği sürece, dine inanmayanlar ve kendisine karşı çıkanlara karşı onu koruyacak olan bir asabiyet ve şevkete ihtiyacı bulunmaktadır (1), ki bütün bunlar bize, konumuz bakımından, İbn Haldun'da din ve asabiyet ilişkilerinin derinleştirilmeye çalışılması gerektiğini göstermektedirler.

## VII. Mukaddime'de Dinamik ve Fonksiyonel Din sosyolojisi; Din ve Asabiyet ilişkileri

Böylece, İbn Haldun'da genel olarak "umrânın sosyolojisi" ve konumuz bakımından özel olarak ta umrânın tezahürlerinden biri olan dinin sosyolojisinin yapısal yönünden ya da statik vechesinden dinamik vechesine gelmiş bulunmaktadır. Çünkü düşünürümüze göre "içtimâî zümreler, bilhassa umrâna kavuşmuş ve mukadder ömrünü yaşamış "hazerî yani medenî halklarla bunların yerine geçmek isteyen "bedevî" yani aşırı gruplar arasında bu mücadele devam ederken rol oynayan ma'serî kudret" (2) asabiyet olup, şüphesiz bu kudretin içerisine din de dahildir.

Ancak daha önce, şu hususa açıklık getirmekte fayda vardır. Acaba İbn Haldun, ayırd ettiği iki temel sosyal grup şekline birincisi olan ve doğrudan doğruya neseb asabiyetine dayanan yani üyeleri birbirine her şeyden önce kan bağı ile bağlı bulunan ve üstelik hazerî hayatın ve umrânın beşiğini teşkil eden zümrelerde dinî yaşayış konusuna tamamen ilgisiz mi kalmıştır? Başka bir deyişle, modern din sosyolojilerinin ve özellikle bağımsız ve deneysel bir bilim olarak ortaya çıktığı ilk dönemlerde din sosyolojisinin bilhassa işlenmiş bir bölümü olan "ilkel toplumlar ve dinlerin sosyolojisi" konusunda, toplumu objektif yönden inceleme amacında olan düşünürümüzün hiçbir katkısı bulunmamamaktadır?

### a) İlkel Toplumlar Ve Dinlerin sosyolojisi

Gerçekten de, vahşi tabiatın ortasında basit ve ilkel bir tarz olarak ortaya çıkan ve sadece her şeyden önce kendisine lüzumlu olanı tedarik etmek üzere ziraat ya da hayvancılıkla ve çoğunlukla göçebe olarak yaşamaktan ibaret bulunan badiye hayatı ile ilgili olarak İbn Haldun, Yedi İklim Nazariyesini anlatırken, umrâna elverişsiz veya az elverişli bölgelerin halklarının dinlerinin ilâhî dinlere nisbetle da-

(1) Krş.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 184; el-Mukaddime, s. 86.

(2) Z.F. Finnikoğlu, a.g.e., C. II, s. 101.

ha "düşük" olduğunu, bu halkların peygamberlik nedir bilmediklerini belirtmekte (1) ve böylece umrânın ilkel seviyesinin dini ile ilgili gözlemlerde bulunmayı ihmal etmemektedir. Aynı şekilde İbn Halun, badiye hayatının sıkı bir dinî hayatı gerçekleştirme eğiliminde olduğuna işaret etmektedir (2). Düşünürümüze göre, F. Tönnies'in "cemaat" (Gemeinschaft) tipi topluluklar adını verdiği bu ilkel aşırî gruplar, medenî toplumlarda görülen manevî dinî değerlerin alt-üst olması olayı ile karşılaşmamaktadırlar. Umrânın en yüksek seviyesine ulaşmış hazerî toplumlar, kendilerini lüks ve israfa terk etmek suretiyle dinden uzaklaştıkları ve bu tür toplumların dinî canlılığın en alt seviyesini temsil etmelerine karşılık, cemaat tipi ilkel ve göçebe gruplar da yüksek düzeyde bir dinî canlılık arz ederler. Kendilerine has bir ekonomik, sosyal, dinî ve kültürel yapıya sahip bulunan bu toplumlarda, kabîlenin büyükleri ve şeyhleri onların yöneticileri ve hakimleridirler. Onlara itaat ve hürmet toplumun değer yargılarını oluşturur ve toplumun iç düzeni bu kurallar sayesinde sağlanır. Kısacası umrânın her merhâlesinde, o merhaleye mahsus bir dinî yaşayış tipi gözlenir (3).

#### b) Yerleşik Topluların Dinamik Ve Fonksiyonel Din Sosyolojisi

Eğer bedevî gruplardan biri asabiyetini ötekilere kabul ettirmeye muvaffak olursa veya bu tür bir grup fetih yada başka yolla uygun bir bölgeye yerleşirse, faaliyetlerin yanı sıra zihniyetlerin de değişmesi ile sonuçlanacak olan yerleşik geçiş süreci başlamış demektir. Zaten bedeviler ergeç yerleşik hayata geçmeye mahkûmdurlar. Üstelik onlar hükmetmeye daha yeteneklidirler. Zaten asabiyetten gaye de mülkün tesisidir. Hazerîlik dönemi ise medeniyet ve şehirleşme (temeddün) demektir. Ancak bedevilerle hazerîler karşılaştırıldığında birinciler daha değerlidir. Esasen onlar iyiliğe hazerîlerden daha yakındırlar. çünkü hazerîler dünya zevklerine, işlerine ve lükse kendilerini kaptırmışlardır ve bu sebepten dolayı onların ruhları her çeşit kötülük ve kusurdan etkilenmiştir. Medeniyetin gayesi yüksek kültüre, lüks ve israfa erişmektir. Bu durum ise umrânın çöküşünün başlangıcı demektir. Lüks ve israfa olan bu düşkünlük ve bu çöküş dinî duyguların zayıflamasını da beraberinde getirir. Bedevilerin hazerîlere tercih edilmesi, Buharî'de geçen şu hadise de muhalif değildir. Söz konusu hadis-i şerife göre, Seleme b. el-Akva'nın yaşamını sürdürmek üzere çöle döneceğini öğrenen Haccac ona, "Geriye Arab olmaya mı dönüyorsun?" diye sormuş, o da "Hayır, Allah'ın Elçisi çölde yaşamama izin verdi." diye cevap vermiştir. Daha sonra, İslâm'ın başlangıcında Mekkelilerin Peygamber'e refakat ve yardım etmek ve O'nu korumak üzere Medîne'ye hicret etmek

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 167.

(2) a.e., C. I, s. 176-177.

(3) a.e., C. I, s. 247; 402; C. II, s. 741-743 ve özellikle 771. Aynı şekilde Krş.: G. Labica, a.g.e., s. 85; R. Yumuk, "İbn Haldun'da Devlet Görüşü" İş. Fak. Dergisi, Erzurum, 1978, C. III, Sa. 1-2, s. 238-239.



zorunda olduklarını, ancak çölün bedevi Araplarının buna zorlanmadığını, çünkü onların Peygamber lehinde izhar edilen bir asabiyetlerinin bulunmadığını, Muhacirlerin “göçebe hayatına dönüş” (ta’arrub) hususunda büyük bir tiksintilerinin bulunduğunu; hadise göre Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın Mekke’de hasta bulunduğu sırada Hz. Peygamber’in “Allah’ım, Ashabımın hicret etmesini ve geriye dönmesini sağla” diye dua ettiğini ve bunun Allah’ın onların Medine’de kalmalarını mümkün kılması ve teşebbüsün akim kalmaması için olduğunu ifade eden İbn Haldun, geçekte geriye dönüş yasağının Mekke fethinden önceki dönem için geçerli olduğunu, daha sonra buna ihtiyaç kalmadığını, nitekim Hz. Peygamber’in “Fetihten sonra hicret yoktur” dediğini; zaten Hz. Peygamber’in vefatından sonra hicrete ihtiyaç kalmadığını, zira Ashabın her yöne dağıldığını belirtmektedir. İbn Haldun’a göre, Haccac, Seleme’ye Hz. Peygamber’in duasına imada bulunarak sitem etmekte, Seleme ise Hz. Peygamber’in kendisine izin verdiğini söylemektedir. Her halükârda bu olay, bedevî hayatın kıranması anlamına gelmemektedir. Amaç, hicretle Hz. Peygamber’e yardım ve O’nun himayesinin sağlanmasıdır(1).

### 1. Dini alanda dinamik bir faktör olarak Asabiyet

İbn Haldun’a göre, bedevî umrândan hazerî umrâna geçişte rol oynayan temel dinamik faktör asabiyettir. Öte yandan, düşünürümüze göre siyasetin yanı sıra dinî alanda başarı sağlamada da asabiyet rol oynamaktadır. Zira, hadis-i şerife göre “Allah, halkının himayesine (menea) sahip bulunmayan hiçbir peygamber göndermemiştir” ve her peygamberin içinde yaşadığı toplumda prestij sahibi olması yani kendisini dine inananlara karşı koruyacak olan bir asabiyete sahip bulunması gerekmektedir (2). Bu durum peygamberler için geçerli olduğu gibi, aynı zamanda normal insanların umumun (el-kâffe) üzerinde hakimiyet kurup onları yönetebilmeleri için daha da geçerlilik kazanmakta olup, bu nedenle İbn Haldun Eserinin üçüncü babının altıncı faslına “Dine Davet Asabiyet Olmaksızın Hayatini Sürdüremez” başlığını koymakta ve İslâm tarihinden seçtiği çeşitli örneklerle bunun doğruluğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu cümleden olarak meselâ 1141 e doğru isyan etmiş bulunan ve tasavvufa dair “Kitab hal en-Na’leyn” adlı eserin sahibi bulunan Şeyh Sufî İbn Kâsî (vef. 1151) nin durumunu zikretmektedir. İbn Kâsî, Endülüs’te bir isyan çıkarmış ve Muvahhidî Mehdî’den az bir zaman önce gerçek bir misyoner propagandaya girişmiştir. Taraftarları el-Murabitûn (daha doğrusu el-Murîdûn) diye adlandırılmaktaydılar. O sırada Murabitlar Muvahhitlerle meşgul olduklarından, O, başlangıçta bazı başarılar elde ettiyse de, hiçbir kabile kendisini desteklemediğinden yani güçlü dir asabiyete sahip bulunmadığından, sonuçta Muvahhitlere itaat etmek zorunda kalmıştır. Aynı şekilde, umumun dinî konularda temel nâsrlara aykırı düşen uygulamalarına

(1) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 246-249.

(2) a.e., C. I, s. 184.

karşı çıkan ve bu tür uygulamaları düzeltmek ya da ıslah etmek isteyen, ancak halkın içerisinde bazı taraftarlar ve sempatanlar elde etmeye muvaffak olmakla birlikte güçlü bir asabiyete dayanmadıkları için, sonuçta dinî-sosyal bir değişikliği gerçekleştiremeyen ve çoğu hayatını kaybeden isyancı ulemanın durumu da böyledir (1). Hükümdarlar ve hanedanlar dayandıkları asabiyet sayesinde ayakta durdular. Onların saltanatlarını yıkabilmek için yine asabiyete dayanmak gerekmektedir. [Zira peygamberler bile dine davetlerinde sosyal gruplar ve ailelere bağımlıydılar. Halbuki onların, eğer müsaade etseydi sadece Allah'ın yardımı ile yetinmeleri gerekirdi. Ancak, Hikmet-i İlâhî, olayları ve esyayı kendi alışılmış akışına bırakmıştır (2). Bir kimse reformcu olmak istese bile, şayet o toplumda güçlü bir asabiyete sahip olmaksızın, tecrit edilmiş bir hayat sürdürüyorsa, onun bu infiradı bir asabiyet tarafından desteklenmesine engel olacak ve neticede başarısızlığa uğrayacaktır. Dinî reformlar için de durumun aynı olduğunu ifade eden İbn Haldun, bu hususta İslâm tarihinden seçtiği çeşitli örnekleri sıralamaktadır (3). İbn Haldun'un belirttiğine göre bu reformculardan bir kısmı "mehdi" inancına sarılarak ya bizzat kendilerinin "Mehdi-i Muntazar" olduklarını iddia etmişler veya onun habercisi olduklarını söylemişlerdir. Ancak bütün bu mehdiler veya mehdi habercileri güçlü bir asabiyetin toplumsal değerini hesaba katmadıkları için sonuçta başarısızlığa uğramışlardır. Düşünürümüz bu konudaki görüşlerini de, mehdilik davasında bulunan et-Tuvayzinî ve el-Abbas örneklerinde görüldüğü üzere genellikle yaşadığı yüzyıldan seçtiği örnekler ve gözlemlerle süslemekte ve desteklemektedir (4). Esasen, Mehdi inancı ve mehdilik olaylarına eserinde geniş bir yer ayıran ve bu hususta geniş ve sistemli bilgiler sunan İbn Haldun, mehdinin dönüşü olayını sürekli olarak asabiyet nazariyesi ile açıklamak eğilimindedir. Düşünürümüze göre heterodoks Şiiğin ve bir kısım mutasavvıfların öne sürdükleri gibi mehdi "devri" nazariyelerin icabı olarak değil, güçlü bir asabiyete dayanarak zuhur edebilecektir (5). Belli bir eğitim ve kültür seviyesinden mahrum halk kitlelerinin Mehdinin her zaman ve her yerde aniden zuhur ediverceğini sanmaları, mehdilik konusunda Fatimî geleneklerine körükörüne bağlanmalarından başka bir şey değildir diyen İbn Haldun, halkın içerisinde yaşayan bu tür inanç ve gelenekleri ve mehdilik iddiası olaylarını çeşitli örnekler vererek anlatmakta ve bu arada, sosyolojik bir temele oturttuğu asabiyet nazariyesine uymayan bu durumların yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır (6).

---

(1) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 313.

(2) a.e., C. I, s. 314.

(3) Bk.: a.e., C. I, s. 314-315.

(4) a.e., s. 316-317.

(5) a.e., C. II, s. 672-673.

(6) Mukaddime (W.M.), C. II, s. 673-678.

## 2. Asabiyetin dinamik bir faktörü olarak din

Bununla birlikte, dinî davet, propaganda, misyonerlik, reform ve değişikliklerin asabiyetle desteklenmek şartıyla ancak başarıya ulaşabilecekleri gerçeği, düşünürümüze göre, din ve toplumun karşılıklı ilişkileri manzumesinin yalnızca bir yönünü teşkil etmektedir. Çünkü, nasıl ki dinî önder, toplumda dinî-sosyal bir değişmeyi gerçekleştirebilmek için güçlü bir asabiyete dayanmak zorunda ise, aynı şekilde karşılık olarak asabiyet de canlılığını sürdürebilmek için dine dayanmak ve onun tarafından desteklenmek zorundadır. Nitekim İbn Haldun, bu durumu Mukaddime'nin üçüncü babının beşinci faslına "Dinî Propaganda (Davet) Bir Hanedanı güçlendirir" başlığını koyarak vurgulamaktadır. Bu fasılda İbn Haldun, dinin kan bağı ile birbirlerine bağlı bulunanların arasındaki rekabet ve hasedi ortadan kaldırarak onları bir inanç ve ideal etrafında bütünleştireceğini, öyle ki, bu şekilde birbirine kenetlenenlerin kendilerinden çok daha kalabalık bir hanedanı alt edebileceklerini belirtmekte ve bu durumu yine İslâm tarihinden seçtiği örneklerle aydınlatmaya çalışmaktadır. Meselâ, düşünürümüze göre, ilk İslâm fetihleri döneminde Arapların durumu bunun gayet güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Bu dönemde henüz İslâmiyeti yeni kucaklamanın heyecanını yaşayan ve iman bağı ile birbirlerine kenetlenmiş bulunan müslüman Araplar, el-Vakidi'ye göre meselâ Kadisiye ve Yermük savaşlarında 30.000 kişi kadar oldukları halde sayıları 120.000 e ulaşan İranlıları ve 400.000 e ulaşan Bizanslıları mağlub etmişlerdir. Aynı şekilde, mensupları dinî bağlarla bütünleşmiş bulunan Murabittin ve Muvahhidin hanedanlarının, kendilerinden daha kalabalık olmalarına rağmen kabile zihniyeti ile birbirlerine bağlı bulunan öteki Kuzey Afrikalı Berberî kabileler üzerine galebe çalmaları da bunun bir başka örneğidir (1).

Öte yandan, toplumun dinî yapısında ortaya çıkan değişiklik ve dinî duyguların gerilemesi sonucu iktidarda bulunan hanedan iman desteğinden mahrum kalırsa, bu durumda sadece kan bağından kaynaklanan asabiyete dayanmakta olan hanedan ayakta duramaz ve kendisine eşit veya ondan üstün olan ve etnik bağlarla, kabile asabiyeti ile birbirine bağlı olup, bedevi hayata daha yakın bulunan ve önceleri onun kendileri üzerine dinin yardımı sayesinde hakimiyet kurduğu başka gruplar tarafından çökertilir. Meselâ, önceleri Mehdî'nin davetine uymak suretiyle dinî bir güçle beslenerek kendilerinden daha göçebe ve daha vahşi olan Zeneta'lar üzerine hakimiyet kuran Kuzey Afrikalı Mesmûda kabileleri, daha sonra dinî yapılarının değişmesi ve dinî duygularının zayıflaması sonucu bu desteği kaybettiklerinden, neticede Zenetaların isyanına karşı koyamamış ve iktidarı onlara kaptırmışlardır (2).

Din ve toplum özellikle din ve siyaset ve devlet ilişkileri hususunda, dinin toplumsal bütünleşme ve böylece egemenlik kurma konusundaki güçlü rolüne

(1) a.e., C. I, s. 310-311.

(2) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 311-312.

işaret eden İbn Haldun, eserinin aynı babının dördüncü bölümünde bu durumu büyük hanedanların dinî bir menşeden olmaları vakıası ile ilgili gözlemleriyle de desteklemeye çalışmaktadır. İbn Halduna göre egemenlik üstünlükten kaynaklanmakta, bu da asabiyetten ileri gelmektedir. İmdi, fertlerin gönülleri ve arzularını ancak Allah, dinini tesis etmek suretiyle birleştirebilir. Yoksa Kur'anda belirtildiği üzere (1) "bu dünyanın tüm hazineleri harcansa onları te'lif etmek mümkün değildir". Başarının anahtarı, dünyevî arzu ve ihtiraslara meyilli kalpler kıskançlık ve husumetle birbirlerinden ayrıldıkları halde, gerçeğe yönelen ve dünyadan ve onun geçici zevklerinden yüz çeviren, Allah'a bağlananların aralarında her türlü kıskançlık, farklılık ve düşmanlıkların ortadan kalkarak güçlü bir dayanışma ile bütünleşmiş bulunmaları vakıasında yatmaktadır. Çünkü bu tür bir inanç birliği ve dayanışması devleti ve hanedanı geliştirir (2).

Din ve politika ilişkileri ile ilgili olarak, Arapların özel durumuna da işaret eden İbn Haldun, Cahiliyet döneminde sistemli ve tutarlı bir devlet kuramadıkları halde ilk olarak İslâmiyetle birlikte güçlü bir devleti oluşturmuş bulunmaları vakıasına bakarak Arapların ancak peygamberlik ve velilik gibi bir dinî strüktür (sıbga) sayesinde egemenlik kurabileceklerini belirtmektedir. Şüphesiz Kuzey Afrika'da din davasında bulunarak Muratbî hakimiyetini kuran İbn Yasin (vef. 1059) in durumu ile Muvahhidî hakimiyetini kuran ve Mehdi'ül-Muvahhidîn lâkabı ile anılan İbn Tûmert (1077-1128) in durumu da bu konuda düşüncemize canlı birer örnek teşkil etmişlerdir. İbn Haldun'a göre Araplar-şüphesiz bedevî Araplar- bedevîlerin en bedevisi olup, sertlik, kibir, ihtiras ve kıskançlıkları sebebiyle başkasının otoritesini kabule en az yatkındırlar. Onların emelleri nadiren tek bir amaç ve ideale yönelebilir. Kibirli ve kıskanç karakterlerini yatıştırarak onları bir ideal etrafında birleştirebilmek için, bir dinî otoritenin, bir peygamberin veya bir velinin etkisi gerekmektedir. Esasen sadece peygamberler semâvî bir nusret sayesinde halkın âdetlerine muhalefet edip, onları alıştıkları hallerden vazgeçirir ve alışılmamış vaziyetlere sevk edebilirler. Dinî cemaat bağları etrafında toplandıklarında bedevî Arapları itaat altına almak ve birleştirmek gayet kolaydır. İçlerinden bir peygamber veya bir veli Allah'ın emirlerini gözetmelerini onlardan istediği zaman onlar birleşip bütünleşir ve iktidara ve hakimiyete erişebilirler. Zaten hiçbir halk Araplar kadar kolaylıkla dinî gerçeği ve doğru yolu kabul edemez. Çünkü onların tabiatı bozguncu alışkanlıklardan uzak kalmıştır (3). Gerçekte bedevî Araplar dev let idare edebilecek kabiliyetler ve maharetlerden uzaktırlar. Onların sosyal düzeni ayakta tutabilmeleri dinî bir yapı (sıbga) tarafından temelden etkilenip değiştirilmelerine bağlıdır. Meselâ İslâmiyet tarafından etkilenen Araplar

(1) Enfal, 63.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 310.

(3) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 298-299.

Hız. Muhammed'in arkasından gitmişler, ancak daha sonra dinlerini ihmal etmişler, politikayı unutmuşlar ve bedevî hayata geri dönmüşlerdir (1).

Filozofların devlet görüşünü tenkit eden İbn Haldun, devleti yöneten kanunların akıl ve basiret sahibi zeki insanlar tarafından rasyonel bir temele göre tesis edildiği siyasî yönetimle (mülk), onların dinî kanun şeklinde ilâhî bir mesnede dayandığı durumu (şeriat) birbirinden ayırmakta; birincisinin sadece bu dünya için, ikincisinin ise hem bu dünya ve hem de öteki dünya için faydalı olacağını ifade etmekte; bu dünyanın fani ve boş olduğunu, dünya hayatının ölüm ve yok olma ile son bulduğunu, Allah'ın ise Kur'an'da (2) belirttiği üzere, insanı gayesiz yaratmadığını, insanın gayesinin kendini öteki dünya saadetine götürecektir olan dininden yani "gökler ve yer kendisine ait. olan Allah'ın yolu" (3) ndan ibaret olduğunu belirtmektedir (4).

Kur'anda (5) "Allah katında en şerefli ve takvaca en ileri olanınızdır" buyurulduğuna ve Hz. Peygamber'in de "Allah, Cahiliyetin kusur ve ayıplarını ve Cahiliyet Çağındaki gibi ata ve babalarla öğrenmeyi giderdi. Siz hepimiz Âdem'in evlâdısınız. Âdem ise topraktan yaratılmıştır." demek suretiyle Cahiliyet asabiyetini, kişilerin neseb bağlarından kaynaklanan bir öğrenme ve üstünlük iddiasında bulunmalarını mahkûm ettiğine işaret eden İbn Haldun, ancak burada kastedilenin Cahiliyet devrindeki huzursuzluk ve düşmanlık kaynağı olan kabilecilik ve neseb asabiyeti olduğunu; gerek Allah'ın ve gerekse Peygamber'in insan fıtratına aykırı bir yol izlemeyeceklerini, bu sebeple Tanrı'nın Kur'an'da (6) "Kıyamet günü ne kan bağlarınız ve ne de çocuklarınız size yararlı olmayacaklardır" buyururken de bu tür bir asabiyetin mahkûm edildiğini, yoksa gerçeğin tesisine çalışan ve Allah'ın emirlerinin yerine getirilmesine yarayan bir asabiyetin kastedilmediğini, zira bu olmadan dinî kanunların ve İslâm ümmetinin var olamayacağını, onların ancak asabiyetle uygulanmak, gerçekleşmek ve ayakta kalmak imkânını elde edebileceklerini, dinleri ve mezhepleri yaymak için de asabiyetin şart olduğunu ifade ve beyan etmekte ve bu arada görüşünün doğruluğunu kanıtlamak üzere yine "Allah hiçbir peygamber göndermemiştir ki kavmi içerisinde kendisini koruyacak olan kudret ve itibara (menea) sahip bulunmasın" hadisini zikretmektedir (7). Denebilir ki, duruma göre hem neseb ve hem de sebep asabiyetini kasteden ve genellikle asabiyetle grup dayanışması ve toplumsal bütünleşme ve bir ideal etrafında

(1) a.e., C. I, s. 299-301.

(2) Mü'minûn, 115.

(3) Şûra, 53.

(4) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 367-370.

(5) Hucurat, 13.

(6) Mümtehine, 3.

(7) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 398-400.

çeşitli faktörlerin etkisiyle kenetlenmeyi anlayan İbn Haldun'un tüm sosyolojisi bu asabiyet nazariyesi üzerine temellenmiş gibi görünmektedir ve din sosyoloğu İbn Haldun, İslâm'ın dinî-siyasî tarihi ve sosyolojisi içerisinde asabiyet faktörü ile dinî faktörün karşılıklı etkileşiminin çeşitli safhalarını göz önüne sermeye çalışmasının temel hedeflerinden biri olarak seçmiş bulunmaktadır. Mukaddime'nin üçüncü babının genelde bunu gerçekleştirmeye yöneldiği anlaşılmaktadır. Özellikle bu babın 26. faslı asabiyet ve din faktörlerinin dinî-sosyal ve politik bir zemin üzerindeki etkileşimini yansıtmaktadır. Orada belirtildiğine göre, Cahiliyet devrinde Arap kabileleri kendilerinin genel bir siyasî güç halinde birleşmelerini engelleyen ve kabileler arası rekâbetler, düşmanlıklar ve çekişmelerle karakterize olan bir asabiyet mücadelesi içindeydiler. Bu durum, İslâmiyetin beraberinde getirdiği dinî kardeşlik anlayışı ile son bulmuş ve böylece İslâm ümmeti ideali etrafında kaynaşan müslümanlar bir dinî, siyasî, iktisadî ve kültürel hakimiyeti gerçekleştirmişlerdir. Böyle olunca, Cahiliyet dönemindeki neseb asabiyetinin yerini dinî faktörün desteklediği bir sebep asabiyeti almış bulunmaktadır. Ancak bu durum çok sürmemiş ve kısa bir müddet sonra yeniden nesebe dayalı asabiyetin üstünlüğü ele aldığı görülmüştür. Zira, ilk müslümanlar, özellikle savaşlardan elde edilen ganimetler yoluyla büyük bir serveti yığmak imkânını elde etmişlerdi. Ancak İslâmın ilk devirlerinde müslümanlar, gerek bedevî hayatın alışkanlığı ve gerekse İslâm dininin zühdü, dünya nimetlerinden yüz çevirmeyi talim etmesi sebebiyle dünya hayatına ve onun zevklerine yabancı kalmışlar, her türlü lüks ve israftan kaçınmışlardır. Bununla birlikte, az bir müddet sonra, Arapların bedevî hayata ve onun sade hayat seviyesine olan bağlılığı sona erdi. Kabile zihniyeti, bir süre sonra monarşik bir idarenin yani mülkün ortaya çıkmasına sebep oldu. Hulefa-i Raşidîn her çeşit monarşinin ve onun lüks ve israfının dışında kaldıkları halde bunu takip eden dönemde görülen monarşi lüks, ihtişam ve debdebe ile karakterize olmaktadır. Umrânın, tabiatının bir gereği olarak hedefi, yüksek seviyedeki bir kültür ve lükse erişmektir. Bu amaca erişince çöküş başlar. Çöküntü inanç sahasında da inhitata sebep olur. Zira lüks ve israf dinî duyguları ifsad eder. Nitekim İslâm tarihinde mülk idâresinin tesisi, ihtiyaçların artması ve zevke olan düşkünlük dinî ve dinî duyguları aşındırmış ve zayıflatmıştır. Daha VII. yüzyılda İslâm dünyasının dinî-sosyal tarihini derinden etkileyen ve Hz. Ali Muaviye taraftarlarını ve Haricileri karşı karşıya getirerek müsmülanların parçalanması ile sonuçlanan büyük kriz, bu vesileyle İbn Haldun'un üzerine eğildiği nazik meselelerden biridir. Bu meselede olduğu gibi, Hz. Osman ve Hz. Hüseyin'in şehid edilmeleri hadiseleri ile ilgili olarakta İbn Haldun, her bir tarafın hakkını teslim etmek suretiyle, oldukça objektif hükümler vermeye çalışmaktadır. İbn Haldun'a göre, Ali ve Muaviye arasındaki mücadele, gerçekte asabiyetin zorunlu sonucundan başka bir şey değildir. Yoksa onlar ne dünyevi bir amaçla, ne değersiz bir seçim olarak ve ne de şahsî düşmanlıkları sebebiyle savaşmışlardır. Siyaset felsefesinin en önemli karakteri natüralist olmasında toplanan İbn Haldun'a göre hükümdarlık (mülk)

doğal bir kurum olup, bu dönemde eşyanın tabiatı, olayların akışının tabii bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Zira önemli olan “tabii” asabayitter. Bu da kalabalık gruplardan yayılan zihniyetten ibaret olup, onların en güçlüsü ötekilere hakim olur. Üstelik din de bu tür bir doğal asabiyetle çelişki halinde olmaz (1). Fitne yani İslâm’daki ilk iç savaş, Hilâfet rejiminin yerine bir iktidar grubunu yani Emevileri işbaşına getirmiş, böylece iki asabiyet birbirinden ayrılarak sadece ikincisi hükümlan olmuştur. Esasen din mülkü zemmetmemiş ve idaresini yasaklamamıştır. Dinin reddettiği zulüm, zorbalık, haksızlık ve nefsanîliktir (2).

Lükse, dünyaya temayülü, hüyükdarlığın önemli bir belirtisi sayan İbn Haldun, lüks ve israfı umrânın en yüksek seviyesinde erişildiğini, bu durumun ise dinî yaşayışı gerilettiğini ısrarla belirtmekte (3), aynı şekilde İslâm toplumlarında binanın azlık-çokluğunu da dinî inancın güçlülük-zayıflığına bağlamaktadır. Buna göre, İslâmiyetin başlangıcında din şevki fazla olduğundan dünya alâkasından içtinab ediliyor ve büyük binalar kurma hususunda itidal haddi tecavüz edilmiyordu. Meselâ, Hz. Ömer devrinde Ashab Kûfede sazdan ve kamıştan evler de yaşamaktaydılar. Taş ve tuğla ile bina inşa etmek üzere halifeden izin istendi. O da üç oadañ fazla yapmamak ve yüksek katlar inşa etmemek şartıyla izin verdi ve kendilerine Hz. Peygamber’in sünnetine göre hareket etmelerini tavsiye etti. Ancak zamanla bu dinî alâka gevşediğinden, dünya zevklerine ve lükse dalındı ve binalar yükseltildi. Bununla birlikte, devletler inkıraz yolunu tuttuklarında İslâm ülkelerinde muhteşem binaların sayısı da azaldı diyen İbn Haldun, böylece dine temayül ile dünyaya temayülü ayırmakta, bu ikisinin birbirleriyle ters orantılı olduklarını ifade etmektedir. Bu hükme göre, dine bağlılık arttıkça dünyevî alâkalar azaldığı gibi, bunun tersi de doğru olmaktadır (4).

İbn Haldun, halifenin Kureyşten olması şartını da asabiyetle yakından ilişkili görmekte ve bu şartın Kureyş’in asabiyetinin hakim olduğu dönemde geçerli olan tarihî bir anlamının bulunduğunu öne sürmektedir. Sakife gününde Ashab Kureyşten olma şartını toptan kabul etmişlerdir. Çünkü bu devirde Kureyş, Arap kabileleri arasında asabiyeti en kuvvetli olanı idi ve müslüman cemaat içerisinde onun bu güçlü asabiyeti birliği sağlayacak, her türlü bölünmeyi önleyecek bir üstünlüğe sahipti. Bu bakımdan bütün öteki Arap kabileleri Kureyş’e tabi oldular. Öteki Arap müslüman olmayan kavimler de müslüman cemaatin kanunlarına boyun eğdiler. İslâm orduları oldukça uzak ülkeleri fethettiler. Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde de durum böyle idi. Bununla birlikte, zamanla Kureyş’in iktidarı zayıflamış, islâm devletinin sınırlarının çok fazla genişlemiş olması, Ku-

(1) Mukaddime (W.M.), C. I, s. 385, 400-412.

(2) a.e., C. I, s. 374.

(3) a.e., C. II, s. 771.

(4) Mukaddime (W.M.), C. II, s. 741-743.

reyşlilerin kendilerini lükse ve dünyaya vermeleri gibi sebeplerle onların asabiyeti eski gücünü kaybetmiştir. Bu durumda onlar, halifenin görevlerini yerine getiremeyecek bir hale gelmişlerdir. Böyle olunca, Kureşlilerin dışında başka kavimler ve gruplar onlara hakim olmuştur. Bugün her ülkenin kendi mahalli asabiyetinin kendine mahsus temsilcileri bulunmaktadır (1). diyen İbn Haldun, böylece, zaman ve şartların değişmesi sonucu hilafetin kureys'e aidiyet şartının fiiliyatta geçerliliğini yitirdiğini ifade ederken de yine asabiyet nazariyesine dayalı bir açıklama yolunu tutmaktadır.

Böylece, İslâm'da din ve siyaset ilişkilerine asabiyet nazariyesi açısından yaklaşılmaya çalışan İbn Haldun, aynı şekilde İslâm'da ortaya çıkan pek çok fırka-laşma, mezhepleşme, gruplaşma ve itizal hareketlerinin temelinde dinî sebeplerin yanı sıra siyasi sebepleri de görmekte ve bu bakımdan da dinî gruplaşmaları yine asabiyet nazariyesi ile anlamak ve açıklamak eğilimi göstermektedir. Bu cümleden olarak, meselâ gayri mütecanis ülkelerde İslâmiyetin hakimiyetini güçlükle gerçekleştirdiğine işaret eden İbn Haldun, örnek olarak İslâmiyetin Kuzey Afrika'ya yerleşmesinden itibaren sık sık isyanlarla karşılaştığını ve isyancıların bir çok defalar Hariciliği kabul ve Sünnî hakimiyete karşı onu bayrak edindiklerini, ancak bu isyan ve itizallerin temelinde siyasi, sosyal ve kültürel kanaat ve ideal farklılıklarının yatmakta oluşunu göstermektedir (2). Böylece İbn Haldun, modern din sosyolojisinin en esaslı konularından olan din ve toplum münasebetleri ile dinî gruplaşmalar konularına el atma hususunda da öncülük etmektedir.

#### **d) Din ve asabiyet arasındaki karşılıklı münasebet**

Görüldüğü gibi, umrânın dinamik sosyolojisine, tavırlar nazariyesi çerçevesinde yaklaşılmaya çalışan İbn Haldun, söz konusu nazariyesinde asabiyete fonksiyonel bir yer ayırmakta; öte yandan, bu çerçevede din konusuna yaklaşırken de din ve asabiyet arasında karşılıklı bir etki-tepki ilişkisi anlayışına dayalı bir münasebeti ortaya koymaktadır. Buna göre, tavırlar nazariyesi, umrân, asabiyet ve din arasındaki ilişkilerin mekanizması karşılıklı bağımlılık ve etkileşime dayanan bir determinizm çerçevesinde idrak olunmaktadır. Bu çerçeve içerisinde din yerine göre etki eden ve yerine göre de etkilenen dinamik bir değişkendir. Mamafih, determinist ve devrî bir toplum ya da bizzat düünürümüzün terimi ile umrân anlayışına sahip bulunan, yani toplumların muhtelif dereceleri olan zarurî bir tekâmüle tabî olduklarını ve tabiatın onlara verdiği en yüksek kemâl derecesine ulaştıktan sonra inhitatın başlayıp inkirazla sona ereceğini öne süren İbn Haldun'a göre, bir toplum çökmeye başlayınca onun bu sükûtunu hiçbir şey durduramaz. Din dahi bu çöküşü mani olamaz. Umrânın çöküşü, onu ayakta tutan toplumsal dayanışma ve bütünleşme bağının mukadder inhitatının bir neticesidir. Günümüz toplumların

(1) a.e., C. I, s. 379-385.

(2) Mukaddime (W.M.) C. I, s. 322-326.



da oldukça rağbette olan ıslah, iyileştirme ve ilerleme kavramları İbn Haldun düşüncesine yabancı gözükmemektedirler. Bu durum, İbn Haldun'un pek çok araştırmacılar tarafından fatalist ve hattâ pesimist olarak yorumlanmasına neden olmuştur (1). Gerçete, bir kısım düşünürlere göre (2) insanî cemiyet mefhumunu tanımlayan bir devrî tarih telâkkisi olmak yerine, İslâm tasavvufunu seciyelendiren "ilâhî bir plana göre asla dönüş" esasının tatbikatından ibaret bulunan devrî toplum anlayışı, İbn Haldun'un İslâm düşüncesi ve medeniyeti hakkındaki determinist bir tarih anlayışının bir sonucudur. Mamafih, yine İbn Haldun'a göre, bu devrî anlayış içerisinde her çöküş aynı zamanda orada dinin de önemli bir değişken olarak yer aldığı yeni bir başlangıca hazırlıktır. Zira, her çöküşle birlikte ilk hale, bedevî hayata dönüş başlar. Bu ise umrân için yeni bir balangıçtır ve bu süreç böylece tekerrür edip gider diyen İbn Haldun, eserinde, İslâm tarihinden ve özellikle kendi yaşadığı sosyal çevre olay Kuzey Afrika tarihinden konuyu aydınlatıcı sayısız örnekler sunmaktadır (3).

### VIII Sonuç

Din ve toplum ilişkisi perspektifinden yaklaşarak, Mukaddime'si üzerine gerçektirlediğimiz ve bu konudaki bir kısım derinleştirmeleri ilerideki çalışmalara bırakarak sadece bazı temel noktalara işaret etmekle yetindiğimiz bu araştırma bize açıkça göstermektedir ki, XIV. yüzyılın tecrübeci, akılcı ve realist düşünürü İbn Haldun, ancak XX. yüzyılın başlarında içinde doğduğu ve geliştiği öteki bilim dallarından ayrılarak bağımsız, sistematik ve deneysel bir disiplin halinde bilim dünyasındaki yerini almış bulunan ve toplumların ortaklaşa dinî yaşayışı, din ve toplum ilişkileri ve dinî grupların objektif incelenmesinden ibaret bulunan deneysel din sosyolojisinin tarihi içerisinde müstesna bir yere sahip bulunan önemli bir düşünür, gerçek bir din sosyolojisi öncüsüdür. Zira, yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Orta Çağla Modern Zamanlar arasında bir geçit ve çok yönlü bir düşünür olan İbn Haldun'da nüve halinde de olsa pek çok modern düşüncelere rastlandığı gibi, günümüz din sosyologlarının üzerinde önemle durdukları din ve toplum ilişkileri ile dinin toplum hayatındaki yeri ve rolü meselesi de O'nun eserinde üzerine eğildiği önemli konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen, evrensel tarih olma amacına yönelik eserine devrindeki tarih ve daha doğrusu ilim anlayışını tenkitle başlayan ve tanıdığı müverrihlerden hiçbirinin alelâde vak'a-nüvislikten öteye geçemediklerini belirten, bu büyük allâme, ilk olarak kendisinin kurduğunu öne sürdüğü "yeni bilim" in konusu içerisinde, tarihî metotla

(1) Bk.: G. Bouthoul, Histoire de la Sociologie Paris, PUF, 1967, s. 21.

(2) Br.: Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 114, dipnotu: 3.

(3) Bk.: Mukaddime (W.M.), C. I, s. 262-265, 287, 288, 310-326, 354, 355, 398-433, 451-459; C. II, s. 601-612; 673-678, 777-779.

bildiği tüm sosyal olayları ansiklopedik bir biçimde ele almak ve açıklamak isterken, bu ansiklopedik sosyoloji içerisine dinin incelenmesini dahil etmeyi de ihmal etmemekte ve hattâ dini sosyal realitelerin en başında tutmaya büyük bir özen göstermektedir. Gerçek mahiyeti icabı toplumu aşmakta olup, menşesinde vahye dayanan ve bu bakımdan da her şeyden önce inanç konusu olan din, bu şekliyle İbn Haldun'a göre spesifik bir özelliğe sahiptir. Ancak, dinin gerçek menşesinin toplumu aşan bir öze dayanmakta oluşu, yine de toplum içerisinde tezahür eden bir olay olarak onun toplumla ilişkileri içerisinde bilimsel ve sosyolojik olarak, objektif bir şekilde incelenmesine engel değildir.

Toplum hayatını tabii bir olay olarak ele alan düşünürümüz, dinin toplumsal realitesini ve rolünü kabul etmektedir. Sosyal olaylar ve farklılıklar üzerinde çevrenin büyük bir rolünün bulunduğunu öne sürmekte; bu çevreyi her şeyden önce doğal ve coğrafi bir çevre olarak kabul etmekte ve böylece iklim, gıda ve seciye arasında münasebetler kurmaya çalışırken, din ve dinî yaşayış ile iklim ve gıda arasında ilişkiler aramaktan da geri durmamakta; gıdanın azlık çokluğu ve böylece ekonomik refah düzeyi ile dinî tutum ve davranışların şiddeti ve tipleri arasında münasebet kurma hususunda modern din sosyologlarına öncülük etmektedir. Coğrafi çevre ile dinî yaşayış arasındaki ilişkiler hususunda, İbn Haldun'un üzerinde durduğu önemli bir konu da peygamberlik hadisesi ile coğrafi çevre arasında bulunduğunu öne sürdüğü ilişkiye dikkati çekmiş olmasıdır.

Sosyolojik açıklamaların da tek cepheli değil fakat karşılıklı tesirler üzerinde duran İbn Haldun, sosyal çevreye de gereken önemi vermekte ve dinle öteki sosyal olaylar arasındaki çeşitli ilişkileri anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Gerek bedevî ve gerekse hazarî hayat tarzları onun ayırt ettiği iki ana sosyal yaşayış türü yada umrân yani kültür ve medeniyet şekli olup, bu iki toplum tipi içerisinde dinin yeri meselesi de bu büyük mütefekkeri meşgul eden ana konulardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünürümüzün gözlemlerine göre, umrânın farklı merhalelerine değişik dinî yaşayış tipleri tekâbül etmektedirler. Hemen işaret etmek gerekir ki, İbn Haldun, din dahil bütün vakıaları (bazılarının sandığı gibi) iktisadî olaylara irca etmemekte, hattâ bazan manevî sebeplerin onları etkilediklerini kabul etmektedir (1). Nitekim asabiyet ve tavırlar nazariyeleri ile ilgili açıklamalarında düşünürümüz, manevî dinî çeşitli faktörlerin kesin rolü üzerinde önemle durmakla, sosyal olayların sebep-netice münasebetlerine dair açıklamalarını bir çok sebeplere dayandırmış olmaktadır (2).

Dinin, umrânın önemli bir tezahürü olduğunu vurgularken konuya yapısal yönden ya da "statik sosyal" açısından yaklaşmaya çalışan İbn Haldun, toplum da birliği koruyan ve sosyal bütünleşmeyi sağlayan iki güçlü unsur olan din ve asa-

(1) Krş., H.Z. Ülken (Z.F. Fındıkoğu ile birlikte) İbn Haldun, İstanbul, 1940, s. 135.

(2) Krş.: A. Kurtan, Sosyal İlimler Metodolojisi, İstanbul, 1978, s. 67, 71.

biyet ilişkileri üzerinde dururken de konuya dinamik bir yaklaşımla yönelmekte ve bugün sosyal değişme adını verdiğimiz vakıanın dinle olan ilişkilerine el atmaktadır. Toplumla ilişkileri açısından dini dinamik bir değişken olarak ele alan İbn Haldun, karşılıklı olarak toplumun dine ve dinin de topluma etkide bulunduğunu kabul etmektedir. Düşünürümüze göre, asabiyet ve din karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar ve birbirlerini etkilerler. Bir din güçlü bir asabiyete dayanmadıkça, toplumda kendini kabul ettirip yayılamaz. Karşılık olarak, bir asabiyet de, temel toplumsal fonksyonu fitne ve fesadı ortadan kaldırarak toplumu birleştirip bütünlüştürmek olan dinle desteklenmediği sürece devam edemez.

Sadece kendi dini ve toplumunun sorunları ile ilgilenmek yerine, evrensel ve ansiklopedik sosyolojisinin de bir gereği olarak, öteki dinler ve toplumlara da yönelen İbn Haldun, meselâ İslâm'da halifelikten bahsettiği bölüme Yahudî ve Hristiyan cemaatleri ile birincilerin Kôhen'i ve ikincilerin Papa'sı hakkındaki gözlemlerini ve görüşlerini ayrı bir fasıl halinde ilâve etmeyi ihmal etmemekte (1) ve böylece ele aldığı konularda zaman zaman dinler ve toplumlar arası karşılaştırmalar yapmak suretiyle, toplumda ortaya çıkan şekilleriyle dinlerin derin manâlı unsurlarını anlamaya çalışan günümüzün deneysel, karşılaştırmalı ve sistematik din sosyolojisine öncülük etmiş olmaktadır.

Bununla birlikte, yine de her şeyden önce kendi tarihi, dini ve toplumunun ve hattâ yaşadığı dönemin sorunlarına yönelmiş bulunan İbn Haldun, Mukaddime'sinde başlıca, tarihî seyri boyunca İslâmiyet vakıasını toplumla ilişkileri içinde anlamak ve açıklamayı temel amaç edinmiş bulunmakta ve bu nedenle ele aldığı konulara ilişkin örnekleri çoğunlukla İslâm tarihinden ve müslüman topluluklarından seçmektedir. Peygamberlik ve devlet ilişkileri ile ilgili olarak filozofların görüşlerine karşı çıkan İbn Haldun, Hilâfet rejiminin Dört Halife Devri ile sona erdiğini ve yerini güce ve fethe dayanan iktidarla yürütülen ve daimî ordu ile desteklenen "mülk" e bıraktığını öne sürmektedir. Böylece İbn Haldun modern din sosyolojisinin üzerinde en çok durulan, din ve devlet ilişkileri konusuna el atmada da gerçek bir öncü olduğunu ortaya koymaktadır.

Öte yandan, denebilir ki, bu büyük dahinin, toplumun objektif incelenmesinden ibaret bulunan eserinde üzerinde titizlikle durduğu hususlardan biri de, hiçbir noktada dinin esaslarını nakzetmemek olmuştur. Öyle ki, nazik noktalara temas ettiğinde İbn Haldun, görüşlerinin Ehli Sünnet akîdesine tamamen uygun olduğunu ısrarla belirtmekte, hattâ Mukaddime'nin hemen hemen her bahsinin sonunu bir ayetle tamamlamaktadır. Gumplovicz gibi bir kısım araştırmacılarla birlikte (2), İbn Haldun'un realist açıklamalarını Kur'an ayetleri ile te'yit etmesini

(1) Bk.: Mukaddime (W.M.) C. I, s. 459-467.

(2) Gumplovicz, İbn Haldun da İctimaiyat (çev. Z.F. Fındıkoğlu), Z.F. Fındıkoğlu, H.Z. Ülken, a.g.e., s. 82-106 da yayımlanmıştır.

“ilmî hakikatleri bir hürriyet içinde izah etmenin tehlikelerini önleme hususunda İbn Haldunca kullanılmış bir çare” olarak kabul etmek mümkün değildir. Esasen, H.A.R. Gibb gibi başka bir kısım araştırmacılar, İbn Haldun’un Mukaddime’sinin her bahsini bir ayetle tamamlaması karşısında O’nu sünî fukaha ve sosyal filozofların yolundan giden bir mütefekkir olarak kabul etmektedirler (1). Muhammed İkbâl ise, İbn Haldun’un, Mukaddimesinin bütün ruhunu Kur’an-ı Kerim’den aldığı ilhamla kaleme aldığını beyan etmektedir (2). Kanaatimizce, dine hayatta en üstün, en yüce ve en önemli yeri ayırarak, Sünî İslâm düşüncesine ve Ehli Sünnet akîdesine ait unsurları mükemmel bir objektiflikle tenkitçi bir süzgeçten geçirilen tecrübi verilere ve rasyonalist unsurlara bağlamaya muaffak olan İbn Haldun; XIV. yüzyılın kapalı bir çevresi içinde, akıl, ilim, iman, tecrübe ve tenkitçi düşüncüyü eserinde en güzel şekilde birleştirmiş ve bu yolla Mukaddime adeta “izm-i ilâhî ile ilmî illiyet telâkkisini barıştırmakta müstesna bir ustalık gösteren” (3) mükemmel bir âbide olmuştur.

Gerçi, her şeyden önce kendi yaşadığı devrin ve çevrenin şartları ile sınırlanmış bulunan bu büyük İslâm aliminin bir kısım görüşleri, bilimsel alanda kaydedilen yeni ilerlemelerin ışığı altında geçersiz addedilebilir veya en azından tartışılabilir ve tenkit edilebilir. Nitekim, meselâ İbn Haldun, tavırlar nazariyesindeki devletlerin ömürleri hakkındaki kesin yargısı ve hiçbir iyileşme ve ilerlemeye yer veremeyen determinist ve fatalist tutumu; en geniş ve en çabuk fetihlerin göçebe veya yarı göçebe kavimlerin işi olduğu hakkındaki görüşlerinin ateşli silahlar sahasında kaydedilen ilerlemelerle geçerliliğini yitirmesi, v.s. bakımlardan tenkit edilmiştir (4). Bununla birlikte, İslâm kültürünün kuvvetten düştüğü ve Batı’nın Modern zamanlarının henüz ufukta görülmediği XIV. yüzyılın karanlığı içinde, öteki toplum olaylarını incelerken olduğu gibi, din olaylarını ele alırken de günümüzün modern ve deneysel din sosyolojisinin metodolojisinin önemli bir ilkesi olan objektiflikten ayrılmayan, tecrübeci, gerçekçi, akılcı, tenkitçi ve gözlemci İbn Haldun’un görüşleri, Z.F. Fındıkoğlu’nun da (4) belirttiği gibi modernlik bakımından hiçbir şey kaybetmemektedir.

---

(1) H.A.R. Gibb, a.g.m., s. 23-31.

(2) M. İkbâl, İslâmda Dini Tefekkerün Yeniden Teşekkülü (çev.: S. Huri), İst. 1964, s. 158.

(3) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 109.

(4) Bk. G. Bouthoul, Traite de Sociologie, Paris, Payot, 1959, s. 22-24.

(5) Z.F. Fındıkoğlu, a.g.e., C. II, s. 116.

## MANTIK TARİHİNDE MÜHİM BİR HADİSE VE İMAM GAZALİ

(Kıyasa yapılan itirazlara dair)

Doç.Dr. M. Naci Bolay

Aristo mantığının temelini teşkil eden kıyasa, dolayısıyla Aristo mantığına karşı koyanlar ve şiddetle itiraz edenler olmuştur. Bunların başında Descartes, Bacon, Stuart Mill gelmektedir. Bu filozofların fikirlerini ayrı ayrı ele almazdan önce bu itirazları kısa ve genel çizgilerle ifade etmek istiyoruz:

Kıyas bize öncüller doğru olduğu takdirde, sonucun doğru olmasını sağlar. Fakat öncüllerin doğruluğunu tahkik etmez, bildirmez. O halde doğruluğu şüpheli ve tahkike muhtaç bulunan öncüllerden doğru bir sonuç nasıl elde edilebilir? Çünkü sonucun doğruluğu, hiçbir zaman araştırılmamış olan öncüllerin doğruluğuna bağlıdır.

Hal böyle olunca öncülleri tahkik ve teşkil etmek için kıyastan önce bir başka metoda ihtiyaç vardır. O da gözlem ve deney metodudur. Biz öncüllerin doğruluğunu ancak bu metotla biliriz. "İcad mantığı", "Yeni mantık" diye de anılan ve Aristo mantığının yerine ikâme edilmek istenen bu araştırma metodu deney ve gözleme dayanan tümevarım (istikra) dır. Klasik mantığın kalbi olan kıyasa karşılık, Yeni mantığın can damarını teşkileden tümevarım.

Bu yeni mantığın rehberliğinde, ilimlerin ilerleme ve gelişmesi doğru yolu bulacak, ilmî keşif ve icatlar artık tesadufün eseri olmaktan kurtulacaklar muayyen bir plan ve tamamıyla ilmî bir metoda göre sistematik bir tarzda faaliyete koyulacaklardır.

"Bütün ilimlerin kendisine muhtaç olduğu bu yeni mantık bütün cüz'i ve münferit araştırmaların müşterek hâkimi ve hakemidir. Bu bakımdan bu mantık delil bulmaya yeltenmez fakat delilin bulunup bulunmadığına karar verir, gözlem yapmaz, icad etmez, keşfetmez fakat hüküm verir. Bu mantık şöyle bir cüz'i hadisenin bir diğer cüz'i hadiseyi isbat ettiğini göstermez. Ama vâkaların diğer bir takım vakaları isbatı konusunda gerekli olan umumi şartları gösterir." (1)

1. C. Smith, Stuart Mill, (Paris 1973), 211.

İşte bu manasıyla mantık Bacon'un da pek güzel ifade ettiği gibi ilmin ilmi (Arı Artium) dir. 2

Kıyasın dolayısıyla, Aristo mantığının modern düşüncede bu tarzda hücumlara uğramasıyla onun yerine kurulan ilmin ilmi, yeni tatbiki mantık veya metodoloji bütün ilimler sahasında çok verimli eserler verilmesine vesile olmuştur.

Kıyasa yapılan itirazlar ve kıyasın yerine konulan yeni araştırma metoduna genel bir açıdan kısaca temas ettik.

İşte özel olarak da Descartes, Bacon ve Stuart Mill'in değişik şekilde kıyasa yönelttikleri tenkid ve itirazlar ve metodoloji araştırmaları da bu mealdedir. Aslin da Descartes kıyasa karşı olan bu yeni tavrın ilk ve en mükemmel temsilcisi olarak kabul edilmişti (3). Stuart Mill ise Descartes ve Bacon'un fikirlerine açık bir şekil vermiştir.

Ayrıca biz kıyasın değeri mevzuunda çıkarılan bu münakaşa ve itirazların, bu üç filozoftan altı yedi asır önce Gazali'de mevcut bulunduğunu görüyoruz.

İslâm tefekkerünün bu çok ünlü simâsı, Gazali'nin durumunun değerlendirilmesine geçmeden önce, aynı konu da yani kıyasa yapılan itirazlar bahsinde öncü olarak bilinen Descartes, Bacon, ve Stuart Mill'in görüşlerine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

a- Descartes (1596-1650) şöyle diyor: "Mantığın kıyasları ve tedrisatının pek çoğu daha ziyade bilinen şeyleri açıklamak (malumı ilâm) tan ve hatta Lulle'in sanatı (4) nın yaptığı gibi bilinmeyen şeyler hakkında istidlâsiz söz söylemekten başka bir işe yaramıyor. Aslında mantık çok doğru ve çok iyi kaideler de ihtiva etmektedir. Fakat bunların arasına pek çok zararlı ve lüzumsuz olanları karışmıştır. Böyle olunca doğru ve iyileri zararlı ve gereksizlerden ayırd etmek, hiç el değmemiş bir mermer blokundan Diana ve Minerva'nın heykellerini çartmak kadar güçtür." (5) Görülüyor ki Descartes'e göre kıyas dolayısıyla Aristo mantığı bilgi-mize yeni bir şey katmıyor.

b- Bacon (1561-1626) - Descartes gibi Bacon da Aristo mantığının kifayetsizliği üzerinde ısrarla duruyor. O, inatla ısrarla Aristo felsefesi ve mantığına saldırır.

---

2. C. Smith, a.e., 211.

3. R. Blanche, *La Logique et Son Histoire* (Paris 1970), 175; H.Z. Ülken, *Felsefeye Giriş*, I. (Ank, 1957), 103.

4. Raymond Lulle (1245-1315), bir "Büyük sanat = Grand art" icad etmişti. Bu mekanik olarak tertip edilmiş idi ve bütün mümkün önermeleri formüle edebilecek tarzda düzenlenmiş olan tüm düşünce ve fikirlerin bir nevi tablosu, Bu bir düşünme makinasıydı ve mucidi kafirlerle olan mü-nazaralarında bu makinadan en büyük hizmetleri beklledi.

5. Descartes, *Le Discours de La Methode* (Paris 1967), 70.

Bacon'a göre Aristo felsefesi ve mantığının hegemonyası ilimlerin durgunluğunun, kısırlığının esas sebebidir. Öyleyse bunu kökünden kazımak gerekiyor. Ortaçağ skolastik ilminin şeklen bozukluğu ve yetersizliği, ona göre Aristo felsefesi ve mantığına olan sadakatlarla izah edilmek gerekir. Demokrit'in gerçek ilmi teorileri nâhak yere nisvana terkedilmiş iken, zaman nehri Eflatun ve Aristo'nun doktrinlerinin çamurunu kıyıya vurdurmuştur diyerek Aristo'yu hor görür (6).

Bacon Aristo'nun kıyasına hücum eder ve der ki: "Kıyas önermelerden, önermeler kelimelerden, kelimeler ise eşyanın rumuz ve işaretlerinden teşekkül eder. Öyleyse eğer kelimedede ifade edilmiş olan eşyanın temsili tam değilse veya karanlık ise her kıyas batıldır. Çünkü o, eşyanın karanık ve yanlış temsilleri üzerine istinat ettirilmiştir." (7)

Bacon'un kıyası tenkidi tutarsız ve sathi görünmektedir. Eğer kelimedede ifade edilen eşyanın temsili eksik olmayıp tam olsa, karanlık bulunmayıp açık ve vazih bulursa, o zaman Bacon'a göre kıyas batıl olmayacak mıdır?

Descartes e Bacon'u kısaca gördükten sonra şimdi de bu iki filozofun fikirlerine vuzuh kazandırmış olan Stuart Mill'in bu husustaki fikirlerine bir göz atalım: c- Stuart Mill (1806-1873). - Stuart Mill önce "kıyas yönteminin yani genelden özele istidlâlin bir çıkarım (istintaç) metodu olup olmadığını başka ifadeyle bilinenden bilinmeyene doğru bir ilerleme, önceden bilmediğimiz herhangi bir şeyin bilgisine ulaştırın bir vasıta olup olmadığını bilmek gerektiğine" (8) işaret eder. Sonra da mantıkçıların, dikkat çekecek derecede bu soruların cevabında müttefik olduklarını ilâve eder (9).

S. Mill kıyasa başlıca iki açıdan itiraz ediyor. Şimdi S. Mill'in bu itirazlarını ve gerekçelerini görelim (10).

1. Kıyas, bir fasit daire, müsadere alelmatlup (şavı kanıtsama-petition de principe) tur. Bu husus ekseriyet tarafından kabul edilmiştir. Çünkü daha evvel; zaten öncülerde verilmiş olan sonuç fuzûlî yere ayrıca belirtilmekler. Binanaleyh, daha önceden bilinmiş olmayan, bilindiği kabul edilmiş bulunmayan kıyas vasıtasıyla bilfiil, hiçbir şey isbat edilmedi ve edilemedi demek daha doğru olur. Öyleyse kıyas bir sonuç çıkarma yöntemi değil midir? Umumiyetle kabul görmüş bir doktrine göre kıyas öncülerde ihtiva edilenden fazla hiçbir şey isbat edemez. Bu itibarla kıyas (istisnasız her kıyasa yapışık bulunan) müsadere alelmatluba dayandığı için faydasız ve değersizdir mesela

6. A. Makovelski, Histoire de la Logique, (U.R.S.S. 1978), 434.

7. Makovelski, a.e., 434.

8. Stuart, Mill, Systeme de Logique deductive et inductive, (Paris, Alcan, 1889), I, 204.

9. S. Mill, a.e., I, 204.

10. S. Mill, a.e., I, 204-209.

Bütün insanlar ölümlüdür  
Sokrat insandır  
O halde Sokrat ölümlüdür

Bu kıyasta "Sokrat ölümlüdür" sonucu "bütün insanlar ölümlüdür" öncülü içinde önceden kabul edilmiştir. Halbuki biz fert fert her insanın ölümlü olduğunu kesin olarak bilmeden, bütün insanların ölümlü olduğundan emin olamayız. Eğer Sokrat'ın ölümlü olduğu bizim için şüpheli ise bu durumda bütün insanlar ölüm lüdür iddiası da aynı şüpheye konu olur.

Görülüyor ki kıyas sonucun isbatına yarayan bir delil gibi kullanılmıştır. Halbuki sonuç öncüllerde bulunduğu için öncüllerin bilinmesi sonucun bilinmesini gerektirir. Bu durumda bilinmesi kendisine bağlı olan şeyi delil olarak kullanıp o şeyi isbata yelteniyor. Bundan dolayı kıyas bir batıl devir (kısır döngü) dir.

2. Kıyasta genel hüküm, ihtiva ettiği özel hallerden biri hakkında şüphe içindedir ve bu şüphe zaten isbatla izale edilmiş de değildir. Öyleyse bu genel hükmün kendisi isbata muhtaçtır. Kendisi isbata muhtaç bulunan yani doğru olarak kabul edilmiş olamayan genel hüküm özel bir hal için delil olamaz. Şimdi geriye kıyasın isbat edeceği ne kalıyor? Kısaca yukarıdaki gibi genelden özele hiçbir istidlâl, hiçbir şey isbat edemez. Çünkü her genel hükümden, bu genel hükmün malum ve müsellemler farzettığı münferit özel hadiselerden başka özel hadiseler istintaç edilemez. Öyleyse kıyas gerçek bir sonuca götürmez. "Biz ancak özelden özele çıkarım yapabiliriz." (11)

Kıyas yoluyla, genelden özele hiçbir netice elde edemeyeceğimizi binaenaleyh gerçek istintaç metodunun özelden özele yahut özelden genele vardırıan istikraa metodu olduğunu ileri süren S. Mill bu iddiasını şu misalla izah etmek istiyor:

"Bütün insanlar ölümlüdür  
Wellington dükü insandır  
O halde Wellington dükü ölümlüdür".

Biz inanıyoruz ki Wellington dükü ölümlüdür Kendisi henüz ölmemiş olduğu için bunu (ölümlülüğünü) doğrudan bir gözlem ile bilemeyiz. Eğer bize nasıl diye sorulursa, o zaman çünkü muhtemelen bütün insanlar ölümlüdür diye cevap veririz. O halde burada biz henüz gözleme elverişli bulunmayan bir hakikatın bilgisini şu yukarıdaki kıyasta sergilenmiş olabilen bir istidlâl vasıtasıyla kazanıyoruz. Bilgilerimizin büyük bir bölümü bu tarzda elde edilmiş olduğundan, mantıkçılar kıyası bir çıkarım ve deney yöntemi olarak takdim etmekte ısrar ettiler.

11. S. Mill, a.e., II, 3.

12. S. Mill, a.e., 204-209.



Bu mantıkçılara göre "Wellington dükü ölümlüdür" önermesi aşikâr bir çıkarımdır. Bu önerme "bütün insanlar ölümlüdür" önermesinden çıkarılmıştır. Hayır hayır öyle değil!" Öyleyse "bütün insanlar ölümlüdür" önermesinin fonksiyonu nedir? Millé şöyle cevap veriyor: "Böyle bir genel hükme hadiseleri gözlemekle varırız. Genel hükümler özellerin yığındır. Gözlenen hadiseler doğru ise onlara benzer olanların da doğru olacağı şeklinde bir sonuç çıkarırız. Meselâ:, Jean, Thomas ve kendilerinden bahsedildiğini duyduğumuz bütün fertlerin ölümünden Wellington dükü de diğerleri gibi ölümlüdür sonucunu çıkarttığımız zaman, şüphesiz bir mütevassıt durak olarak bu genellikten "bütün insanlar ölümlüdür" hükmüne geçebiliriz. Fakat bu geçiş bütün insanlardan Wellington düküne, çıkarım yoluyla giden yolun son yarısı değildir. Biz ancak bütün insanların bir er birer ölümlü olduğunu tasdik ettiğimiz zaman çıkarım yapmış oluruz."

Kıyasa yapılan itirazlara verilen cevaplar:

Descartes'e verilen cevaplar: Descartes kıyasın bilinen şeyleri açıklamaya yani malumu i'lâma yaradığını bu yüzden de bizi yeni bir hakikata ulaştırmadığını söylüyordu. Kıyası müdafa edenler, bu iddiayı şöyle cevaplandırılar: "Hakikatta, sonuç, öncüller arasındaki münasebeti kavrayan iki terim arasında, kıyas da iki önerme arasında mevcut olduğu görülen ilişkiyi ifade eder. O halde kıyasda mekanik hiçbir şey yoktur; Sonuç kendiliğinden ortaya çıkmaz; fakat ancak önermenin ifadesinde mevcut bulunan, gerçekten yaratıcı akıl yürütme işlemiyle zihin tarafından ortaya çıkartılır." (13)

Anlaşılan, Aristo mantığını müdafa edenlere göre kıyas yöntemi öncüller arasında yenice tesbit edilen ilişkiden daha önce, bilinmeyen sonucu keşfeder. Bu bakımdan kıyas bizi yeni yeni hakikatlara ulaştırır.

Bacon'un hissi ve sathi itirazlarını tekrar zikretmiyoruz.

Mill, kıyasın bir fasit daire olduğunu, sonucun önlülerde aynen bulunduğunu iddia ediyordu. Eğer sonucun öncüllerde şeklen ve fiilen bulunduğu kabul edilsydi bu doğru olurdu. Klasik mantık taraftarları sonucun öncüllerde aynen, fiilen bulunmadığını fakat kuvve halinde, zımnî (saklı) olarak mevcut olduğunu söylerler. Bu izah tarzına göre kıyas öncüllerde kuvve (güç) halinde bulunan hakikatı meydana çıkarmamıza yardım eden bir düşünüş tarzı "bir istidlâl yöntemidir. Zaten bu hususlar Descartes'e verilen cevap sadedinde dolaylı olarak belirtilmişti.

Mill'in ikinci itirazı; Klasik kıyas anlayışına karşı idi: O, genelden özele netice elde edemeyeceğimizi binaenaelyh gerçek çıkarım şeklinin özelden özele veya özelden genele vardırın istikra metodu olduğunu iddia ediyordu. Aristocu görüşü müdafa edenler genel hüküm olmadan netice elde edilemeyeceğini dolayısıyla özelden özele gidişin bir çıkarım yolu olmadığını ifade ederler.

13. J. Tricot, Traite de Logique Formelle, (Paris 1973) 302-303.

Kıyasa yapılan itirazları, bu itirazların ilk ve mükemmel temsilcisi olarak kabul edilen Descartes ve öncülerinden sayılan Bacon ile bu ikisinin fikirlerine vuzuh kazandıran Mill'in diliyle özet olarak sunduk. Şimdi de bu Batılı filozoflardan çok önce gelmiş bulunan İmam-ı Gazalî (1058-1111) nin mevzuumuz muvacehesindeki durumunu ele alacağız.

Şunu hemen ilâve edelim ki biz bu Batılı, yeni mantıkçıların kıyasa yaptıkları itirazları ve klasik mantık taraftarlarının kıyası müdafa sadedinde bu itirazlara verdikleri cevapları aynen ve hatta çok daha net ve mukni bir usul içinde Gazalî'de mevcut olduğunu görüyoruz. Yalnız Gazalî kıyasa müdafa etmektedir. Bunu yaparken de kıyasa yapılan itirazları bir başkasını konuşturarak ortaya koymakta sonra da kendisi bu itirazlara cevap vermektedir. Şöyle ki:

"İtirazcı - Kıyas yöntemiyle elde edilen onucun hiçbir faydası yoktur ve fuzûldür. Çünkü öncüllerin bilinmesiyle bu öncüllerle birlikte sonuç ta bilinir. Daha doğrusu sonuç öncüllerde aynen mevcuttur. Meselâ:

İnsan hayvandır  
Hayvan cisimdir

öncüllerini bilen kimse "insan cisimdir" sonucunu da bilmiş olur. İnsanın cisim olduğunu bilmek ise öncüllerden ayrı yeni ve orijinal bir bilgi değildir.

Gazalî-Sonucu bilmek, öncüllerin bilinmesine ilâve edilen üçüncü ve yeni bir bilgidir. Aslında öncüllerden her birinin ayan beyan bilinmesi, sonucun bilinmesine imkân vermeyebilir. Sözelimi

Her cisim müleeftir  
Her müellef hâdistir

öncüllerini bilen kimse bununla beraber hudûsun cisme nisbetinden yani "cisim hâdistir" sonucundan gafildir. Öyleyse hudûsun cisme nisbeti, hudûsun-müellefe nisbetinden ve müellefin cisme nisbetinden tamamen başka şeydir.

O halde sonuç, öncüllerin zihinde husûlu halinde, düşüncenin de neticeyi talebe doğru yönelmesiyle kazanılan yeni bir bilgidir" (14).

Gazalî, çoğu kimsenin öncülleri bildikleri halde, sonucu bir türlü bilemediklerini ifade eder ve bu hususu ilgi çekici bir misâlle isbat etmek ister: "Böyle bir kimse, karnı şişkin bir katır görür ve onu yüklü (kunnayacak) zanneder. (Bu şahısla Gazalî arasında şöyle bir konuşma geçer):

Gazalî - Sen bunun bir katır olduğunu biliyor musun?

Öteki - Evet.

14. Gazalî, Mi'yarü'l-İlim (Kahire 1960), 234-240.

Gazalî - Katırlar yüklü kalmaz, doğurmaz, bunu da biliyor musun?

Öteki : Evet.

Gazalî - Niçin sonucu bilemedin de zıddına inandın?

Öteki - Çünkü ben her iki öncülün telifini, ikisinin birden sonucu bulmaya yönelmiş olarak zihinde hazır bulduklarını bilemedim, düşüne-medim." (15)

Gazalî'ye göre buradan da anlaşılacağı üzere "sonuç öncüllerde kuvve halinde vardır. Ama sonucun (cüz'ilerin - özellerin) küllilerin (öncüllerin) altında ayrıca befirtilmesi bilfiil kazanılmış olan yeni bir ilimdir." (16)

Görülüyor ki itirazcının kıyasa yönelttiği tenkitler Descartes, Bacon ve Mill'in itirazlarıyla hemen hemen aynıdır. Gazalî'nin kıyası savunurken ileri sürdüğü fikirler ve gerekçeleri de kıyasın değerini müdafaa meyanında, modern mantıkçıların serdedilen görüşleriyle aynıdır. Hele hele Gazalî'nin sonucun öncüllerde kuvve halinde (zımnen) bulunduğunu, bunun ayrıca belirtilmesinin, öncüllere ilâve yep yeni bir ilim olduğunu söylemesi, modern mantıgcıların esas kaynaklarından birisinin de Gazalî olduğu intibasını kuvvetlendirmektedir.

Gazalî'nin "Mi'yarü'l-İlim" inde dile getirdiği bu fikirler kıyasa ilk itirazların Descartes, Bacon ve Mill tarafından yapılmadığını, Gazalî'nin, bu itirazları ve cevapların bu Batılı modern mantıgcılardan çok daha önce bildiğini ortaya koymaktadır. Bu ise Gazalî'nin 11. asırda münakaşa ettiği bu mevzuun 17 ve 19. asırlarda Avrupa'da mantık tarihinde büyük bir hadise olarak arz-ı endam ettiğini göstermiş oluyor.

Ayrıca Gazalî'nin Batılılardan çok önce kıyasa yapılan itirazları cevaplarıyla bikklikte ilmin gündemine getirmesi ve üstelik Mill'in anlayışına uygun olarak "gözlem ve araştırmaya dayanan özelden genele varan bir istikra metodunu gerekli görmesi" (17) onun, Batılı ilim adamlarının 17 ve 19. asırda düşünmeye başladıkları ilmi meseleleri 10. cu asırda düşünüp hallettiğini gösterir.

Demek ki Gazalî eline aldığı bir meseleyi leyhte ve aleyhte bütün ihtimalleri gözden geçirerek değerlendiriyor. Bu tavır ise onun, değer verdiği safdışı bırakmadığı bu ihtimaller dahilinde asla hissi ve tarafgir olmadığını fakat aksine çok tarafsız ve objektif olduğunu ortaya koyar.

Kısaca bütün bunlar yani bahsimize konu olan şu vâkıa bile, dost düşman

15. Gazalî, a.e., 238-240.

16. Gazalî, a.e., 238-240.

17. Gazalî, ae., s. 160-161.

herkesin Gazali hakkında "O, asırların ve çağların üzerine çıkmış bir düşünürdür" şeklinde dile getirdikleri sözlerinin doğruluğunu bir kere daha te'yt eder sanırız.

Bu çalışma bize, kendi değerlerimize döndüğümüz takdirde ilim dünyası için yeni ve orijinal sayılacak pek çok hakikatla yüzyüze geleceğimizi göstermektedir.

## BATI ve İSLÂM DÜNYÂSINDA EFLÂTUN KANUNLARI

Y. Doç. Dr. Fahrettin OLGUNER

İslâm Düşüncesi'nin fikrî kökleri ve bunlar arasında bilhassa Batı (Yunan) Felsefesi'nin İslâm Düşüncesi üzerindeki tesirinin dozu, bir problem olarak, henüz canlılığını korumaktadır.

Batı dünyasına mensup araştırmacılara; "İslâm Düşüncesi, İlkçağ Batı (Yunan) Felsefesi'nin bir kopyasından, bir adaptesinden ibârettir." dedirtecek sebepler, aldatıcı da olsa, yok değildir. Fikir ve kültür târihi ile meşgûl olan kaynaklarımızda Batı'ya âid pek çok eserin isminden söz edilir. Söz gelimi birer felsefe târihi olan İbn Kiftî ve İbn Ebî Üsaybia'nın "Tabakât" kitaplarında, Eflâtun'a âid eserlerin hemen hepsinin, hattâ birçok ilâvelerle de birlikte, isimlerinin yer aldığı görülür. Öte yandan ismini ilim ve düşünce târihine kaydettirmiş bulunan felsefe, kelâm, tasavvuf... ve benzeri sâhalardaki çeşitli ilim ve fikir adamlarımızın büyük bir çoğunluğu, kendilerinden önce yaşamış, ilim ve felsefe vâdisinde söz söylemiş, ismini "hakikat arayıcısı" listesine yazdırtmış bulunanların ekserisini; "...büyük yol gösterici, büyük üstâd..." diye zikretmişlerdir. Bu tavır ve hareketlerin ise fikir ve düşünce sâhalarında araştırma yapan yeni devrin insanına; "İslâm Dünyasındaki fikir adamları, kendilerinden önce gelenlerin hemen bütün eserlerini okumuş, oralandaki fikirleri aynen almış ve bu fikirlerin sahiplerini de (aşılmaz ve hattâ ulaşılmaz) birer üstâd olarak kabûl etmiş bulunmaktadırlar." dedirtmesi ve kendilerini bu türlü intibâlara sevketmesi, bir bakıma, tabii ve normal görünecektir.

Şu var ki: İslâm Düşüncesi'ni yalnızca "filozof" ünvanını almış ve sayıları oldukça sınırlı bir grubun eserlerinde aramamak icâbeder. İslâm Düşüncesini, yalnızca saf felsefe eserlerinde ve bu isim altında yazılmış bulunan kitaplarda değil, kanâatimizce, onu, İslâm Dünyasında; edebiyât, kelâm, tasavvuf ve hattâ sırf dîni bir çerçevede mütâlâ edilen fıkıh, tefsir... ve benzeri sâhalarda kaleme alınmış bulunan eserlerin içinden de bulup ayıklamak zarûreti vardır. Meselâ, felsefenin ahlâk alanında en büyük problemlerinden birini teşkil eden "iyilik ve kötülük" kavramları ile bunun nasıl bilinip kavranacağı meselesi, aynı zamanda İslâm Dünyasındaki en büyük fıkıh meselelerinden birini teşkil etmiş ve meseleye bakış açısı, fıkıh ekollerinin ayrışıklarını belirleyen esaslar arasına girmiş bulunmaktadır. Gazâlî (Ebû Hâmid), ilk bakışta bir filozof olarak görülmez. Kendilerini sünnete

daha çok bağılı hissedeni dîni çevrelerde o, filozofların düşmanı ve felsefeye en büyük darbeyi indirmiş bir kişi olarak tanınır. Gerçekte ise Gazzâlî, asırlarca sonra Batı'da İ. Kant'ın yapacağı şeyi yapmış olan büyük bir düşünce adamıdır. Ne var ki açtığı çığır, yanlış bir yolda tıkanıklığa sebep olmuştur.

İslâm Dünyasında yetişen fikir adamlarının hakîkate bakış açısı, Batılılardan oldukça farklıdır. Fikir adamlarımıza göre hakikat; açık, seçik, kesin ve dolayısıyla de târîhîdir. Sağ duyu sâhibi herkesin bunu bulup yakalaması, tabii ve hattâ zarûrîdir. Onların bu kanâati İslâmın bizzat kendisinden neş'et etmektedir. Zîrâ, İslâm'a göre Hz. Âdem, insan soyunun ilki olduğu kadar, külli hakîkati bilenlerin de ilkinin teşkil ve temsil eder (1). Hakîkatin nesilden nesile intikâli, ilâhî irâdenin tabii bir tecellisi olarak görünür. Ne var ki, insan topluluklarındaki çeşitli karışıklıklar, zaman zaman bu ezeli hakîkatin örtülmesine, onun bir sır perdesi altına sokulup saklanmasına sebep olmuş ve olmaktadır. İşte, filozof, hakîm ve peygamber ünvanları ile gelen gözü ve gönü açık kimselerin yaptığı, zamanla ve çeşitli sebeplerle gölgelenip sır perdesi altına girmiş bulunan ezeli hakîkatin üzerindeki bu perdeyi kaldırıp onu bütün topluluklara göstermekten ibârettir. Dolayısıyla, bunun belli kimselerin tekelinde bulunması mümkün değildir. İşte, temelde bu türlü bir kanâatin yattığı bir medeniyet içinde doğan ve bu havayı teneffüs ederek yetişen fikir adamlarının, kendilerinden önce gelmiş ve hakikat yolunda belli bir mesâfe ve merhale katetmiş bulunan kimselere karşı hürmet göstermesi, hangi millet ve medeniyetten olursa olsun, onlar için sevgi ve muhabbet beslemesi ve kendilerine "üstâd" gözü ile bakması son derece tabii ve hattâ sâhibi ve mensûbu buldukları imân ve irfânın zarûrî bir neticesi olmaktadır.

İşte, İslâm Dünyasında yetişen ilim ve düşünce erbâbının "geçmiş" karşısındaki tavırlarını bu açıdan ele alıp değerlendirmek mecbûriyeti gözden uzak tutulmamalıdır. Şu var ki; ilim ve düşünce adamlarımızın "geçmiş" karşısındaki bu tavırları, kendileri için; "geçmiş önünde her türlü tenkiden uzak, kayıtsız-şartsız, tam ve mutlak bir boyun eğme" tarzında değerlendirilmemelidir. Gerçi, (Gazzâlî gibileri bir yana bırakılırsa) ilim ve düşünce adamlarımızın "geçmiş"e karşı sert tenkidli tavırlarına pek rastlanmaz. Zâten bu türlü bir hareket, onların başlangıçta bağlandıkları temel prensibe aykırı düşerdi. Bundan dolayıdır ki onlar, "geçmiş" karşısında "sert tenkid" ile "mutlak kabûl" arası "dengeli bir tavır" alabilmek için, geçmişini red ve tenkid yerine onu kendi fikir ve düşüncelerine uygun ve paralel bir tarzda tefsir, te'vil ve yorumlama yoluna gitmiş ve kendilerine intikâl etmiş bulunan cümlelere, âdetâ, kendi fikir ve görüşlerini ifâde ettirtmiş bulunmaktadırlar. İşte Fârâbî'nin, önce Eflâtun ve Aristo gibi birbirine oldukça zıd iki filozofun fikirlerini aynı potada eritip sonra da ortaya çıkardığına inandığı ortak hükümleri İslâm'ın inanç ve akideleri ile uzlaştırmaya yönelen gayretleri,

1- (Allah, Âdem'e bütünü ile isimleri öğretti... Kur'an 2/31).

bizce, bu türlü bir kabûl ve kanâatin sonucudur. Meseleye bu açıdan bakılınca da İslâm Dünyâsı'ndaki fikir ve düşünce târihinin araştırılıp ortaya konulmasında bugünkünden daha farklı hükümlere varılacağı kesindir.

Geçmişe âid fikirler, elbette ki oradan intikâl eden eserlerde bulunur. Bu eserleri bilmek ve görmek demek, içindeki fikirleri bilmek ve görmek demektir. Gerçek bu olduğuna göre Batı (Yunan) düşüncesine âid yüzlerce eserin ismini veren İslâm mütefekkirlerinin, o eserlerin muhtevâlarını görmüş ve bilmiş olmaları da tabii ve hattâ zarûrî olmak icâbeder. Esâsen hâdiseye de bu açıdan bakılmaktadır. Söz gelimi İslâm Felsefesi sâhasında pek çok eser vermiş bulunan Abdurrahman Bedevî de "Yunan Felsefesinin İslâm Dünyâsına İntikâli" (2) adlı eserini bu düşünce altında kaleme almış ve Yunan Felsefesine âid olup isminden söz edilen her eseri, İslâm Dünyâsına intikâl etmiş gibi göstermiştir. Söz gelimi bu eserin Eflâtun ile ilgili bölümünde o, "Eflâtun'un İslâm Dünyâsına İntikâl Eden Eserleri" başlığı altında, klasik kaynaklardan İbnü'n-Kedîm ile İbn'ül-kıfî'nin eserlerinden, ilgili sahifelerindeki listeleri harfi harfine alıp aktarmıştır. (3) Bedevî, bu iki listede zikredilen eserlerin gerçekten İslâm Dünyâsına geçip geçmediğini münâkaşa etmek bir yana, bu iki liste arasındaki farkın ne olduğunu ve nereden doğduğunu söylemeye bile lüzûm hissetmemiştir. (4) Oysa, meselâ Öklides'e âid olan "Geometrinin Temelleri" bile kaynaklarımızda Eflâtun'a mâl edilmektedir.

Bize göre bir eserin isminden bahsetmekle o eseri tanımak ve hele onun içindeki fikirlerden faydalanmak birbirinden ayrı şeylerdir.

İşte, Batı Felsefesinin İslâm Düşüncesi üzerindeki te'sirini ve bunun dozunu ta'yin ve tesbit edebilmek için, her türlü peşin hükümden uzak ve fakat, yukarda işaret ettiğimiz ince, ince olduğu kadar da önemli bulunan hususları göz önünde tutarak târihe mâl olmuş kayıtları yeniden gözden geçirmek, her söylenmiş sözü dikkate almak ve ancak, bunların hepsini iyi bir elekten geçirip süzmek lâzımdır. Bu yapılmadıkça, bu vâdide verilecek umûmî hükümler eksik ve kusurlu kalmaya her zaman mahkûm olacaktır. Muhterem Prf. Dr. Nihat Keklik Bey, gerek doğrudan doğruya yaptığı çalışmalarla, gerekse idâresini üstlendiği doktora ve benzeri faaliyetleri bu yöne sevk etmekle yurdumuzda bu çıkırı açmış bulunmaktadır.

Burada incelemesini sunacağımız eser, yukarda belirttiğimiz esaslar çerçevesinde, Eflâtun'un "Kanunlar" isimli eserinin İslâm Dünyâsında nasıl ve ne derece tanınıp bilindiğini gösterecektir.

2- A. Bedevî, La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe, Paris, J. Vrin, 1968.

3- A. Bedevî, a.g.e. sh. 35-36.

4- Müellif burada sadece Eflâtun'a atfedilen sahte eserler bulunduğunu söylemekle yetinir.

Eflâton'a âid eserler arasında Kanunlar, İslâm Dünyâsınca en çok sözü edilen kitaplardan biridir. Kaynaklarımız arasında onu ilk zikreden İbn Cülcül'dür ve ondan "Kitâbü'n-Nevâmis" diye söz eder. (5) İbnü'n-Nedim, Müntehâb, Şehristânî, İbnü'l-Kiftî ve Fârâbî de aynı ismi kaydederler. Üsaybia, eserin ismini verirken ayrıca onun bölümlerini de söyleyerek; "Felsefe Hakkında Oniki Bölüm-den ibâret olan- Kitâbü'n-Nevâmis" der. (7)

Kaynaklarımız, Eflâton'un siyâset alanındaki eserlerinden bahsederken farklı isimler de vermektedirler. Söz gelimi Mesûdî bir münâsebetle "Kitabü's-Siyâseti'l-Medeniyye" diye Eflâton'a bir kitap atfetmektedir. (8) Bu ifade ise, Eflâton'un siyaset alanında yazdığı; Kanunlar, Devlet, Devlet Adamı adını taşıyan üç eserin ayrı ayrı her birine karşılık olabilir ve burada hangisinin kasdedildiğini anlamak imkânı yoktur. Demek oluyor ki burada birçok karışıklıkların yapıldığı muhakkaktır.

Her şeye rağmen burada kaynaklarımızın çoğunun, sözünü ettiği eser, Eflâton'un en hacimli eseri bulunan Kanunlar isimli kitabıdır.

Batı'da D. Laérce, Eflâton'a âid kitaplar arasında Kanunlar'ı, kendi kaynağı olan Thrasyll'e listesine dayanarak zikretmektedir. (9) Kaynak, eserin oniki bölümden meydana geldiğini belirtmektedir 10

Modern araştırmalarda bu esere farklı açılardan bakılmaktadır. Söz gelimi E.

Modern araştırmalarda bu esere farklı açılardan bakılmak'adı. Söz gelimi E. Zeller ve L. Robin onu sıhhatli eserler içinde sayarlar. (11) K. Vorlaender, Aristoteles'in şehâdetine mazhar oldu diye onu sıhhatli eserler listesinin başına koyar. (12) E. Bréhier ise onun, Eflâton'un sağlığında tamamlanmadan kaldığını ve Eflâton'un ölümünden sonra neşredilmiş bulunduğunu söyler. (13)

---

5- İbn Cülcül Tabakât, 12.

6- İbnü'n-Nedim Fihrist, 246.

.....? Müntehâb, 7a

Şehristânî, el-Milel, III/5

Fârâbî, Felsefetü Eflâton, 21

7- İbn Ebî Usaybia, Uyûn, I/53

8- Mesûdî, Mürüccü'z-Zehab, I/297, II/159

9- D. Laérce, des Philosophes, I/179, 182

10- D. Laérce, des Philosophes, I/181

11- E. Zeller, History, 137

L. Robin, La Pensée, 216-217

12- K. Vorlaender, F. Târihi, I/109

13- E. Bréhier, Histoire, I/89



Büyük bir ihtimalle eser, daha doğrusu iri gövdesinin büyük kısmı, Eflâtun'a âid bulunmaktadır ve kaynaklarımızın dikkatini, şöhretine uygun bir tarzda, üzerine çekmiş ve kendi adından bolca bahsettirmiş görünmektedir.

Kaynaklarımıza fazlaca malzeme sağlamış gibi görünen bu eserin muhtevâ olarak bilinip bilinmediğini, biliniyorsa bilinişin ne derece olduğunu anlamak için kaynakların onun hakkındaki ifâdelerine biraz daha yakından bakmak icâb ediyor.

Kaynaklarımız, ismini çokca zikrettikleri gibi Kanunlar'ın muhtevâsına da pek geniş yer ayırır ve "onun içinden" kaydı ile pek çok şey naklederler. İbn Cülcül; "Eflâtun, Kanunlar'ında Asklepios ile ilgili bazı hikâyeler anlatır." der ve bunları eserine kaydeder. (14) Ayrıca kaynağımız bu hikâyeleri akla uygun bulduğunu da belirtir. (15) Kanunların kaç bölüm olduğunu (isâbetli bir tarzda) belirten kaynağımız Üsaybia da Kanunlar'da Asklepios'dan, onun keşif ve kerâmetlerinden bahsedildiğini söyler. (16)

Kanunlar'ın fikir yönüne temas eden Şehristânî, orada şu fikirlerin açıklandığını belirtir: Eşyâ, kendisini meydana getiren bir yapıcının (Tanrı'nın) varlığına delâlet etmektedir. Tanrı'nın bilgisi, dedüksiyon, endüksiyon... gibi metodlara, örnek, benzer... gibi vâsitalara dayanmayan bir bilgidir. Tanrı, âlemi nizamsızlık-tan nizâma ibdâ eyledi. Mürekkep olan herşey, çözümlenip yok olmaya mahkûmdur. Âlemin başlangıcında zaman yoktur. O, başka bir şeyden ibdâ edilmiş de değildir. (17)

Şimdi, Kanunlar isimli dialogun muhtevâsı ile ilgili olarak verilen bu bilgiler üzerine biraz eğilirsek şunları görürüz: Burada Asklepios motifi kaynaklarımızın fazlaca ilgisini çekmiş bulunuyor. Eflâtun, gerçekten Asklepios'dan sık sık söz eder. (18) Şu var ki, dip notlardan da anlaşılacağı üzere, Eflâtun'un Asklepios ile ilgili fikir ve sözleri Kanunlar'da değil, öteki eserlerindedir. Hattâ, işin garip tarafı da odur ki Eflâtun, Kanunlar isimli kitabında Asklepios'dan hiç söz etmez. O, Asklepios ismini bu eserinde bir kerecik bile anmış değildir. Buradan, kaynaklarımızın, Kanunlar bir yana, Eflâtun'un içinde Asklepios'dan bahsettiği öteki dialoglarını da nasıl ve ne derece tanıdıkları hakkında kolayca bir hüküm çıkarılabilir.

---

14- İbn Cülcül, Tabakât, 12

15- İbn Cülcül, Tabakât, 12

16- Üsaybia, Uyûn, I/16

17- Şehristânî, el-Milel, III/5

18- Eflâtun, République, III/405 d-e 406c, 408a-c, X/599c

" , Phaidros, 270c

" , Protagoras, 311b

" , Banquet, 186e

" , İon, 530a

Ayrıca, işin daha dikkat çekici yanı şu ki; kaynaklarımızın Eflâtun'a atfettiği bu türlü Asklepios hikâyeleri, Eflâtun'un Asklepios'dan bahsettiği öteki eserlerinde de yoktur. Şu halde kaynaklarımızın naklettiği bu hikâyelerin kaynağı Kanunlar dialogu olamayacağı gibi, Eflâtun'un başka bir dialogu da olamaz. Kısacası bu hikâyelerin kaynağı Eflâtun olamaz.

Meselemiz bu hikâyelerin kaynağını bulmak olmadığına göre, bir daha belirtelim ki burada bizim için ortaya çıkan netice şudur: Bu hikâyeleri Eflâtun'a atfeden kaynaklarımız, anlaşıyor ki, Eflâtun'un ne Kanunlar'ını, ne de öteki dialoglarını tanımaktadırlar. Şu halde Eflâtun'a isnâdedilen bu hikâyeleri kaynaklarımız başka kaynaklardan; "Eflâtun'dan naklediyoruz" diyen kaynaklardan almış ve dolayısıyla onların gerçek olmayan sözlerine kanmış bulunmaktadırlar. Öyleyse hatâ, kaynaklarımızın kaynaklarında aranmalıdır. Ne var ki; bu hatâyı başkalarına yüklemek, kaynaklarımızın Eflâtun'u ve eserlerini iyi ve doğru olarak tanımalarına yardımcı olamaz.

Şehristânî'nin, yukarda temas ettiğimiz fikirlerine gelince: Kanunlar dialogu ile ilgili olarak bunların daha doğru ve isâbetli olduğunu belirtmeliyiz. Kanunlar dialogu, gerçekten de, şehir hayatının, ferd ve cemiyet olarak, kâidelerini ta'yin ve tesbit etmeyi hedef almış bulunmaktadır. Bu hedefe uygun olarak da Eflâtun, içtimâî bir müessese olarak dinden, dinî tavır ve hareketlerden de bahseder. Söz gelimi insanın vazîfelerinin ta'yin ve tesbit edildiği sırada insanın Tanrı'ya, daha doğrusu tanrılara karşı vazîfeleri (IV/716e...) gösterilir. Yine içtimâî bir tavır olarak suçlardan söz edilirken tanrıların varlığını inkâr suçları (X/885e...) tahlil edilir. Bu mesele Eflâtun'u, meselenin tabîî seyri içinde, tanrıların varlığını inkâr edenleri redde (X/888d...) ve tanrıların varlığını isbâta (X/891b...) sevkeder. İşte bu arada Eflâtun, eşyânın terkîbinden, onun çözülüp bozulmasından ve onu meydana getirici üst (metafizik) sebeplerden söz eder. Bunlar da bizi, Şehristânî'nin bu mevzûdaki nakillerinin doğru olduğu hükmüne götürür. Ancak, Şehristânî'nin naklindeki; Allah'ın selb yoluyla; örneksiz ve benzersiz olarak bilmesi, O'nun âlemi nizamsızlıktan nizâma sokması.. gibi fikir ve ifâdeleri çeşitli tefsirlere yol açan şeylerdir. Meselâ, "ibdâ" kavramı ile "nizamsızlıktan nizâma sokma" hükmü, bizzat kendi aralarında tezat teşkil ederler. Ayrıca, Eflâtun burada (hattâ öteki eserlerinde de) Tanrı ta'birinden ziyâde sık sık "tanrılar" ta'birini kullanır. Bu da bizi Şehristânî'nin bu birkaç umûmî hükmünün Kanunlara ne kadar uya-bileceği, daha doğrusu bunların doğrudan doğruya Kanunlar'dan alınmış olup olamayacağı hususunda şüphelere sevketmektedir. Aslında bu birkaç hüküm de Kanunlar'ın muhtevâsının binde birini bile teşkil etmez.

Görülüyor ki Kanunlar'ın muhtevâsı ile ilgili olarak kaynaklarımızda nakil ve ifâde edilen bilgiler, büyük bir yekûn tutan bilgiler değildir. Aksine, bu büyük eserin kıyısından, köşesinden koparılp alınmış birkaç parçadan, bölük börtük şeylerden ibârettir. Üstelik bunların isnâdedildikleri kitabın aslına uygunluk-

ları ve doğrudan doğruya oradan alınmış buldukları da söylenemez. Bir kısmının ise Kanunlar'da bulunmadığı kesindir.

Şuhalde, "İslâm kaynakları Kanunlar dialogundan söz ediyor, onun adını sık sık anıyor" tarzındaki bir görünüşe kapılarak bu eserin İslâm Dünyâsında tam olarak tanındığı ve burada büyük akisler uyandırdığı hükmüne varmak, böyle bir sonuç çıkarmak ne derece yerinde ve isâbetli olur? İşte, bize göre, bu metod, yalnız Eflâtun'un değil, te'sirinden söz edilen her filozofun ve hattâ her ifim adamının bütün eserlerine tatbik edilmelidir. Bu mevzûda, bu yolla ancak doğru ve kesin sonuçlara varılabilir.

Bu bölük börçük iktibasların dışında acabâ, İslâm Dünyâsında, Kanunlar dialogunu daha geniş çapta bilen ve tanıyan kimse yok mudur? Aşağıda incelemesini sunacağımız Fârâbî'nin "Kanunların Özeti" ismini taşıyan bu eseri, bu sorunun cevâbını teskil edecektir.

Fârâbî, Eflâtun'a âid eserlerin büyük çoğunluğu üzerinde söz söylemiş, onların mevzûlarını belirtmiş, hangi hedefe yöneldiklerini, neyi ortaya koymak istediklerini açıklamış bulunmaktadır. (19) Bu eserler hakkındaki sözleri, gerek hacim, gerekse muhtevâ itibâriyle birbirinden farklıdır. Bunlar arasında sadece bir iki cümle ile ismini zikrettikleri vardır. O' bunlar içinde en geniş yeri "Kanunlar"ı ayırmış bulunmaktadır. Dolayısıyla Eflâtun'un Kanunlar'ı hakkında kaynaklarımızın bize en geniş ve en isabetli bilgi vereni Fârâbî olmakta ve böylece de Gazzâlî'nin; "Eski filozofların görüş ve düşüncelerini bize en iyi ve en isâbetli bir tarzda intikâl ettirenlerden biri Fârâbî'dir." (20) hükmünü doğrular bulunmaktadır. Eğer, durum gerçekten böyleyse; Fârâbî, Batı'yı çok iyi biliyorsa, nasıl olup da o, Eflâtun ile Aristo'yu aynı kalıp içinde görmeye kalkışmıştır? Bu sorunun bir yönüne yukarıda temas etmiş ve "bu, düşünce adamlarımızın hakikate bakış açısı ile ilgilidir." demiştik. Bunun ikinci yönü ise şudur: Fârâbî, gerçekten o devirlerde Batı'yı bilenlerin en iyisidir. Ancak bu hüküm, o devirlere göre düşünülmesi ve bundan; "Fârâbî, Batıyı tam ve eksiksiz olarak biliyordu" neticesi çıkarılmamalıdır. İşte, incelemesini sunacağımız bu eser bize bu konuda ışık tutacak, meselenin nasıl değerlendirileceği hakkında ip uçları verecektir. Zîrâ, "Kanunların Özeti" Fârâbî'nin, Eflâtun ile ilgili olarak kaleme aldığı eserlerin en hacimli ve dolayısıyla Eflâtun'un eserleri içinde Kanunlar, bize göre, Fârâbî'nin en iyi bildiği, muhtevâsına en geniş tarzda vakıf bulunduğu bir eserdir.

Fârâbî, Eflâtun'un Kanunlar dialogu ile ilgili olarak kaleme aldığı ve "Kanunların Özeti-Telhîsü'n-Nevâmîs" ismini verdiği bu eserde, kendisinin Eflâtun'u nasıl anladığını belirterek; "Eflâtun, fikirlerini yer yer sembollerle anlatmış ol-

19- Fârâbî, Felsefetü Eflâtun.

20- Gazzâlî (Ebû Hâmid), Tehâfüt, 77

makla birlikte, zaman zaman da açık ifâdeler kullanmıştır. ” diyor. (21) Ancak, kendisi Eflâtun’un hangi ifâdelerini açık ve dış mânâları içinde aldığını, hangilerine sembolik ifâdeler olarak baktığını ve bu tarzda değerlendirdiğini belirtmeden ve fakat her iki metodu da bir arada ve aynı zamanda kullanarak Kanunlar’ı özetlemiş bulunmaktadır.

Bu özetten anlaşıldığına göre Kanunlar dialogunu Fârâbî bizzat görmüş, okumuş, değerlendirmesini de doğrudan doğruya yapmış bulunmaktadır. Ne yazık ki burada Fârâbî’nin elindeki metinlerin hangi dilde olduğunu bilmiyoruz. O, grekçeten mi, yoksa latince tercümelerinden mi faydalanmıştır, bu bizim meçhûlü müzdür. Kendisi de bu hususta herhangi bir imâ ve işârette bulunmamıştır.

Fârâbî’nin buradaki nakilleri ile elimizdeki modern baskılı Kanunlar’ın ifâdeleri birbirlerine, yer yer büyük ölçüde, paralel düşmektedir. Nitekim Fârâbî; ”O kitap bize intikâl etti. Elimize aldık, sahifelerini çevirdik, üzerinde düşündük. Görebildiğimiz, anlayabildiğimiz kadar mânâ çıkardık...” demektedir. (22) Şu var ki, bilindiği gibi, Eflâtun’un Kanunlar’ı oniki bölümden (kitaptan) meydana gelmiştir. Fârâbî ise dokuz bölüm (kitap) ele alıp özetlemiş bulunmaktadır. Öyleyse Fârâbî, eserin geri kalan üç kitabını görmemiştir. Zâten Fârâbî de meselenin az çok farkındadır ve bu hususta şüphe içinde görünmektedir; ”...bu eserden nüshaları elimize geçmeyen bölümleri kalmıştır. Eserde yer alan bölümlerin sayısı hakkında görüş ayrılıkları vardır. Bazıları bunların on, diğer bazıları ise ondört olduğunu iddiâ etmişlerdir. Ancak dile getirdiklerimizin dışında elimize geçen başka bölüm yoktur.” demektedir. (23)

Görülüyor ki Fârâbî şüphededir ve özetini verdiği kitabın kaç bölümden meydana geldiğini, kesinlikle bilmemektedir.

Ayrıca ve çok dikkate değer bir başka nokta daha vardır. Şöyle ki: Fârâbî’nin buradaki özetinde ”Yedinci Bölüm” olarak verdiği kısmın, tabii olarak, bugün elimizde bulunan Kanunlar dialogunun yedinci bölümünün karşılığı olması gerekir. Oysa, burada Fârâbî’nin özet olarak verdiği fikirlerden bir teki bile, karşılığı olması gereken Kanunlar’ın yedinci bölümünde mevcûd değildir. Buradaki ayrılığın sebebi; ”İfâdelerin sembolik olarak değerlendirilmiş olmasıdır.” denebilir. Çünkü, iki kaynağın, aynı sayıyı ünvan olarak almış bulunan iki bölümü, işledikleri mevzû bakımından birbirinden tamâmiyle ayırır. Fârâbî’nin özet; kanun sahiplerinin gerçekleştirmesi gereken tezkirelerden, tezkirelerin ortaya çıkış tarzından ve zamanından, kanunun değişme özelliğinden söz eder.

Kanun ve tezkirelerin ifâdeleri üzerinde durur. Mânâ ve muhtevâ itibâriyle ifâdelerin uslûbundan ve burada kullanılacak kelimelerin mâhiyetinden, kanunları

21- Fârâbî, Kanunların Özeti, 4 (10-21)

22- Fârâbî, Kanunların Özeti, 43 (5-10)

23- Fârâbî, Kanunların Özeti, 43 (10-13)

insanlara güzel göstermenin yollarından, metin ve tezkirelerin muhafaza edilmesinden ve bunun zarûretinden, yeni gelen bir kanun adamının eskiye karşı ta-kinması gereken tavrın mâhiyetinden, kanunun değişebilir özelliği ile kanunların tabii ve değişmez taraflarından bahseder. (24)

Buna karşılık, modern neşriyle elimizde bulunan ve yirminci asrın süzgecinden geçmiş olan KANUNLAR'ın yedinci bölümünde ise; bir anne ve bir babadan doğan çocuklar ve onların terbiye edilip yetiştirilmesine âid (VII/788a) meseleler ele alınır. Halkın gözünden kaçan ufak tefek şeylerle kanun sahiplerinin ilgilendiği küçük hâdiselerin ahlâk üzerinde kötü te'sir yapacağı, dolayısıyla bunun devletler için kötü durumlar yaratacağı; bir yandan suç yollarının açılmasına, öte yandan da kanunların bozulmasına sebep olacağı (VII/788b) noktasından hareketle bunun bir rûh ve beden terbiyesini zarûri kıldığı (VII/788c) belirtilerek çocuk terbiyesi üzerinde durulur. Bunun önce bedenle ilgili olanları (VII/788d), daha sonra da rûhu alâkadar edenleri (VII/790a...) gözden geçirilir. Dört ilâ yedi yaş arasındaki kız ve erkek çocukların durumu (VII/793d...), yedi yaşındaki kız ve oğlan çocuklarının farklı olacak öğrenimleri (VII/794c...), incelenir. Eğitim ve terbiyeye tesirleri açısından korolara (VII/800b....), şâirlere (VII/801a), kasîde ve ilâhîlere (VII/801 e...), kadın ve erkeğe has olan müziğe (VII/820 d...), ferdin günlük hayâtına (VII/806 d...) zihnin geliştirilmesi için verilmesi gerekli olan ilimlere (VII/817d...) uzanan bahisler, av meseleleri (VII/822d) ile son bulur.

Görülüyor ki elimizdeki modern neşirli Kanunlar'ın yedinci bölümü ile Fârâbî'nin bize Kanunların Özeti olarak verdiği bilgiler arasında bir benzerlik, bir yakınlık bulunmamaktadır. Ayrıca, Fârâbî'nin burada bize naklettiği fikirler, Kanunlar'ın yedinci bölümü bir yana, öteki bölümlerinde ve hattâ Ellâtun'a âid eserlerin herhangi birinin herhangi bir yerinde de mevcûd değildir. Şu halde akla gelecek tek ihtimal, kanâatimizce, şudur: Fârâbî, ne olduğu ve kime âid bulunduğu bilinmeyen bir risâleyi, Kanunlar'ın yedinci bölümü sanmış ve bunu aslının yerine koyup özetliyerek sunmuş, daha doğrusu kendisine yanlış olarak intikâl etmiş bulunan böyle bir risâleyi, seçip ayıklama imkânı bulamıyarak hatâyı aynı şekilde kendi okuyucusuna aktarmış bulunmaktadır.

Sonuç şu ki: Fârâbî, oniki bölümden teşekkül etmiş olan Kanunlar dialogunu, verdiği özete göre, dokuz bölümünü tanımış ve görmüştür. Son üç bölüm ise eline geçmemiştir. Yedinci bölümün yerine, karşılığı olmayan, başka bir risâle koymuş olduğundan kitabın yedinci bölümünün aslı da tanınmamış ve böylece eserin dört bölümü Fârâbî'nin meçhûlü kalmış, dolayısıyla de o, oniki bölümlük kitabın sekiz bölümünü (2/3'ünü) tanımış, geri kalan dört bölümden (1/3 ünden) habersiz kalmış bulunmaktadır.

Yukarda da belirttiğimiz gibi Fârâbî, kitabı bize özet olarak vermekte ve kendine göre seçimler yaparak bölümler içinde; (başta, ortada, sonda...) bulunan bir çok fikirleri atmakta ve atlamaktadır. Dolayısıyla burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Fârâbî'nin atladığı fikirler, gerçekten onun lüzum ve ihtiyaç duymadan atlayıp attığı fikirler midir? Yoksa, asıl metin elinde bulunmadığı için bize "atlanmış" intibâını veren fikirler midir? Buna kesin olarak cevap vermek imkânına sâhip değiliz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi ilim ve düşünce adamlarımız içinde Batı'ya en iyi bilenlerin başında Fârâbî gelmektedir. Fârâbî ise Eflâtun'a âid eserler arasında en geniş yeri Kanunlara vermiş, buna ayrı bir eser tahsis ederek onu bize geniş bir özet hâlinde intikâl ettirmiş bulunmaktadır. Batı'ya en iyi bilen fikir adamlarımızın en iyi bildiği ve bizzât kendisi "onun tamamını aktarıyorum" diyerek bize intikâl ettirdiği bir eser, asıl eserin onikide sekizini, başka bir ifâdeyle üçte ikisini teşkil etmektedir. Öyleyse hemen akla şu soru geliyor: Acabâ, yine bizzât Fârâbî'nin "Eflâ)tun'un" diyerek bize bir iki cümle ile tanıttığı öteki eserler hakkında kendisinin gerçek bilgisi nedir? Yâni o, "tam" dediği eserin ancak üçte ikisini tanıyor, "tam" demediği eserin kaçta kaçını tanımaktadır? Ya bu eserler karşısında Fârâbî'ye kıyasla, öteki kaynaklarımızın durumu nicedir? Fârâbî'nin Batı karşısındaki bu durumu, Batı'dan söz eden diğer ilim ve fikir adamlarımızla karşılaştırılırsa ortaya çıkacak durum ve nisbet ne olur?

İşte Batı (Yunan) Felsefesinin İslâm Felsefesi üzerindeki te'sirini; bu te'sirinin dozunu ölçmenin ve anlamının sağlam ve şaşmaz bir ölçüsünü, sanırız, vermiş bulunuyoruz.

## HASSAN B. SÂBİT'İN, ŞİİRLERİYLE İSLÂM'A HİZMETLERİ

Dr. Bahattin Kök

Hass n b. S bit'in,( lm. 54/674)  irleriyle İsl m'a yaptığı hizmetlerin değerini iyi anlayabilmek için Cahilliyyet devrinde  aire ve şiire nasıl bakıldığına, kaba çizgileriyle de olsa açıklamanın gereğine inanmaktayım.

Şair, Cahilliyyet devri Araplarında olduğu gibi İsl m  devirde de uzun müddet toplumun en önde gelen bir kişiisi sayılmıştır. Günümüzde bile şair ve  irin Araplar açısından manası, diğer milletlerinkinden çok dah değişiktir. Şairin, kabile reislerinden ve savaş meydanlarında yiğitliği teslim edilmiş kişilerden daha ileri tutulduğunu, ona korku ve saygı karışımı bir açıdan bakıldığına bu konudaki rivayetlerden anlamaktayız. Yazı bilenlerin parmakla gösterilecek kadar az olduğu Cahilliyyet devrinde şair, kabilesinin tarihçisi, andlaşma ve toplantılarda sözcüsü, barış zamanlarında iftihar vesilesi ve savaş alanlarında da zehirli ve keskin bir kılıcıydı. Kendisinde esrarengiz ve üstün nitelikler varsayılan şairin saldırılarına hedef olmamak için, dedikleri yerine getirir veya ona g t nmemek için düşmandan kaçıldığı gibi kaılırdı. Hele  airlik niteliği olmayan bir kimsenin, her nasılsa bir şairin hicivlerine hedef olması kadar korku bir Şey d ş n lmezdi. Bu duruma düşmüş bir Şahıs, Ortaçağ Avrupasında papaz tarafından afaroz edilmiş bir Hıristiyan gibi toplumun dışına itilmiş demektir. Hiciv san'atının, Emeviler devrinde, Arap edebiyatına hakim bir unsur seviyesine yükselmiş olması,  irin, yalnız Cahilliyyet devrinde değil, İsl m  devirlerin bazı dönemlerinde bile bir kılıç gibi kullanıldığını göstermektedir.

Cahilliyyet devrinde  aire verilen değerin ne denli büyük bir anlam taşıdığını, es-Suy t 'nin ibnü'r-Reşik'ten naklen kaydettiği aşağdaki ifadelerden anlamaktayız: "Araplardan bir kabile içerisinde bir şair yetişince diğer kabileler gelerek, bu sebeple o kabileyi tebrik eder, bu maksatla yemekler yapılır, düğün törenlerinde olduğu gibi kadınlar bir araya toplanıp udlarla oynar; bu durum, ırz ve namuslarının korunması, hasep ve neseplerinin savunulması, babadan oğula geçen cömertlik ve güzel geleneklerinin ebedileştirilmesi, Şeref ve Őanlarının yükseltilmesi demek olacağından, erkekler ve çocuklar da birbirlerini kutlardı. Araplar, birbirlerini, ancak dünyaya gelen bir erkek ocuk, yahut aralarında yetişen bir şair veyahut ta

doğurma zamanı yaklaşan bir kısrak sebebiyle tebrik ederlerdi". (I) Kabile, şâirin gözetilmesini, ihtiyaçlarının giderilmesini ve onun her zaman el üstünde tutulmasını kaçınılmaz bir vazife saymaktaydı. Kabileyi temsilen elçiler gönderme söz konusu olduğu zaman, şâirin bu hey'et içinde üstün bir yer işgal ettiği görülmüdü. Şâiri, başka bir kabilenin şâirine ağır basmış bir kabileye, savaşın en çetin bir safhasını kazanmış gözüyle bakılırdı.

Cahiliyyet devrinde şâirin bu derece üstün tutulması, şiiire verilen kıymetin bir ölçüsü sayılmalıdır. Meşhur panayırlarda şiiir yarışmalarının düzenlenmesi Arap kabilelerinin oralara çekilmesini kolay bir şekilde sağlamaktaydı. Bu yarışlarda derece alan şiiirlerin Kâbe duvarlarına asılması, bu cemiyette şiiir san'atının ne derece bir etkiye sahip olduğunu anlatmaya yeter kanaatindeyim. Şiiir söylemeye bile, az da olsa, hayatında şiiir ezberlememiş bir Arab'a hemen hemen rastlamamızın mümkün olmayışı, bunun o devir toplumu için ekme ve su ayarında bir anlam taşıdığını göstermektedir.

Gerçekten de, güzel san'atların, duygular üzerinde en etkili olan şiiirin, söz konusu cemiyette bu kadar etkili olmasını, Arap dilinin bu sanat için çok elverişli bir özellik taşımasında aramak her halde en kestirm bir yoldur. Diğer taraftan, aklî kabiliyetlerinden hafıza kabiliyetleri çok daha ileri olan bu insanların, kısa zamanda ezberlenmesi, kolayca yayılması ve duyguları canlı tutması sebebiyle, şiiire bu ölçüde bir değer vermelerini yerinde ve doğru bir anlayışın eseri saymalıdır.

Şiiirin güzel ve etkili bir san'at olduğunu belgeleyen çok özlü ifadelerle karşılaşmaktayız. Hz. Peygamber (s.a.), "Şüphesiz ki, beyânın bir kısmında sihir vardır." ve "Gerçekten de şiiirin bir kısmında hüküm (başka bir rivayette hikmet) vardır. (2) " buyurmaktadır. 'Abbâs b. Mirdâs (ölm. 18/639) Hz. Peygamber (s.a.)'i methedince kendisine uzun bir elbise vermiş ve Kâ'b b. Zuheyr (ölm. 26/645) de meşhur kasidesini inşâd edince O'na da bir cübbe hediye etmiştir. (3) Hz. Ömer (r.a.) "Şiiir öğreniniz; çünkü onda arzu edilen güzellikler ve sakınılacak kötülükler vardır." (4) demektedir. Abdullâh b. 'Abbâs (r.a.) da "Şiiir Arapların ilmi ve divânlarıdır, onu öğreniniz ve Hicâz şiiirini alın." (5) tavsiyesinde bulunmaktadır. 'Abbâs (r.a.) Hz. Peygamber (s.a.)'e "Ey Allah'ın Resûlü! Güzellik hangi şeydedir?" diye sorunca O da "Dildedir." (6) buyurmuştur. Yine Hz. Pey-

I- es-Suyûti, *el-Muzhir fi 'Ulûn'l-Luğa ve enva'ihâ*, nşr. Muhammed Ahmed Cade'l-Mevlâ, Mısır, tsz. II, 373

2- Ebû Dâvûd *eş-Sünen*, hz. 'İzzet Abdu'd-De''âs, nşr., Muhammed 'Alî es-Seyyid. Humus, V, 277-278

3- İbnu 'Abdirrahbihi, *el-'İkdu'l-fertîd*, thk. Ahmed Emîn el-Kâhire, 1956, V, 291

4- Ebû İsnâk el-Kayravâni, *Zehru'l-âdâb*, thk. nşr., 'Alî Muhammed el-Becâvi, Mısır, 1969, I, 23

5- *el-'İkdu'l-fertîd*, V, 281

6- el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Fevzi 'Attûri, Beyrut, 1968, I, 102



gamber (s.a.), "Yolcunun azığı, deverleri şiir inşâd ederek sürmek ve içinde fâhiş sözler bulunmayan şiirdir." (7) demıştır. Allah'ın Elçisi bir gün Hz. Ayşe (r.a.)yi, Zuheyr b. Cenâb (ölm. 564 m.)'in şiirlerini inşâd ederken dinler ve şiir sona erince şöyle buyurur: "Ya Ayşe! Şâir doğru söylemiştir, insanlara teşekkür etmeyene Allah'ta bir karşılık vermez." (8)

Şiirin değerini anlatan yüzlerce güzel sözlerden biri de şu rivayettir: Nusayb b. Rebâh (ölm. 108/726), 'Abdullâh b. Ca'fer b. Ebi Tâlib (ölm. 80/700)'i methedince O da O'na çok miktarda mal, elbise ve binek hayvanları verilmesini emreder. Bu durumu yadırgayan yanındakiler O'na, "Bunun gibi siyah bir köleye nasıl böyle davranıyorsun?" deyince O da cevap olarak, "Ne! Allah'a yemin olsun ki, Kendisi köle olsa da şiiri hürdür, her ne kadar siyah ise de övgüleri beyazdır. O'nun aldığı tükenen bir mal, eskiyen bir elbise ve zayıflayan binek hayvanlarından ibarettir; fakat O, dillerde dolaşan bir methiye ve kalıcı olan senalarını bağışlamıştır." (9) şeklinde karşılık vermiştir.

Şiirle ilgili olarak, gerek Hz. Peygamber (s.a.)'e ve gerekse İs-âm büyüklerine' şâir ve ediplerine nisbet edilen pek çok rivâyet varsa da, bir başlangıç olarak açıklamaya çalıştığımız bu hususun ayrıntılarını bir yana bırakarak, "Şür Arapların divânıdır." sözünün, şiirin, söz konusu toplum için ne demek olduğunu çok veciz bir şekilde anlatacak bir nitelik taşıdığını belirtmekle yetinelim. Nitekim İbnü Haldûn da bu hususa temas ederek "Unutulmamalıdır ki, söz san'atı içinde yer alan şiir san'atı Araplar arasında çok yüksek bir değere sahip bulunmaktaydı; bundan dolayı onu, bilgi ve hikmetlerinin divânı saymışlardır. Onların şiir hususundaki melekeleri de çok kuvvetli bir durumda idi." (10) demektedir.

Hicret'in tamamlanması ve daha sona da Bedir harbinin (2/624) kazanılması üzerine Müslümanlar gittikçe kuvvetlenmeye başlayınca Mekke'li müşrikler büyük bir telaş ve korkuya kapıldılar. Çok geçmeden bu telaş ve korku onları Müslümanlara karşı amansız bir saldırıya sevketti. Mekke'nin fethine değin (8/630) sürüp giden bu savaşın askerî, siyasî ve iktisadî sahalarda devam etmesi yanında, gittikçe şiddetini arttıran bir tarzda sözle de yapıldığını görmekteyiz. Kısa aralıklarla devam eden kılıç savaşına denk olmak üzere söz savaşının daha uzun ve daha etkili bir biçimde devam ettiğini elimizdeki kaynaklardan öğrenmekteyiz. Müslümanlar bu savaşı da, savaş meydanlarında elde ettiklerinden daha parlak bir şekilde kazanmışlardır. sözle (şiirle) yapılan bu savaşın da kazanılması gerektiğine işaret eden Hz. Peygamber (s.a.), "Allah'm Elçisi'ne kılıçlarıyla

7- eş-Şerîf er-Râzi, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, nşr., Tâhâ Muhammed ez-Zeyni el-Kâhire, 1967, s. 206.

8- *el-'İkdu'l-ferîd*, V, 275

9- Aynı kaynak, V. 292

10- İbnü Haldun, *el-Mukaddime* Beyrut, ts. s. 570

yardım edenleri dilleriyle de yardım etmekten meneden nedir?" (II), buyurarak Müslüman şairlerin bu harbe bütün varlıklarıyla katılmalarını sağlamışlardır.

Mekkeli müşriklerden, başta Hz. Peygamber (s.a.) olmak üzere Müslümanları hicvedenlerin başında 'Abdullâh b. ez-Zibe'râ (ölm. 15/636), Ebû Sufyân b. el-Hâris (ölm. 20/641) (12), 'Amr b. el-'As (ölm. 43/664) ve Zırâr b. el-Hattâb (ölm. 13/634) gelmekteydi. (13) Mekke'nin fethine kadar müşrik olarak kalan bu şairlerin, Müslümanlara yönelttikleri hicivler devam ederken müslümanlardan biri Hz. Ali (r.a.) "ye gelerek "Bizi yeren topluluğu bizim adımıza hicvet." deyince O da "Eğer Allah'ın Elçisi izin verirse.." şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine o zat "Ey Allah'ın Rêsulü! Ali'ye, bizi hicveden topluluğu hicvetmesi için izin ver." şeklinde müracaatta bulununca, Hz. Peygamber (s.a.) "Ali'de, şiiirden yerine getirilmesi arzu edilen güç yoktur." buyurmuş ve Ensar'a seslenerek yukarıda manasını verdiğimiz Hadis'i söylemişlerdir. Böyle bir durumun ortaya çıkması üzerine Hassân b. Şâbit (r.a.) ayağa kalkarak "Bu işi ben yerine getiririm." der ve dilinin ucundan tutup "Allah'a yemin ederim ki, bu dil sebebiyle Şan'a ile Buşra arasında bir dil benim hoşuma gitmez." deyince Hz Peygamber (s.a.) "Ben de onlardan biri olduğum halde onları hasıl hicvedersin?" buyurur. Hassân (r.a.) bu soruya çok güzel bir kaşılıkla "Ben seni onlardan, bir kılın hamurdan çıkarılışı gibi çekip çıkarırım." der. Hassân'ın bu cevabından memnun olduğu anlaşılan Hz. Peygamber (s.a.) "O halde Ebu Bekr (r.a.)'e git, sana Kureys topluluğuyla ilgili bilgileri, mühim günlerini ve soylarını öğretsin, sonra da onları hicvet, Cebrail seninle beraberdir" (14) buyurmuştur.

Hz. Peygamber (s.a.)'in bu emri üzerine Hassân Ebû Bekr (r.a.)'e devam etmeye başlayarak O'ndan gerekli bilgileri elde etmeye çalışır. Ebû Bekr (r.a.) O'na, "Şu ve şu kadınlardan hiç söz etme, şu ve şu kadınları zikret." şeklinde O'na Kureyşlilerin soyları ile ilgili yetecek kadar bilgiler verir. (15)

Hassân (r.a.) la birlikte Kureys şairlerine karşı Müslümanları savunan, bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.)'in şairleri olma vasfını kazanan Kâ'b b. Mâlik (r.a.) ve 'Abdullah b. Revâhah (r.a.) da bulunmaktaydı. (16) Yukarıda açıklanan bu hadise üzerine Kureyşlilerle Müslümanlar arasında amansız bir şiir savaşı başla-

11- İbnu'l-Esir, *Usdu'l-ğâbe ft ma'rifeti's-sakâbe*, Tahran, 1285, II, 4

12- Peygamberimiz (s.a.) in amcasının oğlu olan Ebû Sufyân hem O'nun süt kardeşiydi ve hem de kendilerine en çok benzeyen biriydi. Mekke'nin fethinde müslüman olmuş ve daha sonra Hz. Peygamber'in tebsîrâtına nâil olmuştur. (Bkz. İbnu Halikân, *el-vefeyâi* VI, 351-352).

13- Ebû'l-Ferec el-İsfehâni, *el-Eğâni* nşr. 'Abdussettâr, Ahmed Ferrâc, Beyrut, 1959, IV, 141-142; *Usdu'l-ğâbe* II, 4

14- *el-Eğâni* IV, 142

15- *Usdu'l-ğâbe* II, 4

16- *el-'Ikud'l-ferid*, V, 283.

miş ve sonunda sözünü ettiğimiz üç şair onlara karşı çok etkili bir mücadele vermiştir. Öyle ki, bu durum Hz. Peygamber (s.a.)'i, Hassân için, Mescit'te, üzerine çıkıp ayakta kendisini öven ve kendisiyle iftihar edilen şiirler okuması gayesiyle bir mimber tahsis etmeye sevketmiş ve "Şüphesiz ki, Allah, Allah'ın Elçisi'ni savunduğu müddetçe Ruhul-Kudus vasıtasıyla Hassân'ı te'yid eder." (17) buyurmuş, bir başka rivayette de "Şüphesiz ki, Ruhul-Kudus, Allah'ın Elçisi'ni savunduğu müddetçe Hassânla beraberder." (18) demiştir.

Müslümanlarla İmşirikler arasında şiir savaşının başlamasına sebep teşkil eden iki ayrı rivayet daha bulunmaktadır. Bu rivayetlerden de söz etmeyi, konunun açıklığa kavuşması bakımından zaruri görmekteyiz. Bunlardan birinde anlatıldığına göre, Ebû Sufyân'ın şiirleri Hz. Peygamber (s.a.)'e ulaşınca bu durum Kendisine çok ağır gelmiş ve bunun üzerine 'Abdullah b. Revâha'yı çağırarak O'ndan şiir inşâd etmesini istemiştir. 'Abdullah, Kendisi'ne şiirlerini inşâd edince, bu şiirleri sonuna kadar idilnemiş ve sonunda O'na, "Sen cömert ve şerefli bir şâirsin." buyurmuştur. O'nun ardından Kâ'b b. Mâlik'i çağırarak O'ndan da şiir inşâd etmesini talep etmiştir. Kâ'b b. Mâlik te şiirlerini okuyunca O'na da "Sen savaşın vasfını güzel yapıyorsun." (19) demiştir. Son olarak Hassân'ı çağırarak Hz. Peygamber (s.a.) O'na, "Bizim adımıza onlara cevap ver." buyurunca Hassân dilini dışarı çıkararak onu burnunun ucuna değdirir ve "Sen'i hak peygamber olarak gönderen Allah'a yemin olsun ki, bu durum sebebiyle içte bana ait bir dilin olmasını istemiyorum. Allah'a yemin ederim ki, eğer ben onu bir kayanın üstüne koysaydım onu ikiye böler, veya onu bir tüy üzerine dokundursaydım onu da anında tıraş ederdi." (20) der.

Bu hususla ilgili diğr bir rivâyti de şu şekilde görmekteyiz: Hassân bir gün Hz. Peygamber (s.a.)'e gelerek "Ey Allah'ın Elçisi: El-Hâris oğlu Ebû Sufyân Sen'i hicvetektedir. O'na, bu hususta el-Hâris oğlu Nevfel'in yardım ettiği anlaşılıyor. Ey Allah'ın Elçisi! Onları hicvetmeme izin verir misin?" deyince Hz. Peygamber (s.a.) yukarıda manasını verdiğimiz Hadis'i söyler. (21) Bu hususa temel teşkin eden bir Hadis te el-Buhârî'de yer almaktadır. Bu hadis Hz. Ayşe (r. a.)'den, "Hassân b. Sâbit Allah'ın Elçisi'nden müşrikleri hicvetmek için izin istedi, Allah'ın Elçisi de (Benim nesebimi nasıl hicvedersin?) buyurunca, Hassân, (Ben Sen'i onlardan bir kılın hamurdan çekilişi gibi çekip çıkarırım) dedi." (22) şeklinde rivâyet edilmektedir.

17. Ebû Dâvûd, V, 280; Usdu'l-Ğâbe, II, 4.; Zehru'l- daâb, I, 25.

18. Ebû Dâvûd, V, 280.

19. Bkz. Zehru'l-Âdab, I, 25-26.

20. Aynı kaynak, I, 25-26; el-Beyân ve't-tebyîn, I, 102; 'Abdulkâdir b. 'Umer el-Bağdâdî, *Hüûnetu'l-edeb*, Bulak, 1093, I,3.

21. Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretueş'ari'l-'Arab*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî, el-Kânire, ts. I, 30.

22. el-Câmi'uş-sahîh, Mısır, tez., VIII, 44.

Müşriklerin hicviyelerine karşılık verilmesiyle ilgili bir rivâyet te el-Eğâni'de bulunmaktadır. Bu rivâyette Hz. Peygamber (s.a.) "Revâha oğlu 'Abdullâh'a emrettim, müşriklere karşılık verdi ve güzel söyledi. Mâlik oğlu Kâ'b'a emrettim, o da müşriklere karşılık verdi ve güzel söyledi. Şâbit oğlu Hassân'a emrettim, sadre şifa verdi ve şif'a buldu." (23) buyurmaktadır. Bu Hadîs Hz. Ayşe (r.a.) tarafından da teyid edilerek "Hz. Peygamber (s.a.)'in, (Hassân müşrikeri hicvetti, sadra şifa verdi ve şifa buldu) dediğini duydum." (24) demektedir ki, Hassân'ın bu hususta taşı gediğine koyduğu kesin bir şekilde ifade edilmiş olmaktadır.

Bütün bu rivayetlerin geliş şekli ne olursa olsun, netice itibariyle hepsinin bir gerçeğe ışık tuttuğu görülür. O da, Hz. Peygamber (s.a.)'in müşrikleri hicvetme hususunda İslâm şairlerine cesaret vermiş olması ve Kendisinin de bu karşılıklardan çok memnun kalmış bulunmasıdır. Aşağıdaki satırlarda' yalnız Hassân'ın, iirle-riyle İslâm'a ne denli büyük bir hizmette bulunduğu mühim vak'alara temas edilerek kısaca açıklanacaktır.

Hassân'ın, Hz. Peygamber (s.a.) hakkında büyük bir yekün tutan şiirleri bulunmaktadır. O'na olan sonsuz iman ve engin sevgisinin birer demeti halinde gümümüze kadar gelen bu şiirlerden yalnız bir kaç beyte temas etmek uretiyle, samimî duygularının ne şekilde aksettiğini göstermeye çalışacağım. Bakınız Hassân b. Şâbit Peygamber (s.a.)'in güzelliğini nasıl dile getiriyor:

"Gözüm, hiç bir zaman Sen'den daha iyisini görmedi, Sen'den daha güzelini kadınlar doğurmadı."

"Her kusurdan uzak olarak yaratıldın. Sanki Sen dilediğin gibi yaratıldın." (25)

Hz. Ayşe (r.a.) Allah'ın Elçisi'ni anlatırken "Allah'a yemin ederim ki, O, Hassân'ın, hakkında söylediği şu beyitlerdeki gibiydi." (26) demiştir. Söz konusu beyitler şunlardır:

"Alın, kapkaranlık bir gecede ne zaman görünürse, karanlıklarda tutuşup yanmakta olan kandil gibi parıldar."

"Ahmed gibi bir hak ölçüsü, ya da mülhide bir ibret dersi verecek kim olmuştur veya olabilir ki." (27)

Hassân'ın, Yüce Allah ve Hz. Peygamber (s.a.) hakkında terennüm ettiği çok veciz ve özlü manalardaki incelik ve güzellik O'nun bu husustaki ustalığını göster-

---

23. IV, 147.

24. et-Tebrîzi, *Mişkâtulmesâbih*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn, Dımaşk, 1961, II, 527.

25. *Dıvanu Hassân*, Beyrut, ts., s. 10.

26. *Dıvanu Hassan*, s. 60.

27. Aynı kaynak, s. 60.

mekte ve İslâm'a olan hizmetinin ne kadar yüksek ilham akışı içerisinde sergilediğini ortaya koymaktadır. Tek başına İslâm'ı ve Hz. Peygamber (s.a.)'i tanıttak bir vasıf taşıyan aşağıdaki manalar karşısında, O'nun bu hizmetini derin bir saygı içerisinde takdir etmemek mümkün mü? Yüksek bir duygunun ve engin bir aşkın ürünü olan söz konusu beyitlerin manalarını aşağıya alıyoruz:

"O, davranışları en güzel olandır, üzerinde, parıldayan ve görülen, Allah tarafından şahit kılınmış nübüvvet mührü vardır."

"Müezzinin, beş vakit namaz için "eşhedu" diyerek okuduğu ezanda Yüce Allah Nebi'nin adını kendi adına ekledi."

"Allah, O'nu yüceltmek maksadıyla, Kendisi için O'nun adından bir pay ayırdı; böylece Arş'ın Sahibi'indeki adı Mahmûd, buradaki adı ise Muhammed olmuştur."

"O, yeryüzünde putlara tapıldığı bir sırada, peygamberlerin gelmediği bir fetret ve ümitsizlik zamanından sonra bize gelen bir Peygamberdir."

"Böylece O, Hint demirinden yapılmış kılıcın parlaması gibi parıldayan, aydınlatıcı ve doğru yola götürücü bir kandil olmuştur."

"Bizi Cehennem ateşiyle korkutup Cennetle müjdededi ve bize İslâm'ı öğretti; bu sayede Allah'a şükrediyoruz."

"Sen yaratıkların İlah'ı ve benim Rabbim ve yaratıcısın. Ben, insanlar arasında yaşadığım müddetçe bunun böyle olduğuna şahadet ederim."

"Ey insanların Rabbi olan Allah: Sen, Sen'den başka ilâh tanıyanların sözlerinden münezze ve yüksek oldun. Sen en yüksek ve en yücesin."

"Yaratmak, tüm iyilikler ve işlerin hepsi Sen'in elindedir. bu sebeple yalnız Sen'den hidayet diler ve ancak San'a kulluk ederiz." (28)

Ḥassân b. Sâbit'in asıl hizmetini teşkil eden husus, müşrik şairlere karşı yaptığı şiir savaşıdır. O'nun yaptığı bu şiir savaşının çeşitli ve değişik biçimleriyle karşılaşmaktayız. Bu mücadelenin başında, şüphesiz ki, Peygamberimiz (s.a.)'in amcası el-Haris'in oğlu Ebû Sufyânla yaptığı şiir mücadelesi yer almaktadır. Ḥassân, Hz. Ebû Bekr (r.a.)'den, Kureyslilerin nesepleriyle ilgili gerekli bilgileri elde edince Ebû Sufyân'a şu karşılığı vermiştir:

"Gerçekten de toplulukların hepsi, Hâşim'in Oğlu'nun aşağı biri değil, filizleri, çok, esaslı bir dal olduğunu bilmişlerdir."

"Onların arasında, onların bildiği, sana ait bir kök bulunmamaktadır; o halde hakkına razı ol ve deve biti gibi onlara yapışıp kal."

"Gerçekten de, Hâşimoğulları'ndan en yüksek şan ve şerefe sâhip olanlar Mahzumoğulları'nın kızının soyundan gelen kişilerdir. Senin baban ise kölenin biridir."

"Zühreoğulları'nın, kime ait olduğu bilinmeyen kadınları, sizden, şerefli bir kimseyi doğurmadığı gibi şan ve üstünlük yaşlı kadınlarınızın semtine bile uğramadı."

"Sen, ne Abbâs gibi ve ne de O'nun anasının oğlu gibisin; lâkin sen kendisi için ateş yakılmayan şerefsiz birisin." (29)

"Sen, tıpkı binicinin arkasına asılan tek bir matra gibi Hâşimoğulları'na eklenmiş bir sığıntısın."

"Şüphesiz ki, annesi Sümeyye ve Semrâ (30) olan bir kimse, gayret gösterilmiş olsa da yenilmiş demektir." (31)

Hassân'ın bu kasidesi Kureyşliler'e ulaşınca, Ebû Bekr (r.a.)'i kastederek, "Bu, Ebû Kuhafe Oğlu'nun habersiz olduğu bir şiir değildir demeye başladılar." (32) denilmektedir.

Hassân b. Sâbit çok meşhur ve uzun bir kasidesinde Hz. Peygamber (s.a.)'i ve Müsümanları öven, karşı tarafı yeren bir eda içinde yine Ebû Sufyân'a şöyle sesleniyor:

"Allah'ın emîn meleği Cebrâil ve bir dengi bulunmayan Ruhu'l-Kudus aramızda bulunmaktadır."

"Yüce Allah, (Eğer bu imtihan fayda verirse, gerçekten de Ben, hakkı söyleyen bir kulu elçi olarak gönderdim.) buyurdu."

"Ben O'na şehâdet getirdim, siz de ne duruyorsunuz, kalkın ve O'nu gönülden tastik ediniz dedim. Siz ise (Ne kalkarız ve ne de böyle bir şeyi arzu ederiz.) dediniz."

"Allah, (Gerçekten de Ben, gayretleri bu uğurda düşmanla karşılaşmak olan Ensâr'dan meydana gelen bir ordu göndermeyi müyesser kıldım.) buyurdu."

"Hey! Benden Ebû Sufyân'a ulaştırın ve deyin ki, sen hava gibi boş kalbi çıkarılmış korkağın birisin."

"Sen Muhammed (s.a.)'i yerdin, ben de hemen ardından, O'nun adına sana cevap verdim. Şüphesiz ki, bu hususta Allah katında sevap vardır."

29. 'Abdalmuttalib'in oğullarından Hz. 'Abbâsla kardeşi Zîrâr'ı kastedmektedir.

30. Sümeyye kendisinin, Semrâ' ise babasının annesidir.

31. *Dîvânü Hassân*, s. 89.

32. *Zehru'l-Âdâb*, I, 26; *Usdu'l-ğabe*, II, 5.

"Sen O'na denk olmadığın halde nasıl oluyor da O'nu hicvetmeye yelteniyorsun; çünkü sizin en kötünüz en iyinize fedadır."

"Sen, yarıtılışı vefakârlık üzerine kurulmuş, kutlu kılınmış, günahsız, Hakk'a inanan ve Allah'ın emin Kulu'nu hicvettin."

"Şüphesiz ki, babam, babamın babası ve nâmusum, size karşı Muhammed'in (s.a.) nâmusunu korumak için bir kalkandır".

"Dilim, hiç bir kusuru olmayan keskin bir kılıçtır. Denizime gelince onu kovalar bulandırmaz." (33)

Rivâyet edildiğine göre Hassân Hz. Peygamber (s.a.)'in huzurunda bu kasideyi okurken sıra "Sen Muhammed'i yerdin, ben de hemen ardından O'nun adına sana cevap verdim. Şüphesiz ki, bu hususta Allah katında sevap vardır." beytine gelince, Hz. Peygamber (s.a.) "Ya Hassân;! mükâfatın Cennettir" buyurmuş ve "Şüphesiz ki, babam, babamın babası ve nâmusum, size karşı Muhammed'in nâmusunu korumak için bir kalkandır." beytini dinleyince de "Allah seni Cehennem ateşine karşı korusun." diyerek mukabelede bulunmuştur. (34)

Yine bu kaside içinde yer alan "Sen, O'na denk olmadığın halde nasıl oluyor da O'nu hicvetmeye yelteniyorsun; çünkü sizin en kötünüz en iyinize fedadır." beytini okuyunca, o mecliste bulunanlar "İşte, bu Arapların söylediği en insafli beyttir." demişlerdir. (35)

Hassân'ın bu hicviyeleri karşısında Ebû Sufyan'ın dolu dolu gözyaşı dökerek ağladığı ve Hz. Peygamber (s.a.)'e sığınarak, Hassân'ı bu işten vazgeçirmek için rica ettiği yalvardığı rivayet edilmektedir. (36)

Mekke'nin fethi tamamlandıktan, Tebük mes'elesi halledildikten ve Sakif kabilesi müslüman olduktan sonra Medine'ye, Arap yarımadası'nın her yerinden akın akın hey'etler gelmeye başladı. İslâm dini ve devletinin artık bir vakta olduğunu ve İslâmiyet'i kabul etmekten başka çıkar bir yol olmadığını anlayan Arapların, 9. Hicret yılında, birbirinin ardından heyet göndermelerinden dolayı bu yıla Hey'etler Senesi (Senetu'l-Vufûd) adı verilmiştir. (37) Bu hey'etler arasında hatırı sayılır bir yer tutan Temim kabilesinin hey'etiyle ilgili çok canlı bir rivayet vardır. Hassân'ın şiirleriyle İslâmiyet'in yayılmasında ve savunulmasında ne derece etkili olduğunu çok belirgin ifade etmesi bakımından bu hey'et üzerinde titizlikle durmak gerektiğine inanmaktayım.

33. *Divânü*, Hassân, s. 8-9; İbnu Kuteybe *es-Şi'ru ve's-şu'arâ'*, nşr. M.J.De Goeje, Leiden, 1904, s. 179.

34. *Zehru'l-Âdâb*, II, 1089-1090.

35. Aynı kaynak, II, 1089-1090.

36. Şevkî, *Zayf, Târîhu'l-edebî'l-'Arabî Mısır*, tse. II, 79.

37. İbnu Kesîr, *es-Siretu'n-Nebevîyye*, nşr. Mustafâ 'Abdulvâhid, Beyrut, 1976, IV,

Yetmiş veya seksen kişi oldukları bildirilen bu hey'et, Medine'ye ulaşınca Mescid'e girer ve Hz. Peygamber (s.a.)'e, odaların arkasından "Ya Muhammed! Karşımıza çık." diye bağırıp çağırırlar. Onların bu yakışıksız bağışıları Allah'ın Elçisi'nin hoşuna gitmez; bununla birlikte vakit geçirmeden karşılıklarına çıkınca onlar, "Ya Muhammed! Biz seninle karşılıklı olarak övünmek üzere geldik! Şairimize ve hatibimize izin ver." dediler. Peygamber (s.a.) de "Hatibinize izin verdim, konuşsun." buyurunca, hatipleri olan 'Ufârid b. Hâcib (ölm. 20/640) ayağa kalkarak kavmini öven kısa bir konuşma yapar (38). Onun bu hitabesine, Hz. Peygamber (s.a.)'in emri üzerine Sâbit b. Kays. (ölm. 12/633) karşılık vererek ondan daha belîğ ve anlamlı bir konuşma yapar. (39)

Hatiplerin karşılıklı hitabede buldukları bir sırada Hz. Peygamber (s.a.) o toplantıda bulunmayan Hâssân b. Şâbit'e haber göndererek gelmesini emerder. Bu haberi alan Hâssân çok geçmeden çıkagelir ve Temîm hey'etinin şâiri'olan ez-Zibirân b Bedr (ölm. 45/665) ayağa kalkarak kavminin üstünlüğünü savunan bir kaside okur. Söz sırası beri tarafa gelince Hz. Peygamber (s.a.) Hâssân'a dönerek "Ya Hâssân! Kalk, bu adama cevap ver." buyurur. Bu emri alan Hâssân ayağa kalkarak o şâirin okuduğu kasidenin vezin ve kafiyesinde olmak üzere ondan daha güzel ve daha uzun kasidesini terennüm eder. (40)

Bu mühim hâdiseye ilgili olarak her iki şâire ait iki ayrı kaside rivâyet edilmekte ise de, bunlardan Hâssân'a ait olan, söz konusu iki kasideden daha yaygın olanından bir kaç beytin manasını vermekle yetinelim:

"Gerçekten de Fihri ve kardeşlerinin ulularından meydana gelen bir topluluk, insanlara, uyulan bir yolu iyi bir şekilde gösterdiler."

"Yalnız bulunduğu sırada, davranış tarzı Allah'tan sakınmak olan herkes bu sünnete ve onların koydukları kanunlara râzî olup onunla yetinirler."

"Bunlar, savaşta olduklarında düşmanlarına ağır darbe indiren veya kendilerinden yana olanlara bir fayda sağlamaya çalıştıklarında da gerçekten fayda sağlayan bir topluluktur."

"Bu. onların sonradan elde edilmeyen bir özellikleridir. Unutmayın ki, davranışların en kötüsü sonradan ortaya çıkarılmış olanıdır."

"Bunlar, aynı zamanda nâmus timsali kimselerdir. o kada ki, nâmuslu oluşları Kur'an'da bile geçmektedir. Aç gözlülük te etmezler ve dünya düşkünlüğü onları alaşağı edip küçültmez."

38. Aynı kaynak, IV, 79-80.

39. Bkz. *el-Eğâni*, IV, 451; *es-Stretun'-Nebeviyye*, IV, 78-79; *Divânü Hâssân*, s. 143.

40. Bkz. *el-Eğâni*, IV, 152; İbnu Hişâm, *Stretu'n-nebi*, nşr. Mustafâ es-Sekâ, Mısır, 1936, IV, 987-988; *es-Stretu'n-Nebeviyye*, IV, 81.



"Arzuların ve taraftarların değişip ayrıldığı bir zamanda taraftarları Allah'ın Elçisi olan millet ne şerefli bir millettir."

"Dokuyucu ve usta bir dilin arzu ettiği hususlarda' Kendisi'ne yardım eden bir topluluk, benim bu methiyelerimi onlara hediye etti."

"Bu sözün ciddi oluşu insanlara ciddi de gelse veya onu alaya da alsalar, gerçekten de onlar bütün boyların en üstünüdürler." (41)

Sâbit oğlu Hâssân kasidesini bitirince, sözü edilen hey'et içinde bulunan el-Ekra' b. Hâbis (ölm. 31/651) ayağa kalkarak şunları söyler:

Allah'a yemin olsun ki, gerçekten de bu Kişi'ye her şey tam olarak verilmiştir. Allaha yemin ederim ki, hatibi bizim hatibimizden daha üstün, şâiri bizim şâiri-mizden daha güçlü ve sesleri bizimkinden daha gürdür." (42)

Bu tören sonunda hepsi müslüman olan bu heyet üyeleri Kur'an'ı ve İslâm dininin esaslarını öğrenmek için bir müddet Medine'de kaldıktan sonra yurtlarına dönecekleri sırada, Hz. Peygamber (s.a.) hepsine, Bilâl (r.a.)'ın eliyle dağıttığı bol bağışlarda bulunmuş (43) ve daha önce cereyan eden bir vak'a sonunda kabilelerinden esir olarak alınan erkek, kadın ve çocuklarını da kendilerine geri vermiştir. (44) İslâm tarihinde mühim bir yer işgal eden bu hâdise hakkında aşağıdaki Âyetler inmiştir:

"Şüphesiz ki, odaların ardından Sen'i yüksek sesle çağrılardan çoğunun akılları ermez."

"Eğer onlar, Sen karşısına çıkıncaya değin sabretselerdi bu, kendileri için çok daha iyi olurdu. Yine de Allah çok bağışlayıcı ve esirgeliyicidir." (45)

Temimoğulları hey'etiyle yapılan bu toplantıda, gerek hitabet vazifesini yerine getiren Şâbit b. Kays'ın ve gerekse şâirlerine çok güzel bir karşılık vermiş olan Hâssân b. Şâbit'in bu hizmetleri, başta Hz. Peygamber (s.a.) olmak üzere orada bulunan bütün Müslümanların yüzünü güldürürken karşı tarafı da hayrete düşürmüştür. İslâm'ın ve onun Yüce Peygamberi'nin kendilerine kazandırdığı ruh zen-

41. Kasidenin metni için bkz. *Divânu Hassân*, s. 145-146; *el-Eğâni*, IV, 153-154; *es-Siretu'n-nebeviyye*, IV, 81-82.

42. *el-Eğâni*, IV, 153-154.

43. Bkz. *Siretu'n-Nebi*, IV, 987-991; *el-Eğâni*, IV, 154-155; *es-Siretu'n-nebeviyye*, IV, 77-86; *el-Makrizi*, *İmtâ'ul-esmâ'*, nşr. Mahmûd Muammed Şâkir, el-Kâhire, 1941, I, 438-439; *Ebû Dâvûd*, V, 199.

44. *İmtâ'u'l-esmâ'*, I, 438-440.

45. *el-Hucurât*, 4-5; âyetlerin iniş sebebi için bkz. 'Abdullah en-Nesefî, Mısır, ts. II, 167-168; *es-Siretu'n-Nebeviyye*, IV, 86; Ebû'l-Hasen 'Alî en-Neysâbüri, *Esbâbu'n-nuzûl*, Mısır, 1968, s. 219-220.

ginliği sayesinde, müşrik bir topluluğu duygulandırarak bir anda hepsinin müslüman olmalarına vesile olan Hassân ve Şâbit'in bu büyük hizmetleri dil ile yapılan hizmetlerin en güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

Hassân'ın, etkili ve keskin diliyle yerine getirdiği savaşın bir başka örneği de Mekke'nin alındığı günlerde geçmiştir. Daha önce de adından söz ettiğimiz, Müslümanları en çok hicveden şâirlerden biri olan İbnu'z-Zibe'râ, o büyük fetih günü Hz. Peygamber (s.a.)'den kaçınca Hassân O'nun ardından şöyle seslenir. (46)

"Kini, sana kanını helâl kılan, kısıtlı, düşük bir yaşayış içinde bulunan Necrândaki adamı elden kaçıрма."

"Harplerde mızrağın denendi de yumuşak, içi boş ve kusurlu bulurdu."

"Allah ez-Zibe'ra'ya ve oğluna kızmıştır. Hayatta iken de yapılan kötlüğe karşı yerine getirilen nice cezalar vardır." (47)

İbnu'z-Zibe'râ Hassân'ın bu beyitlerini duyunca vakit geçirmeden Peygamber (s.a.)'e gelerek müslüman olur. (48)

Bütün bu hizmetleri neticesinde Hz. Peygamber (s.a.)'in şairi olma niteliğini tam olarak hak emiş olan Hassân, Mekke'nin fethine kadar müşrikleri çeşitli kasideleriyle hicvederek onların diğer Arap kabileleri üzerindeki etkilerini sıfıra indirdiği gibi, usta uslubuyla hepsini baskı altına almış ve büyük ölçüde susturmuştur. Hassân, müşrikleri, imansızlıkla ve putlara tapmakla değil, harp meydanlarında Müslümanlar karşısındaki yenilgilerini sayıp dökerek, soylarıyla ilgili pürüzlü yanlarını yakalayarak, yermekte, kınamakta, ayıplamaktaydı. O'nun böyle bir yol takip etmesi, İslâm ve Arap edebiyatı tarihçileri tarafından yerinde bir hareket tarzı olarak kabul edilmekte ve "Zaten müşrik olmaları sebebiyle onları imansızlık ve Allah'a şirk koşmakla hicvetmiş olsaydı, haklarında arzu edilen ve neticede gerçekleştirilmiş bulunan etkiyi elde edemezdi" (49) denilmektedir.

Hassân'ın, müşriklere karşı başarıyla yürüttüğü bu savaşın kazanılmasından çok memnun olan Hz. Peygamber (s.a.)'in, zaman zaman Müslümanların kendi aralarında meydana gelen sürtüşmelerde de şahitliğine başvuru olan bir kişi olarak kendisine yüksek değer verdiğini elemizde bulunan mühim bir rivayetten anlamaktayız.

Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.) bir takım kimselerin Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e dil uzattıklarını duyunca mimbere çıkararak Allah'a hamd ve senada bulunduktan sonra "Ey insanlar! Sizden hiç kimse bana karşı, elimin ve nefsimin

46. Bkz. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, III, 585; *Divânu Hassân*, s. 213.

47. *Divânu Hassân*, s. 213.

48. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, III, 585; *Divânu Hassân*, s. 213.

49. *Târîhu'l-edebil'l-Arabi*, II, 78.

sahip olduğu hususta Ebû Bekir'den daha emin değildir. Hepiniz, bana "Yalan söylüyorsun." dediğiniz zaman Ebû Bekir "Doğru söyledin." demektedir. Eğer kendime bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekir dost edinirdim." buyurduktan sonra Hassân'a dönerek "Benim hakkımda ve Ebû Bekir hakkında söylediklerini tekrar et." der. Bunun üzerine Hassân "Şöyle söyledim ey Allah'ın Elçisi." diyerek aşağıda manasını vereceğimiz beyitlerini tekrar eder. (50)

"Güvenilir bir kardeşe ihtiyaç duyarsan, yerine getirdiği işler sebebiyle, bu uğurda ikinci gelen, bulunduğu savaşlarda davranışları övgüyle anılan, peygamberlere inanan bütün insanların ilki olan ve düşmanların, dağa tırmanıp etrafında dolaştıkları bir sırada o yüksek mağarada ikinin ikincisi bulunan kardeşin Ebû Bekir'i tatırla."

"O, Allah'ın Elçisi'nin dostu oldu, herkes, yaratıklardan hiç kimsenin O'na denk olmadığını iyice kavramıştır."

"O, Peygamber (s.a.)'den sonra Allah'tan en çok sakınanı, en şefkatlisi ve omuzladığı işlerde en vefekârı olması bakımından yaratılmışların en hayırlısıdır."

"O, ebedî arkadaşının doğru yolu göstermesi sonunda, Allah'ın emrine uyarak övgüyle anılan bir hayat sürmüş olup onun dışına çıkmamıştır." (51)

Bu beyitlerin okunması üzerine Hz. Peygamber (s.a.)'in "Doğru söyledin ya Hassân! Arkadaşımı bana çağırın," buyurduğu ve bu sözü üç kere tekrar ettiği rivayet edilmektedir. (52)

Bu ve benzeri şiirlerin, Müslümanlar arasında en büyük bir değer ifade ettiğini, İbnu 'Abbâs (r.a.)'a "ilk müslüman olan kimdir?" diye sorulduğu zaman O'nun cevap olarak "Hassân'ın şu sözlerini duymadın mı?" diyerek yukarıdaki beyitleri okuması ile ilgili rivayetten daha iyi anlamaktayız. (53)

Hassân'ın, genellikle bir hadiseye bağlanmayan; ancak müşrikleri hicvettiği ya da İslâm dini ve peygamberi hususunda derin duygularını dile getirdiği için O'nun takdirini kazanan ve kendisine mühim bağışlarda bulunmasına sebep olan bir kaç mes'eleye daha dokunmanın yerinde olacağı ve şiirle yapılan bu hizmetin daha canlı bir şekilde ortaya konulacağı kanaatindeyim.

Hassân, Hz. Peygamber (s.a.) 'le birlikte Hz. İsa (a.s.)'nin peygamberliklerine olan samimi inancını ortaya koyduğu bir şiirinde geçen "Allah'ın izniyle Muhammed'in, göklerin de üstündeki yüksekliklerde bulunan bir varlığın Elçisi olduğuna şahadet getirdim." anlamındaki beytini terennüm edince onu dinleyen Allah'ın Elçisi "Ben de seninle birlikte şahadet ederim." buyurmuştur. (54)

50. *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, I, 30.

51. Bkz. *Divânu Hassân*, s. 174; *Cemheretu eş'âri'l-'Arab*, I, 31.

52. *Cemperetu eş'âri'l-'Arab*, I, 31; *Divânu Hassân*, s. 174.

53. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 435.

54. *Divânu Hassân*, s. 186.

Hassân'ın Allah'ın Elçisi tarafından takdir edildiğini fade eden rivayetlerden biri de bir sefer esnasında geçen şu rivayettir:

Hz. Peygamber (s.a.) seferde olduğu bir sırada, bir gece "Hassân b. Sâbit nerede?" buyunca Hassân da "Buyur ey Allah'ın Elçisi! Saadeter senin olsun." der. (Peygamber (s.a.) O'na "Şiir inşâd ederek develeri sür." emrini verince Hassân, hemen şiir inşâd etmeye balayarak develeri sürer. Peygamber (s.a.) de O'nu can kulağıyla dinleyebilmek için bineğinin kafası Hassân'ın bineğinin butlarına degecek derecede bir yakınlıkla O'nu takip eder. Kasidenin sona ermesinden sonra Hz. Peygamber (s.a.)" İşte, bu, onlara okların saplanmasıdan daha etkilidir." buyurur. (55)

Yüce Peygamber (s.a.), Hassânla ilgili bir Hadis'inde de yine "Allah'a yemin olsun ki, senin şiirin onlara gecenin karanlığında okların saplanmasıdan daha şiddetlidir." (56) buyurmuştur. Yine aynı manadaki bir Hadis'i de, şairlerinin şiirleri çok hoşuna gittği bir sırada söylemiş ve "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, sanki siz onları ok yağmuruna tutuyorsunuz." buyurmuştur. (57) ki, bu ifade, şairlerinin karşı tarafa üstün geldiğini belirtmesi bakımından dikkat çekicidir.

Yukarıdan beri açıklamaya çalıştığımız bütün bu gerçeklerden, dilimizde ata sözü olarak kullanılan "Dil yarası kılıcı yarasından beterdir." vecizesinin, Hz. Peygamber (s.a.)'in teşvikiyle büyük şair Hassân tarafından başarıyla kullanılmış olduğunu anlamaktayız. Böylece Hassân bileği ve kılıcıyla yerine getiremediği vazifeyi diliyle en iyi ve en etkili bir biçimde yerine getirmiştir. Öyle ki, aşağıdaki satırlarda özetlemeye çalışacağımız iki hadise, O'nun ne Hz. Peygamber (s.a.) ve ne de Sahabe'nin büyük çoğunluğu yanındaki yüksek değerine gölge düşürmüştür.

Büyük şair Hassân'ın İfk hadisesinde, bir kısım Ashâb gibi yanılarak Hz. Ayşe (r.a.)'yi kıyananlar arasına girdiği anlaşılıyor. O'nun hakkında bu durumu reddedenler varsa da, aşağıdaki rivayetler bunun doğru olduğunu gösteriyor. Ashap'tan bir bölümünün zaman zaman Hassân'ı söz konusu hadiseyle itham ederek O'nu yakışsız bir şekilde tavsif etmeleri ve bizzat kendisinin Hz. Ayşe (r.a.)'yi öven bir kaside söylemesi bu yöhdeki görüşleri destekler mahiyettedir. Her ne kadar Hz. Ayşe (r.a.), Hassân'ın, kendisi hakkında kötü bir şey söylemediğini belirten ifadeler kullanmış ve bu husustaki sorulara, O'nun, Kendisini öven şiirlerini okumak isuretiyle cevap vermiş ise de bunu, kırgınlıkların devam etmesine gönlü razı olmadığı için söylemiş olabileceğini düşünmek herhalde uzak bir ihtimal değildir. (58)

55. *el-Eğâml*, IV, 147.

56. *el-'İkdu'l-ferid*, V, 277.

57. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*, s. 165.

58. Bu hususla ilgili geniş bilgi için bkz. *eş-Siretun-Nebeviyye*, III, 309-311.

Saffân b. el-Mu'attal (ölm. 19/640) adında bir sahabi bir gün Hâssân'ı fena halde döver ve yaralar. Muhacir ve Ensâr'ın büyüklerinden bir takım kişilerin de araya girmek zorunda kaldığı bu mes'ele Hz. Peygamber (s.a.)'e intikal edince her ikisini de huzuruna getirir ve hadisenin içyüzünü sorar. Safvân, "Ey Allah'ın Elçisi! Hâssân bana diliyle eziyet etti, beni hicvetti; bunun üzerine kızgınlığım son derece arttı ve O'nu dövdüm." dedi. Bu sözleri dinledikten sonra Hâssân'a dönen Hz. Peygamber (s.a.) "Ya Hâssân! Allah'ın İslâm sayesinde doğru yola sevkettiği kavimimi ayıplıyor musun? buyurmuş, devamla, "Başına gelen bu duruma karşısında iyi davran," diyerek O'na i'tidal tavsiye etmiştir. Hâssân'da "Senin dediğin gibi olsun, ey Allah'ın Elçisi!" diyerek saygıda kusur etmediğini gösterir. (59)

Bir başka rivâyette ise, Medine'nin, dışarıdan gelen müslümanlarla dolup taşması üzerine Ensâr'ın ikinci derecede kaldığı düşüncesiyle, Hâssân'ın bu durumu kınayan bir kaside söylemesi, bu hâdisenin sebebi olarak gösterilmekte ise de, (60) bunu, söz konusu hâdisenin zâhiri sebebi saymak, gerçek sebebini de İfk mes'lesi dolayısıyla, Safvân'ın Hâssân tarafından hicvedilmesi hususundaki haberlere bağlamak gerekir. (61) Öte yandan, İfk mes'esiyle ilgili ayetin inmesinden sonra Hâssân'ın şer'i cezâyâ çarptırıldığını ifade eden rivâyetlerden (62) hareket edersek, Safvân'ın yukarıdaki hâdiseyi, yalnız kendisini ilgilendiren bir husus olması dolayısıyla onu bir bahane sayması ihtimal dışı değildir.

Hâdisenin gerçek sebebi ne olursa olsun, böyle mühim ve o derece düşündürücü bir hususta bile Hz. Peygamber (s.a.)'in, gönlünü hoş tumak için O'na, daha önce Ebû Talha Zeyd b. Sehl (ölm. 34/654)'in tasadduk olarak Allah'ın Elçisi'nin emrine verdiği Bîrehâ denilen ve sonraki devirlerde Benû Cudeyle köşkü diye anılan, etrafı duvarla çevrili hurma bahçesi içindeki evi ve Bizans valisi Mukavkas'ın, daha önce, diğer hediyelerle birlikte Kendisi'ne gönderdiği Mariye ve Sirin adlarındaki iki kız kardeş cârîyeden Sirin'i bağışladığını görüyoruz. (63) Ensâr'ın da Hâssân'dan yana şikâyetle bulunduğu bu dövme hadisesi üzerine kendisine sağlanan bu büyük bağış O'nun, gerek Hz. Peygamber (s.a.), gerekse Ensâr yanında ne derece bir itibara sahip olduğunu göstermeye yeter, kanaatindeyim.

Hâssân'ın, Hz. Peygamber (s.a.)'le hiç bir harbe katılmamış olduğu belirtilmektedir. Bunumla birlikte sefere çıktığı zaman Kendi hanımlarını ve yakınlarını

59. Bkz. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, III, 772; *el-Eğânt*, IV, 162; *Kitâbu't-Tenbih*, s. 76; *Divânü Hâssân*, s. 62.

60. *Kitâbu't-Tenbih*, s. 76.

61. *es-Siretu'n-Nebeviyye*, III, 309-311.

62. *Tefsiru'n-Nesefi*, III, 136.

63. Bkz. Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, ts. I, 524-525; *Kitâbu't-tenbih*, s. 76; Usdu'l-gâbe, II, 6; C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, trc. Neş'et Çağatay, A. İlahiyât Fakültesi, 1964, I, 26.

nın hanımlarını, O'nun sahip olduğu, yukarıda sözünü ettiğimiz, etrafı duvarla çevrili hurma bahçesi içindeki evine gönderdiği kaydedilmekte, harpten döndüğü zaman da O'na ganimetten pay ayırdığını bildirilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.)'in, bununla da kalmayarak Mariye'nin kız kardeşi Sîrîn'e bağışladığını gibi Hassân'a da bir bostan bağışladığını yine kaynaklardan öğrenmekteyiz. (64)

Hz. Peygamber (s.a.)'e, Medine devri boyunca diliyle en büyük desteği sağlamış olan Hassân, vefatından sonra da, hakkında söylediği çok güzel mersiyelerle O'na olan samimi inanç ve sevgisini en iyi bir şekilde dile getirmiş ve kâinatın efendisi, Yüce Allah'ın en sevgili kulu O eşsiz insanın büyük şâiri olma vasfını hak etmiştir.

Hassân'ın bu değer ve itibarı Dört Halife devrinde de devam etmiş olup halifeler O'na çeşitli ikramlarda bulunmuşlardır. Muaviye (r.a.) ye de bir hey'et sıfatıyla gittiği rivayet edilmektedir. (65)

O'nun, Ashab'ın ileri gelenleri arasında bu itibarını devam ettirdiğini elimizdeki kaynaklardan öğrenmekteyiz. Sa'îd b. el-Museyyeb'ten rivayet edilen bir haberde geçtiğine göre, Hassân'ın Mescit'te şiir okuduğu bir sırada Hz. Ömer (r. a.) içeri girer ve O'na sert bir şekilde bakar. Bu durumu kavrayan Hassân O'na "Ben bu Mescit'te, Sen'den daha hayırlı biri varken de şiir okumaktaydım." der ve Hz. Ömer (r.a.)'i susmak zorunda bırakır (66). Yine bir gün Ebû Hureyre'yi şahit göstererek "Ya Ebâ Hureyre! Seni Allah'a salarım, Allah'ın Elçisi'nin (Allah'ın Elçisinin yerine cevap ver, Ey Allahım! O'nu Ruhu'l-Kudusla te'yid et) derken duydun mu?" diye sorunca, Ebû Hureyre (r.a.)'de "Evet doğrudur." der. (67) Aynı kaynakta bu haberin el-Berâ'dan rivayet edilen değişik bir şekli daha vardır ki, her iki rivayet te esas itibariyle Hassân'ın, bu hizmette ne derece bir etkiye sahip olduğunu anlatmaktadır. (68)

Hassân'ın, şiirleriyle İslâm'a yaptığı bu hizmetin, Ashab'ın zihninden silinmediğini aksettiren rivayetlerden biri de Zubeyr b. el-'Avvâm (r.a.) dan gelmektedir. Adı geçen zat, aşıptan bir topluluğun bulunduğu bir meclise, Hassân'ın, şiirlerinden bazı parçaları okuduğu, onların ise okunan şiirlere ilgi duymadıkları bir sırada uğrayarak onlarla birlikte oturur ve şöyle der:

"Sizi neden Furey'a'nın (69) Oğulunun şiirlerinden dinlenikleriniz parçalar karşısında ilgisiz görmekteyim? Şüpheiz ki, O, Allah'ın Elçisi'ne şiirlerini sunar.

64. Bu bilgiler için bkz. *Usdu'l-ğâbe*, II, 6; *Târîhü'l-edebi'l-'Arabî*, II, 78-79.

65. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, II, 79.

66. Ebû Dâvûd, V, 279.

67. *el-Buhârî*, VIII, 45.

68. Aynı kaynak, VIII, 45; *el-Eğâni*, IV, 141.

69. Şâirin annesinin adıdır.

O da güzel bir şekilde onları idinler, mükâfatını bol bol verir ve her hangi bir işle de meşgul olmazdı.” (70)

Hassân'ın Hz. Peygamber (s.a.)'in vefatından sonra da devam eden bu şöhreti dolayısıyla ki, özellikle Hz. Osman (r.a.) in şehit edilmesinden sonra, ortaya çıkan çeşitli hizipler, dâvalarının haklı olduğunu göstermek için O'nun adına sığınarak şiir uydurmuşlardır. (71) Bur gerçeği hesaba katacak olursak İslâmî devirde şiirlerinin zayıfladığını ileri süren bazı müelliflerin bu görüşlerini biraz da bu duruml ilgili saymamız gerekir.

---

70. *el-Eğâni*, IV, 149.

71. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, II, 81.

## İBNU KUTEYBE VE ESERLERİ

Dr. Hüseyin VAROL

Künyelerinden biri olarak *İbnu Kuteybe* ile anılan müellifimizin adı '*Abdullah*, babası ve dedesinin adı da sırayla *Müslim b. Kuteybe*'dir. Künyesi *Ebu Muhammed (Dâiratü'l-meârifî'l-İslâmiyye*'de, *Encyclopedie de l'İslâm*'da ve bu sonuncudan naklen alınan bazı yeni çalışmalarda, Müellifin künyesi ve adı *Ebu Abdillâh Muhammed b. Müslim* şeklinde yanlış kaydedilmiştir. İbnu Kuteybe'nin diğer başlıca nisbeleri: takriben 256-263 (869-876) yılları arasında kadılığını yaptığı "Dînever" Şehri'ne nisbeten DÎNEVERÎ, babası Müslim'in "Mervu'r-ruz" halkından olması sebebiyle, MERVEZÎ, doğum yeri olan "Kûfe'ye nisbeten, KÜFÎ, Bağdad'da yaşamış olması hasebiyle de BAĞDÂDÎ'dir. KUTEBÎ veya KUTEYBÎ nisbesi ise dedesi *Kuteybe*'nin adından gelmektedir.

*İbnu Kuteybe*, 213 (828) yılında Kûfe'de doğmuş, 276 (889)'da Bağdad'da vefat etmiştir. Kaynakların bir kısmı onun Kûfe'de (İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 85, Tahran, 1391 (1971; *Şerhu'l-Kasâid...*, s. 209; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, VII, 438, Brill, 1865), bir kısmı da Bağdad'da (el-Hatîbü'l-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, X, 170; es-Seme'ani, *el-Ensâb*, s. 443, el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 143) dünyaya geldiğini söylerlerse de, biz onun Kûfe doğumlu olduğu kanâatindeyiz, bu arada ileri sürülebilecek deliller arasında, babası Müslim'in, Mervu'r-ruz'dan Kûfe'ye gelip yerleştiğini, müellifin de küçük yaşta Bağdad'a gelip yerleşerek, Kûfe'ye bir daha dönmemiş olmasını, binâen aleyh KÜFÎ nisbesinin ancak doğumu yerine atfen verildiği kanâatini intac edeceğini belirtmek yeterlidir sanırız.

İbnu Kuteybe, devrinin en büyük ilim merkezi olan Bağdad'da yetişmiştir. Burada alâka duyduğu her sâhâda, salâhiyetli hocaları bulabilmiş ve onlardan ilim yudumlamıştır. Hocaları arasında, Müsnet sâhibi ve fakîh Ebu Ya'kub İshak b. İbrâhim b. Râheveyh (İmâm-ı Şâfiî'nin ashâbından olup, İbnu Kuteybe'nin hadis hocasıdır. Bir rivâyete göre 10.000, diğer bir rivâyete göre de 70.000 hadis ezberlemiş, Neysebur'da 237 (851)'de vefât etmiştir), el-Kâdî Yahyâ b. Eksem (İbnu Kuteybe'nin fıkıh hocası olup, nesebi "*Hakimu'l-'Arab*" Eksemü's-Sayfi'ye dayanır, 206/821'de Mekke'de vefât etmiştir), ve Ebu Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (şiir, aruz ve luğat ilimlerinde âlim idi, 248-255/862-868 yılları arasında vefât etmiştir) vardır.



## İbnu Kuteybe'nin İlmî Yönü

Onun ilmî çalışmaları başlıca iki sahada cereyan etmiştir. Bu gün için mevcut olan veya ismen tesbit edebildiğimiz eserleri, onun bir taraftan Kur'ânî ilimler hadis ve fıkıh gibi sahalarda, diğer taraftan da, dil, edebiyat târih ve umûmi kültür gibi sâhâlarda meşgul olduğunu gösterir.

*Edebu'l-kâtib*'i telif edişinden önceki ilk devresinde, daha çok İslâmî ilimlerle meşgul olduğu anlaşılan müellif, Kur'ânî ilimlerle alâkalı olarak, *Tefsîru ğaribi'l-Kur'an*, *Vücûhu'l-Kırâât*, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* adlı eserleri te'lif etti. Hadisle alâkalı olarak, *Ğaribu'l-hadis li Ebi 'Ubeyd* ve *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*'ini yazdı. Bu eserlerde, dil ve edebiyat ile tefsir ve hadis bir arada işlenmiştir. *el-Esrîbe el-Meysir ve'l-kıdâh*, *es-Sıyâm* ve *et-Tefkîh* adını taşıyan eserleri ise fıkıh sâhâsında kaleme almıştır. *el-İhtilâfu fi'l-lafz ve'r-raddü 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* adlı eseri ile *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* isimli eserleri de devrindeki bir takım kelâmî münâkâşalarla alâkalıdır. zamânının Ehl-i sünnet ve mu'tezile mücâdelelerinde İbnu Kuteybe'yi ehli sünnet mezhebinin çok güçlü ve yıkılmaz bir kal'ası olarak görürüz.

Dil, edebiyat, târih ve umûmi kültürle ilgili çalışmalarına gelince, müellif bu sâhalarda dâimâ ehemmiyetini korumuş ve büyük eserler bırakmıştır. Çoğunu hayâtının olgunluk devresinde kaleme aldığı anlaşılan bu eserleri, *Edebu'l-kâtib* ve *'Uyûnu'l-aħbar* gibi edeb tarzında, luğat, sarf ve nahiv mevzularında, msl. *Câmi'ü'n-nahvill-Kebir*, *câmi'ü'n-nahvi's-sağıyr* ve *Takvîmu'l-lisân* ve *Tabakâtu's-su'arâ*, şiir tenkid ve tahlili ile, târih Sâhâlarındadır. *K. eş-Şi'ir ve's-su'arâ*, *Me'âi's-si'ir el-kebir* ve *K.el-Me'ârif*, bu tür çalışmalarının canlı örnekleridir. *Edebu'l-kâtib* ile *'Uyûnu'l-aħbar*, kültür ansiklopedisi mâhiyetindeki "edeb" tarzının iki ayrı tipini temsil ederler. Aslında İbnu Kuteybe'nin bütün bu eserlerini bir noktada birleştirmek mümkündür. DİL ve EDEBİYÂT, Onun târihçi yönünü en açık şekilde gösteren eseri, *K.el-Me'ârif*'tir.

İbnu Kuteybe bir şâir değil, fakat, büyük bir *nâsirdir*, Onun ilmî şahsiyetinin mühim tarafı, edebiyât târihçisi ve münekkid olarak taşıdığı husûsiyetlerdir.

Üslûbî husûsiyetlerini daha fazla, mukaddimelerinde görürüz. Eserlerinin hepsinde olduğu gibi, en küçük fasıllarda bile bir plan tatbik eder. Bu planda herhangi bir boşluk veya ihmâle yer vermemeye âzamî gayret gösterir. Bölümlerde, fasıllarda, paragraflarda ve cümlelerde tertip, dikkat, insicam ve münâsebetleri birbirine zincirleyerek, bütünlüğü sağlayan bir mevzu ve fikir akışı, İbnu Kuteybe'nin üslûbî özellikleridir.

## İBNU KUTEYBE'NİN ESERLERİ

Eserler, bibyografik bir tarzda, yâni çok kısa olarak tanıtılmıtır. Yoksa, her eser hakkâniyetle tanıtılmak istenirse, bir makâleye, onun ancak bir tek eseri sığabilir. İlerde bu tür tanıtımları yapacağımızı ümid ediyoruz.

İbnu Kuteybe, Kurâni ilimlerde, tefsir, fıkıh, kelâm, dil ve edebiyat gibi sahalarda çok sayıda eser te'lif etmiştir. Velud olmakla berâber, eserlerinde yüksek bir ilmi seviyeyi koruyabilen bir müellif olduğu muhakkaktır.

Eserlerinin sayısı hakkında kat'î bir rakam vermek güçtür, Ebu'l-'Ala el-Me'arri İbnu Kuteybe'nin 65 kadar eseri bulunduğunu söylemiştir (1). Müellifin hal tercümesinden bahseden eski kaynakların çoğunda, onun sadece meşhur te'lifleri zikredilmiştir. Bu arada, en uzun listeyi, 62 eserini sayan İbnu'n-Nedim verir (2). C. Brockelmann'ın meşhur eserinde (3) müellifin 24 kitabı tesbit edilmiştir. İbnu Kuteybe'ye dâir en etraflı monografiyi hazırlayan G. Lecomte (4) (yine aynı mâhiyette 60 eser tesbit etmiştir.

Eski kaynaklardan veya yeni tetkiklerden, kataloklardan İbnu Kuteybe'ye isnad edilen 98 kitab ismi tesbit ettik. Bunlardan 49'u aslında 17 eserin farklı adlarından ibâret olup, birinci grupta tanıtılacaktır. Bu gruptaki eserler mevcut (basma veya yazma) ve mevsuktur. İkinci grupta yer alan eserler de mevsuk olmakla berâber mevcut değillerdir. Aşağıda bunlardan bansadeceğiz.

Tesbit ettiğimiz üçüncü grup eserlerden burada söz ekmek istemiyoruz. sâdece onların, müellife âid olup olmadıkları şüpheli eserler olduklarına işaret etmekle yetineceğiz.

## D) Mevcut ve Mevsuk Eserleri

### I- K.el-'Arap ve 'ulumihe

"Arablar ve İlimleri" mânasında olan bu eserin *Dârü'l-kütübi'l-mısıryye* Kütüphânesinde (nr. 1864), ikinci kısmının yazma nüshası mevcuttur. Kitapta, bir taraftan Arapların ve İranlıların asâletleri arasındaki farklılardan, haseb ve nesbelerinden, Araplara mahsus meziyetlerden, fazilet bakımından, Araplardan sonra gelen Horasanlılardan vs. bahsederken, diğer taraftan da Câhilliyet Devrinin tecrübelerinden ve haberlerinden intikal'eden Araplara mahsus bilgiler bir araya toplanmaya çalışılmıştır.

Eserin diğer yazma nüsnalarının biri (Dımışk) (Şam)'da merhum Şâkir E-fendi el-Hamzâvî'nin kütüphânesinde, üçüncüsü de el-Huseyni'nin husûsî kütüphânesindedir. Kitap bu güne kadar ancak kısmen ve Kürt Ali tarafından neşredilmiştir.

---

(1) Te'vilü müşkili'l-Kuran (Kahire. 1973)'ın muhakkık ve naşiri, es-Seyyid Ahmed Sakr bu rivayeti (s. 7) kaynak, vadı vermeden nakleder.

(2) el-Fihrist, s. 85-86, Tahran, 1391/1971.

(3) GAL, Suppl. Leiden, 1937-39/1943-49.

(4) İbn Qutayba, L'Homme Son Oeuve, Ses Ideas, Damas 1965, s. 93-178.

## 2- Edebu'l-kâtib

İbnu Haldun (Ebu Zeyd, 'Abdurrahman b. Muhammed Veliyyüddin, v. 808/1405)'un, "şeyh'lerimizden ilim meclislerinde *edeb fenninin* dört ana kaynağının, İbnu Kuteybe'nin *Edebu'l-kâtibi*, el-Müberrid'in *K.el-kâmil'i*, el-Cahız'ın el-*Beyân ve't-tebyin'i* ve Ebu Ali el-Kâli'nin *en-Nevâdir'i* olduğunu, diğerlerinin ise, ancak bunlardan alınma ve bunlara bağlı bulunduğunu duyduk (1) "diyerek saydığı bu dört eserin başında takdim ettiği *Edebu'l-kâtib*, Ebu Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe'nin en belli başlı te'liflerindendir.

Müellif bu eserin zamânının ihtiyaçlarına binaen kaleme almıştır. Halifelerin, vezirlerin ve kumandanların saraylarında câhil kâtiblerin, edibler zümresini kendilerinden tiksiniir hâle getirdiklerini beyân ile, câhilliklerinin esiri olan sözde âlimlerin boş gurûru ve çalımlarıyla, fazilet mefhumunun değerine gölge düşürdüklerini söyler. Bilhassa devlet hizmetinde çalışan kâtiblerin açtıkları maddî ve manevî zararlara temas eder, şeref ve haysiyetin bilgide değil, servette ve şaşaalı bir hayat sürmekte arandığından yakınır. Bu eserinin te'lifine sebep olan bu ve benzer durumları, "Mukaddimesinde geniş bir şekilde izaha çalışan İbnu Kuteybe'ye göre iyilik ve yardım severlik hor görülmekte, gerçek değerlere itibar edilmemekte, edib olmak için güzel sesli bir câriyeyi methetmek veya içki kadehlerinin vasfı hakkında bir kaç parlak siir ezberlemek kâfi gelmektedir. Hatta mânâsını anlamadan Allah'ın Kitabı'na ve Rasulüllâh'ın hadisine tânetmek küstahlığına kadar gidilmektedir.

Ardından da anlaşılacağı gibi, *Edebu'l-kâtib* (kâtibin edebi), bu câhil edibler zümresinin nasıl bir kültüre sahip olmalarının gerektiğini gösterir ve obilgileri âdetâ ansiklopedik genişlikte takdim eder.

İbnu Kuteybe, zamânının Abbâsî halifelerinden el-Mütevekkil'in halifeliği (232-247/847-861) ve 'Ubeydullah b. Yahya b. Hâkânın vezirliği (236-247/850-861) sırasında yazmış olduğu *Edebu'l-kâtib'ini* vezir İbnu Hâkân'a takdim etmiş ve mükâfat olarak "Dinever" kadılığına tâyin edilmiştir. Bu tâyin bilâhare kendisinin "ed-Dineveri" unvânıyla şöret bulmasını sağlamıştır.

Zamânındaki *küttab* (kâtibler) zümresinin içine düştüğü utandırıcı hâli önlemek, dil ve edebiyâtın her sahâsında ihtisas sâhibi olmak isteyenler için te'lif edilmiş bulunan bu eser; *K.el-Meârif*, *K.taqvimu'l-lisân*, *K. taqvimu'l-yed* ve *K.el-ebniye* olmak üzere dört ana bölümden meydana gelir: Bir münevver için bilinmesi zarûri olan hususlar birinci bölümde, *dili düzeltmek ve yanlış kullanmamak* için gerekli bilgiler ikinci bölümde, güzel ve bilhassa doğru yazmayı temin için, bilinmesi icâbeden bilgiler üçüncü bölümde, fiillerin ve isimlerin bünyeleri, vezinleri, fiil, isim, sıfat vs. nin cemi ve tesniye şekilleriyle tezkir ve te'nis gibi sarf ilmini ilgilendiren bahisler de dördüncü bölümde yer almıştır.

(1) Bk. İbnu Haldun mukaddimesi, s. 551.

Eser, Kahire'de 1300, 1310, 1312 senelerinde, İbnu'l-Esir'in, *el-Meselu's-şair*'inin kenarında, 1328, 1347 ve 1354 yıllarında gene aynı eserin kenarında, daha konra 1900 yılında Leiden ve 1967'de Beyrut'ta, Max Grünert tarafından ve 1936, 1958ve 1963 senelerinde gene Kahire'de Muhammed Muhyiddin Abdülhamid hocamız tarafından neşredilmiştir. Ancak bu mükerrer baskıların hiç biri, *Edebu'l-kاتب*'in kıymet ve vakârına lâyık bir neşir sayılmazlar.

Bu bakımdan, önceki neşirler göz önünde tutularak, İstanbul'da bulunan kırkı aşkın el yazmaları; içinden seçilerek sırasıyla; Lâleli/1665, Reisü'l-küttab/742, Hafid Efendi/274, Lâleli/1905, Reisu'l-küttab/741, Nurosmâniye/3666 ve Nûr osmâniye/3954 numaralı nüsnalar esas alınarak, eser ve müellifi hakkında, 1980 yılında tarafımızdan doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

Önceki neşirlerin ilmî noksanlıklarına, özetle bir kaç misal verebiliriz:

1- Neşirlerine esas alınan elyazmaları hakkında hiç bir bilgi yoktur.

2- Doktora tezimizde esas alınan çok kıymetli ve mevsuk yazmalardan hiç faydalanılmadığı, gibi, isimlerinden de bahsedilmemiştir..

3- Bu neşirlerin en mükemmeli olması gereken Max Grünert'in esas aldığı nüshalar arasında, el-Câvaliki'nin nüshası verilmiştir ki, bu nüsha, eserin sadece mukaddimesinin tam şerhi, metinden de tenkid gerektiren pek az kısmının şerhidir.

4- Adı geçen neşirde fâhiş gramer hatâları mevcuttur. Msl. nasb edâtı (EN) den sonra gelen fiil-i muzârielerin hemen hemen hepsi de ötre ile harekelenmiştir.

5- Bu neşirlerde, nüsha farklarından başka, ciddi bir tahkik yoktur. Zira metin de geçen âyet, hadis, mesel, luğat, eser, kabîle ve memleket adları gibi mühim indeks lere rastlanmaz, sâdece mevzu fihristi, bir kısmında da şâhid beyitlerin fihristi verilmiş ise de, kaynakları ve aruz vezinleri gibi mühim hususlara temas edilmemiştir. (1)

### 3- *K.el-Envâ*

Yıldızlar ve felekiyat ilimlerine dâir olan bu eser, sâbit ve seyyar yıldızlar, Ay'ın menzilleri, mevsimler, meşhur yıldızlar ve onlara göre yön tâyini vs. hakkında bilgi verir. Eserin muhtevâsını iki ana kaynağa bağlamak mümkündür: Bunlardan biri, bilhassa ikinci asırdan itibaren tercümeler veya sâir yollarla yabancı kültürden beslenen astronomiye dâir eserler, pratik bilgiler ve belki de müellifin bu sadadaki kendi çalışmalarıdır. Diğer ikinci aslı kaynak ise, Arap'ların kültür tarihi

(1) G. Lecomte'un bu neşirlerin bir kısmının, bilhassa eser ve müellifi hakkında kâfi bilgi vermeyen mukaddimesi üzerinde duran tenkidi için bk. İbn Qutayba, l'Homme, Son Oeuvre, ses idees, s. 107, Damas, 1965.

ve edebiyatı için son derece mühim olan *ahbar* ve eski şairlerdir. Bu arada eserin tamâmiyle astronomiye âid olmadığını, pek çok kelimenin istikâkını ele alarak, eski şairlerden hemen hemen her hususta istihsadde bulunduğundan, dil, edebiyat ve kültür târihi bakımından mühim bir kaynak mâhiyeti taşıdığını söylemek gerekir.

Eser hâlen bilinen dört nüshasından (1) üçüne dayanılarak, Haydarabad'da 1375/1956 da *Dâru'l-me'ârifî'l-osmaniyye*'de neşredilmiştir.

#### 4- K. el-Eşribe

İçkiler mânâsına gelen bu kitabın, mevcut yazmalardaki adı, başlıktaki şekliyle geçmektedir. kezâ müellifin hal tercümesinden bahseden eski kaynaklarda, kendisinin iki eserinde ('*Uyumu'l-ahbâr*'ın mukaddimesinde (ε) İbnu Kuteybe bu eserini, *K. eş-Şerâb* diye anmıştır ki bu, ya dile kolay geldiğinden tekil şekliyle söylenmiş, ya da bir müstensih hatasından ibârettir. Kitabın bulunduğu bazı kütüphanelerin kataloglarında da eser, *K.el-Eşribe ve ihtilâfi'n-nâsi fihe* veya, *K. İhtilâfi'l-ulemâ' fîmâ yehullu mine'l-eşribe ve yahrumu ve hucetü külli ferikim minhum* şeklinde uzun bir adla zikredilir.

#### 5- K. Ğaribu'l-hadiş

İbnu Kuteybe'nin ilk eserlerindedir. Sekiz babdan ibâret olduğu anlaşılan bu kıymetli eserin, 5. babı ile, 6. babının başlarını ihtivâ eden ve tahminen 140 varağa yakın hacimde olan kısmı mevcut değildir. *Zâhiriyye* Kütüphânesinde bulunan (nr. 34-35, luğat) iki cild hâindeki bir nüshası eserin I. ve 2. cildlerinden ibârettir. Aynı kütübhânedede (nr. 7899, vr. 58b-65b) yalnız I. bâbi mevcuttur.

Müellifin bu kitabı, tarzının en mühim mahsullerinden biridir. Bu kitapta, dil yönünden açıklanması gereken, güç anlaşılır hususlar taşıyan hadisler, az bilinen, nâdir kullanılan kelime ve tâbirler izah edilmiştir.

#### 6- *Islâhu'l-ğalat fi Ğaribi'l-hadiş li Ebi 'ubeyd.*

Ebu 'Ubeyd'in *Ğaribu'l-nadis*'indeki hatâların tashihi mânâsına gelen bu eserini İbnu Kuteybe, 231 (845) yılından sonra yazmıştır.

Bu eserin bugün iki nüshasının mevcudiyeti bilinmektedir (I. *Ayasofya* nr. 457 vr. 22a-54b; II. *Zâhiriyye*, 7899, vr. 51a-55a). Müellif, Ebu Ubeyd'in bu sahanın belli başlı te'liflerinden olan eserinde gördüğü ve düzeltmeye ihtiyaç duyduğu hususları ihtiva eder.

İbnu Kuteybe'nin Arab Dilinin luğatını birinci derecede alâkadar eden te nkîdî dil malzemesini topladığı bu eseri, hadis âlimlerinin olduğu kadar, luğatçıların da alakasını çekecek mâhiyettir.

(1) Mevcut yazmaları için bk. GAL, I, 126; K. el-enva', nâşirin sözü.

7- *el- İhtilâfu fi'l-lafz ve'r-raddü'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe.*

Muhammed Zahid el-Kevseri'nin, bu eseri tahkik ederken belirttiği kanaate göre, İbnu Kuteybe'nin son eserlerinden biridir. "lafızda olan ihtilaf, Cehmiyye ve Müşebbihe'ye cevaplar" mânâsındadır.

Eserin nüshaları azdır. *British Museu'mde* (Or. St. Browe, nr. 142, 429) iki nüshası bulunan bu eserin neşrinde (Kahire, 1349), metnin Muhammed Zahid el-Kevseri (öl. 1371/1951)'nin tashih ve notlarını ihtivâ eden nüsha ile, *Zâhiriyye Kütüphânesinde* bulunan diğer bir nüshaya dayandığı söylenirse de, sonuncusunun kütüphâne numarası verilmemiştir.

İbnu Kuteybe bu eserini, kendini Cehmiyye ve Müşebbihe'den olmakla suçlayanlara karşı bir reddiye mâhiyetinde te'lif etmiştir. Bu arada eser, bu iki fırkanın bazı müteşâbih âyetler üzerinde yürüttükleri bâtil tefsirlere sert ve kesin bir reddiye mâhiyeti taşır.

8- *K. Me'âni's-si'r el-kebir fi ebyéti'l-me'âni*

İbnu Kuteybe'nin mühim eserlerinden biridir. bazı kaynaklarda adı, "K. Me'âni's-si'r" olarak geçen bu eserin tam bir nüshası hâlen mevcut değildir. Londra'da *Indian Office'de* (nr. 1155) yalnız 2. kısmı, ve İstanbul'da *Ayasofya Kütüphânesi* (nr. 4050)'nde I. kısmı bulunmaktadır. Elimizdeki bâzi eski müşâhedelerin notları, bu iki yazmanın, eserin tamamını ihtivâ etmedikleri intibâhını uyandırmaktadır. Nitekim, İbnu'n-Nedim bu kitabın 12 "*kitab*" yâni bölümden meydana geldiğini söyleyerek, bunları birer birer saymıştır (1), eserin mevcut şeklinde bu bölümler yoktur.

Eser yukarıda zikredilen ve birbirini tamamlayan iki nüshaya dayanılarak, 'Abdurrahman b. Yahya el-Yemâni tarafından Haydarabad (I-III c.)'da, 1368-69/1949-50 yıllarında basılmıştır.

9- *K.el-Me'ârif.*

İbnu Kuteybe'nin en belli başlı eserlerindedir. Muhtelif kütüphanelerde müteaddid nüshaları mevcuttur. İlk defa W. Üstenfeld tarafından neşredilmiş (Göttingen, 1850), daha sonra yapılan baskıların en sonuncusu ve güvenilir olanı, Dr. Servet 'Ukkâse tarafından yapılan baskısıdır (Kahire, 1960, 1969).

Eserde, kâinâtın yaratılışından, İslâmın zuhûruna kadar geçen devre hulâsa edildikten sonra, Hz. Peygamber (s.a.)'den, sahâbeden, el-Mu'temid'e kadar gelmiş olan halifelerden, *re'y*, *hadis*, *kırâet* âlimlerinden, *ahbâr* ve şiir râvilerinden vs. Arapların daha önceki dinlerinden, İslâm'dan ve mezheplerden bahsedilir. Habeş Hira ve Pers hükümdarlıklarına dâir bilgiler verilir. *K. el-Me'ârif*, bu muhtevâsiyle umûmi bir târih mâhiyetindedir.

(1) bk. el-Fihrist, s. 85; Adı geçen tez, s. 64.

10- *el-Mesêil ve'l-ecvibe fi'l-hadiş ve'l-luğa.*

*el-Msêil ve'l-cevâbât*, "el-Cevâbâtul-hâdra ve K.el-Mesêil gibi adlarla da zikredilen ve *Meseleler ve cevapları mânâsı taşıyan* İbnu Kuteybe'nin bu eserinin, *Dâru'l-kütübi'l-mısıryye* (nr. 6/luğat)'de, İstanbul, *Reisu'l-küttab* (879/A)'da birer nüshası mevcuttur.

Müellif bu eserinde, bazı hadislerin mânâlarını, bir çok istihlâhların luğat yönünden izâhını, farzın envâını, fikhun mânâsını, abdest ve hırsızlık gibi çeşitli meseleleri, karşısında farzettığı bir muhâtaba soru sordurmak ve onu cevaplandırmak sûretiyle açıklamaktadır.

11- *K.el-Meysir ve'l-kıdâh.*

*Âtıf Efendi* (nr. 2429) Kahire'de *Ahmed Teymur Paşa'nın* özel kütüphânesinde ve 629 (1225) senesinde istinsah edilmiş olan, *el-Hizâne ez-zekiyye*'de yazma nüshaları bulunan, İbnu Kuteybe'nin bu eseri, son nüshaya dayanılarak Muhibbüddin el-Ĥatîb tarafından iki kez neşredilmiştir. (Kahire, 1343/1924, 1385/1965).

Eserde, İslâmiyetle tahrir edilen, oklarla kur'a çekme şeklinde oynanan ve Câhilliyet Devrinin belli başlı âdetlerinden olan kumar hakkında İslâmın getirdiği hükümler işlenirken, dil âlimlerini de ilgilendiren, oyunun cereyan şekli, oklar, hakemlik vs. ile alâkalı pek çok istihlâh, âdet ve dil malzemesi de verilmektedir.

12- *K.eş-Şi'r ve's-su'arâ.*

İbnu Kuteybe'nin en mühim eserlerinden biri olup, aynı zamanda Arab Edebiyatında *Tabakâtü's-su'arâ* tarzındaki te'liflerin en belli başlılarından. Eserin muhtelif yazmaları mevcut olup, bir kaç defa basılmıştır (1). Bunlar içinde şu iki ilmi neşri anmak gerekir: De Goeje, Leiden, 1902-4 ve Ahmed Şakir, Kahire, 1966-67, ikinci baskı.

Eser, şâirleri tabakalara ayırarak sıralayan, bunların hal tercümeleri hakkında bilinenleri verdikten sonra, şiirlerden örnekler nakleden te'liflerdendir. Yalnız isimleri bilinen veya daha başka husûsiyetler taşıyan şuara tabakasına dâir eserler bir tarafa bırakılırsa, *K. eş-Şi'r ve's-su'arâ*, İbnu Sallâm el-Cümahî'nin meşhur eserinden sonra(2) bugün bilinen en eski kaynaktır.

Eserde Câhilliyet Devrinden, Abbâsiler Devrinin başlarına kadar geçen devrede gelmiş şâirlerden bahsedilmiştir. Kitab, başlıca iki kısımdır, adı da bu muhtevâyâ göre verilmiştir. Birinci bölümde (s. 59-104), şiirin neveleri, klasik kaside ve iç planı, üslub ve mizaçlarına farklı hususiyetler gösteren şâirler, ilhâmın kaynak-

(1) Yazma ve basmaları için bk. GAL, I, 121, 126; Suppl. I, 185.

(2) Tabakâtü's-su'ara.

ları, bilgi ve özeniye dayanan şiirle, yaratılışa dayanan şiirin farkı vs. gibi hususlardan bahsedilmiştir. İkinci bölümde ise kitabın esâsını teşkil eden kısmı olup şâirlerden bahseder.

### 13- K. Takvîmu'l-lisân.

Hâlen iki nüshası bilinen (*Dâru'l-kütübi'l-mısriyye*, nr. 330/luğat: Bağdadlı *Vehbi Efendi*, Süleymaniyye nr. 1912), İbnu Kuteybe'nin bu eseri, muhtemelen *Edebu'l-kâtib*'in bazı bablarından müellif tarafından kısaltılarak müstakil bir eser olarak te'lif edilmiştir. Arabçanın bazı husûsiyetlerinden ve ifâde şekillerinden bahseden küçük bir te'liftir.

### 14- Tefsiru ğaribi'l-Kur'an.

İbnu Kuteybe'nin ilk te'lif ettiği eser olduğu anlaşılmaktadır. Kısaca *Ğaribu'l-Kur'an* diye de anılır. Hâlen iki yazma nüshası bilinen (*Zahiriyye*, -*Dimişk*-ve *Tâif*'de bulunan bu yazmalar için, bk. GAL, Suppl., I, 185) bu eser, es-Seyyid Ahmed Sakr tarafından neşredilmiştir (Kahire, 1378/1958).

Müellif bu eserini iki kez elden geçirmiş olup ikinci redaksiyonda daha düzenli bir sistem tatbik etmiş, *ġarib* kelimeleri ayrı, çeşitli te'villere müsâid olmak bakımından *müşkil* kelimeleri de ayrı bir eserde toplayarak, çalışmasının bu merhalesinde, *Tefsiru ğaribi'l-Kur'an*'ı ve *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*'ı, hemen hemen aynı devrede kaleme aldığı anlaşılıyor. Bu eserin, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*'dan farkını müellif, Kur'an'ı Kerim'de geçen *ġarib* kelime ve ibârelerin şerh ve tefsirini, *müşkil*'lerine temas etmeksizin verdiğini belirterek ifâde eder.

Hicri ikinci Asrın ortalarından itibaren, pek çok müellif, aynı mâhiyette ve hemen hemen aynı isim (*Ğaribu'l-Kur'an*) altında kitab yazmışlardır. İbnu Kuteybe'nin bu eseri, tefsir sahasında olduğu kadar, luğat şâsında da ehemmiyetli kaynaklar arasında bulunan bu tip eserlerin belli başlılarından biridir.

### 15- K. Te'vilü muhtelifi'l-hadis.

İbnu Kuteybe'nin, *Edebu'l-katib*'ten önce, islâmi âimlerle daha çok meşgul olduğu devrede kaleme aldığı eserlerinden biridir. Eser muhtelif kaynaklarda çeşikli isimlerle anılır (1). Muhtelif kütüphânelerde yazma nüshaları bulunan (2) eser, başlıktaki isim altında iki defa basılmış (Kahire, 1326-328; Beyrut, 1973); gene G. Lecomte tarafından fransızcaya (*Le Traite des divergences du hadit d'İbn Qutayba*, Damas, 1962), ve M. Hayri Kırbaçoğlu tarafından da türkçeye tercüme edilmiştir (*Te'vilü muhtelifi'l-hadis Hadis mdafaası*, I. baskı, İstanbul, 1979).

(1) K. Muhtelifi'l-hadis, K. İhtilafi'l-hadis, K. ihtilafi te'vili'l-hadis, K. müşkili'l-hadis, K. İhtilafi'l-hadis, ve's-sünen, K. el-münâkaça, K. er-Raddu 'ale men kâle bi tenâkudu'l-hadis, elleti kile bi tenâkudihô.

(g) bk. GAL, I, 121, 126; Suppl., I, 185-6; İbn Qutaybe, G. Lecomte, s. 137-9.



Mutezile'nin hadisciler hakkındaki haksız ithamlarını cevablandırmak için te'lif ettiği bu eserinde İbnu Kuteybe, bir taraftan yanlış te'villeri tashih ederken, diğer taraftan aralarında tenâkuz bulunduğu söylenen hadislerin, aslında birleştikleri hususları delilleriyle izah eder.

16- *K. Te'vilü müşkili'l-Kur'ân.*

İbnu Kuteybe'nin bu eseri, bazı kaynaklarda, *Müşkili'l-Kur'ân* veya *Müşkilâtü'l-Kur'ân* diye de zikredilir. Muhtelif nüshaları mevcuttur (*Feyzullah Ef. -Süleymaniye-* nr. 232; *Köprülü*, nr. 711; *Dâru'l-kütübi'l-mısrıyye*, nr. 518, 663/ tefsir ve *Leiden*, nr. 1650), es-Seyid Ahmed Şaqr tarafından güvenilir bir neşri yapılmıştır (Kahire, 1373/1954).

Eserde Kur'an-ı Kerim'in üslûbu, belâğatı, müşkil âyetler, muhtelif mânâlara gelen kelimeler, aynı mahiyetteki edatlar vs. izah edilmektedir. Tefsir için olduğu kadar, dil ve edebiyat için de ehemmiyetli bir kaynaktır.

17- *'Uyumu'l-ahbâr.*

İbnu Kuteybe'nin belli başlı eserlerinden biridir. Uzun yılların mahsulü olması gereken, dil ve edebiyata dâir, tarih ve umumî kültüre dâir notlarını, h. 266 yılından biraz önceye rastlayan bir devrede gözden geçiren müellif, bunlardan bir kısmının müstakil kitablar olabileceğini görerek ayırmış ve geri kalanını bu eserinde vermiştir.

Kitabın muhtelif yazma nüshaları mevcuttur (*Köprülü*, nr. 1344; *Petersbourg*, nr. 691). İlk defa Brockelmann tarafından kısmen neredilmiş olan bu eser (Weimer, 1898, Berlin 1900, Strasbourg 1903-1908)'in son ve güvenilir bir neşrini, Ahmed Zeki el-'Adevi hazırlamıştır (Kahire, 1343-1349/1925-1930).

*Haberlerin kaynakları* meâlinde bulunan bu kitab, on büyük bab *kitab* içerisinde, sultanlarda aranan sıfatlar, harb ve âdâbı, seyyidlik ve şartları, insanlar, cinler ve hayvanlar, ilim, beyan, zühd, dostluk, kadınlar, yiyecekler vs den bahsetmektedir. Bu umûmî tasnif içerisinde tafsilâtli bir mevzu sıralamasına giren müellif, eserini sistematik ve umûmî ansiflopedi mâhiyetinde te'lif etmiştir.

*'Uyumu'l-ahbâr*, dil, edebiyat, tarih, âdet ve ananeler vs. bakımından daha sonraki çeşitli türde eserlerin ve bilhassa *EDEB* ve *muhâdarât*'a dâir te'liflerin başlıca kaynaklarından biridir.

II) *Yalnız İsimleriyle Bilinen Eserleri.*

Bu grupta tesbit edebildiğimiz 17 kadar eserinin, yukarıda da belirtildiği gibi, mevcut nüshaları bulunamamakla beraber, aeski ve yeni kaynaklarda isimleri geçmektedir. Bunların âkibetlerinin ne olduğu, varsa nerelerde ve hangi şahıslarda bulunduğu, kayboldularsa, kayboluş şekil ve mâhiyetleri hakkında kesin bir şey söyleyemiyoruz.

Burada, sâdece bu eserlerin bazılarının adlarını ve zikredildikleri kaynakları bildireceğiz.

18- *Câmi'ü'n-naḥvi'l-kebir.*

"*Büyük Nahiv Kâideleri Mecmuası*" mânâsında ve bu mevzuda oldukça mühim bir kaynak mâhiyetinde olduğu anlaşılan bu eser, şu kaynaklarda zikredilir: *Merâ-tibu'n-naḥviyyin*, s. 85, Kahire, 1375/1955; *el-Fihrist*, s. 86, Tahran, 1391/1971; *inbâhu, 'r-ruvât*, II, 146, Kahire, 1371/1952; *Buğyetü'l-vü'ât*, II, 63, Kahire, 1964/65. İbnu'n-Nedim ile, Kâtib Çelebi (*Keşfu, z-zunun*, s. 575) de bu eserle birlikte, *Küçük nahiv kâideleri mecmuası* mânâsında, *Câmi'ü'n-naḥvi's-şâgır* adlı eserinden bahsederler.

19- *Divânu'l-küttâb.*

*Kâtiblerin Divânı* mânâsına gelen bu eserin adına bakarak, müellifin mevcut te'liflerinden bazılarının bir bâbı olması düşünülürse de müstakil bir kitab olması daha muhtemeldir (bk. *el-Fihrist*, s. 86; *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 63; *Keşfu'z-zunun*, s. 807).

20- *Delâilu'n-nübüvve.*

Peygamberlikle ilgili olan bu eseri; *Â'lâmu'n-nübüvve* ve *Mu'cizetü'n-Nebiyy* adıyla zikreden bazı kaynaklar (GAL, Suppl., I. 187; G. Lecomte, İbn Qutayba..., nr. 17)'ın yanbaşıında, *el-Enbâri*, (*Nüzhetü'l-elibbâ...*, s. 210), *Delâilu'n-nübüvve mine'l-kütübi'l-münezzele 'ale'l-enbiyâi aleyhîmisselam* şeklinde daha uzun bir isimle zikreder.

21- *Edêbu'l-işra.*

*Muâşeret âdâbı* mânâsındaki bu eseri, İbnu'n-Nedim (*el-Fihrist*, s. 86) zikrettiği gibi, buradan da bazı yeni araştırmacılar (msl. G. Lecomte, s. 161) naklen zikrederler.

22- *Êletü'l-küttâb.*

*Kâtiblerin malzemeleri* mânâsındaki bu eserden, *el-Batalyavsi*, *Edubu'l-katib'e* yazdığı şerh (*el-İktidâb fi şerhi Edebu'l-küttâb*, s.59, 84, 87, 88)'de dört yerde bahisle, bazı bölümlerinden iktibaslarla bulunmuştur. İbnu Kuteybe'nin, *şmâ'atu'-'kitâbe* ile, *K.el-kalem* gibi diğer eserleri ve bunun aynı eser olup olmadıkları hakkında şimdilik bir şey söylenemez.

23- *K.et-Tefkîh.*

*Fıkıh ilmiyle Donatan* mânâsında olan bu eser hakkında İbnu'n-Nedim (*el-Fihrist*, s. 86), bu isimle İbnu Kuteybe'nin üç cild tutan kısmını gördüğünü ve geri kalan kısmının da takriben iki cild teşkil ettiğini *Cebel* (İrak) ahâlisinden sorup

öğrendiğini, böylece eserin müellif tarafından tamamlanmış olduğunun belirtildiğini, *K.et-Tefkîh*'in, el-Bendenîci (Ebu Bişr el-Yeman b. Ebi'l-Yeman, öl. 284/897)'nin aynı isim ve mevzudaki eserinden daha geniş ve güzel olduğunun söylenildiğini ifade eder.:

Bazı kaynaklarda eser, *K.et-Tefekkuh*, *K. en-Nefeka*, *K.el-Fıkh* ve *Câmi'u'l-fıkh* gibi isimlerle de anılmaktadır.

24- *K.e/-Râddu'ale'l-kâil bi halkı'l-Kur'an.*

*Kur'an-ı Kerimin mahluk olduğunu iddia edenlere cevap* mânâsına gelen İbnu Kuteybe'nin bu eserini, bazı müellifler (es-Süyuti, *Buğyetü'l-vu'at*'ında, s. I, 63; ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*'de, s. 245) zikrederler. Maamafih, İbnu Kuteybe'nin, *el-İhtilâfu fi'l-lafz* adlı eserinin bazı kısımları (s. 25-28, 50-67), her hangi bir başlık taşımaksızın, muhtevâsi bakımından bu eserde işlenmiş olması gereken mevzu ile benzerlik göstermektedir.

25- *Smâ'atü'l-kitâbe.*

VIII. (XIV.) Asır müelliflerinden, 'Ali b. Mes'ud el-Huzâ'i (öl. 789/1387) *Tahrîcu'd-dilêlêti's-sem'ıyye* sinde faydalandığı kaynaklar arasında, İbnu Kuteybe'nin bu eserini (*Edebu'l-kâib* ve *Uyunu'l-ahbâr* ile birlikte) zikretmiştir. Buna göre, bilhassa muhtevâ bakımından alâkah gibi görülen *Edebu'l-kâtib*'in herhangi bir kısmı olmadığı anlaşılmaktadır.

26- *K.es-Sıyâm.*

İbnu Kuteybe'nin, diğer eserlerinde bizzat zikrettiği çalışmalarından biridir. Nitekim, ru'yeti hilalden bahsederken, *k.el-Enva* (s. 130)'unda "sıyam hakkında te'lif ettiğim eserimde..." demektedir. Bu sözden de anlaşılacağı gibi yukarıda verilen, oruç mânâsındaki bu isim, eserin tam adı olmayabilir. Ayrıca bu gün elimizde bulunmayan ve fıkha dâir bir çalışması olan *J.et-Tefkîh*'in bir büyük babı olması ihtimali de düşünülebilir.

27- *K.'Uyünü';-şî'r.*

*Şiirin kaynakları* mânâsında, İbnu Kuteybe'nin en mühim eserlerinden biri olduğu tahmin edilen bu eserin şu on bölümden ibâret olduğunu İbnu'n-Nedim (*el-Fihrist*), s. 85) ifade etmektedir. 1.k. el-merâtib; 2. k.el-Me'âni; 3. k. el-kalêid; 4. k.el-mehâsin; 5. k.el-meşehid; 6. k.-eş-şevâhid; 7. k.el-cevâhir; 8. k.el-merâkib; 9. k.el-menâkib ve 10. k.el-medêih. İbnu'n-Nedim'in, daha sonra kaydettiği, *K. el-Merâtib ve'l-menâkib min'uyünü's-şî'r* ile, yeni araştırmacıların muhtelif kaynaklardan tesbit ettikleri *K.el-me'âni*, aynı eserin bölümlerinden olması muhtemeldir.

28- K. *Vücūhu'l-kirāat*.

İbnu Kuteybe'nin muhtelif kaynaklarda birbirinden biraz farklı şekillerle (*Edebu'l-kirāe* veya *kirāet*, *l'rābu'l-kirāe* veya *kirāet*, *K. el-kirāe* veya *kirāet*) anılan eserlerinin aynı te'lîfe delâlet ettiğini düşünmek mümkündür. Çünkü, mevcut eserlerinden bir çoğu da bu şekilde farklı isimlerle anılmıştır.

Bu çalışmada tatbik edilen kısaltma ve transkripsiyon sistemi:

ef.	: efendi
GAL.	: Brockelmann ( <i>Geschichte der Arabischen Litteratur</i> )
s.	: sahife
Suppl.	: Supplementbank
nr.	: numara
v.	: vefatı
vr.	: varak
k.	: kitap
öl.	: ölümü
b.	: ibnu
s.a.	: sallahū aleyhi ve sellem
Hız.	: hazreti
rd.	: radyallahu anhu
c.	: cild
msl.	: mesela, misal.

ع	: E
س	: A
ح	: H
خ	: U
	: I
	: Z
	: S
	: D
ط	: T
ظ	: Z
ع	: E

**ZAYIF HADİSLE İLGİLİ ÜÇ SUAL VE ÜÇ CEVAP**  
**VEYA**  
**GUNYETU'L-ELMA'İ**

**YAZAN:** Allâme el-Hâfız Ebû't-Tayyib Şemsü'l  
-Hakk el-Âzîmâbâdî.

Tercüme: Doç.Dr. İbrahim Cânan.

Bazı hadis meselerine açıklama getirmek maksadıyla, Sünenü Ebî Dâvud şârihlerinden el-Âzîmâbâdî tarafından te'lîf edilen aşağıdaki risâle, bir kısım mühim meseleler üzerine sunduğu değerli bilgilerden başka, dinî bir mes'elenin hallinde, kâriha-i şahsiyesine dayanarak: "kanaatimce..." ile yorum yapmak gibi muhataralı bir yola sülûk eden zamanımızın acelecilerine karşılık, bu gibi durumlarda, islam âlimlerinin rivâyet ve nassa dayanan çözüm yollarını gösteren örnekler sunması yönüyle de mühim ve kıymetli bir çalışmadır. Cenâb-ı Hak hepimize tefeyyüz nasîb etsin.

**NOT:** Fakültemiz dergisinin hitabettiği okuyucu kitlesinin genişliğini göz önüne alarak, meslekten olmayanların anlamakta ve hattâ lügatlarde bulmakta güçlük çekeceği bâzı teknik tâbirleri bâzan parantez içerisinde, bâzan da dip notta açıkladık. Okumadaki akıcılığı bozacak olan bu durum için ehl-i ilimden özür dileriz. (Çeviren).

**BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM.**

Hamd Âlemlerin Rabbinadır. Salât ve selâm da O'nun Resûlu Mustafa'ya, Âl-i pâkine ve Ashâb-ı tâhirine ve ahzâb-ı müstakîmine olsun.

el-Abdu'z-za'îf Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hakk el-Âzîmâbâdî -ki Allâh onun ve babalarının ve hocalarının günâhını affetsin- der ki: "Bir kaç meseleye temâs edecek olan bu kısa araştırmaya *Gunyetü'l-Elma'î* ismini verdim.

*S U A L :* Muhaddislerin kullandığı: "Bu hadis sahihdeğildir (Hâza'l-hadîsu la yasîhhu)" sözü ile "Bu hadis sâbit değildir (Hâzâ'l-hadîsu lâ yasbitu) sözü arasındaki fark nedir? Bunlar aynı mânaya mı, farklı mânalara mı gelirler, bu sözlerle ne demek istiyorlar?

**ELCEVAP :** "Sahîh değildir" ve "Sâbit değildir" sözleri muhtelif mânâ-  
larda kullanılır. Âlimler, "sahîh değildir" ve "sabit değildir" sözleri ile, bâzı kereler  
rivâyetin zayıflığını ifâde etmeyi (İsbâtu'z-za'f) ve *sahîh* veya *hasen* (1) bir *tarik*'ten  
gelmemiş bulunduğunu haber vermeyi kastederler. Bu sözle asla rivâyetin *mevzu*  
(yâni uldurma ve bâtıl) olduğunu (isbâtu'l-vaz) ifâde etmek istemezler. Nitekim  
Suyûtî, *el-Le'âli'l-Mesnû'a fi'l-Ehâdisi'l-Mevzû'a*'da *Kitâbu't-Tevhîd* bölümünün  
bidâyetlerinde der ki: "eş-Şeyh Bedreddin ez-Zerkeşi *en-Nüketü alâ İbni's-Salâh*'-  
ında der ki: "Sahîh değildir" sözümüzle "mevzudur" sözümüz arasında büyük  
mesâfe vardır. Zira "mevzu" olduğunu söylemek Hz. Peygamber (sallallâhu aley-  
hi ve sellem) hakkında yalan ve uydurmada bulunmayı kesin bir dille ifâde etmektir.  
Halbuki, "sahîh değildir" sözümüzden "sıhhatın yokluğu kesindir" mânası çık-  
maz. Bununla, sıhhatin varlığının kesinlik kazanmadığı haber verilmiş olur. Gö-  
rül­düğü üzere bu iki ifâde arasında fark vardır."

Aliyyü'l-Kaari'nin *el-Masnû fi'l-Hadisi'l-Mevzû'* adlı kitabında da aynı şey-  
ler söylenir.

Aliyyü'l-Kaari, *Tezkiretü'l-Mevzûât*'da der ki: "Bu beyti kim haftada bir  
*kere tavaf edip Makam'ın arkasında namaz kılarsa...*" hadîsi için Sahâvi: "Sahîh  
değildir" demiştir. Ben derim ki: Onun gâyesi bu hadîsin mevzu olduğunu söyle-  
mek değildir, bilakis, hadîsin zayıf olduğunu söylemektir (2).

ez-Zerkeşi'nin sözünde "sahîh değildir (Lâ yasıhhu)" lafzının "sâbit değildir  
(Lâ yesbitu)" mânâsında kullanıldığına bir işâret mevcuttur. Zira der ki: "Sâbit  
değildir" sözü ile sıhhatin sübût bulmadığı (kesinlik kazanmadığı) ihbar edilmek-  
tedir. Doğruyu Allah bilir."

*Sübût* sözü ile bâzı kereler de sıhhat kastederler. Bu durumda her ne zaman:  
"Sahîh değildir" "Sâbit değildir" denirse bu sözlerle kastedilen şey, sahîh sened-  
dir. Senedin sahîh olmadığına beyânı "*hasen* de değildir demeye gelmez. Nite-  
kim el-Hâfız İbnu Hacer, *Netâicu'l-Efkâr fi Tahrici Ehâdisi'l-Ezkâr*'da der ki:  
"Ahmed İbnu Hanbel'in şöyle söylediği sâbit olmuştur: "Hadîslerin *sâbit hadîs*  
diye isimlendirildiğini bilmiyorum". Ben de derim ki: "Bu sözdeki nefyü'l-ilm,  
sübûtu'l-ademi gerektirmez (yâni, Ahmed İbnu Hanbel'in bilmemesi, bu isimde  
bir hadîsin gerçekten mevcut olmayışına kesin bir delil teşkil etmez). Buradan ha-

(1) *Sahîh Tarik*: Sika (güvenilir) râvilerin, muttasıl bir senede (yâni birbirini gören râviler yo-  
liyle) rivâyet ettikleri hadîse denir.

*Hasen Bark*: Râvisi adâlet yönüyle güvenilir olmakla berâber *zabt* (yâni, hâfızasının sağlam-  
lığı yönüyle kusurlu olan râvilerin er aldığı rivâyet veya rivâyet zinciridir).

(2) Şu husus iyi bilinmelidir: Zayıf hadîs ile *mevzu hadîs* ayrı ayrı şeylerdir, katıyyen karıştırılma-  
malı *mevzu hadîs*'in uydurma, asılsız olduğu açıkça bellidir. Zayıf hadîs Hz. Peygamber'in (aleyhis-  
selâm) sözü olma ihtimâlini daima taşır. Bazı durumlarda zayıf hadîsle amel edilir.

rekette şöyle diyebiliriz: "Sübût'un nefyinden "za'f"ın kesinlik kazandığı sonucuna varılamaz. sıra, "sübût" ile "sıhhat"ın kastedilmiş olma ihtimali vardır, bu ise, hadîsin "hasen" olmasına mâni değildir. Buradan hareketle de şunu söyleyebiliriz: Herhangi ibirinden -yâni sahihten ve hasenden - (1) sübûtun nefyi, sübûtun, tamamından -yâni sahih, hasen ve zayıf hepsinden nefyini gerektirmez (yâni *sâbit değildir* denirken, söz gelimi "sahihlik" kastedilmişse, hadîs aynı zamanda "hasen" de değildir, "zayıf" da değildir mânasına gelmez)".

İbnu Hacer, *Mecma'u Bihân'r-Envâr*'da da şunu söyler: "Sâbit değildir" sözü, *vaz'ı*, isbat etmez (hadîsin kesinlikle mevzu olduğunu ifâde etmez). Zira, "sâbit", saâdece "sahih"e şâmidir, zayıf onun dışında kalır".

Aliyyü'l-Kaari, *Tezkiretü'l-Mevzûât*'da es-Sehâvî'nin "Sahih değildir" sözünden sonra şunu söyler: "Ben de derim ki: "Bundan maksadı, hadîsin mevzu olduğunu söylemek değildir. hadîs zayıftır. Bununla berâber es-Sehâvî'nin "sahih değildir" sözü, hadîsin "zayıf" veya "hasen" olmasına mâni değildir".

el-Hâfız İbnu Hacer'in sözü, "sübût"tan muradın "sıhhat" olduğuna delâlet etmektedir. "Sahih değildir" ve "sâbit değildir" sözleri de aynı mânaya gelmektedir. Bu da "sahih senedin varlığını" nefyetmektedir. Ama bu nefyin gerisinde "hasen senedin" var olma ihtimali bâkidir. Buradan hareketle şu söylenebilir: Şâyet bu iki tâbir ile kastedilen şey, "sıhhat" ve "hüsn"ün (hasenlik vasfının) nefyi ise hadîsin "zayıf" olmasına mâni değildir.

Bâzi durumlarda bu iki tâbirle "kizb" ve "vaz'ın" isbatı kastedilmişdir. Yâni bu rivâyet ne "sahih", ne "hasen" ne de "zayıf" senetle mevcut (sâbit) değildir demek istenmiştir. Yâni bu rivâyet bu söylenen vecihlerin hiç biriyle sâbit değildir, aksine bu "mevzudur". İşte bu çeşit bir kullanışta da bu iki tâbir aynı mânada istimâl edilmektedir. Öyle ise her ne zaman: "Bu sahih değildir", "Bu sâbit değildir" denecek olursa bu tabirlerle rivâyetin "mevzu (uydurma)" olduğu kastedilir.

eş-Şeyh Celâldîn es-Suyûtî, *el-Leâli'l-Masnû'a*'da *Kitâbu's-Sadakât* bölümünün de der ki: İbnu Adiy, şöyle bir senedle: "Abdullah İbnu Muhammed İbni Yahya, Hişâm *ürve*'den, o, Fatma Bintu'l-Münzir'den, o da Esmâ Bintu Ebî Bekr'den" şu hadîsi rivâyet eder: "Esmâ der ki: (Zevcim) Zübeyr, bana dedi ki: "Ben Resûlullâh'a (sallallâhu aleyhi ve sellem) uğramıştım, bana şunu söyledi: "Ey Zübeyr Allâh cömertliği sever, yarım hurma ile de olsa. Allâh şecâati de sever, yılan ve akreb öldürmekle de olsa".

Bu rivâyet sahîh değildir. zira, Abdullah İbnu Muhammed *sika* (adâlet ve zabt yönleriyle sağlam, güvenilir) râvilerden mevzu hadîsler rivâyet eder."

(1) Başka kitaplardan yapılan bu nakillerde ---- şeklinde iki tire arasındaki açıklamalar-risâlenin müellifi elWazimâbâdi'ye aittir. Şahsî açıklamalarımızı parantez içerisinde kaydediyoruz.

Yine *el-Leâli*'de, Yûsuf İbnu Ebî's-Sefr, el-Evzâ'i'den; o, Zührî'den; o, Ur-ve'den; o da Hz. Ayşe'den *merfu* olarak (yâni Hz. Peygamber'in sözü olarak), şu rivâyet kaydedilir: "Allah'ın velisi, ancak ve ancak güzel ahlak ve sehâvet (cömertlik) üzere yaratılmıştır." ed-Dârakutnî der ki: "Yûsuf yalan söyler',, hadîs ise, *sâbit* değildir".

eş-Şeyh Suyûtî'nin buradaki davranışında şu husus görülmektedir: İki mevzu hadîsin mevzu olduğunu ifâde etmek için, birincisine, "Sahîh değildir", ikincisine ise, "sâbit değildir" lafızlarını kullanmıştır.

el-Allâme es-Sehâvî, *el-Makaasidu'l-hasene fî Beyânı Kesirin mine'l-Ehâdî-si'l-Müştehere alâ'l-Elsine*'de der ki: "Bu Beyt'i haftada bir kere tavaf edip *Ma-kam*'ın gerisinde namaz kılan..." hadîsini el-Vâhidî, *Tefsîr*'inde tahrîc etmiştir, sahîh değildir".

Aliyyü'l-Kaari, *et-Tezkire*'de der ki: "es-Sehâvî'nin "Sahîh değildir" sözü, hadîsin *zayıf* ve *hasen* olmasına mâni değildir. yeter ki, bununla "sâbit değildir" sözü kastedilmiş olsun. Sanki, el-Müzenî, bu mânâyı anlamış gibidir. *el-Muhtasar*'-ında: "Bu hadîs bâtıldır, onun aslı yoktur" der.

el-Kaari'nin sözünde şu husus kesinlik kazanmıştır: "Sahîh değildir" sözü, şâyet "sâbit değildir" mânâsında kullanılmışsa onun mânâsı: "hadîs mevzudur" demektir. İşte el-Müzenî böyle anladı ve hadîse "bâtıldır" dedi.

Hâsılı kelim, bu iki lafz, yukarıda belirtilen her üç kullanışta da mânâ bakımından birdirler. Kesin olarak bunlar "mevzu" mânâsına, "zayıf" mânâsına "hasen" mânâsına kullanılmaktadır. Ancak, kaydettiğimiz ilk iki mânâda kullanışları gerçekten şâyidir ve bu mânâda çokca kullanılmışlardır. O kadar ki, üçüncü mânâda yâni "hasen" mânâsında kullanıldığını gösterir bir eser, bir mahal kalmamıştır. Hadîsin *hasen* olduğu kastedilerek: "Bu sahîh değildir, sâbit değildir" denilmez. Böyle söylenildiği takdirde bu tâbirlerle hadîsin "mevzu" veya "zayıf" olduğu kastedilir. Bu durum, hadîscilerin kitaplarını tedkik edenlere pek malûm bir keyfiyettir. Fakat âlimlerin istilâhlarını bilmeyip, onların açıklamalarına vâkıf olmayan kimseler akıllarına estiği şekilde laf ederler.

*S U A L* : Elleri göğüsler üzerine koymakla *alâkalı hadîs sahîh midir? Eğer sahîhse, el-Hâfız İbnu'l-Kayyim'in A'lâmu'l-Muvakkî'in'deki: "Müemmil İbnu İsmâil'den başka kimse "Göğsü üzerinde demedi" sözünün mânâsı nedir?*

Burada ismi geçen Müemmil'i Yahya İbnu Ma'in *tevstik* etse de (1) Buhârî: "O, *münkerü'l-hadîstir*" (2) der. Ebû Hâtim de: "Sadûktur, çok hata yapar" demiştir.

(1) *Tevstik* etmek: Bir râvinin *sika* yâni güvenilir, hadîsin makbûl olduğunu ifâde etmektir.

(2) *Münkerü'l-hadîs*: *Sika* râvilere muhâlif düşen rivâyet sâhibi zayıf râviye denir. Bu çeşit hadîs-lere de *münker* hadîs denir.



**ELCEVAP :** Evet (namazda) ellerin göğüs üzerine konması ile alâkalı hadîsin Hz. Peygamber'den (aleyhisselam) rivâyeti sahihtir. nitekim açıklıyacağız. el-Hâfız İbnu'l-Kayyim'in *A'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemin*'deki sözüne gelince, aynen şöyle:

“64. misal: *Şu sarîh ve sahih sünnetin terkidir: Cemâat Süfyânü's-Sevrî'den; o, Âsım İbnu Süleyb'den; o, babasından; o da Vâil İbnu Hacer'den rivâyet etmiştir. Vâil der ki: "Ben (bir defasında) Hz. Peygamberle (aleyhisselam) birlikte namaz kılmıştım. Sağ elini göğsü üzerinde sol elinin üstüne koydu" Mü'emmil İbnu İsmâil'den başka kimse "göğsü üzerinde" demedi".*

İbnu'l-Kayyim'in "Müemmil İbnu İsmâil'den başka kimse "göğsü üzerinde" demedi" sözünden murâdı, Âsım İbnu Küleyb hadîsini Süfyânü Sevrî'den bu ziyâdesi ile birlikte Müemmil İbnu Küleyb'den başka kimse rivâyet etmedi" demektir.

Böylece Müemmil bu ziyâde ile rivâyette Sevrî'nin ashâbı arasında bilhassa Âsım İbnu Küleyb tarafında teferrüd etmiş bulunmaktadır. Aksi takdirde bu hadîsi, Yahyâ İbnu Sa'îdî'l-Kattân da Süfyân'dan; o, Simâk İbnu Harb'ten -Ahmed İbnu Hanbel'in *Müsned*'inde rivâyet ettiği şekilde- rivâyet etmiştir. Ahmed'in *Müsned*'inde rivâyet şöyle gelir: "Yahyâ İbnu Sa'îd, Süfyân'dan (rivâyeten) dedi ki: Bana Simâk, Kâbise İbnu Hülib'den; o da babasından rivâyetle dedi ki: "Ben Hz. Peygamber'i (Sallallâhu aleyhi ve sellem) sağından da solundan da kalkarken gördüm. Elini de göğsünün üzerine koyuyordu." (Ahmet İbnu Hanbel ilâveten der ki: Yahya, sağ eli, sol eli üzerine mafsâl'ın (bileğin) yukarısında dizdi (bağladı))."

İşte bu, Asım İbnu Küleyb'in bulunmadığı tarikten Süfyân'ın yaptığı rivâyettir. Ahmed İbnu Hanbel'in senedi *hasen ve kavî*'dir. isnadda sıhhati bozucu bir illet (illet-i kaadîha) mevcut değildir. Yahya İbnu'l-Kattân ise, İmâm'dır. Onun gibisinin durumundan sual edilmez. Süfyân ise, Süfyân-ı Sevrî'dir, o da İmamdır, hâfızdır. Rivâyeti *tahdîs* yoluyla (yâni bizzat dinleyerek) (1) almış olduğunu da tasrîh etmektedir. Simâk İbnu Harb el-Kûfî'ye gelince onu Yanya İbnu Ma'in ve Ebû Hâtim *tevsîk* ederler. Ondan el-A' meş, Şu'be, Ebû Avâne, İsrâil ve Zâide rivâyet etmişlerdir.

*Kabîsa İbnu Hülib et-Tât:* Ahmed el-İclî onu *tevsîk* etmiştir. Aliyyu'bnü'l-Medîni ve Nesâî de: "O meçhûldur, ondan Simâk'den başka kimse hadîs rivâyet etmemiştir." derler. İbnu Hibbân onu *es-Sikat*'ında, onun hadîsinin sahih olduğunu da söyleyerek (tashîh ederek) zikreder (2). *el-Mizân* ve *et-Tehzib*'de bu açıklama sunulmuştur.

(1) *Tahdîs*: hadisi rivâyet eden râvi, rivâyet ettiği hadîsi hocasından bizzat dinleyerek aldı ise bunu rivâyet ederken "*hüddesenâ*" yâni *bize tahdîs etti* diyerek belirtir. Bizzat dinleyerek alınan rivâyetler başka şekillerde alınan rivâyetlerden daha kıymellidir.

(2) *Tashîh* etmek: Bir âlim, bir râvinin rivâyetini sahih buldu ve rivâyet için *sahih* dedi ise biz bu ifâdeyi *tashîh* diyerek çevireceğiz. dilimizdeki *düzelme* mânasındaki tashîh ile karıştırılmamalıdır.

*Derim ki:* Bu Kabîsa İbnu Hülib'i Aliyyu'bnu'l-Medîni ve en-Nesâi kendisinden Simâk'dan başka rivâyet eden yoktur gerekçesine dayanarak *teçhil* ettiler. (yâni *meçhûl*) olduğunu söylediler). Zira İbnu'l-Medîni ve en-Nesâi nezdinde Kabîsa İbnu Hülib *meçhûlü'l-ayn* (zâti bilinmeyen kimse) dir, *meçhûlü'l-adâle* (yâni hâli bilinmeyen) değildir.

*Meçhûlü'l-ayn* hakkında (âlimlerin kabul ettikleri) hakikat şudur: Kendisinden sâdece bir kişinin hadîs rivâyet etmiş bulunduğu *râvi-yi mukill'i* şâyet cerh ve ta'dîl imamlarından birisi *tevsîk* ederse (sıka olduğunu söylese) kendisinden cehalet (meçhul olma hâli) kalkar. Yukarıda da gördün ki, cerh ve tâdil imamlarından Ahmedü'l-İclî ve İbnu Hibbân onu *tevsîk* etmişlerdir. Öyle ise onu nasıl meçhûl addederiz?

el-Hâfız (İbnu Hacer), *Şerhu'n-Nuhbe*'de der ki: "Eğer râvinin ismi zikredilir, yalnız bir râvi de ondan rivâyette tek kalırsa *mübhem* (3) gibi, bu şahsa da *meçhûlü'l-ayn* denir. Ancak, esahh görüşe göre, kendisinden *infirad* edenden (hadîs rivâyetinde tek kalan) başka bir kimse tarafından *tevsîk* edilecek olursa meçhûl olmaktan (cehâletten) kurtulur. Keza, kendisinden hadîs rivâyetinde teferrüd eden kimse *tevsîk* işinde ehil bir kimse ise yine *cehâletten* çıkar".

*Tedribü'r-Râvi Şerhu Takribi'n-Nevâvi*'de de şu ifâde gelmiştir: "Dendi ki: cerh ve ta'dîl imamlarından biri, kendisinden tek bir rivâyetle birlikte böyle (*meçhûlü'l-ayn* olan) bir kimseyi *tezkiye* edecek olursa (bu *tezkiye* onu cehâletten kurtaracak bir *tevsîk* olarak) kabûl edilir. değilse kabûl edilmez. Bu görüşü Ebû'l-Hasan İbnu'l-Kattân tercîh etti, Şeyhu'l-İslam (İbnu Hacer) de doğruladı".

*Fethu'l-Muğis Şerhu Elfıyeti'l-Hadîs*'de şöyle denir: "bir kısım âlimler, rivâyet-i vâhidin kabûl edilmesini, râvisinin cerh ve ta'dîl âlimlerinden biri tarafından *tezkiye* edilmesi şartına bağladılar. İbnu'l-Kattân, *Beyânu'l-Vehm* ve *'l-İbhâm*'da bu görüşü tercîh etti ve Şeyhimiz de bunu doğru buldu. Şeyheyn'in tahrîci, *Sahih*'lerinde bir grub râvi hakkında bu esas üzerine yürür ki, onları müellif müstakil bir kitapta toplamıştır".

İşte üzerinde durduğumuz Kabîsa İbnu Hülib'in durumunu bu açıdan değerlendirecek olursak görürüz ki, ondan hadîs rivâyet etmede Simâk teferrüd etmekte ise de onun hakkında el-İclî ve İbnu Hibbân'dan vârid olan *tevsîk* sebebiyle kendisindeki *cehâlet* (meçhûl olma hâli) kalkmaktadır.

Bu şekilde, Şeyheyn (Buhâri ve Müslim), kendilerinden sâdece bir kişinin rivâyette bulunduğu bir grub *zâbit* râvilerinin hadîslerini tahrîc etmişlerdir.

İmdi, işte, Şeyheyn'in veya bunlardan birinin mevzuunu ettiğimiz gruptan hadîs tahrîc etmiş olması, ihticâc makamında, onları *ta'rif* (bilinir kılma) ve *ta'dîl*

---

(3) *Mübhem*: senedlerde bâzan "bir adam", "filanca kabileden bir kimse" diye zikri geçenler olur, bunlara *mübhem* denir.

işinde kâfi ve vâfi bir durumdur. hattâ râvileri kendilerinden hadîs almada teferrüd bile etmiş olsalar. Bu durumda olanlardan söz gelimi Husayn İbnu Muhammed el-Ensârî vardır. Bu zat buhârî ve Müsim'in ittifak ettiği kimselerdendir. İbnu Hibbân onu *es-Sikât*'ında, Buhârî de *et-Târih*'inde zikreder ki, bu hususu el-Hâfız, *et-Tehzîb*'de belirtmektedir. Bununla berâber kendisinden hadîs almada ez-zührî teferrüd etmiştir.

Bu durumda olanlardan Zeyd İbnu Rebâh el-Medenî vardır. Bu zât, Buhârî'nin es-Sahîh'te kendisinden hadîs tahrîc ettiği râvilerden biridir. Ebû Hâtim der ki: "Ben onun hadîsinde bir beis görmedim". es-Süyûtî'nin *is'âfu'l-Mubatta'bi-Ricâli'l-Muvatta'*da kaydına göre İbnu Abdilberr ve İbnu Hibbân onu *tevsik* etmişlerdir. Bununla birlikte kendisinden hadîs almada Mâlik İbnu Enes teferrüd eder.

Yine bu gruptan Ömer İbnu Muhammed İbni Cübeyr İbni Mutim el-Medanî var. Buhârî onun rivâyetini tahrîc etmiş, Nesâî de kendisini *tevsik* etmiştir. Kendisinden sâdece ez-Zührî hadîs rivâyet etmiştir. Bu husus da *el-Hülâsa*'da kaydedilmiştir.

Yine bu gruptan Câbir İbnu İsmâil el-Hadrâmî el-Mısrî var. Ondan Müslim ve *Ashâbu's-Sünen* hadîs tahrîc ettiler. İbnu Hibbân onu *tevsik* eder. Ondan hadîs rivâyet etmede Abdullâh İbnu Vehb *teferrüd* eder. Bu da *el-Hülâsa*'da kaydedilmiştir.

Bu meselenin tafsilatlı olarak açıklanması *es-Sehâvi*'nin *Şerhu'l-Elfiye*'sinde mevcuttur. Bütün bu zikri geçenler, kendilerinden hadîs almada râvileri *teferrüd* etmiş bulunmasına rağmen *sıkadırlar*. İmamlardan hiçbiri bu durumu zayıflatma sebebi yapmamıştır.

Bu şekilde, üzerinde durduğumuz Kabîsa da Simâk'dan hadîs rivâyet etmede teferrüd etmiş olmakla berâber Ahînedü'l-İclî ve İbnu Hibbân onu *tevsik* etmektedirler. Böylece, tevsik varken, râvisinin kendisinden teferrüd etmiş olması, hakkında müessir olmamaktadır.

Evet, eğer bir kimseyi hiç bir âlim tevsik etmiyorsa, ondan hadîs almada râvisinin teferrüd etmesi, rivâyetinin sıhhatini yaralayıcı bir sebep teşkil eder.

Velhasıl, İbnu'l-Kattân'ın tercihteki ve İbnu Hacer tarafından doğruluğu te'yid edilmiş olan görüş, Buhârî ve Müslim'in amellerine mutâbık düşmektedir. İşte bu söz, sahîh ve mütemed olan sözdür. En iyi bilen Allâhtır.

*es-Sünenü'l-Kübrâ*'da, el-Beyhakî der ki: "Bunu Müemmil İbnu İsmâil, Sevrî'den; o da Vâil'den rivâyet etti: "Vâil, Hz. Peygamber'i (sallâllâhu aleyhi ve sellem), sağ elini solu üzerine koydu, sonra da ellerini göğsü üzerine koydu (bağladı)."

el-Beyhakî, yine *es-Sünen*'de tahrîc eder ki: "Ebû Sa'd İbnu Muhammed es-Sûfî, bize haber verdi ve dedi ki: bize Ebû Ahmet İbnu Adiyy el-Hâfız bildirdi;

bize İbnu Sâ'id bildirdi, bize İbrahim İbnu Sa'id tahdîsen söyledi; bize Muhammed İbnu Hacer el-Hadramî tahdîsen söyledi: bana Sa'id İbnu Abdî'l-Cebbâr İbni Vâil, babasından, o da Vâil İbnu Hacer'den tahdîsen bildirdi: Vâil dedi ki: "Ben, Hz. Resûl'ün (sallallâhu aleyhi vesellem) yanında hazır bulundum. Mescide gitti ve Mihraba geçti. Sonra tekbir getirerek ellerini kaldırdı, sonra sağ elini sol eli üzerine göğsü üzerinde koydu (bağladı)". Senedi görülebilir.

İbnu Hüzeyme, *Sahîh*'inde, Vâil İbnu Hacer'den rivâyet eder. Vâil der ki: "Hz. Peygamber'le (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) namaz kıldım. Sağ elini sol eli üzerine, göğsünün üstünde koydu" *Bülûğ'u'l-Merâm*'da böyle gelmiştir.

Bu rivâyeti, keza en-Nevevî, *el-Hülâsa*'da eş-Şeyh Takıyyü'd-Dîn İbnu Dakîku'l-İd, *el-İmâm*'da kaydetmişlerdir. eş-Şevkânî der ki: "İbnu Huzeyme bu hadîsi *tashîh* etti (hadîse sahihtir dedi). Hâfız İbnu Hacer, *Fethu'l-Bâri*'de der ki: "İbnu Huzeyme, Vâil hadîsi olarak rivâyet eder ki: "O, (Hz. Peygamber) ellerini göğsü üzerine koydu." Bezzâr ise: "Göğsünün yanına (inde sadrihi) koydu" der. Ahmed'in kitabında ise Hülîb et-Tâi hadîsinde bunun benzeri gelmiştir." En iyi bilen Allah'tır.

*S U A L : Ölenin yerine kurban sâbit mi ve bunun sevabı ona ulaşır mı?*

*E L C E V A P :* Ölene bedel kurban kesmek sünnettir ve şeksiz şüphesiz sevâbı da ona ulaşır. Meselenin iç yüzü, bu babta gelen hadîslerin serdedilmesinden sonra, sana açık olarak gözükecektir:

Bu mevzuda, Hz. Peygamber'den (Sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) gelen şu rivâyet asıl olmuştur: "Hz. Peygamber (aleyhisselam) ümmetinden Allah için tevhid'e, kendisi için de tebliğ'e şehâdetinde bulunanlar ile kendisi ve âilesi için kurban kesti".

Şurası açıktır ki, Hz. Peygamber'in sağlığında, Allah'ın birliğine (tevhid'e) ve kendisinin de peygamberliğine şehâdetinde bulunan ümmeti sayıca çoktu, onlardan pek çoğu da Resûlullâh devrinde ölmüş bulunuyordu. Gerek ölenler ve gerekse hayatta olanlar, ümmetin hepsi O'nun (aleyhisselam) ümmetinden olmaları haysiyetiyle bu kurbanı dâhil oldular. Tek bir koç, Resûlullâh'ın (aleyhisselâm) ümmetinden hayatta olanlar için yettiği gibi, ölenler için de yetmiş, herhangi bir tefrik gözetilmemiştir.

Bu hadîsi, bütün imamlar, muhtelif *tarik*'lerle (1) pek çok sahâbe'den *tahrîc* etmişlerdir (2).

(1) *Tarik*: Hadîsi, hadîsleri yazan imamlara kadar uaştıran râviler zincirine denir. *Tarik* yerine *sened* ve *isnâd* kelimeleri de kullanılır.

(2) *Tahrîc* etmek: Bir hadîsi senetli olarak kitabına almak, kaydetmek, kitapta yazılı olarak rivâyet etmek mânâlarına gelir.

Câbir İbnu Abdillâh, Ebû Talha el-Ensârî, Enes İbnu Mâlik, Ümmü'l-Mü'minîn Hz. Ayşe, Ebû Hüreyre, Huzeyfe İbnu Esîd, Râfi' ve Hz. Ali (radiyallâhu anhüm ecma'in). (Şimdu bunları teker teker inceliyelim).

*Câbir hadisi*'ni ed-Dârimî *Sünen*'inde tahrîc eder: "Bize Ahmed İbnu Hâlid tahdîs etti (ve dedi ki): bize Muhammed İbnu İshâk, Yezîd İbnu Ebî Habîb'den; o, Ebû Ayyâş'dan; o da Câbir İbnu Abdillâh'dan tahdîs etti, Câbir dedi ki: "Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) bayram günü iki kurban kesti ve onları kesim için yönelttiği zaman böyle dedi: "Ben yüzümü sevmâvât ve arzı yaratan Allah'a O'nu tevhd ederek yöneltiyorum. ben müşriklerden değilim. Namazım, haccım, hayatım, ölümüm âlemlerin Rabbi olan Allah içindir. O'nun şerki yoktur. Ben bununla emrolundum ve ben müslümanların ilkiyim. Ey Allah'ım, Sen'den, Sen'in (rızan) için Muhammed ve ümmeti adına" sonra Resûlullâh *bismillah* dedi, tekbir getirdi ve kesti."

Bu hadisin insnâdı *hasen* ve *sâlih*'tir.

*Amed İbnu Hâlid*: Bu zât, Ebû Sa'îd el-Hımsî ez-Zehebî'dir. Onu İbnu Ma'in, Muhammed İbnu İshâk İbnu Yesâr hak olana güvenerek onu tevsik ettiler.

Bu rivâyete *mütâbaat* (1) eden başka rivâyetler gelmiştir: Ona *mütâbaat* edenlerden Hammâd İbnu Seleme, Ya'kûb İbnu Abdirrahmân -ki az sonra zikri gelecek-, Yezîd İbnu Ebî Habîb el-Mısrî -ki el-Kutübü's-Sitte ricâlındendir (râvilerinden), el-Leys, hakkında senâda bulunmuştur- İbnu Yûnus -ki İbnu Sa'd sika olduğunu ve çok hadîs rivâyet ettiğini söylemiştir-, Ebû Ayyâş -ki bu da İbnu'n-Nu'mân el-Mu'âfirî el-Mısrî'dir; Alî, Câbir ve Ebû Hüreyre'den rivâyette bulunmuş, kendisinden de Yezîd İbnu Ebî Habîb ve başkaları hadîs almıştır; el-Hâkim der ki: (Ebû Ayyâş'ın) ismini bilmiyorum", bu açıklama *et-Tehzîb*, *el-Hülâsa* ve *Hüsni'l-Muhâdara*'da gelmiştir. Ben de derim ki: hakkında ta'nda bulunan biri bilinmiyor; az sonra anlıyacağımız üzere, Ebû Dâvud onun rivâyetini *tahrîc* etmiştir, keza el-Münzirî, *Muhtasar*'ında, hakkında sükût etmiştir; es-Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara*'da onu, Mısır'da hadîs rivâyet eden Tâbi'in'in meşhurları arasında saymıştır; el-Hâfız, *et-Takrîb*'de: "Bu zât makbûldur, üçüncü (tabakadan (2) dır" der. Fakat *et-Telhis*'de: "Ebû Ayyâş bilinmiyor" der.

Hadîsi, Ebû Dâvud da şöyle tahrîc eder: "İbrahim İbnu Mûsa er-Râzi bize tahdîs etti ve dedi ki: Muhammed İbnu İshak, Yezîd İbnu Ebî Habîb'ten; o da Ebû Ayyâş'tan; o da Câbir İbnu Abdillâh'dan haber verdi. Câbir der ki: Kurban

(1) Zayıf bir hadisi gerek, lafzan ve gerekse mânen takviye edip kuvvetlendiren bir başka rivâyete *mütâbi* denir, kuvvetlendirme keyfiyetine de *mütâbaat* denir.

(2) Metinde geçen "*üçüncüdedir*" tâbiri ile, râvileri taksimde göz önüne alınan üçüncü tabaka muraddır. İbnu Hacer bu tabaka ile "Tabi'in'in Hasan-ı Basri, İbnu Sitrin gibi orta tabakasını (vusta) kasteddiğini *Takrîbü't-Tehzîb*'in mukaddimesinde belirtir.

günü Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) boynuzlu, renkçe beyâzî gâlib, hüsyeleri burulmuş iki koç kurban etti..." Rivâyette şu dua da vardı: "Ey Allah'ım (bu kurban) Sen'den ve Sen'in için Muhammed ve Ümmet-i Muhammed adına, bismillâhi Allâhuekber".

Hadîs hakkında Ebû Dâvud sükût etmiştir (3). Râvilerinin hepsi de kendileriyle ihticâcâ sâlihtirler, şöyle ki:

*Ibrahim Ibnu Mûsa er-Râzi*: Hâfız imamlardan biridir; Nesâî onu tevsik etmiştir.

*İsâ Ibnu Yûnus el-Kûfi*: Bunu İbnu'l-Medîni, Ebû Hâtim *tevsik* ederler. Bu iki zat *el-Kütübü's-Sitte* ricâлиндendir.

Diğer râvilerin tercüme-i hâlleri az önce geçti.

İbnu Mâce, bu hadîsi şöyle tabric eder: "Hişâm İbnu Ammâr bize tahdîs etti (ve dedi ki): İsmâil İbnu Ayyâş bize tahdîs etti (ve dedi ki): Muhammed İbnu İshâk bize, Yezid İbnu Ebî Habib'den, o da Ebû Ayyâş ez-Zerkâ, o da Câbir İbnu Abdillâh'tan olmak üzere tahdîs etti, Câbir der ki: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) bayram günü, iki koç testi. Bu rivâyette şu ifâde de var "Ey Allah'ım, Sen'den ve Sen'in (rızan) için Muhammed ve ümmeti adına".

*Hişâm İbnu Ammâr ed-Dımeşki el-Hâfız*: İbnu Ma'in ve Ahmed İbnu'l-İclî onu tevsik ederler.

*İsmail Ibnu Ayyâş*: Şamlılar hakkında sıkı, Hicazlılar hakkında zayıftır. Burada ehl-i Hicâzın rivâyeti mevzubahstir. Zira (hadîsi almış bulunduğu) Muhammed İbnu İshak Medînelidir. Fakat İsmail İbnu Ayyâş'a *mütâbaat* edilmiştir. Ona İsa İbnu Yûnus, Ahmed İbnu Hâlid *mütâbaatta* bulunmuşlardır. Keza bu sened de *sâlih*'tir. el-Hâkim bunu *el-Müstedrek*'te rivâyet eder ve: "Bu hadîs Müslim'in şartı üzere sahîhtir, ancak bunu her ikisi de (Buhârî ve Müslim) *tahrîc* etmediler" der.

Mezkûr hadîsi İbnu Ebî Şeybe *Müsned*'inde şu şekilde rivâyet eder: "Affân bize tahdîs etti ve ( dedi ki): Hammâd İbnu Seleme bize tahdîs etti (ve dedi ki): Abdullâh İbnu Muhammed İbnu Akil, Abdurrahmân İbnu Câbir İbni Abdillâh o da babasından olmak üzere bize bildirdi. Câbir der ki: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) renkçe beyâzî gâlib, boynuzlu, hüsyeleri burulmuş iki koç getirdi. Birini kesti ve: "Bismillâhi Allâhuekber, ey Allah'ım, bu Muhammed ve Âl-i Muhammed'e bedeldir" dedi. Sonra diğerini kesti ve: "Bismillâhi Allâhuekber, ey Allah'ım bu Muhammed ve ümmetinden senin için tevhîde benim için de tebliğ şehâdet edenlere bedeldir" dedi. İshâk İbnu Râhıye ve Ebû Ya'lâ el-Mevsilî de hadîsi *Müsned*'lerinde bu şekilde rivâyet etmişlerdir.

(3) Ebû Dâvud bir hadîs hakkında sükût edip onun derecesi hakkında beyanda bulunmazsa, kendi açıkladığı prensibine göre bu hadîs, "sâlih" tir. Durumuna göre, ya ihticâca veya itibâra (yâni bir başka hadîsi takviye etmeye) salihdir.

Yine Ebû Dâvud bu hadîsi bir başka tarîkden şöyle tahrîc eder: "Kuteybe İbnu Sa'îd bize tahdîs etti ve dedi ki: Bize Ya'kûb yâni el-İskenderânî Amr'dan (o da) el-Muttalib'den; (o da) Câbir İbnu Abdillâh'dan tahdîs etti. Câbir der ki: "Ben Resûlullâh (sallallâhu ve âlihi ve sellem) ile birlikte musalla'da kurbanda hazır bulundum. O (aleyhisselam), hutbesini tamamlayınca minberinden inmişti ki kendisine bir koç getirdiler. Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) koçu kendi elleriyle kesti ve: "Bismillâhi Allâhuekber, bu benim ve ümmetimden kurban kesmiyenler içindir" dedi.

Hadîs hakkında Ebû Dâvud sükût etmiştir.

Tirmîzi'de gelen şekli de şöyle: "Kuteybe bize tahdîs etti (ve dedi ki): Ya'kûb İbnu Abdirrahmân, Amr İbnu Ebî Amr'dan; (o da) el -Muttalib'den; (o da) Câbir İbnu Abdillâh'dan tahdîs etti. Câbir der ki: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) ile birlikte hazır bulundum..." Hadîsi, yukarıdakinin aynı şekliyle zikreder. Arkadan Tirmîzi der ki: "Bu *garîb* bir hadîstir. Muttalib İbnu Abdillâh İbni Hantab için Câbir'den hadîs işitmedi denmiştir". el-Münzîrî, Muhtasaru's-Sünen'de şunu kaydeder: "Ebû Hâtîmî'r-Râzi: "Muttalib, Câbir'e ulaşmış gibidir" demiştir.

Ben derim ki: Ya'kûb İbnu Abdirrahmân el-İskenderânî'nin rivâyetini Altı İmam'dan İbnu Mâce hâriç hepsi *tahrîc* etmiştir. Yanyâ İbnu Ma'in onu *tevsîk* eder.

*Amr İbnu Ebi Amr el-Medîni*: Bu zât el-Muttalib'in mevlâsıdır (âzadlı kölesi) Bundan da keza, Altı İmam'ın altısı da hadîs tahrîc etmiştir. Ahmed İbnu Hanbel, Ebû Zür'a, Ebû Hâtîm ve Ahmedu'l-İclî onu *tevsîk* ederler. İbnu Ma'in, en-Nesâî ve Osmân ed-Dârimi İkrime'den *hadîsu'l-Behîme*'yi rivâyet etmiş bulunması sebebiyle taz'if ederler. el-İclî der ki: "Bunlar hadîsu'l-behîmeyi redederler. Yâni onun İkrime'den o'nun da İbnu Abbâs'tan rivâyet ettiği hadîs. el-Buhârî: "Bu hadîsi İkrime'den bizzat işitip işitmediğini bilmiyorum" der. Ebû Dâvud da: "Bu, *hadîsu'l-behîme*'yi tahdîs eden kimse değildir" demiştir. es-Sâcî de: "Sâduktur, ancak bâzan *vehme* düşer" der.

Bu açıklamayı el-Hâfız (İbnu Hacer) *Mukaddimetu'l-Feth*'de kaydeder.

Derim ki: bunlar, o'nun sâdece İkrime'nin İbnu Abbâs'tan yaptığı rivâyet yoluyla *behîme* ile alâkalı rivâyetini *münker* buldular. Bu durum ise, Amru'l-Medîni için fevkalâde bir *tesbîtdir* (yâni *tevsîk*). Zira Amr, hadîste *müksir* (çok rivâyet sâhibi) olduğu halde, onun hadîsleri arasında *münker* olarak tek bir hadîs bulunabilmektedir.

*Muttalib İbnu Abdillâh el-Medîni*: Kendisinden oğulları Abdülaziz ve el-Hakem ile el-Evzâî hadîs rivâyet etmiştir. Onu Ebû Zür'a ve ed-Dârakutnî *tevsîk* ederler. İbnu Sa'd da: "Çok hadîs rivâyet ederdi, ancak hadîsiyle ihticac edilmez,

zira Resûlullâh'tan (sallallâhu aleyhi ve âlihi ve sellem) mürsel olarak hadîs rivâyet eder" der. Ebû Hâtim: "Hz. Ayşe'ye yetişmemiştir. Hz. Câbir'den de hadîs dinlememiştir" der. Oğlu Abdurrahman İbnu Ebî Hâtim de: "Ondan dinlemiş gibidir" der. Tirmizî ise, "*Men kara'a harfen mine'l-Kur'ân*" bâbında der ki: "Muhammed İbnu İsmâil şunu söylemiştir: Ben, Muttalib İbnu Abdillâh'ın, Hz. Peygamber'in sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) ashâbının herhangi birinden bizzat dinlediği tek bir rivâyet bilmiyorum. Bu söylediğimize istisna teşkil eden yegâne rivâyeti de: "Bana, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) hutbesinde hazır bulunan kimse tahdîs etti" diye başlayan sözüdür". Abdullah İbnu Abdirrahmân' dinledim: "Biz el-Muttalib'in, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) ashâbının herhangi birinden bizzat dinlediği tek bir rivâyet bilmiyoruz" dedi. Abdullâh ilâve etti: "el-Muttalib'in Enes'i dinlemiş olmasını Aliyyu'bnû'l Medîni inkâr etti". (1).

Ebu Talha hadîsini, İbnu Ebî Şeybe, *Müsned*'inde şöyle tahrîc eder: "Abdullâh İbnu Bekr, Humeyd'den; (o da) Sâbit'ten; (o da) İshâk İbnu Abdillâh İbni Ebi Talha'dan; (o da) Ebû Talha el-Ensârî'den -ki ismi Zeyd İbnu Sehl'dir- bize tahdîs eder ki, Ebû Talha el-Ensârî şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (sallallahu aleyhi ve sellem) renkce beyâzî gâlib iki koç kesti. Birinciyi keserken: "Muhammed ve âl-i Muhammed'e bedel" dedi. İkinciyi keserken: "Ümmetimden bana inanan ve beni tasdik edenlere bedel" dedi."

Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*'inde, Taberânî *Mu'cem*'inde, İbnu Ebî Şeybe tarîkının aynısından tahrîc ederler. Bu hadîsin senedi sahîhtir, râvilerinin hepsi de sikadır:

*Abdullâh İbnu Bekr*: Bu zat İbnu Habîb es-Sehmî'dir. Ahmed İbnu Ma'in onu *tevsvik* etmiştir.

*Humeyd İbnu Ebî Humeyd et-Tavîl*: Bunu da İbnu Ma'in ve el-İclî *tevsvik* etmiştir.

*Sâbit* ise, İbnu Eslem el-Bünânî'dir. Onu en-Neşâî, Ahmed ve el-İclî *tevsvik* ederler.

*İshâk İbnu Abdillâh*: Bunun için İbnu Mâ'in: "Sikadır, hüccettir" demiştir.

Enes hadîsini, İbnu Ebî Şeybe, *Müsned*'ide şöyle verir: "Ebû Mu'âviye Haccac'dan; (o da) Katâde'den; (o da) Enes'ten bize tahdîs eder ki, Enes şöyle demiştir: "Resûlullâh (sallallahu aleyhi ve sellem) iki tane koç kesti. Bunlar renkce beyazî gâlib, boynuzlu idiler. Bunlardan birine yanaştı ve "Bismillahi, Ey Allahım (bu kurbanım) Sen'den ve Sen'in (rızan) için. Ve bu, Muhammed ve Ehl-i beytine bedel" dedi. Sonra diğerine yanaştı ve: "Bismillâhi ey Allahım Sen'den ve Sen'in (rızan) için. Bu ümmetimden Sen'i birleyenler için" dedi."

(1) Tirmizî'nin mezkûr bâbında burada kaydedilen açıklama mevçut değildir.



Bu hadîsin ricâli, ricâlu's-Sahîh'tir:

*Ebû Mu'âviye*: Muhammed İbnu Hâzim'dir, Ya'kûb İbnu Ebî şöybe ve İbnu Sa'd onu *tevşik* etmiştir. Ancak, kendisine *mürce* ithamı yapılmıştır. Bu zât *el-Kütübü's-Sitte* ricâlidir.

*Haccâc*: Bu zât İbnu Haccâc el-Bâhilî'dir. Bunu İbnu Ma'in ve Ebû Hâtım tevşik etmiştir, Müslim'in, Ashâbu's-Sünen'in ricâlidir.

*Katâde*: Sıkadır, hâfızdır ve el-Kütübü's-Sitte ricâlidir.

ed-Darâkutnî mezkûr hadîsi şu şekilde tahrîc eder: "Bize Ahmed İbnu İshâk İbni Behlül tahdîs etti (ve dedi ki): Bize Ebû Sühaym el-Mübârek İbnu Sühaym (1) haber verdi (ve dedi ki): Abdülaziz İbnu Süheyb, Enes'ten haber verdi. Enes de Hz. Peygamber'den (sallallâhu aleyhi ve sellem) şunu anlattı: "Hz. Peygamber (aleyhisselam) renkce beyazı gâlib iki koç kurban etti. Birini ümmeti, diğeri de kendisi ve ehl-i beyti için kesti."

Hz. Ayşe'nin (radiyallâhu anhâ) hadîsine gelince, bunu Müslim tahrîc etmiştir: "Hârun İbnu Ma'rûf bize tahdîs etti ve dedi ki: Bize Abdullah İbnu Vehb haber verdi ve dedi ki: Hayve bana dedi ki: Ebû Sahr bana -Yezîd İbnu Kusayt'tan o da Urve İbnu'z-Zübeyr'den o da Ayşe'den alarak haber verdi ki, Hz. Ayşe şöyle demiştir: "Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve sellem) boynuzlu ve aynı zamanda ayakları, karın kısmı, gözlerinin etrafı siyah bir koç emretti. Kurban olarak kesilmek üzere böyle bir koç getirildi. Resûlullâh bana: "Ey Ayşe bıçağı getir" dedi ve: "Onu taşla iyice bile (de keskin olsun)" diye ilâve etti. Dediği şekilde hareket ettim. Resûlullâh bıçağı aldı, koçu da yakalayarak yatırdı ve: "Bismillâh, ey Allahım, bunu Muhammed ve âli Muhammed ve ümmet-i Muhammed'den kabûl buyur" diyerek kesti" (2).

Ebû Dâvud da mezkûr hadîsi şöyle tahrîc eder: "Ahmet İbnu Sâlih bize haber verdi ve dedi ki: Abdullah İbnu Vehb bize haber verdi ve dedi ki: Hayve bana haber verdi ve dedi ki: Ebû Sahara bana tahdîs etti" Bundan sonrasını senet ve metin olarak aynen (yukarıdaki şekilde) zikreder.

Hadîsin senedinin sıhhatinden sorulmaz bile.

Ahmet İbnu Hanbel de hadîsi aynı şekilde tahrîc etmiştir. en-Nevevî der ki: "Tahâvî, bu hadîsin *mensûh* veya (hükmünün Hz. Peygamber'e) mahsûs olacağını zu'metmiştir. Ama âlimler onun bu görüşünün hatalı olduğunu belirtmişlerdir. Zira *nesh* ve *tahsîs* keyfiyeti mücerred iddia ile sübût bulmaz".

(1) *Takrîb*, esas alınarak isimde tashîh yapılmıştır.

(2) Müslim'in metnindeki bâzı takdîm te'hîrlere, Nevevî'nin, Şerhteki te'vili göz önüne alınarak tercümede aynen uyulmadı (Şerhu Müslim, 13, 122).

Hattâbî, *el-Me'âlimu's-sünen*'de der ki: "Hadîsde geçen: "Bunu Muhammed ve Âl-i Muhammed ve ümmet-i Muhammed'den kabul buyur" sözü, tek koçun kişi ve kalabalık bile olsa âilesi için yeterli olacağına delildir. Ebû Hüreyre ve İbnu Ömer'den (radiyallahu anhüm ecmaîn) rivâyete göre, bu iki sahâbî bu şekilde hareket ediyorlardı. İmam Mâlik, el-Evzâ'î, eş-Şâfi'î, Ahmed İbnu Hanbel ve İshak İbnu Râhuye böyle hareket etmeyi câiz gördüler. Ebû Hanîfe ve es-Sevrî ise bunu (yâni bütün âile efrâdı için tek kurban) kesmeyi mekrûh addettiler."

Hz. Ayşe ve Ebû Hüreyre tarafından rivâyet edilen her iki hadîsi de İbnu Mâce *tahrîc* etmiştir:

"Bize Muhammed İbnu Yahyâ tahdîs etti (ve dedi ki): bize Abdurrezzâk tahdîs etti (ve dedi ki): bize Süfyân'u's-Sevrî, Abdullâh İbnu Muhammed İbni Akîl'den (o da) Ebû Seleme'den (o da) Hz. Ayşe ve Ebû Hüreyre'den almış olarak bildirdi ki: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve selem) kurban kesmek istediği zaman, boynuzlu, renkce beyazı gâlib, semiz, husyeleri burulmuş (iğdiş edilmiş) iki büyük koç satın alır, bunlardan birini ümmetinden Allah'ın birliğine ve Muhammed'in tebliğine şehâdetinde bulunanlara bedel, diğerini de Muhammed ve âl-i Muhâmmed'e bedel keserdi.

Hadîsi *Müsned*'inde Ahmed de bu şekilde rivâyet eder.

Ahmed'de şu rivâyet de var: İshâk İbnu Yûsuf bize tahdîs etti (ve dedi ki): Bize Süfyân, Abdullah İbnu Muhammed İbni Akîl'den; (o da) Ebû Seleme'den; (o da) Ebû Hüreyre'den; bildirdi ki, Hz. Ayşe: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) kurban kesmek istediği zaman..." aynı hadîsi zikretmiştir.

Yine Ahmed şöyle rivâyet eder: "Bize Vekî, Süfyân'dan; o da Abdullah İbnu Muhammed İbni Akîl'den; (o da) Ebû Seleme'den; (o da) Ebû Hüreyre ve Hz. Ayşe'den tahdîs etti..." der ve "ynı hadîsi zikreder.

el-Hâkim, *el-Müstedrek*'te Ahmed tarîkenden bu son senedle hadîsi kaydeder ve hadîs hakkında sükût eder

et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Vasat*'da, şu tarikle hadîsi verir: "Abdullah İbnu Ayyâş el-Kıtbânî bize tahdîs etti(ve dedi ki): Bize İsa İbnu Abdırrahmân tahdîs etti (ve dedi ki): Bize İbnu Şihâb, Sa'îd İbu'l-Müseyyeb'den; (o da) Ebû Hüreyre'den tahdîs etti..."

Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliya*'da şu tarikten verir: "Yahya İbnu Ubeydillâh, babasından; (o da der ki): Ebû Hüreyre'nin şöyle söylediğini işittim: "Hz. Peygamber iki aded, renkce beyazı gâlib, husyeleri burulmuş koç kurban etti. Bunlardan birini kesti ve : " Ey, Allah'ım Sen'den ve Sen'in (rızan) için, Ey Allah'ım şu Muhammed ve onun âilesi halkı için" dedi. Sonra diğerini kesti ve şunu söyledi: "Bismillâh, Allah'ım bu da Sen'den ve Sen'in (rızan) için. Ey Allah'ım bu ümmetinden Sen'i birleyenlere bedel."

Rivâyeti kaydettikten sonra şunu söyler: Bu, Yahya hadîsi olarak garîbdir, başka vechinde ise *meşhûr*'dur.

Huzeyfetu'l-Gıfârî rivâyetini el-Hâkim, *el-Müstedrek*'te, *Fazâil* kısmında Abdullah İbnu Şübrüme'den; (o da) eş-Şa'bi'den; (o da) Huzeyfetu'bnul-Esîd el-Gıfârî'den olarak tahrîc eder: Huzeyfe der ki: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) beyâzı gâlib iki koç kurban ederci. Birini keser ve: "Ey Allah'ım bu Mahemmed'e ve Muhammed'in âilesine bedeldir" derdi. Diğerini keser: "Ey Allah'ım bu da ümmetimden Sen'in için tevâhîde, benim için de risâlete şehâdet edenlere bedeldir" derdi".

Ebû Râfi' hadîsini, Ahmed ve İshâk İbnu Râhûye *Müsned*'lerinde, et-Taberânî, *Mu'cem*'inde, Şüreyk, Abdullâh İbnu Muhammed İbni Akil'den; (o da) Ali İbnu'l-Hüseyn'den (o da) Ebû Râfi'den rivâyet ederler: "Ebû Râfi der ki: Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) beyâzı gâlib, husyeleri burulmuş, iğdiş iki koç kurban etti ve: "Bunlardan birinin Allah'ın birliğine ve kendisinin risâletine (peygamberliğine) şehâdet edenlere bedel olduğunu diğerinin kendisine ve ehl-i beytine bedel olduğunu söyledi". Ebû Râfi ilâve etti: "Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve sellem) bize kâfidir".

Mezkûr hadîsi Ahmed ve Bezzar *Müsned*'lerinde, el-Hâkim, *el-Müstedrek*'de Hacc sûresinin tefsîrinde Züheyr İbnu Muhammed'den; (o da) İbnu Akil'den şöylece rivâyet etti: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) kurban keseceği vakit beyâzı gâlib, şişman, boynuzlu iki koç satın alır, bayram namazını kılıp halka hutbe verdi mi, bunlardan birini getirir ve musallada bulunduğu esnâda bizzat keser ve: "Bu Muhammed ve âli Muhammed'e bedel" derdi. Her ikisini de fakirlere verir ve kendisi ve âilesi de yerci. Biz iki yıl kaldık, Benî Hâşim'den hiçbir erkek, kurban kesmedi. Allah Hz. Peygamber'in kurbanını onların borç ve külfeti yerine yeterli buldu."

el-Hâkim der ki: "Bu, isnâdı sahîh olan bir hadîstir. Ancak, her ikisi de (Bu-hârî ve Müslim) bunu *tahrîc* etmediler." *Muhtasar*'ında Zehebî, el-Hâkim'i tenkîd eder ve: "Züheyr İbnu Muhammed *miñker* hadîsler de rivâyet eden birisidir, İbnu Akil de *kavî* değildir." der. el-Hâfız Heysemî *Mecma'u'z-Zevâid*'inde şunu söyler: "Ebû Râfi'in hadîsini Ahmed, Bezzâr ve et-Taberânî *Mu'cemu'l-Kebîr*'de tahrîc ederler. Ahmed ve el-Bezzâr'ın senedi *hasen*'dir."

İbnu Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-İlel*'de şunu kaydeder: "Babama ve Ebû Zür'a'ya, el-Mubârek İbnu Fudâle'nin, Abdullah İbnu Akil'den (o'nun da) Câbir İbnu Abdillâh'tan alarak rivâyet ettiği şu hadîs hakkında sordum: "Câbir der ki: Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) beyâzı gâlib, husyesi burulmuş iki koç kurban kesti..."(soruma devam ederek hadîsin diğer tarihlerini de kaydetme sadedinde dedim ki):

"Bu hadîs keza şu tarikten de rivâyet edilmiştir: "Hammâd İbnu Seleme, İbnu Akil'den; (o da) Abdurrahmân İbnu Câbir İbni Abdillâh'tan; (o da) babasından..."

Bu hadîs şu tarikden de rivâyet edilmiştir: "es-Sevri, İbnu Akil'den (o da) İbnu Seleme'den; (o da) Ebû Hüreyre ve Hz. Ayşe'den; (her ikisi de) Hz. Peygamber'den (sallâllâhu aleyni ve sellem)..."

Bu hadîs şu tarikden de gelmiştir: "Sâbit İbnu Seleme, İbnu Akil'den; (o da) Alî İbnu Hüseyin'den; (o da) Ebû Râfi'den."

Ebû Zür'a soruma cevâben dedi ki: "Bu rivâyetlerin hepsi İbnu Akil'dendir. Onun rivâyetleri ise zabt yönünden sağlam değildir. Bu hadîsi ondan rivâyet edenler ise, hepsi de sıkı (güvenilir) kimselerdir."

el-Beyhakî, *el-Ma'rife*'de der ki: "Bu hadîsi Abdullah İbnu Muhammed İbni Akil rivâyet etti, ancak hadîs hususunda onun hakkında ihtilaf edildi. Kendisinden onu es-Sevri, Ebû Seleme'den; (o da) Hz. Ayşe ve Ebû Hüreyre'den tarikîyle rivâyet etti. Bir seferinde sâdece Ebû Hüreyre'den alarak rivâyet etti ve Hz. Ayşe'yi medâr-ı bahs etmedi."

Bu hadîsi, kendisinden Hammâd İbnu Seleme, Abdurrahman İbnu Cerîr'den; (o da) babasından şeklinde rivâyet etti.

Bu hadîsi, yine ondan Zübeyr İbnu Muhammed Aliyyü'bnu'l-Hüseyin'den; (o da) Ebû Râfi'den şeklinde rivâyet etti. el-Buhârî der ki: "Belki de, o, bu hadîsi, zikredilen şu râvilerin hepsinden dinlemiştir."

Bu açıklamayı Cemâleddin ez-Zeyle'i, *Tahrîc*'inde kaydeder.

Derim ki: "Abdullâh İbnu Muhammed İbni Akil kendi nefsinde *sadûk*'tur. Tirmizî, *el-Câmi*' kitabının evvelinde şunu söyler: Abdullah İbnu Muhammed İbni Akil *sadûk*'tur. Bir kısım ehl-i ilm hıfzı açısından hakkında söz etmiştir. Ben Muhammed İbnu İsmâil'i dinledim: "Ahmed İbnu Hanbel, İshâk İbnu İbrâhim ve el-Humeydi, Abdullâh İbnu Akil'in hadîsi ile ilticâ ediyordu" diyordu. Bu zât, *mukarribu'l-hadîs*'tir (yâni vasat durumdadır, ne reddedilir, ne de tek başına kabûl edilir)."

el-Hâfız ez-Zehabî, İbnu Akil hakkında İbnu Ma'in'in "zayıftır" dediğinin bir grup râvi tarafından rivâyet edildiğini *el-Mîzân*'da kaydeder.

İbnu'l-Medîni der ki: "Mâlik kitaplarına İbnu Akil (in rivâyetlerini) sokmadı, ama onunla Ahmed ve İshâk İhticâc ettiler.

Ebû Hâtim ve başkaları da ona: "*Leyyînü'l-hadîs (rivâyetleri zayıf)*" demişlerdir. Şöyle ki: İbnu'l-Hüzeyme "Ben onunla ihticâc etmedim" demiştir. et-Tirmizî: "Saduktur" der. İbnu Hibbân: "Hıfzı fenâdır, hadîsi mormal olmayan şekilde rivâyet eder, onun rivâyetlerinden kaçınmak gerek" der. Ebû Ahmed el-Hâkim:

"Alimlerin nezdinde sağlam (metin) değildir" der. Ebû Zür'a: "İsnadlarda ihtilâfa düşer" der. el-Fesevî: "Hadisinde zayıflık vardı,ancak kendisi sadûktur" der.

Muhammed İbnu Osmân el-Absî el-Hâfız der ki: "Aliyyü'bnü'l-Medîni'ye onun hakkında sordum " zayıftı" cevâbını veri. el-Buhârî, *Tarih*'inde "Ahmed ve İshâk onunla ihticâc ediyorlardı" demiştir. ez-Zehabî de der ki: "Onun hadîsi *hasen* mertebesindedir".

Netice-i kelâm, Hz. Peygamber'in (sallallâhu leyhi ve sellem) ümmetine bedel kurban kestiğine dâir olan hadîs, müteaddid tarikten rivâyet edilmiştir. Bu tariklerden bâzıları sahihtir ve iyidir. bâzıları *hasen* ve kavîdir, bâzıları ise zayıftır. Fakat bâzi tariklerin zayıf olması (hadîsin sıhhatine) zarar vermez. Zira bu durum da zayıf tarikler şevâhid ve mütâbaat menzilesindedir.

Beyhaki'nin *el-Ma'rif*e'de İmâm Şâfi'i'den (radiyallahu anh) kaydettiği söze gelince, orada İmâm Şâfi'i' der ki: "Hz. Peygamber'den hadîs öyle bir şekilde gelmiştir ki,böyle bir rivâyet sâbit olamaz. Bu rivâyete göre: Hz. Peygamber iki koç kurban etmiştir ve birini keserken: "Ey Allah'ım bunu Muhammed'e ve âli Muhammed'e bedel kesiyorum" diğerini keserken de: "Ey Allah'ım bunu da Muhammed'e ve ümmet-i Muhammed'e bedel kesiyorum demiştir."

Şâfi'i'nin (rahimehullâh) bu sözden murâdı, hassaten İbnu Akîl'in yer aldığı seneddeki za'fı beyân olmalıdır. Nitekim Abdullâh İbnu Bekr'in Humeyd'den olan rivâyeti, Ebû Mu'âviye'nin Haccâc'dan olan rivâyeti daha önce geçti ve bu iki rivâyet de, açıklanmış bulunduğu üzere, ihticâcâ sâlihtirler. Ayrıca İbnu Akîl'i her ne kadar bir kısım âlimler zayıf addetmişse de, diğer bir kısım âlimler sıkı addetmişlerdir. Bu sebeple de ez-Zehabî ve el-Heysemî onun hakkında: "O, *hasenü'l-hadîstir*" demişlerdir. el-Buhârî de onun senedindeki *ızdırâbı* (hem zayıf hem sahih olma hâlini): "Bunların hepsinden işitmiş olabilir" diye açıklamıştır. Doğruyu Allah bilir.

Hz. Ali'nin (radiyallahû anh) hadîsine gelince, onu Ebû Dâvud, "*el-Akdiye ani'l-Meyyit (ölene bedel kurban)*" bâbında tahrîc eder: "Bize Osmân İbnu Ebî Şeybe tahdîs etti ve dedi ki: bize Şüreyk, Ebû'l-Hasnâ'dan; (o da) el-Hakem'den; (o da) Haneş'den olarak haber verir ki: Haneş şöyle demiştir. Hz. Ali'yi (radiyallahû anh) iki koç kurban ederken gördüm. Kendisine "Bu da ne?" diye sordum. Cevâben: "Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve sellem) bana kendisine bedel kurban kesmemi vasiyet etti, ben de ona bedel kurban kesiyorum" dedi.

Ebû Dâud, bu hadîsin (sıhhatı) hususunda sükût etmiştir. el-Münzirî, *Muhtasar*'ında şu açıklamayı sunar: "Haneş aleyhinde birçokları konuştu: İbnu Hibbân el-Büstî: "Haneş, haberlerinde çokca vehme düşerdi (kesirü'l-vehm). Hz. Ali'den yaptığı bir kısım rivâyetlerde teferrüd eder ve bunlar sıkalardan gelen rivâyetlere benzemez. bu sebeple o, kendisiyle ihticâc edilmeyen râvilerden addcdilmiş-

tir. Şerik ise, İbnu Abdillâh el-Kaadi'dır. hakkında cerh edici söz gelmiştir (fihi mekâl). Müslim, *mütâbaat* için onun rivâyetini *tahrîc* etmiştir."

(Hz. Ali hadîsini) Tirmizî de şu şekilde *tahrîc* eder: "Bize Muhammed İbnu Ubeyd el-Muhâribî el-Kûfî tahdîs etti (ve dedi ki): bize, Şerik, Ebû'l-Hasnâ'dan; (o da) el-Hakem'den; (o da) Haneş'den (o da) Ali'den olarak tahdîs etti ki, Hz. Ali iki koç kurban etmiştir. Bunlardan birini Hz. Peygamber'e, diğeri de kendisine bedel kesmiştir. Kendisine bundan suâl edilince: "Bunu bana Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) emretti, ebediyen de bırakmıyacağım" diye cevap vermiştir. Tirmizî der ki: "Bu garîb bir hadîstir, bunu sâdece Şerik'in rivâyeti olarak biliyoruz".

*Derim ki:* Burada zikredilen Haneş İbnu'l-Mu'temir el-Kûfî'dir. Hz. Ali ve Ebû Zerr'den (radiyallâhu anhümâ) hadîs rivâyet etmiştir. Kendisinden de el-Hakem, İsmâil İbnu Ebî Hâlid ve Simâk İbnu Harb rivâyet etmişlerdir. Ebû Dâvud, onun hakkında: "Sıkadır" der. en-Nesâî ise: "Kavî değildir" der. el-Buhârî de: "Bâzı âlimler, aleyhinde konuşular" der. Ebû Hâtim de: "Sâlihtir, âlimleri onunla ihticâc eder göremiyorum" der. İbnu Hibbân: "Onunla ihticâc edilmez" der. ez-Zehabî, onu *el-Mizân*'da zikreder. *Mirkaatu'l-Mefâtih Şerhu Mişkati'l-Mesâbih*'de denir ki: "el-Hâkim'in tashîh ettiği (yâni sahîh kabul ettiği) Hz. Ali'den gelen bir rivâyette, Onun (Hz. Ali'nin), Hz. Peygamber için iki, kendisi için de iki koç kestiği ve (Hz. Ali'nin): "Hz. Peygamber kendisine bedel dâima kurban kesmemi emretti, ben de ona bedel dâima keseceğim" dediği ifade edilmiştir".

Bu mevzuda söylenenlerden çıkacak netice şudur: Hz. Ayşe'den Ahmed, Müslim ve Ebû Dâvud'da gelmiş bulunan hadîs, ölüye bedel (ölü adına) kurban kesmenin müstehab olduğu husûsunda ihticâc etmeye kâfidir. Bu hadîsi, Câbir İbnu Abdillâh, Ebû Talha el-Ensârî, Enes İbnu Mâlik, Ebû Hüreyre, Huzeyfe, İbnu Esîd, Ebû Râfi' Ali İbnu Ebî Tâlib tarafından rivâyet edilen hadîs de te'yid eder.

Bütün bu hadîsler, kişinin kendisi ve kendisine tâbi olanlar (etbâi) ve âile halkı ve ölenler adına kurban kesmesinin câiz olacağına, sevaba kendisiyle birlikte onları da ortak edeceğine açık bir şekilde delâlet ederler.

eş-Şeyh Abdullatif İbnu Abdilaziz, ki İbnu'l-Melek diye meşhurdur. der ki: "Bu hadîs, ölen adına kurban kesmenin câiz olduğuna delâlet eder".

(Bu söz *el-Mirkaat*'da gelmiştir).

en-Nevevî, *Şerhu Müslim*'de der ki: "Hz. Ayşe'nin hadîsiyle, kişinin kendisi ve âile halkı için kurban kesmesini ve onların da kesenle sevâba katılmalarını tevçiz edenler istidlâl etmişlerdir. Bu görüş, hem bizim mezhebimizin ve hem de *cumhur*'un görüşüdür. Bu görüşe es-Sevrî, Ebû Hanîfe ve Ebû Hanîfe'nin ashâbı katılmamıştır".

*Ben de derim ki:* Bu hadîsler (katılmayanlara karşı) varid olmuştur.

el-İmâm Ebû İsâ et-Tirmizî, Hz. Ali hadîsini rivâyetten sonra der ki: "Bâzı ehl-i ilm, ölen adına kurban kesmeye ruhsat verdi, bâzıları da bunu uygun bulmadı. Abdullâh İbnu'l-Mubârek der ki: Bence, en muvâfık olanı, kişinin ölen adına tasaddukta bulunmasıdır, kurban kesmesi değil. Şâyet kurban kesecek olursa, kestiğinden hiçbir şey yemez, tamamını tasadduk eder". el-İmâm Bağavî'nin *Şerhu's-Sünne*'sinde böyle gelmiştir.

Ben de derim ki: Ölenler adına kurban kesmeye ruhsat veren bir kısım ehl-i ilmin sözü, edilleye mutâbıktır. Fakat bunu tevcvîz etmiyenin sözü için hüccet yoktur. Binâenaleyh onun sözü, kendisinden daha kuvvetli bir delil olmayınca kabûl edilmez. Delil ise mevcut değildir. Hz. Peygamber'den (aleyhisselam) kendisi ve ehl-i beyti için kestiği ile, ümmetinden sağ ve ölmüş olanlar için kestiği her iki kurbanı da tamâmen tasadduk ettiğine veya ölenlerin hissesi nisbetinde muayyen bir parçayı tasadduk ettiğine dâir hiçbir rivâyet nakledilmemiştir. Aksine, Ebû Râfi şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), kurban keseceği zaman şişman, boynuzlu, beyâzî gâlib iki koç satın alır, bayram namazını kılıp, halka hutbe irad ettikten sonra koçlardan birini getirir, daha musallâda iken, kendi eliyle bıçakla keser sonra: "Ey Allah'ım bu, Sana tevhîdle, bana da tebliğle (yâni risâletime) şehâdette bulunan bütün ümmetime bedeldir" derdi. Sonra öbürünü getirir onu da bizzat kendisi keser ve: "Bu da Muhammed ve âl-i Muhammed içindir" der sonra da hepsini hem fakirlere tasadduk eder, hem de kendisi ve âilesi ondan yedi. Yanında yıllarca kaldık. Benî Hâşim'den hiçbir erkek kurban kesmezdi. Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) kestiği ile, Allah onları külfet ve borçtan kurtarırdı".

Daha önce de geçtiği üzere bunu Ahmed ve başkaları rivâyet etmiştir.

Bu kaydedilen, Ahmed'de gelen rivâyetin lafzıdır. Hz. Peygamber'in (sallallâhu aleyhi ve sellem) âdeti, her seferinde, kurbanların etinden bizzat ve âilesi ile birlikte yemek ve fakirlere de tasadduk etmektir. Bunu ümmetine de emretti. Hz. Peygamber'den (sallallâhu aleyhi ve sellem) bu söylenene muhâlif bir davranış görülüp rivâyet edilmemiştir.

eş-Şeyheyn'in (el-Buhârî ve Müslim), Hz. Ayşe'den yaptıkları bir rivâyette şu ifâdeye de rastlanır: "...Sen kurban etini üç günden sonra yemeyi yasakladın dediler de Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) "Ben, kurban sırasında (ondan istemek üzere) kesretle gelen bedevîler sebebiyle yasaklamıştım, (şimdi ise) artık, yiyin, saklayın ve tasadduk edin" buyurdu. (Müttefekun aleyh) (1).

Selemetü'bnü'l-Ekvâ'dan rivâyete göre Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle der: "Yiyiniz, başkasına da yediriniz, biriktiriniz de". (Müttefekun aleyh).

(1) *Müttefekun aleyh*: Hem Buhârî ve hem de Müslim tarafından rivâyet edilmiş bulunan hadislere denir. Sıhhat açısından en üstün hadislerdir.

Ebû Sa'îd'den geldiğine göre, Resûlullân (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuştur: "Yiyiniz, yediriniz, saklayınız ve biriktiriniz" (Bunu Müslim rivâyet etti).

Büreyde'den yapılan rivâyete göre, der ki: "Resûlullâh (sallallâhu aleyhi ve sellem) şöyle buyurdu: "Muvâfık bulduğunuz kadar yiyin, yedin ve biriktirin de" (Bunu da Müslim, Ahmed ve Tirmizi rivâyet ederler. Tirmizî, hadisin sahîh olduğunu ayrıca belirtir).

Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin ona has olduğuna dâir delil getirilmedikçe, onun yaptığı şekilde, ayırım yapmadan aynen ben de yaparım. Söz gelimi bir veya iki, yâhut da üç koçu kendim, âilem ve ölenlere bedel kurban etmem, muhakkak ki, her biri için yeterlidir ve sevâbı da her birine, şeksiz şüphesiz ulaşır. Etinden dilediğim kadar yer, başkasına da yedirir ve tasadukta da bulunurum. Zira ben bizzât Şâri'in koyduğu muhayyerliğe sâhibim.

Evet bir kurban sâdece ölenler adına kesilmiş olsa ve hayatta olanlardan kimse buna ortak kılınmasa, Abullâh İbnu'l-Mübârek'in (rahimehullâh) dediği gibi, bu kurban fakara ve miskinlerin hakkıdır. Doğruyu Allah bilir ve O'nun ilmi eksiksizdir.



## CELÂLEDDİN DEVVÂNÎ x

Yazan: Bakhtyar Husain Siddiqi

İngilizceden çeviren:

Doç.Dr. Emrullah Yüksel

### A- Hayatı ve Eserleri:

Muhammed b. Es'ad Celâleddin (830/1427), babasının kadı olduğu Kâzarûn şehrinin Devvân nahiyesinde doğmuştur. İlk tahsilini babasından, sonra Mahjvi'l-Arî ve Hasan b. Bakkâl'dan yaptı. İlâhiyat tahsilini Şirâz'da Muhyi'd-Dîn Ensarî ve Hammâmu'd-Dîn'in emrinde yaptı ve nihayet orada Medresetu'l-Eytâm'a müderris oldu. Kısa zamanda o, ilim ve bilgisinden dolayı meşhur oldu, uzaktan ve geniş bölelerden talebeleri kendine çekti. Onun edebî ve akademik şöhreti, o zamanın Mezopotamya ve İran-Türk hükümdarı Han Bahadır Hasan Bey (Uzun Hasan)'ın sarayında hizmete girmesini gerektirdi. Nihayet, o, Sultan Yakub'un döneminde de mevkiini elinde bulundurduğu sarayın yüksek kadılık mevkiine erişti. 0,907/1501 veya 908/1502 de öldü ve doğum yeri olan Devân'a gömüldü (1).

Tûsî, Moğol dönemi esnasında felsefî bilimler geleneğini yeniden canlandırdı; Devvânî de aynısını Osmanlı devri boyunca yaptı. Oysa birincisi, İbn Sina'nın çalışmasına, onun eserlerinin bazısına şerhler yazmak ve onun aleyhinde olanlara karşı onu müdafaa etmek suretiyle yeni bir hız vermiştir, ikincisi ise, Şihâbu'd-Din el-Maktûl'un çalışmasını, onun Heyâkilun-Nur'una bir şerh yazmak ve kendi eserlerinde işrâk felsefesi (hikmât-i işrâk) ni işlemek suretiyle yeniden yönlendirmiştir. Her ikisi de dinî inançları yeniden canlandırıcı idiler, fakat onlar gerçeğe doğru yaklaşmalarında ayrılırlar. Birisi gerçek İbn Sinacı, diğeri vefakâr Sühreverdici. Brockelmann, önemlileri aşağıdaki listeye geçen mevcut eserlerinden yetmişini sıralamıştır (2).

1- Şerh 'Aqâ'idü 'Adudiyye, İstanbul, 1817.

2- Şerh Tehzîb el-Mantîq ve'l-Kelâm, Lucknow, 1264/1847.

(x) Bu makale, "A History of muslim Philosophy Edited and Introduced by M.M. Sharif, Volume Two, 1966, Otto Harrassowitz-Wiesbaden, s. 883-888" de çıkmıştır.

(1) Encyclopaedia of Islam, C. I. s. 933.

(2) Geschichte der Arabischen Litteratur, Supp., C. II, 1937, s. 306-09.

- 3- R. el-Zavra, Kahire, 1326/1908 (Musa Kâzım, el-Zavra ile onun şerhi Havrâ'yı Türkçeye tercüme etmiştir, İstanbul, 1333 h.).
- 4- Risâle fî İsbâtı'l-Vâcibi'l-Qadîme ve'l-Cedîde (taş-basması, İst., ts.).
- 5- Risâle fî Tahqîqı Nefsi'l-Emr.
- 6- Risâle fî İsbâtı'l-Cevheri'l-Mufâriq.
- 7- Risâle fî 'Adâle.
- 8- Risâle fi'l-Hikmet.
- 9- Şerhu'l-Heyâkil.
- 10- Enmuzecu'l-'Ulûm.
- 11- el-Mesâ'ilu'l-'Aşr fi'l-Kelâm.
- 12- Ahlâq-ı Celâfî (Kalküte, 1810, Navalkishor, 1283; ing. trc. the Practical Philosophy of the Mohammadan People by W.F. Thompson, London 1839).

### B- Ahlâk:

Devvânî, Sultan Hasan Bey tarafından, Tûsî'nin ahlâk kitabını işrâkî açıdan "düzeltici ve tamamlayıcı" özel gaye ile yeniden gözden geçirmek için görevlendirilmiştir. Ahlâk-ı Celâlî'nin yapısı, esasında, Ahlâk-ı Nâsiri'ninkinin aynıdır, fakat Devvânî, eserinin icrasında onu sanatkârane bir şekilde Kur'an ayetleri, Peygamberin ve Sahabesinin ahlâkî kuralları ve mutasavvıfların etkili sözleri ile süslemiştir. O, Tûsî'nin eserini yalnız kısaltmadı ve sadeleştirmede, aynı zamanda onu, işrâk felsefesinin gelişmesine göre yeri geldikçe genişletti ve özenle işledi; bundan başka o, edebî süs yoluyla çokça ilâvelerde bulundu.

İbn Miskeveyh taraftarı olan Tûsî, en yüksek iyi (summum bonum) hayat olarak en yüce saadeti (sa'âdet-i qusva) kabul etmektedir. Onun kudsi unsura ilgisinden dolayı, en yüce saadet anlayışı, aslında Aristocu saadet anlayışından farklıdır. Devvânî bir adım daha ileri gitmekte ve ahlâkı, dinî idealde bir tutmaktadır. Yalnız bu durum, Kur'an'ın doğruyu yanlıştan ayırdettiği, bilgiyi değerlendirdiği ve iş yapma gücünü takdir ettiği, Allah'ın vekilliğinin kastedilmiş olması sebebiyle en yüksek saadet değil, aynı zamanda Allah'ın vekilliği "yaratılışın en mükemmeli" ni canlandıran ideali olmalıdır. Başka ifadeyle onun ahlâkî teorisi, Allah'ın vekilliğinin bulunduğu, bizzat insan tarafından değil, Allah tarafından belirlenmiş olarak kainat içinde insanın yeri veya mevkii üzerine kurulmuştur.

Sorumluluğun bu yüksek görevine insan ne adını verir? Devvânî, bunun cevabını Halife Hz. Ali'nin sözünde bulmaktadır, bu söze göre, insan, melekler ile hayvanlar arasında orta bir mevkii işgaletmektedir. Birinciler, heves ve öfkeleri olmaksızın akla sahiptir. Onların ne günaha teşvik edici durumları, ne de seçme hürriyeti vardır; yaratılıştaki mükemmel olan onlar, üstün ahlâklıdır. Diğer taraftan akıl olmaksızın heves ve öfkeye sahip olan ve böylece akli olmayan saiklerinin idaresine kabiliyetsiz olan ikinciler, aşağı ahlâklıdır. İnsan ise her iki-

sine sahiptir. Bununla beraber, o, akli sayesinde heves ve öfkesini emri altına koymak suretiyle meleklerin üstüne çıkabilir ve hem de eğer heves ve öfke onun aklını esir ederse hayvanların aşağısına düşebilir. Hayvanlar, akılları bulunmadığından mazurdurlar, fakat insan böyledeğildir. İnsanın seçkinliğinin kemâli, tabî olan günaha teşvik olunması ve kötülüğe karşı kasdî direnmesi vasıtasıyla artmaktadır; melekler, anlaşmazlık, üzerinde düşünme ve tercih hakkının zahmetli işlemlerinden müstağnidirler. Böylece tek başına insan, hür, sorumlu ve ahlâkî varlık olması ve onun Allah'ın halifelğine uygunluğu dolayısıyla bu mutlak yeryüzüne tayin edilmiştir (3).

Bu halifelğin insan tarafından yerine getirilmiş olması nasıldır? "Hikmet kime verilirse büyük bir hayra kavuşmuş olur" (2/269) Kur'an âyetini nakleden Devvânî, yüksek bir hikmet (hikmet-i bâliğa) in bu yüce mevki ile ilgili muhtesem bir yol olduğunu kabul etmektedir. Fakat, teori ve pratiğin mutlu bir uygunluğu olan yüksek hikmet Sokrat'a ait düşünceden farklıdır: Bilgi fazilettir. Yunanlılar, ahlâkın nazari prensiplerini tahkik ile ilgilenmişlerdir; ahlâkın uygulama yönü, onların tabiatına oldukça yabancıydı.

Yüksek hikmet, tasavvufi sezgi içinde olduğu kadar, zihni anlayış sayesinde de kazanılmış olabilir. Filzof ve mutasavvıfın her ikisi, aynı gayeye farklı yollardan ulaşırlar. Ne var ki birincisi "bilir" ikincisi "görür", orada her ikisinin buluşları arasında tam ahenk vardır.

Aristocu orta yol doktrininden daha az olmayan Kur'anî orta yol (4) doktrini ile etkilenen Devvânî, orta yolun herkonuda iyiyi meydana getirdiğini kabul etmektedir. Fakat bu, Aristo tarafından takip edildiği gibi "akıl" ve "ihtiyat" ile değil, ilâhî Kanun ile belirlenmiştir. Akıl, olsa olsa ahlâkın şeklini belirleyebilir. gerçek anlam ilâhî Kanundan gelmelidir. Orta yoldan sonra yürümek zordur, Devvânî, onu kıldan daha ince ve kılıçtan daha keskin bir köprü olan-cehennem üzerindeki (sırat) köprüsüyle bir tutmuştur.

Ahlâkî çaba, bütün huyların, doğuştan veya kazanılmış olsa da değiştirme ve değişmeye kabiliyetli olduğunu kabul etmektedir. Tecrübe ile ispatlandığı gibi, devamlı eğitim, disiplin ve takdir, kötü kişiyi fazilet sahibi kişi durumuna çevirebilir. Tamamen yok edilmemiş olsa da bu vasıtalarla günah, büyük miktarda azalır. Çünkü insan, önceden belli bir kötü huyun, onu değiştirecek ve bozacak bütün teşebbüslere karşı direneceğini bilmez, onun değişikliklerine karşı azami gayret sarfetmiş olması gerektiği akıl ve dinin her ikisinin emirleriyle ahenk içindedir.

Eflatun'a göre, fazilet umumiyet itibarıyla insan tabiatının itidalıdır. Aristo, her fazilete itidalılık mevkiini vereceğini belirledi. Fakat o bundan daha ileri gide-

(3) Ahlâk-ı Celâli, s. 24.

(4) Kur'an, II/190.

medi. Yunanlılar "sistemleştirdi, genelleştirdi ve teorileştirdi" fakat sabır üzerine kurulmuş, tafsilatlı ve gözlemi sürdürülmüş müsbet bilginin yığılımı, tamamen "onların tabiatına yabancı" idi. Yunan dehasının bu zafiyeti, "pratik felsefenin bir kısmı" olarak ahlâkı tasnif eden, amelî ve nüfuz edici Müslümanların zekâsının bir tercihi ile yer değiştirmişti (5). İlk müslüman ahlâkçısı İbn Miskeveyh ile, üzerinde durulan noktalar, hudutsuz genellemelerden, faziletin ferdî fark ve türüne kadar yer değiştirmiştir. Yalnız o, hikmetin, cesaretin, ölçülülüğün ve zikredildikleri sıra ile adâletin türlerini yedi, onbir, oniki ve ondokuz (6) diye belirlemedi-Eflatun'a göre dört ana fazilet-fakat' o aynı zamanda sebeplerin ve zihnî hastalıkların cazip bir teorisini, zihnî olandan tasavvufî olan görünüşe kadar bir değişme ile Gazzâli'de neticelenen bir usûlü geliştirmiştir (7).

İbn Miskeveyh, Eflatun'un fazilet teorisinin ayrıntılarına çözüm yolu bulmuş, fakat problem, Tûsî ile kötü huyun Aristocu teorisi geliştirilmiş ve tamamlanmıştır. O, ilk olarak denge unsurundan sapmanın, yalnız niceliğe ait değil, fakat aynı zamanda niteliğe ait olduğunu belirtti ve böylece Devletin Aristocu aşırılık ve eksikliğe ait kötü alışkanlığın (8) üçüncü geniş kapsamı olan sebep olarak sapıklığı ilâve etti. Tûsî de İbn Sina'nın (Kitâb el-Tahârat) ve Farabî'nin ahlâka ait eserinin eksikliklerini ahlâkî incelemesinde bulmak için, ev işlerine ve siyasete ait olanları içine almak suretiyle pratik felsefeyle ilgili tamamlamayı yapmıştır. Nihayet, Tûsî, Gazzâlî'nin riyazetçi ahlâkına karşı geldi. Ona göre rizayet, ahlâkî hayatın inkârıdır, çünkü insan, Arapça'da insan (arkadaş olan) kelimesiyle gösterildiği gibi yaratılıştaki sosyal bir varlıktır ve beden bir engel değil, fakat kemâle erişmesi için kabiliyetli olan bir vasıta (9). Bununla beraber, o, riyazeti, tasavvufî şuurun gelişmesinde şahsî tecrübe olmaksızın sahip olduğu gerekli bir merhale olarak kabul etmektedir. Şihâbeddin Maktul'un işrâk felsefesinden ilham almış olan Devvânî, felsefe ile tasavvuf arasında tam bir ahenk bulmaktadır. Mutasavvıfın "gördüğünü" filozof "bilir" ve bu sonuncunun "bildiğini", evvelki "bilir". Bundan dolayı o, Tûsî'nin ahlâkına Kur'anî bir eğilim vermiştir.

### C- Politikası:

Tûsî'yi takip eden Devvânî de, Siyâset-i Mudun'ü politikanın modern anlamından çok yurttaşlık ile ilgili ilim anlamında kullanmıştır. Ash, görevi, toplum sınıfları ve âdil bir kral tarafından yönetilen bir idarenin ihtiyacı Tûsî'ye göre ne ise Devvânî için de aynıdır. Krallık idaresi (monarşi), ilâhî kanunun ön planda bulunduğu, adâletin ikinci derecede hakemînin kral olduğu ideal bir idare

(5) Briffault, The Making of Humanity, s. 192.

(6) Tahdhîb al-Akhlâq, s. 15-20.

(7) Mizân al-'Amal, s. 83-91.

(8) Akhlâq-ı Nasîrî, s. 114.

(9) İvanow, Tasavvurât, s. 92.

şekli olması için kabul edilmiştir. Ahlâq-ı Nasîri'den tevzi edici ve düzeltici adâletin genel prensiplerini tekrar ortaya koyduktan sonra, Devvânî, adâletin tesirli yönetimini sağlamak için bir kral tarafından dikkat edilmesi gerekli olan kendinin on ahlâkî prensibini ilâve emektedir.

Birinci olarak kral, bir meseleye karar verirken kendini her zaman zarar gören bir iştirakçi kabul eder. Şöyle ki o kendine karşı olan şeyi zarar gören olmasından dolayı istemeyebilir. İkinci olarak, o, geciken adâletin esirgenmiş adâlet olmasından dolayı hâdiselerin çabuk elden çıkmış olduğunu kabul edebilir. Üçüncü olarak o, eninde sonunda onların peşinden Devletin yıkılmasını beraberinde getiren duygusal ve fiziksel emirlere müsamaha etmemelidir. Dördüncü olarak, krala ait kararlar, acelecilik ve öfkeden çok merhamet ve lütuf üzerine dayandırılmış olmalıdır. Beşinci olarak, halkın memnuniyetinde Allah'ın rızasını araştırmalıdır. Altıncı olarak o, Allah'ın hoşnutsuzluğu ile halkın hoşuna gidene araştırmamalıdır. Yedinci olarak, eğer karar, kendi şahsî takdirine kalmışsa, fakat ondan merhamet dilenilmiş ise affetme adâletten daha iyidir. Sekizinci olarak, o, faziletli kişilerle dost olmalı ve onların öğütlerine kulak vermelidir. Dokuzuncu olarak o, herkesi haklı mevkine göre korumalı ve aşağı tabakadan olan halka yüksek görev emanet etmemelidir. Sonuncu olarak o, haksızlıktan şahsen çekinmekle yetinmemeli, fakat o devletin işlerini de aynı şekilde yürütmeli ki hiç kimse onun otoritesi altında bu adaletsizlikten kabahatli olmamalıdır.

#### D- Metaffiziği:

Tûsî ve diğerleri gibi Devvânî'nin kozmolojisi, on aklın tedrici sudurundan, dokuz küre, dört eleman ve üç yaratılış âleminden meydana gelmektedir. Ay küresinin akli olan faal akıl, gökle yeryüzü arasında geçit köprüsü kurmaktadır.

Peygamber'in "aklın bütün yaratılan şeylerin en mükemmeli olduğu" sözünü nakleden Devvânî, "ilk akıl" Hz. Muhammed'in ilk cevheriyle bir tutmaktadır. O, tam tamına kuvve halinde olarak bir tohumun kökleri, dalları, yaprakları ve meyveleri ihtiva ettiği gibi geçmiş, şimdiki ve gelecek her şeyin fikrini kapsamaktadır. Âlemde sabit olan, fakat niteliklerde değişebilir küreler, maddî dünyanın kaderini idare ederler. Yeni durumlar, kürelerin devri içinde varlığa katılmakta ve her an faal akıl, aslî maddenin aynasında kendisi yansıması için varlık içine yeni bir şekile sebep olmaktadır. Madenî, bitkisel ve hayvansal durumlar içinden geçen ilk akıl, neticede insanda kazanılmış akıl (mustafâd akıl) suretinde gözükkür ve böylece en yüksek nokta en aşağı nokta ile birleşmiş olarak varlık halkası, iki çıkış ve iniş kavisi ile tamamlanmıştır.

İlk akıl, sürgün içinde filizlenmeyi, dalı ve meyveyi içinde bulunduran kuvve halinde müşterek bir birliğe sahip aslî şekline dönen tohum gibidir. Bu dairesel işlem, onların miktarlarını artırarak büyüyen bedenler içinde ve düşünce hareketi olan akli ruh içinde hareket (hareket-i vad'î) şeklini alır. Gerçekten bütün bu

hareketler, tasavvuf istilâhında kendi kendine parlayan adı verilen kendini ifade için Allah'ın muhabbetinden meydana gelen ilâhî hareketin gölgeleridir (10).

Devvânî'nin metafizikle ilgili eseri el-Zavrâ, Kelâmın ve manevî liderlerin felsefecilerin ve mutasavvıfların öğretiminin "isrâkî" bakış açısından tahlilî bir değerlendirmesidir. O, tamamen ilk üç bilim dalının fayda ve önemini takdir etmekte, fakat o, onlar tarafından meydana getirilen sonuçlarının bazısının İslâm ile tutarsızlığının önemli bir ikazını yapmaktadır. O, felsefe ve tasavvufun her ikisinin aynı hedefe götürdüğüne inanmakta, fakat sonuncunun öncekine yüksekliğine ve üstünlüğüne gözlerini yummamaktadır. Onun gözünde tasavvuf, şüphe ve tereddütten uzaktır, çünkü o, ilâhî lütuf sebebiyledir ve bu yüzden Peygamberin niteliğine daha yakındır (11).

#### Bibliyografya:

Jalâl al-Dîn Dawwânî, Akhlâq-i Jalâli, Lucknow, 1916; al-Zavrâi, MS, No. Ar.h.II 95 A, Panjab University Library,, Lahore; W.F. Thompson, The Practical Philosophy of the Mohammadan People, London, 1890; A.M.A. Shusthery, An Outline of Islamic Culture, Bangalore, 1938; R. Levy, An Introduction to Sociology in Islam, London, 1933; D.M. Donaldson, Studies in Muslim Ethics, London, 1953; Encyclopaedia of Islam, Vol. II, London, 1913-28; E.G. Browne, A Literary History of Persia, Vol. III, London, 1920; Abd al-Salâm Nadawi, Hukamâ-i Islâm, Azamgarh, Vol. I, 1953, Vol. II, 1956; C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, 2nd edn., Leiden, 1943, Suppl. 1937.

---

(10) Akhlâq-i Jalâli, s. 258-59.

(11) al-Zavrâ, s. 116.

## -MAĞRİB MÜSLÜMANLIĞININ BAZI SORUNLARI- (x)

Yazan: Jacques BERQUE

Çev.: Doç.Dr. Ünver Günay

Mağrib, tiplerin lüksünden, Doğu inancının sonsuz çeşitlenmelerinden habersizdir. Onda her şey, islâmî olanla olmayan arasındaki mücmel antitez içerisinde donmuştur. (Mağrib) lehçesi “müslim” ve “nasranî” demekte ve böylece, Doğu’ye mezheplerin inkişafının empoze ettiği tüm çeşitlilik ve tüm incelikleri bertaraf etmektedir. Niteleme, genel olarak siyaset alanına uygulanmak üzere, inanç alanından büyük ölçüde taşmaktadır. Ne kadar basitleştirici olursa olsun, bu kadar canlı bir biçimde hissedilen bir tezd, analizi teşvik etmektedir. Esasen, uzun zamandan beri o, araştırmayı yönlendirmiştir.

Anket bir asır önce başlamış bulunmaktadır. Toplanan bilgiler oldukça çok ancak karışıktır. Onlar artık modern araştırmacının meraklarını tatmin etmemektedirler. Pek çok noktalarda onu düzeltmemiz ve tamamlamamız gerekecektir.

Kuzey Afrika’nın herhangi bir yerini gözleyelim. Onu şimdiki zamanda gözleyelim. Daha iyisi, şu sayısız imajlardan birinin hatırlattığı şekilde onu geçmişte gözleyelim: bu toplumun yaklaşık birbuçuk asırdan beri ilham ettiği resimler, basma şekiller, tablolar. Çoğu kez bu peyzajlar bir “sinyal” le ayırıldılmaktadır: bir ağaçla süslenmiş tepe, kayalıkların acaib silüeti, esrarengiz koruluk veya daha da ortaklaşa olarak, bizim “murabıtlar” dediğimiz kubbelerden biri !

Kutsalın bu işaretleşmesi, Mağrib ülkesinin en karakteristik yerlerini noktalamaktadır. Ve bu durum, köyler arasında, doğrudan doğruya toprakta, kutsalın bu bolluğuna aynı ölçüde sahip bulunmayan Doğu ile bir farklılıktır. Vaktiyle Pétrone’un eski İtalya hakkında söylediği gibi, kısacası Mağrib’te bir tanrıya rastlamak bir insana bir uluhiyete rastlamak bir canlıya rastlamaktan daha kolaydır. Bir ıssızlaşma döneminde ifade edildiği üzere ve tersine Kuzey Afrika’da giderek artan bir demografinin bir yandan tabiat, insan ve şehir, öte yandan tabiatüstü arasındaki ilişkileri altüstü etmeye çalıştığı doğrudur.

---

(x) Prof. Jacques Berque’in bu makalesi “Quelques Problemes de l’Islam Maghrebien” başlığı altında Archives de Sociologie des Religions, 1957, No: 3, s. 3-20 de yayımlanmıştır.

Doğrusu, Kuzey Afrika'nın herhangi yerinde olursa olsun ve binalar, mezarlar, kaynaklar ve saygı konusu ağaçlar söz konusu olmaksızın, yaygın bir kutsal hüküm sürmektedir. Bu, ilk tabaka, adetâ vasıtasız tabaka, çevrenin şartlarına ve onun temel alışkanlıklarına en sıkı bir biçimde uymuş olan tabakadır. Üstte, daha mükemmel bir başka tabaka ayırılmaktadır: İslâmî kültür katı, bizzat çeşitli ve hukukçunun düşüncesi için olduğu kadar insanın duygulanma yeteneği için de dogma, doktrin, tatbiki hukuk, davranışlar ve folklorunki gibi çeşitli "seviyeler" de ayırılan kültür. Nihayet, tüm peyzaja nüfuz eden bu İslâm, tabir caizse, manevî bir şatafat halinde tamamlanmaktadır. Bu duruma, müslüman ve hıristiyan pek çok gözlemci, pek çok düşünür özellikle duyarlı idiler. Ülke onlara, şiddetli bir manevilik sebebiyle baştanbaşa titreşir bir durumda gözüküyordu: İbrahim geleneğinin daimî mesajı.

Mağrib'in hangi yerinde olursa olsun, ayır edilebilen üç tabaka, kutsalın üç kategorisi: analiz için ziyade güçlük. Zira, bu düzenler arasında karışma ve katışma hakimdir. Gerçeğe yaklaşabilmek için, anket sırasıyla şunları mülâhaza etmek zorundadır: 1) Bir çeşit, toprağa içkin bir kutsal; 2) daha saf bir şekilde kültürel olan, islâmî bir boyut; 3) aşkın bir ezoterizmin çağrısı.

İlk seviye, tabir caizse dinî olayın "ekolojik seviyesi, beşerî hayat ve toprak arasında en dolaysız ilişkilerin icra edildiği seviyesidir. En günlük hareketler, en zorlu imajlar, "toprağa teğet geçen bir kutsal" diye adlandırabileceğim şeyin canlılığını ortaya koymaktadırlar. Bu, toplum ve onun çevresi arasında sürekli olarak düğümlenen ve çözülen en olaysız ilişkilerin sadece teessüfî karşıtıdır

çok yerinde bir sezgi ile ancak bazan ifrata kaçarak ve yorum hataları yaparak, bir asırdan fazla bir zamandan beri avrupalı gözlem bu kategoriye bağlanmış bulunmaktadır. Bu durum bize, her ne kadar anket tamamlanmış olmaktan uzak bulunmakta ve açığa çıkartılması gereken daha pek çok olay olmakla birlikte, fevkalâde bir doküman bolluğu sunmaktadır. Bu ısrar nedendir? Avrupalı araştırmacının, bazan saf bir "natürizm" le memlu metotlara bu inatla sarılmasının sebebi nedir? Çünkü bizim bu ülkedeki nüfuzumuz, ilk gerçekleri toprağa en doğrudan doğruya ve en sıkı bir şekilde bağlı bulunan ilişkileri kavramaya çalışmaktaydı. Tanıma gayreti, bir çiftçi ve bahçıvanın denemesi gibi bir şey yapmak durumundaydı. Bu aynı karakteri, Kuzey Afrika'daki Fransız sosyolojisinin tüm kesimlerinde, hiç değilse günümüze kadar bulmak mümkündür. O, İslâm'ından daha derin bir tabaka olan olaylar ve güçleri içgüdüsel olarak araştırmaktaydı. O, onları şeytanca ve sistemli olarak araştırmaktaydı. Doutté'nin elli yıl önce aşağı yukarı noksansız bir incelemeyi hasrettiği bu taş yığınları, "karkûr"lar, "racam"lar, bu natürist ayinler, paçavra bağlı ağaçlar, büyümlü kaynaklar, mevsimlik karnaval- lar hakkında böylesine zengin bir malumata sahip bulunmamız bu yüzdendir: gerçekten meşhur bir kitabın başlığının ortaya koyduğu üzere "Büyü ve Din" (ancak ilk sırada büyü). Bu temel kutsaldan, bu dolaysız kutsaldan hareketle, onun



dahi yorumu büyülediği bir masallaştırma tabakası, folklor ve efsaneler tabakası. meselâ, Trumelet'in iki kitabına veya daha yakın taihlerde, bu tür bir konunun engin ve mebzul zenginliğini ortaya koymak üzere, Justinard'ın Güney Faslı bir büyük Veli olan Sidi Ahmed veya Mûsa'nın destanına hasrettiği kitaplarına göz atmak yeterlidir. Nihayet üçüncü bir safhada, bütün bu olayları aralarında birbirine bağlamaya, ondan aynı zamanda o zamanlar en canlı döneminde olan Frazer ekolünün öğretilerini ve her şeye rağmen yeniden bulunması ve adetâ olayların içerisinde yoklanması gereken bir İslâmın telkinlerini hesaba katan genel bir görüş çıkarmaya çalışılmaktaydı.

Murabıtlık ve tarikatçılık denilen şey hakkındaki engin literatür buradan ileri gelmektedir. Doğu İslâmı, bu teze göre, Afrika toprağında evrensellik güçlerinden kayba uğramıştı. Başka bir deyişle o, çeşitlenmeye ve mahalli tarikatlar halinde bölünmeye geldiği için, kutsal savletinden ayrılmıştı. Kuzey Afrikalı murabıtlık, adetâ, müdhiş sami monoteizmine eyaletvari ve bölgesel bir reform empoze etmişti.

Maalesef, Douffé, Bel, Westermarck, Emile Laoust, Henri Basset gibi araştırmacıların muteber katkısından itibaren, yeterli ölçüde bilgi sahibi ve kâfi miktarda tenkitçi bir gayretin onu devam ettirmeye geldiği görülmemektedir. Bizim, gözlem zenginlikleri, gayet canlı bir şekilde duydukları bu Başkası'nın duygusu, bir toplumda orijinal ve hemen hemen bir başkasına ulaştırılması imkânsız olarak var olan şeyi göstermedeki yeteneklerinden dolayı bu büyük öncülere minnet borcumuz bulunmaktadır. Hiç değilse onlar, bir beşerî şahsı, kendilerinininkine benzetmedikleri bir şahsı ihsas etmekteydiler. Bununla, Mağrib'te olduğu kadar Mısır da da antitez halinde ve birbirini tamamlayan iki nosyon, Doğu ve Batı nosyonları şeklinde kutuplaşmış bir çeşit hümanizma yaratmaya çalışan şu Saint-Simonizm'in de aralarında bulunduğu XIX. yüzyılın ideolojileri işbirliği yapmaktaydılar. Öteki bilginler doğulu temaya, gayet manidar bir Akdeniz teması gibi zengin renkler ilâve ettiler. Başkaları, olayları daima latin veya yunan prototiplere götürmek endişesiyle istismar ettiler. Meselâ, Masqueray ve onun körü körüne "romanizm"i. Ve bütün bunlar, gerçekten bir hakikata fakat kısmî bir hakikata karşılık idiler ve bizim bu gün onu tamamlamaya çalışmamız gerekmektedir

Kuzey Afrika'nın dinî gerçeklerinin bütün bir bölümü, şüphesiz benzeri bir metotla yargılanabilir. Ancak belkide, bu büyük öncülere bazı metot yetersizliklerinden dolayı sitem etmemize izin verilebilir. Onlar, Mircéa Elliade'nin "kutsalın kipleri" diye adlandırdığı şeyle ilgilenmemişlerdir: tabiatüstü güçlerin tezahürü, "hiyerofaniler", "kratofaniler". Ve bu seçim keyfi inhisar da değildi. Onların büyük hatası gözlemlerini araştırdıkları dünyanın ahlâkından koparmalarıydı. Hiç şüphesiz islâmî olan ahlâk. Bununla birlikte, bir tür mantıksızlıkla, akli olandan daha ziyade, tekevvün olayları üzerinde, Kuzey Afrika'nın müslüman inşası üzerinde ısrar etmemişlermidir? Meselâ, Alfred Bel'in "Religion en Berberie" (Berberi

Ülkesinde Din'e hasrettiği sağlam eserini ela alalım. Yüce uzman, yalnızca menşelere ayrılmış bulunan birinci cildi düzenlemeye vakit bulabildi: son bölümde o, XVI. yüzyıldan günümüze kadar olanları halledivermektedir. bu muteber yorumcununkinin tamamen tersine olan bir görüş noktasına göre, bu gün biz halihazır çağın gözleminden hareket etmek durumundayız. Şüphesiz Bel, önsözüne nazaran ikincisi murabıtizm ve tarikatçılığa, nihayet üçüncü cildi müslüman dininde "put-perest artıklar" diye adlandırdığı şeye hasredilecek olan bir ikinci ve üçüncü eser için notlar bırakmıştı. Hiç şüphe yok ki, bütün bu çalışmalarda, çağın ilkele olan tutkusu hakim durumdaydı. Belki de, bu tür girişimlerin altında, basit olanın karmaşık olanın menşei olacağı düşüncesi ile birlikte, karmaşık olan karşısında basit olandan yardım talebini bulmak gerekmektedir. Her halükârda, rağbet halindeki bu yorumlar, peşin yargılar sebebiyle pek çok hatalar işlediler. Emile Laoust, berberî ayinleri hakkındaki ustaca bir açıklamasını iman ikrarı ile neticelendiriyordu. Kısacası, tüm yönleriyle berberî hayatı, dinî olandan kaynaklanmakta imiş. Daha yakın tarihlerde Servier, halen yayınlanmamış olan tezinde, kısmen konuyu yenileyen olaylarla dolu zengin bir materyali toplamayı başarmıştır. Ancak benim onu, kendi nazariyesine en büyük payı ayıran bir yorumda izlememem gerekirdi. Buna göre, Kabîli'de meselâ, bu dağ köylerinin karakteristiği olan yukarı taraf ile aşağı taraf arasındaki tezağ, araştırıcının natürist sınıflamaları bulmak yeteneğini gösterdiği inançlardan ileri gelmektedir; Şenua dağı üzerinde, her patriarkal aile yurdunun atanın mezarı ile temeyyüz etmesine bakarak, bu inançların yapısal bir rol oynadıkları sonucuna varamıyacağım. Zira, sosyolojik açıklamada önemli olan, ilişkilerden ziyade olaylar değıldir. Pek çok araştırıcılar seviyeyi, nisbetleri, "manâ"yı takdir edememişlerdir.

Belki de, İslâm tarafından hakim olunan bir sisteme karşı tepki olarak, şekil bozucu bir politik amaçtan ilham almışlardır. Onun üniversalist "modeller"ine karşı mahallî olayın, yani düşmanca, kaçamaklı, anlaşılmaz görülebilene karşı dostane, uzlaşabilir, analiz edilebilir olanın tarafını tutmak. Böylece, sadece bu toplumların talep ettikleri eğilimler ve ideallerin aksi istikametinde değıl, fakat şüphesiz onların dinamizmi ve geleceğinin akıntısının ters yönünde de gidiliyordu.

Buna rağmen, bu tür araştırıcılar tarafından toplanan olaylar yığını muazzamdı. Onların yorumlarının, hiçdeğılse yüce bir dokümanter değeri vardı. Pek çok bakımlardan o kesindir. Orta Atlas'ın sevinç ateşleri, Berberîlerin zıraı ayinleri, mağaralar kültü, litolâtri, v.s. gibi konular hakkında bizim artık ilâve edecek fazla bir şeyimiz bulunmamakta, teferruatın dışında keşfedeceğimiz bir şey kalmamaktadır. Dahası, seleflerimize zamanları hakkında bir şahadet talebinde bulunabiliriz. Bu şahadet bizzat olay değerindedir. Yüz yıldan fazla bir zamandan beri Mağrib'te cereyan eden bu tarih içerisinde o, halis bir olaydan ziyade bir yorum değıldir. Derleme ve yorumun değışkenlikleri, sadece bilimin inşasında değıl, fakat aksiyonda da ihmal edilmez bir rol oynadılar. Onlar, hatâ sürekli olarak

aksiyon vechesi üzerine etkide bulunan bilgi vechesi ve tersine olarak realiteye nak-solunmuşlardır. O halde onların hem bilgisinden yararlanmamız hem de onu aşmamız gerekmektedir ve bizim bunu yapmakta acele etmemiz gerekmektedir, zira, pek çok bakımlardan, gözlemek zorunda olduğumuz bu dinî olay değişmektedir. Veya hiç değilse, seleflerimize gözlemek üzere verilmiş bulunan o gün için eski şekiller, el'an büyük bir bölümüyle kaybolmuşlardır.

En basit yaklaşım, toprağın değerlerinin hemen yakınındaki kutsalın bu kategorisi ve kişi ile çevresi arasındaki vasıtasız bir diyalogtan ileri gelen olayları bir köylü morfolojisinin öteki unsurlarıyla münasebet haline koymak değil midir? Ben, Güney Fas'ın bir çok kabilelerinde ve bilhassa Mez'ud'a ve Seksawa kabilelerinde "ayini mesned" diye adlandırabileceğim şeyin istatistiğine giriştim: sadece, hajjiyolojik efsane merkezi, ibadet binaları değil, fakat aynı şekilde hangi tittle olursa olsun, kutsalın çok daha anonim şekilleriyle ilgili yerler. Bu yerlerin sayısı, gerçek nüfusa oranla yüzde birden az değildir. Büyük bir nisbet! Bazı bölgelerde kutsalın tezahürlerinin yoğunluğunun oldukça büyük olması manidârdır ve belki de biz onu öteki olaylarla münasebet haline koyabiliriz: yalnızca falan veya filan kabilenin kültürel özellikleri değil, fakat aynı şekilde ekonomi tipleri. Hajjiyolojinin yoğunluğu ile ziraat rejimi arasında bir bağ mevcut mudur? Ziraat veya iskan sistemine göre bu ilişkiler arasında hangi farklılığı tesis etmek gerekecektir?

Mağrib toprağını şenlendiren bu sayısız veliler, bu kalabalık ayin mahalleri, kutsalın bu sayılamıyacak derecedeki figürleri arasında tasnif yapmak gerekir. Meşelâ, koca Varron'un yaptığı gibi, velinin bir şahsiyete bürünüp bürünmemesine göre *di certi* ve *di incerti* arasında; temsili kutsalın söz konusu olup olmamasına göre; bir uluhiyetin efsanesinin bir ayin tarafından serh edilmiş veya edilmemiş olmasına bakarak; kutsalın yaygınlaşması veya belirginleşmesine, buharlaşması veya teşahhüs etmesine nazaran ayırım yapılabilir. Bu ayin veya efsane bir sosyal birlik içerisinde nasıl bütünleşmektedir? Louis Massignon bunu gösterdi: en alim mutasavvıfların sistemi içerisinde bile "folklorik atomlar" adını verdiği şeyler belirlemektedirler. İşte bu atomlara hemen her yerde rastlanmaktadır. Burada bizi ilgilendiren en mütevazı derece, Kuzey Afrika'nın köy toplulukları düzeyinde, özel sistemlerin daima belli bir hayat ve belli bir çevreye göre inşa edilmiş olmalarıdır.

Dikkati en çok çekmesi gereken ilişkilerden biri, hajjiyolojiyi erkek tarafından nesebe (agnatisme) bağlayan münasebettir. Mağribli grupların pedersahi yapısından fazlasıyla söz edildi. Kesimin büyük bir bölümü üzerinde gerçekten "kabile" atadan hareketle icraatta bulunur veya öyle davrandığını söyler. Burada, etnoloji ve tarihin birleşme noktalarının araştırılması ilginçtir. Gayet nadir araştırmacıların teşebbüsleri bu olmuştur. Tlemsan bölgesinin Beni Hedhiyel'eri hakkındaki araştırmada A. Bel meselâ, Ancak, gerçekte anket bu ilişkileri nadiren yeterince yakından kucaklayabilmiştir. Belki de o, arşiv belgelerinden mahrum bulunduğundan dolayı

böyleydi. Kuzey Afrika'nın din sosyolojisi konusunda denilebilir ki, orada etnoloji ve arşivler yeterli ölçüde birleşmemişlerdir. Bu "murabıtlar" ın veya "zaviye" lerin pek çoğunun içlerinde barındırdıkları engin dokümanter materyel elden geçirilmemiştir. Hajiyolojik edebiyat, Menâkibler, darb-ı mesel ve ata sözü külliyatı, hukuk derlemeleri en müşahhas yorumları besleyebilir. Aynı şekilde, kabilelerin vakayinâmelerinde zengin bir karmaşıklığa sahip bulunan bir malzeme bulunabilir. Şimdiye kadar bu değişik kaynaklardan yeterince yararlanmadık. Belki de, olayların romanvari vechesi üzerinde ısrara ziyadesiyle meyyal oluşumuzun nedeni işte budur. Efsane, çoğu zaman türü içerisinde sadece bir açıklama, bir yorum veya her halde bizatihi farklı bir olay, ancak tarihî olayla karşılıklı bağlantılı bir olaydır. Bu sonucusu, bütün öteki çevrelerde olduğu gibi zey Afrika'da da belki yeraltı veya sürgün hayatını, fakat her şeye rağmen hayatını idame ettirdi!

Daha çok sosyal psikoloji problelerine yönelmiş bir başka çalışma, davranışlarda dinî olayın sınırları, kişi veya kalabalıkların ruhunda pratik veya inancın aldığı karakteri ele almak zorundadır. Veliye olan ibadet, bu tapınma fiili, bu yakarma, bir velinin türbesinin yakınından geçtiğinde, bir derbentin tepesindeki "recem"e bir çakıl taşı attığında köylünün mırıldandığı bu duâ veya da'wâ gerçekte neye tekabül etmektedir? Eğer bu tür kavramları derinleştirirsek, bu psikolojilerin daha realist bir tedkiki için kıymetli elemanlara sahip bulunacağız. Şüphesiz, bu davranışları ve onları besleyen düşünceleri, daima yaptığımız gibi aynı düzeyde mülâhaza etmek ve animist ibadetlerden kaynaklananlarla İslâmiyetten neş'et edenleri aynı kategoriye atfetmek yerine, şuur seviyelerine göre şermemiz gerekecektir. Ancak bu kadar çeşitli unsurlar arasında icra olunan denge veya seçim, malesef sadece ampirik bir yaklaşımın konusu olmuş zihniyetler hakkında bilgi verebilir.

Dil bilimi, bu sahaların pek çoğunda, bu gün bize yol gösterebilir. Özel yapı kanunları, pek çok sosyal olayların, dil olayı gibi dinî olayın temelinde ayırd edilmektedir. Ve benim Fas'ta Yukarı-Atlas'ta muhtemelen en karakteristik uygulamalarından birini yakaladığım bu "gizleme" (dissimulation) kurallarından, belki de alınacak çok dersler vardır. Orada, bu toplum tarafından toprağına nakşolunan özel adlara göre (onomastique) bölümlenme, grubun alt-gruplara bölünmesi ve nihayet dağ hidroliğinin ritmleri arasında dakik bir mütekalibiyet hüküm sürmektedir. Şüphesiz bütünü, bizzat belki de yalnızca ilerlemelere değil aynı zamanda tekrarlarla ve muhtemelen de devrelere şahit olan bir tarihî çeşitlenmeye göre idrak etmek gerekecektir.

Çalışma girişilecek olarak kalmaktadır. Her gün ilâvelerde bulduğumuz, seleflerimiz tarafından derlenmiş bulunan engin materyali, henüz zamana göre yeterince düzenlememiş olduğumuz gibi, zaten onu harita üzerinde şekillendirmiş te değiliz. Böylece biz, çağa veya kesime göre, orada dinî olaylarla öteki sosyal olaylar arasında tezahür eden özel sentez veya uyumsuzluk kalitesini yeniden inşa edebildik.

Orada, bir çeşit hilâl istilâsının yeniden ortaya çıkışı ile, uzak Batı'dan gelmiş bir hajiyoloji atılımının bütün grupları gitgide daha yakından yeniden inşa ettiği, kuzey afrikalı toplumların büyük anı, en mükemmelinden yaratıcı anı olmuş bulunan bu XVI. yüzyıl üzerinde daha fazla ısrara gerek yoktur. Burada bir eponim veli, burada bir şehrin kurucusu, burada o zamana kadar düşman unsurlar arasında sulhü onaylayan, tarihte olduğu kadar efsanede de rastladığımız bu çeşit sinoesizmi icra eden bir uzlaştırmacı, filan Cezayirli kabile gibi en müteva-zilerinden Fas gibi en itibarlılıklarına kadar böylesine birleşmelerin temelindedir.

Sosyal teşkilat ve efsane arasında, bu şekilde hükümran olan bu bağları derinleştirmek gerekmektedir. Bu gurupların ekserisinin bağının hajiyolojik bir bağ olması ve terkinin bu gün çoğu silinmiş fakat kutsaldan kaynaklanan bazı ayinlere dayanması boşuna değildir. Tamamen özel bir çeşit kutsal: “murabıtizm” adı altındaki bu kutsal, XIX. yüzyıldaki anketin önemli bir bölümüne konu olmuştur. Anket, bu halkın ahlâkî dengesinde, şüphesiz kendine ait olmayan bir rolü bu inanç ve tarikat tipine atfetmekte haksızdır. Fakat o, temel bir olaya temas etmiştir.

Bununla birlikte, diğer kuzey afrikalı gruplar, kendilerini hajiyolojiye teslim etmemektedirler. Onlarda, grup kavramı, hattâ grubun adı bile, sadece bir nevi bölgesel esasa sahiptir. Güeybatı Fas'ın berberî halkının durumu böyledir. Bu tiple, “oğullar” ın (Evlât, Ayt) kabilelerinin tipi taban tabana tezat teşkil etmektedir. Yeniden inşanın ana temasının eponim veli temasına istinad etmediği bu gruplarda başka toplumsal bağ şekilleri gözlenmektedir. Meselâ Robert Montagne'in tezinin “leff”ler adı altında aydınlatıldığı bu antitezik ligler.

XVI. yüzyılın büyük toplumsal yeniden inşa hareketinde, orada sadece “bi-yolojik sistem” veya mahalli sistemin tevkilinin değil, fakat bir mantıktan bir başkasına geçişin ve daha derin olarak belki, baba-oğul, kutsal-kutsal dışı, “Arap-Berberî”, hajiyoloji-nahiye hukuku gibi basit münavebelerden itibaren bir toplumun inşasının gerçekleştiği yapısal bir yeniden değişimi görmek caiz olmayacak mıdır?

Gözlemcilere, başlangıçtan itibaren en kesin bir şekilde kendini kabul ettiren şey İslâmın heyecanı olmuştur. Onlar İslâmı “imtizac etmeyen şey” olarak düşünmüşlerdir. Şüphesiz onlar bir haçlı zihniyetinden teşvik görmekteydiler. Fakat, romantik çağın kolay yoldan iş gören tasvirçiliğinin onlara ilham edebileceği antitezleri kabul etmek gerekir. Fransız ile Arabın tartışması, bir bakıma Gâvurla Paşanın tartışmasıdır. Şimdiye kadar basite irca edici düalizmler ortalığı kasıp kavurmuştur. Özellikle kırsal konuda. Orada sarsıntı “fellağ”ı “sömürge çiftçisi” ile karşı karşıya koyan bir saban rekâbeti içerisinde tezahür etmiştir. Hiç şüphesiz bu mücadele aşılımaya çalışılmıştır ve gerçekte o aşılmaz değildir. Onu, ister karşılıklı hoşgörü, isterse uzun ve asırlık bir birlikte oturmadan ileri gelen bir çeşit yorgunluk yoluyla aşmak mümkündür. O, eğer diyebilirsem, yukarıdan zıtların birleştiği evrensel hümanizmaya doğru veya aşağıya doğru, menfaatlerin birleş-

mesi suretiyle bir kaçışı da ilham edebilir. Kısacası, her iki durumda, insanın insana bir diyalogu yoluyla, ortak değerler ve yeni "semboller" in araştırılması suretiyle, Ne yazık ki, biz bundan henüz uzaktayız. Esasen, daha önce uzun zamandan beri gözlem engelin çevresini dolanmaya çalışmıştır.

O, keşif sevinci ile, gayet çetin olan bu gerçek içerisinde bir çatlağı hissetmekteydi: bu müminlerin islâmî şahadeti ile onların inançlarının ve bilhassa uygulamalarının müşahhaş muhtevası arasındaki inkâr edilemez kontrast. Oldukça belirgin bir partikularizm, bu haliyle ideolojiye, mücerret hikmet mukaddes coşkunluğa karşı durmaktaydı. Ve bilgin, bu iki yüzü birbirinden ayırmak üzere içgüdüsel veya şuurlu gayreti içerisinde hayranı bir suç ortağı olarak bulmaktaydı. Pek çok ilgi buna yöneltilmişti. Bazı evkafın veya Mağrib'te söylendiği şekliyle "h'abûs" un sonunda kutsal şehirler olan Medine ve Mekke'ye intikali, tamahkâr bir maliyeciyeye olduğu gibi aynı zamanda aklı başında bir rekâbetçiye de fantazilerin en yıkıcısı olarak gözükebilir. Bu durumda, bu h'abûs tipi Cezayir'de Devlet'in mülkiyetindeki topraklara dahil edildi. Bu gün halen sona ermeyen bir tartışma buradan ileri gelmektedir. Bir ikinci noktada, bilimsel inceleme, ilhamlarının özünü Doğu'dan talep eden bir İslâm ve mahalli gerçekleştirmeleri ve uzlaştırmalarıyla uğraşan İslâm arasındaki farkı genişletme eyleminde yarışıyordu. Pek çok tarikatların merkezi Mısır'da, Suriye'de veya Hicaz'da bulunmaktaydı. Ziyaretler, haclar, aidatlar adı altındaki bir sermaye kaçışı, iktisatçılarımızı oldukça kortutabilecek bir kaçış buradan ileri gelmektedir. Henüz 1888 de, çağın "araplar" denilen vergilerinin 15 milyon dolaylarındaki yekûnuna nisbetle, tarikat aidatlarının sayısı 7 milyon olarak takdir edilmektedir.

O halde, araştırmamız bilhassa, birleştiren veya tevhid eden şekillerden ziyade bölen ve ayıranlarla ilgilenmiştir. Genişleyici bir dinamizm, en silik taraftarlarının ruhunda bile genişleyici (bir dinamizm) le canlanan İslâmın üniversalist mirası ve çevrenin kaçınılmaz şartlandırmalarına gayet bağlı mahalli tezahürler arasında bir ayrılma hissedilmekteydi. İzlenim yerinde idi. Fakat, eğer araştırmacılar, iki şekil arasındaki bir tezdadı, aşağı yukarı bir antitezi idrakta haklı idilerse de, onlar, onların ilişkisini, tarihî çeşitlenmesine göre, bir sektörden diğerine coğrafi çeşitlenmesine göre idrâki ve takdiri gereken münasebeti bilemediler. Ötekiler arasında bize düşen görev budur.

Biz de, aynı zamanda, bir yandan, onu öteki büyük monoteist dinlerden oldukça ayıran islâmî kültürün bu sadeliği ve bu aşırı çıplaklığı, ve öte yandan, bu gayet basit doğmanın yer verdiği kuzey-afrikalı olayların, adetâ mahalli kırılmaların derin hususiliği karşısında hayrete düşmüş bulunmaktayız. Fakat iki veche, toprakta ve ruhlarda nasıl düzenlenmektedirler? İslâmın, hattâ kırsal İslâmın bu çıplaklığı, bu sadeliği, aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik bir gerçektir. İslâmiyet, köylü nezdinde bile, yaratılan ve yaratan arasındaki, aşağı yukarı vasıtasız bir diyalogtan ibarettir. Eğer, başka her sosyal kategoriden daha ziyade bir din

belli bir işaretin kullanılışıyla tanımlanırsa, islâmiyette bu kullanımın kuşkulu ve sınırlayıcı olduğuna şüphe yoktur. İki karşıt tutum, putperestin tutumu ve putkıran (iconoclaste) in tutumu arasında, hiç şüphe yok ki, müslüman gayet tabii olarak ikincisini takınmaktadır. Bu, doğulu toplumlar için olduğu kadar kuzey-afrikalı toplular için de gerçektir. Kaynaklara dönelim. Kudüsteki, Kubbetüs-Sakhrâ, dıştan olduğu kadar içten de, derin ve etkileyici çıplaklığıyla hayrete düşürmektedir. Romantiklerin yaptıkları gibi, arabeskin gotikle akrabalığı bulunduğunu va'z etmiyeceğiz. Kuzey-afrikalı Müslüman san'atında gözönüne serilen şekliyle o, Kelâm'ın gayet entellektüalist ve gayet somut bir yorumudur. Geç devirlerde hristiyan dinî san'atı "barok" hale yani eşyaya peşin yargıyla bağlanma haline gelirken, islâmî san'at ve suura hakim olan da tamamen tersine bir peşin hükümdür. Hukukta da aynı tutumlar mevcuttur. İslâm ahlâkı ve tabiat arasındaki ilişkiler hristiyan ahlâkında yapıldığı şekilde düzenlenmemektedirler. Kanun ve tabiat arasındaki ilişkiler, orada hiç te aynı değildirler. İslâm hukuku, adetâ tabii bir hayat temeli üzerine sarih bir şekilde tatbik edilmektedir. O, orada, tamamen müsbet ve menfi olarak şiddetli bir seleksiyon uygulamaktadır. Fakat bu tür bir seçim, bu tür bir sadelik ve çıplaklık ön yargısı, şehirli ve bilhassa köylü Kuzey Afrika ahlâkında gerçekten husule gelen bir tepkiyi davet etmektedir. Bu, bir yandan natürist kültlerin, öte yandan örf hukuklarının gelişmesi olmuştur. Ve, bizim bütün anketçilerimizi, belki de aşırı derecede, hayrete düşüren şey budur. Onlar, gayet gerçek ve gayet sağlam bir şeye, tutumlar arasındaki ve beşerî tipler arasındaki bu münavebeye; bazan şiddetli hatalar ve yolsuzlukları besleyen, fakat oldukça zengin ve yaratıcı olan, yani hiç değilse gözlem konusu olan münavebeye karşı gayet duyarlı idiler.

Başka münavebe. Mağrib müslümanlığının tarihi içerisinde, çoğu zaman, mistik hukukçuya, sükûnet kaynamaya karşı çıkmaktadır. Bu müslüman İspanya'da, KuzeyAfrika'nın kültürel tiplerinin büyük okulu olmuş bulunan bu Endülüs'te bu zıtlaşma "sufi" ile "fakih" in birbirlerine meydan okudukları siyasî mücadeleler haline inkılab etmiştir. Neticede Endülüs'te, hiç değilse Saray'da üstünlüğü ele geçiren "fakih" olmuştur. Ve müslüman İspanya'dan Fas'a naklolunan kültür, özellikle bir hukukçular kültürü olmuştur. Fakat, orada bu tipin hakimiyeti, köylü tiplerin atılımı, bilhassa mistik atılım tarafından dengelenmiş ve çoğu zaman mücadele edilmiştir.

Bu çeşit bir zıtlaşma, ferdî plânda, uyumcu zihniyetlerle "çoşkun" zihniyetleri karşı karşıya getiren zıtlaşmayı ancak eksik bir şekilde kapsamaktadır. Fakat onun, Mağrib'in merkezî bir problemini, İslâm karşısında, kişi ve grup arasındaki ilişkiler problemini ortaya çıkartmak avantajı bulunmaktadır. Bu ilişkiler, söz konusu çağ ve bölgeye göre değişmektedirler.

Aşırı derecede şematize etmek suretiyle üç bölge ayırd edilmekteydi. Onlar, bizzat dil bakımından bölümlenmede yansıtılmış bulunan, islâmlaşmanın safhaları-

na kabaca tekabül etmektedirler. Bir ilk grup içerisinde -eski şehirler, “köylü ağızları” alanının büyük kasabaları-İslâmiyet sosyal bünyenin işidir; o, şarklı kalıba göre modellenmiş bir ekonomik ve kültürel donanımınla teçhiz edilmiştir: o, sünni- liğin ve aynı zamanda yerleşik düzeni savunan bir irredantizmin sığınağı olacaktır. Bu gruptan, Fas şehri ve bir derece daha aşağıda Tunus şehri, en mücadeleci şampiyonlardır. Bir ikinci sektör, “bedevilik” kesimidir: kırsal sistemden ziyade çö- zülme ve toplumsal uyumsuzluk. Bilginlerin inkârı ona yer ayırmamaktadır. “Mu- rabitizm” ve “tarikatçılık”ın en mükemmel meydanı olan o, maruz kaldığı pro- pagandalar sebebiyle, fakat aynı zamanda kendisini toprakla ilgili hak davası, si- yasi tenkit ve kişinin itilmi ile aynıleşmiş bulunan bir tür devrimci demokrat (ja- cobin) İslâmiyete götüren dahilî gayret nedeniyle, bizzat kendini bundan kurtar- maya meyledecektir. Pek çok bakımlardan eski dinî hükümlerin sığınağı, aynı za- manda ermişlik ve itizaller konusunda verimli toprak olan berberofon bölgeye gelince o, en mütenakız tipleri sunmaktadır. Aures veya Orta Atlas’ın çobanı, Be- devinin bir çeşit hiperbolüdür. Kabîli arkaik bağlılıklarını etkileyici bir modernlik atılımıyla kendinde toplamaktadır. Mzab, kapalı bir sistem içerisinde şiddetli ve mutaassıp demokrasisini ayakta tutmaktadır. Chleuh’ler için şehir kültürü olarak İslâmiyet -ve o onlara temelinde böyle görünmektedir- yerli normlar ve doğulu normlar arasında ahenksiz bir konkordatoyu koruduğu ölçüde cemaate karşı gel- mektedir. Kişi olarak islâmî davranışa açılacaktır: Fas’taki son gelişmelerin pek çok örneklerini sunduğu, kökünü kazıma ve terfi olayı hep birlikte. Emsalsiz ma- nevi maceralar buradan ileri gelmektedirler. Kazablanka, Ba’kîli ile, adetâ grubun temel bağını yeni bir tip bağlara intikal ettiren chleuh’lere mensup kişiler tarafın- dan yönetilen güneyli tarikatçılığın bir yeniden canlanmasına şahit olmuştur. Zira, bir kere geleneksel özelliklerinden sıyrıldığında, bir kere cemaatinin elbiselerinden sıyrıldığında Chleuh ve daha geniş olarak Berberî, insanların en dindarıdır. Bu du- rum, onun, kuzey-afrikalı haziyojjiye bu kadar evliyayı temin etmiş bulunmasını açıklamaktadır. XV. ve XVI. yüzyılların her tasavvufî hareketinin başlama nokta- sında, Anti-Atlas menşeli insanların, bir Ahmed veya Musa, yahut, yakın tarih- lerde Delâil el-Hayrat’ının, Kahire kaldırımlarında satıldığını gördüğüm şu meş- hur imam el-Cazûli’nin bulunması bir tesadüf değildir. Cemaat adamı, ancak pat- layan bir cemaatin adamı olan Berberî, şartlar onu oraya ittiği zaman, böylece en mükemmel kişi olacaktır. Ve belki de, o, ermişlikten de daha ileriye gidecektir. Dinî plandan sıyrılabilir ve uzun zamandan beri bir kenara itilmiş bulunan güç- lerini politik ve sosyal hak davasına yöneltebilecektir.

Şahıslar arasındaki bir münavebe gibi Mağrib, sistemler arasında bir münave- beyi de sunmaktadır. Şehrin bir davranışı ile kırsal bölgenin bir davranışı tezat teşkil etmektedir. İster Kayrevan, Tunus, Orta Çağ’da Buji, her zaman için Fas ve hattâ bu gün Merakeş olsun, şehir bir kaledir, hukukun bir kalesidir, sünni uygula- manın bir kalesidir ve hepsini söylemek gerekirse, bir merkez, kırsal bölgelere, hiç bir zaman ihtida ettirilmemesinin sona ermediği kırsal bölgelere doğru dinî yayılma-



nın bir ocağıdır. İşte bu şekildedir ki, yukarı ve aşağı çağın tüm islâm hukuku, Fas ve Tunus ekolleri, köylerde onların, hukukçuların arıtılmış kavramları üzerinde meydana getirdikleri tepkileri aydınlatmaktadırlar. Böylece, yüzyıllardan beri devam eden bir “khammessat” veya ortaklık tartışması, çiftlik kira sözleşmeleri tartışması, v.s. vardır. Hasılı, kırsal bölgenin tüm hukukî veya dinî uygulamaları, gerçekten ayrılmış veya sadece temessül edilmez olarak ihtiva ettikleri şeylerle polemiği veya doktrinal çabayı beslemişlerdir. Şehir müslümanlığının karşısında, temelinde, hem sözleşmelerle ilgili doğruluk ve hem de cinsi ahlâk bakımlarından şüpheli görülen ayinlerle birlikte kırsal bölgelerin şüpheli çoğalmasa hükümler olmaktaydı ve halen de pek çok bakımlardan öyle olmaktadır.

Bununla birlikte, gerçeği söylemek gerekirse, şehirlerin Müslümanlığı ile kırsalın Müslümanlığı arasındaki bağlar güçlü kalmaktadırlar. İlk önce, sadece kırsal bölgelerin tekkelerinde değil, fakat aynı zamanda ve bilhassa büyük şehirlerin merkezi camileri yani Fas'ta Karaviyn ve Tunus'ta Zeytuniyye camilerinde beslenen bu köylü noteri yoluyla, Onun tüm köylü anlaşmalarına zorunlu iştiraki, oralara sünnilîğin kavramlarını taşımaktaydı. Uzun süre, Mağrib hukukunun en mükemmel el kitabı, kuzey-afrikalı Malikîlik içerisinde en muteber mecmua olan Sidi Hahil'in Muhtasar'ı münevverlerin gerçek ekmek kapısı olarak tanınmıştır. Fas'ta onun tedkiki bin kadar köylü öğreneyi toplamaktaydı. Ata sözüne nazaran, onun mısralarından her biri birgün size bir koyun getirmek üzere çağrılmaktaydı.

Karşılık olarak, kırsal alan bitmek tükenmek bilmeyen canlılığı vasıtasıyla yavaş yavaş şehirleri istilâ etmekteydi. 1830 a doğru Mağrib'te gerçekten şehirli bünyeden ne kalmaktaydı? Aşağı Orta çağ'dan itibaren, bilhassa Cezayir'de bir bedevî yeniden fetih hareketi uygulanmaya başlamıştı ve orada o Tlemsan, Cezayir ve Kostantine'yi kucaklamaktaydı. Daha ölçülü bir tarzda, Endülüs katkısının eski medenileştirici gelenekleri güçlendirdiği Fas'ta. Bizzat Cezayir, Kabîliler tarafından yeniden şenlendirilmişti. Her yerde şehirler bedevîlerle dolup taşmakta ve bedevî geleneklerine bağlanmaktaydı. Ve ancak XIX. yüzyılın sınaî gelişmesiyle birlikte, yeni şehirli formları ortaya çıkacaktır ve bizzat bu yolla pek çok bakımlardan şehir şüphesiz uzun müddet kırsal bölgelere hakim olmuştur.

Şehirlerle kırsal bölgeler arasında bir üçüncü eklem, şiddetli ihtirasları, çoğu zaman barbar bir duygulanma yetisini işe karıştırarak bilhassa köylerde ve toprağa en yakın müminler arasında taraftarlar toplayan mistisizm tarafından meydana getirilmiştir. XVI. yüzyılda, Fas'ın büyük uleması, meşhur mautasavvıfları ziyaret eder ve Mawlay Bouâzza'ya bağlılıklarını takdim ederler. XIX. yüzyılda gelişen dinî tarikatlar, Kuzey Afrika'nın her büyük kentinde bir zaviye yani yeni bir tefekkür ve yayılma ocağı: iki kurum, köylü ve kentli kurumlar arasında ek bağ kurarlar.

Böylece ben, bir asırdan beri araştırmanın itibarına mazhar olmuş bulunan son derecede önemli bir olaya temas etmekteyim. Bizde onu halka yayan ilk inceleme

1846 tarihini taşımaktadır. Bu nedenle, "tarikatçılık" Kuzey Afrika sosyolojisinin ortak bir bağı haline gelmiştir. Onun ezoterizmi, onun geniş tarikeleri, Arap Büro-larını harika bir şekilde ilgilendirmiş olmalıdır. Son derecede mevsimsiz gerçekleştirilmiş anketler buradan ileri gelmektedirler: geçen yüzyılın nihayetinden itibaren, Rinn, Depont ve Coppolani'nin eserleriyle birlikte, o tarihten beri pek az ilerlemiş bulunan bir olaylar malzemesini elimizin altında bulundurmaktayız. Fakat bu mevsimsizlik belli bir metot yetersizliği ve belli bir yöntem ikelliği ile de atbaşı gitmekteydi. "Kuzey Afrikalı Dinî Tarikatlar" hakkında bizzat bu yıl yayınlanmış bir kitapta rakamlarla donatılmış kompüt denemelerine rastlanabilmektedir. Ne kadar şüpheli denemeler! Onlar bir gelenekten ilham almaktadırlar...

Geniş yayılma eğilimli bu şekillerin yanı sıra, onların arasından daha darları da ayırd edilmektedir. Bazı tarikatların bölündükleri görülmekteydi. Parçalanma yayılmayı dengelemektedir. "Tarikatçılık" ve "murabizizm" arasındaki pek çok benzerlikler buradan kayaklanmaktadır. Bu sonuncusunda katıksız mağribli şekil görülmektedir, kuzey-afrikalı köylü ve doğu arasında yer alan bu şekil, tehlikeli güçleri lokalize etmekte, batılılaştırmakta, müşahhaslaştırmakta ve eğer denilebilirse, nötralize etmektedir. Bir bilim ve bir politikanın temeli işte bu olmuştur ve bu sonucusu bugün oldukça yerilmektedir.

İmdi, kuzey-afrikalı sosyal realitelerin gerçek bir bölümü, hakikaten bu araştırmacıların içgüdüsel olarak gördükleri yerde yatmaktadır: Mahallî ve evrensel arasında bir tür dalgalanma içerisinde, üzerinde yaşanan toprakla Mekke üzerinde temerküz etmiş bulunan geniş dünya arasındaki düzenleme, mağribli psikolojiler içerisinde, haberleşme ve yayın araçlarıyla mücehhez bir toplumda olabileceği şekilde yapılamıyordu. Orta Çağ'daki avrupalı müminle karşılaştırılabilecek olan mağribli mümin, bizzat bizden aynı zamanda hem çok daha "mahallî" ve hem de çok daha "evrensel" di. Murabizizm ve tarikatçılık, onun için, ötekiler arasında, mekânın ve hemen hemen coğrafi şuurun iki rakip formu idi.

Bu şekilleri tarihî çeşitlenmeleri içerisinde incelemek gerekecektir. XVI. yüzyıl büyük bir dinî yaratma çağıdır. Dikkate değer husus, onu takib eden ve onlar boyunca hususiyle mağribli büyük tarikatların kurulduğu yüzyıllar daha az verimli değildirler. Meselâ, XVII. yüzyılda Nasriyye, XVIII. yüzyılın sonuna doğru ve XIX. yüzyılın başında, Derkaviyye'nin, Rahmaniyyenin, Kuzey Afrika'nın halen yaşayan ve güçlü tüm tarikatlarının gelişmesi, günümüzde kuzey-afrikalı kalabalıkların dinî davranışları ve mali davranışlarının bir bölümüne hâlâ hakim olan, saygısız bir yazarın tabiriyle on kadar "tarikat tröstleri" nin kurulmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu dinî yaratma hangi toplumsal olaylara karşılık olmaktadır? Kabilenin şekil değiştirmesi, toprakla ilgili evrim? Cezayir'de, 1863 ten itibaren arazi reformunun uygulanması köylü topraklarını dağıtmış ve pek çok bakımlardan feodalizmi geriletmiştir. Buna bağlı olarak, mahallî şeflik içerisinde, mütevazi murabî nüfuzlu kılıç asilinin yerini almıştır. Ve 1938 in bir istatistiğine

göre, Cezayir'de bulunan 700 köylü yönetici (kaidler) den yalnızca 150 si asalete mensup olup, buna karşılık 250 si murabitik ailelere ait bulunmaktaydı: bir iktidarın yerini diğerinin alması.

Araştırmanın, kuzey-afrikalı fertleri, grubun temel formlarından uzaklaşır uzaklaşmaz bu dinî dayanışmalarda toplayan nev'i şahsına münhasır şu toplumsal-lığı istikşaf etmesi gerekmektedir. Ve bu iki tipe göredir: murabizim adetâ, az çok cevheri fakat daima sıkı ve kapalı bir toprak hayatına büründüğü zaman, denebilirki, düşey bütünleşme, "tarafatlar" zorunlu olarak daha geniş ve daha zarif heyecanları besleyen bir tarikata sülûk etmek üzere, murabitik gruplar dahil, gruplardan çözüldükleri vakit yatay bütünleşme.

Olayın güzel bir tahlilcisi, 1919 a doğru, hiç değilse Cezayir'de tarikata sülûkun hangi ölçüde, fellah nezdinde olgun yaşın krizini karakterize ettiğine işaret etmekteydi. Şüphesiz, psikolojilerin tekâmül etmesinin yanı sıra, bu tür bir açıklama da eskimiştir. Murabizim ve tarikatçılık, bugün, tartışmasız bir biçimde gerilemektedirler. Hükümetlerin aralarındaki gizli anlaşmalar onları geçmişe ait şekiller arasına nefyetmektedir. Fas'ta, 1953 te, Kittaniyye'nin büyük üstadı şeyh Abd el-Hayy'ın sultanı yerinden indirmek üzere girilen komploya iştirakı, bizzat tarikatı parçalamıştır. Cezayir'de pek çok murabitik şahsiyetler, mukavemet hareketinin kurbanı olmuşlardır. Şüphesiz, en önemlileri, o halde en yıpranmışları söz konusudur ve belki de eski Afrika toprağı gelecekte yine ihtilalci bir kutsalın yeni tecessümlerini sunacaktır. Hiç şüphe yoktur ki, tüm politik uzlaşmalardan bağımsız olarak, bizzat şekil eskimiştir. Bugün artık giderek o yerini daha genç dayanışmalara; parti, millet, bırakmaktadır. Fakat, pek çok tedahüller, hiç değilse "mikrososyolojik" düzeyde, olayların içerisinde ve ruhlarda el'an eski ve yeni teklifleri bağlamaktadırlar.

Bir nesilden beri Cezayir'de, islâmî tasfiyecilik (purisme), itizalî ve reaksiyonlar olarak hükmettiği şekillere karşı çıkmaktadır. Fakat belki de, o, onların değerden düşmeleri sebebiyle ve aynı şekilde avrupalı araştırma ve eylemin onlara bahsettiği itibar yüzünden kendi türünde etkili olabilmektedir. Kesin bir tekâmül yarım yüzyıl içerisinde tükenmiştir. 1880 e doğru, yönetici bu dinî tarikatları, mahalli hayatın inhirafına karşı kendi tarzlarında bir ortadoksluk devrimi yapıyor olarak mülâhaza etmekteydi. Bizzat her zaviye kurucusu da kendisini arılaştırıcı olarak ilân etmektedir. Yönetim ona karıştırıcı ve komplocu olarak şüphe ve korkuyla bakmaktadır. O, pek çok isyanları hatırlamaktadır. 1920 ye doğru tersine, maddî başarılarına dalmış bulunan tarikatlar, Yeni-Vahhabilik gibi daha genç güçler tarafından saldırılmaktadır. Fas'a, erkenden bu hareket büyük bir mahzenî şahsiyet olan Buşa'ib ed-Dukkalî'nin fikirleriyle nüfuz etmiştir. Gerçeği söylemek gerekirse, mağribli perspektif içerisinde, çok önemli bir konu hakkında polemikler derhal alevlenmişlerdir. evliyanın şefaati, "tevessüller". ve 1912 ye doğru Fas şehrinin büyük hukukçusu Mehdi el-Vezzanî'nin yeniliğe karşı vaziyet aldığı görülmektedir.

Fakat bilhassa Cezayir'dedir ki, 1925 ten itibaren hareket şiddetli bir şahsiyet olan Abd el-H'amîd bin Badis'in etrafında gelişmiştir. Müteakip portreyi 1937 tarihli bir Tunus gazetesinden aktarmaktayım:

“Şeyh bin Badis'inki korkunç bir çehredir. Büyük bir çember sakalla kaplı bir zahit çehresi, bakışının keskinliğini alevlendiren gece karanlığı renginde bir sakal, rahatsız edici, boyunduruk altına alıcı ve uyutucu şimşekler çaktıran bir bakış.

Kendine bir hayalet, bir olağanüstü olay varlığı görünümü veren geniş ve beyaz bir Cellâbeye bürünmüş olan şeyh, zayıf ve çıplak kollarını fazlaca hareket ettirerek, takdis eden bir rahip veya öldürücü (Hayret!) jestleriyle, hayranlığınızı icbar eden gürlmelerle konuşmaktadır... Nihayet bir hipnotizmacı...”

Halkla ilgili telkin güçleriyle birlikte, bu reformcunun, bu “yenileştirici”nin vasıfları oradan anlaşılmaktadır. Esasen, müslüman akîdesine göre, cemaatin imanını yenilemek üzere her asrın başında bir müceddidin çıkması gerekmektedir. Şeyh bin Badis, Kostantine'de bugün incelenmesi oldukça ilginç olacak olan eş-Şihab dergisini yönetmekteydi. O (dergi) sadece dinî reformizme değil aynı zamanda siyasi reformizme de bağlanmış bulunmaktaydı. Aynı şekilde oraya gayet değerli bir edebî damar akmaktaydı. Bir Muhammed 'Id'in dinî şiir san'atı, meselâ, o devirde Cezayir'de ve Fas'ta arab anlatımının gömülmüş bulunduğu gelenekselliği mutlu bir yolda kesip atmaktadır. (Tunus'un, adetâ simetrik bir şekilde, eş-Şâbbi'nin şahsında, büyük şairi bulunmakaydı). Herhâlükârda, bu reformcu temayül, kırsal bölgenin Müslümanlığı ve büyük şehirlerin geleneksel dindarlığının eğilimlerine çarpmıştır. Çarpışmalar bazı defalar serttirler. Onlar, günümüze kadar kavgaya ve hiç değilse tartışmaya yer vermeye devam etmişlerdir. 1930 a doğru, meselâ, Fas'ta, “niz”âm” ve “tanz'im” yani Cami derslerinin “bir kurala bağlanması” çekişmesi. Bu, eski Üniversitenin bir kurumlaştırılması denemesi idi. Bugün, o, çok daha köklü sonuçları doğurmuştur. Fakat, üstelik mütevazi olmakla birlikte teşebbüs, o devirde tüm inananlar tarafından, eski ilmin, yüksek şehirli bilimin ilhamına zararlı olarak ilân edilmişti.

Hasılı, gençleşmeye çalışan bu İslâm, total bir olayın tüm gücüyle tezahür etmektedir. Onun bayrağı altında, bizzat kendini tanımaya gayret den bir toplumun bütün eğilimleri toplanmış bulunmaktadır. Filvaki, bu İslâm, halen sona ermiş olan bir tarihî değişkenlik içerisine dalmış bulunmaktadır. sanayi medeniyeti ile ve Batı kültürüyle temasın değişkenliği. Mağrib, gerçeği söylemek gerekirse, uzun zamandan beri, etnografların bir kültürleşme dedikleri şeye maruz kalmıştır. İki İslâmın olgusuyla icra olunmuştur. Fransızların gelişinde henüz tamamlanmamış bulunan süreç, bu gün 'bile devam etmektedir. Böylece terki olunan bulunan bütünün ikinci kültürleşmesi, Batı tesirlerinin ardarda akmasından bu yana olmaktadır. Bu andan itibaren İslâm, ilâhiyatçı ve filozofun bir başkalaşma olayı dedikleri

şeye musab olmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktaydı. İstilâcı bir modernizm karşısında, o, ya arkaizme sığınabilir veya tersine tehditkâr yeniliği bir tür tenkitçi aşma ile geçmeyi deneyebilir, veyahutta, doğmada pek o ölçüde olmamakla birlikte, belli bir davranış kalitesiyle kendini savunabilir. Köylü toplumlarda yaptığı gibi o, eğer arkaizme sınırsız, korkunç seviye farklarıyla tehdit edilmektedir. Onun sistemi adetâ çökmekte ve toplumsal olayların derekesine düşmektedir. O, arkaik tutumlar veya hiç olmazsa gerici tutumlar içerisinde erimek tehlikesine düşmektedir. O, bir çeşit proleteryalasma tehlikesine sürüklenmektedir: ve, yakın tarihlerde E. Dermengheim'in, sahilin büyük şehirlerindeki Ayssaoua ayinleri hakkında verdiği dikkatli ve gayet iyi niyetli tasvirler okunduğunda akla gelen şey budur. İkinci eğilim: lâıykı vechile yorumlanmış bir Kur'an'da kendini bulaçak olan bir rasyonelizme sığınmak; ve bu, reformistler, "selefîyye" ve "ulema"nın yolu olmuştur. Nihayet, katıksız davranış, asade toplumsal tutum haline gelmek: ve gerçekte işte bu şekildedir ki o en mücadeleci olarak kendini ortaya koymaktadır. Tunus'da vatandaşlığa alınmış yabancıların gömülmesi meselesi, Cezayir'de kanunda vatandaşlık meselesi, karma evlilikler meselesi veya Kuzey Afrika'da, şurada yada burada falan yahut filan ihtida meselesi gibi pratik sorunların ekseriya hangi polemiklere, hangi mücadelelere sebebiyet verdikleri bilinmektedir. Bütün bu durumlarda mukavemet bazan gayet sathi bir alâmete: fes giyme, kadın peçesi, v.s. ye bağlanmakta ve onu bir uyumsuzluk bayrağı yapmaktaydı. Böylece o, her şeyi istilâ eden Batı kültürünü, makine medeniyetini yenmek, izole etmek ve parçalamak için yaptığı çabaları birleştirmeye çalışıyordu. Modern bir Cezayir'li yazar olan Malik bin Nabi son derecede yetkili bir tenkidi bu olaylara hasretmiştir.

Bir an için, kendi kendimize empoze ettiğimiz kuraldan, islâmî felsefî ve dinî tecrübe olarak değil de, onun mahallîleşmiş ve şartlanmış olarak sahip bulunduğu şeyi incelemekten vazgeçelim. Analize bir takım belirsizlikleri karşı çıkartan, ancak acaib bir davet gücünü içinde barındıran olaylara elatmak üzere, bir an için tarihî kutsal alanını terk edelim. Pek çok avrupalının duyarlı olduğu güc. Kuzey Afrika'da İslâmiyet bizi, farklı olanın ihsası ile, hareketleri ve kanunlarında bulunan bu kutsal kitapla ilgili vechesiyle; kutsal ve kutsal-dışı arasındaki helâl ve haram arasındaki sınıflamalarının güçlülüğüyle, milenarizmin, kanlı isyanın barbar türü altında bile, bu toplumu tükenmez bir hayatla canlandıran bu yenilenme gücüyle etkilemektedir. Bazıları için İslâmiyet, kaynaklara dönüş, L. Massignon'un pek çok sayfaları ayırdığı bu "İbrahimcilik" e baş vurmadır.

Bu damarın sürekli olup olmadığı hususunda sadece bir örnekle yetineceğim: 1920 ye doğru, Mustaganem'de küçük bir Cezayir şehrinde, Bin 'Aliwa, şehirde olduğu kadar köylerde de, okumuşlar arasında olduğu kadar ümmîler arasında da derhal coşkun bir yayılmayı canlandıran yeni bir tarikat yaratmıştı. Şeyh, 1928 de Fas ülkesine bir seyahat yaptı. Sadece birkaç gün kaldığı Fas şehrinde, ben onun müslüman ve aynı zamanda avrupalı bir takım muteber kimseler üzerinde

hasıl ettiği güçlü etkiye tanıklık edebilirim. Bugün, alışlagelmiş tasavvufi tipten ancak gerçekten müstesna bir şahsiyetten kaynaklanan bu tarikatta, sadece kuzey-afrikalı değil, fakat bazı avrupalılar da bulunmaktadır. Lozan'da Mustaganem zaviyesinin bir şubesi faaliyet göstermektedir. Ondan bize bütün bir literatür ulaşmaktadır. O (literatür), içerisinde birkaç sene önce Kahire'de, dış mahallenin sararmış; tozlu ve ışıklı bir viranesinde ölmüş bulunan üstad Rene Guenon'un da bulunduğu bu geleneksel incelemelere bağlı bulunmaktadır.

Eğer şimdi, bütün bu kavramların tenkidine gelecekelorsak, bilgi malzemesi ve hattâ benim çıkartmaya çalıştığım sorular envanterini yetersiz ve problemin karmaşıklığını anlatmaktan uzak bulunmaktayız. Öteki hususlar arasında, davranış incelemeleri, "olaylar ve jestler" hakkında harici incelemelerden bile mahrum bulunmaktayız. Dahili dokümanlar, takva ile ilgili dokümanlardan daha da çok mahrum bulunuyoruz. Bu hususlarda, doğrudan doğruya onların dillerinde, arapça veya berberce düşünülmüş ve ifade edilmiş ikrar ve itirafların ve tenkitlerin elimizin altında bulunması gerekecektir. Bu dinî hayatın pek çok şekillerinin bugün, bizzat müminler tarafından arkaik ve aşılış sanılması felâkettir. Belki de, dil bilimi yöntemiyle onları en iyi kavrama şansımız bulunmaktadır, fakat onun son derecede büyük bir güçlüğü mevcuttur. Bizzat William Marçais veya Boris yahut E. Laoust probleme pek az yaklaşabilmişlerdir. Ben, yeni anketçilerin not almaya ve hattâ daha iyisi mistik ezgileri, "müridler" veya taraftarlarının nakillerini kaydetmeye, çok şekilli bu ayınların icrasını filme almaya gitiklerini, daha sonra da bu materyalleri karşılaştırmalı tenkide sunduklarını görmek isterdim. Şimdiye kadar bunların hiçbirisi yapılmamıştır. Nihayet, dinî olayın tarihi, ekonomik, politik çevresel devrelerle ilişkilerinin incelenmesi henüz çocukluk çağındadır.

Kuzey-Afrikalı tipoloji içerisinde dinin yeri ne olacaktır? Bu an için, bu kadar önemli bir nokta hususunda, çelişkili iddialara boyun eğmek gerekmektedir. Ahlâkın tekâmülü, siyasî tekâmül dinî faktörü zayıflatmaktadırlar veya tersine güçlendirmektedirler? Yüzyılın sonundan itibaren, Le Chatelier yahut Castries gibi gayet uyanık gözlemciler bile bir birine zıt sonuçlara ulaşabilmekteydiler. Laoust, bütün mağribli toplumsal olayların anahtarının dinî olayda bulunması gerektiğini ilân etmekteydi. Ona inanmak gerekir mi? Ve tamamen aksine, mahallî denemecilerin kalemi altında, çok daha dine muhalif ve ekscrya kesinlikle laik ve materialist bir pozisyonu müşahade etmekteyiz. Henüz yirmi yıl kadar önce Cezayir'de, "La Voix des Humbles" de Fransız tarzında bir laiklik izhar edilmekteydi. Eylül 1928 de, meselâ, "tekâmülün belli bir safhasına erişen müslüman güçlkle mümin kalabilmektedir. Onun artık sadece bir tek dini, insanlığın dini vardır" iddiası yükselmektedir. Kime inanmak gerekir? Ben, böylesine tezathî iddiaları karşılaştırmakla iktifa ediyorum.

Gerçeği söylemek gerekirse, problem tarihin içerisinde kendini va'z etmektedir. Ve sadece tarihin içerisinde ki, iki karşıt tez hesaplaşacaklardır. Benim

burada ifade ettiğim memnuniyetsizliğin kendine has mazeretleri, bizzat olaydan ileri gelen güçlüklerdeki mazeretleri bulunmaktadır. Bizzatihi bir dinî olayı tayin ve tarif etmek son derecede güçtür. Mağrib'te, bu spesifik güçlüklerle daha başkaları eklenmektedirler. En müşahhas kipler, en kurnaz ruh durumları orada, inanç ve dindarlık konusunda, aynı zamanda ve hemen hemen rekâbet halinde kendilerini tahlile sunmaktadırlar. Araştırmacıları, bazan vehelerden biri bazan da karşıt veche üzerinde ısrardan dolayı neden mazur görmemek gerekir? Zemin ve şekil arasındaki, dil bilimcilerin "anlatan" (signifiant) ve "anlatılan" (signifié) diye adlandırdıkları şeyler arasındaki ilişkiler, kuzey-afrikalı Müslümanlıkta tamamen özel bir tabiata sahiptirler. Nihayet ve bilhasa, bu realite, devamı boyunca büyük değişikliklere uğradığı bir yüzyıla yakın bir tarihî dilimden bize kendini sunmaktadır.

Yabancı karşısında İslâmiyet, ilkin mukavemet değerleri, daha sonra muhteva değerleri barındırmaktaydı. Mukavemet rolünde o, zamanın akışı içerisinde, sert bir biçimde kuşatmaya alınmış bir toplumun aşağı yukarı bütün enerjilerini güç birliği etmek suretiyle bayrağı altında birleştirmeye sürüklenmiştir. Bu durumda o, daha sert, daha kavgacı ve bizim bugün dediğimiz gibi, giderek daha angaje bir hal almaktaydı. Bu yolla o, çoğunluk dinleri için son derecede korkunç olan, günlük olanın tehlikelerinden kaçmaktaydı. Fakat onlardan o, savunmaya çekilerek, saldırgan olarak ve pek çok bakımlardan öfkelenerek kaçmaktaydı. Böylece biz onu Cezayir'de, davanın ihtiyaçları için, uzun zamandan beri ihmal edilmiş bulunan dinî amelleri yücelterek bayrağını siyasî hak davasına sunarken görüyoruz. Hattâ sembolik imtinalar bile militanları tahrik etmektedirler. Diyebilirim ki ayınlar grev yapmaktadırlar meselâ , kurban bayramını boykot; hareket 1955 te halkın yaklaşık % 60 ı, 56 da % 95 i tarafından izlenmiştir; mâtem işareti olarak cuma namazını eda etmemek. Şarap ve tütün kullanma hususundaki tutuma da işaret etmek gerekir. Başka bir deyişle, az veya çok yürürlükten kalkmış bazı dinî emir ve yasakların, aniden şiddetli bir mücadele manâsına bürünerek geçlilik kazanması.

Muhteva sorunları daha naziktirler. İslâm, bu kadar rakip güçler karşısında, bizzat kendi üzerinde gayret göstermek zorunda kaldı; Hristiyanlık, serbest düşünce, sanayi medeniyetinin etkisi. Buraya, Zeytuniyye ve Karaviyn gibi büyük merkezlerdeki doktrinal araştırmaların tekamülü hakkında monografik bir incelemeyi dahil etmek gerekirdi. Bu sonuncu Üniversite, hiçbir vakit bir dergi yayınlamaya muvaffak olamadı. Her ne kadar bilgin bir yorum zaman zaman yayınlanmaya devam etmekte ise de, Mecellat ez-Zeytuna yayından kesilmiş bulunmaktadır. Ben, meselâ, Tunuslu Tahir bin Aşur'un tefsir kitaplarını kastetmekteyim. Yâhut ta, Faslı el-Haccu'ın Fikir es-Sâmi'sini kastediyorum: eser, şer'i yenilenme kavramını, İslâmın ön gördüğü ve kitlelerin Mesihçiliği ile doktoral ilim arasında bir çeşit uzlaşmadan ibaret bulunan bu asırlık tecdit mefhumunu konu almaktadır.

Bu Üniversitelerde dahili bir huzursuzluk ve hemen hemen bir çöküntü gözlenmektedir. Belki de biraz, eğer içten gelen eleştirilere inanmak gerekirse, Mısırlıların el-Ezher'e yönelttikleri sitem tarzında. Zaman zaman, daha fazla kendini vermiş bir düşünce, bu gün müslüman dünyanın ve genel olarak bütün dünyanın sahne olduğu bu kültürlerin mücadelesinde onu destekleyebilecek olan bir tarifi İslâmiyete vermeye çalışmaktadır. Allal el-Fasi'nin özeleştirisi, el-Nakd ez-Zâti adını verdiği kitabındaki dine ayrılmış bulunan bölüme bakalım. O orada İslâmı total bir olay olarak, toplumun tüm yönleriyle bütünleşen ve onları istisnasız kucaklayan bir olay olarak takdim etmektedir. O, bazı Cezayirli vaziyet alışların laikliklerini kınamakta ve serbest düşüncenin itirazlarına İslâm'da bir kilisenin mevcut bulunmaması, bir kilisevi başkanlık otoritesinin varolmamasını öne sürerek bir bakıma fazlasıyla kolay bir yoldan cevap vermektedir. O, XVIII. ve XIX. yüzyıllarda Hristiyanlığa ve özellikle Katolikliğe yapılan tenkitlerin dini değil fakat ruhban sınıfını hedef edindiğini öne sürmektedir. Müslümanlar nezdinde bu ruhban sınıfı mevcut bulunmadığından bu tenkitler geçersiz olacaklardır. "Sahte problemlerle oyalanmayalım". Yakın tarihlerde Cezayirli bir denemecide de bütününü aynı eğilim bulunmaktadır. O, 1955 te, Önsözünün Kitap'ta "ihtiva ettiği dinî, sosyal, politik, savaşla ilgili ve ahlâkî kaideler sebebiyle beşerî hassaları kemâle erdirmenin, dünyevî ve manevî hayat için onlara en mükemmel hazırlanmayı verebilmenin yegâne yolunu" gördüğünü teyid ettiği bir eseri "Makasid el-Kur'an" (Kur'anın Gayeleri) a hasretmektedir. Bu anlayış, bizim toplumsal iş bölümü diye adlandırdığımız şeyi hiçe saymaktadır. Burada entellektüel bir tehlike bulunmaktadır? Bu, geleceğin söyleyeceği bir şeydir.

Bu an için, Kuzey Afrika'da İslâmın bilhassa mücadele sentezi ve mudafaa sentezi halini aldığını ifade edelim. Bu dünyevî güçlerin zayıflamasıyla birlikte ne hasil olacaktır? Yeni bir safhaya, kritik bir dağılma safhasına mı tanık olacağız? Bu toplumu, başka problemlerin fonksiyonlarına göre, anlatımını başka yollarda, başka kaynaklar altında ararken mi göreceğiz? Şüphesiz, her din hususiyle güçlü bir toplumsal bütünleşme formu ve hattâ öteki tüm sosyal olayları temsil eden bir şekli arz ve takdim etmektedir. Bir toplumun dehasıyla en derinden bütünleşen şey dindir. Çünkü dil, gruptan ayrıştırılabilir ve gerçekten biz pek çok toplumların gayet tabii bir şekilde bilengizmi veya ödünç almayı uyguladıklarını görmekteyiz. Bizzat hukuk bile bir toplumla din kadar derinden bütünleşmemektedir. İmdi, bu ülkenin çalkalandığı dehşet sebebiyle Kuzey Afrika'da İslâmın bütünleşmesi özellikle enerjik olmuştur; bu dehşetin yatıştığı gün, sosyolog yeni gelişmeleri, başka sembollerin doğuşunu layık vechile önceden görebilecektir. Ben o zaman bu toplumların kendiliğindenliğinin daha az yeknesak yollarda kendini bulmaya çalışacağını düşünmeye eğilim gösterebileceğim. Artık o, yalnızca dinî alâmet üzerinde kutuplaşmayacaktır. Şimdiden, politik, ekonomik ve sosyal hususlar, önceki nesil için skandal ve tiksinti konusu olacak olan davranışları ortaya çıkarmakta, ittifakları beslemektedir. Sendikacılık, filân devrimci şekiller, tarihin görevlerine ve



metoduna, tenkide doğru genel bir yönelim, şurada ve burada eski birlikleri çatlatmaktadırlar: velisinde kişileşmiş olan toprak, mâbedin etrafına dolmuş bulunan şehir. Fransız anlatımlı Mağrib edebiyatının, Şraybi ve Katib Yasin'le birlikte şimdiden, bu hayatın halihazır öteki tüm kategorilerinin önünde olması daha şimdiden çok önemli bir belirtidir.

Hiç değilse bu bizi, orada bir toplumun kendini tanımaya çalıştığı sembollerin değiştiğine ve mücadele devrelerinden sonra onların şüphesiz genişleyip çeşitlenebileceğine ikna etmelidir.

## EĞİTİM PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE (1)

Çev.: Doç. Dr. Kerim Yavuz

Kavramın Belirlenmesi: (Bilindiği gibi) eğitimci öğrencilerine yerine getirmek üzere vazifeler verir. Eğer öğrenciler bunları kabul edecek, benimseyecek ve yerine getirecek duruma gelmişler ve kendilerini buna hazır buluyorlarsa, böyle bir durumda verilen vazifeleri yerine getirmenin bir anlamı var demektir.

Esasen eğitimci eğiteceği kişiler üzerinde bunun şartlarını ve imkânlarını bilmek zorundadır. Özellikle onun öğretim sırasında öğrencilerinin ruhen yapabilme gücünü ve gelişme durumlarını iyice tanıyabilmesi için gayret sarfetmesi gerekmektedir. Bundan başka terbiyeci, ruhsal başarılarla ilgili taleplerin kendisinden neler beklediğini ve öğrencilerin imkânlarına göre bunların nasıl olduğunu bilmek zorundadır. O eğitimle ilgili tedbirleri alırken, bunun real şartlarını da birlikte düşünmesi lâzımdır. Bu, tüm eğitici düşünce ve faaliyetlerin bir yönünü oluşturmaktadır. Bunun asla ihmal edilmemesi gerekir.

Eğitim Psikolojisi, eğitim problemlerini araştırır. Bunlar psikolojik açıdan eğitimin sınırlarını ve temellerini oluştururlar (A. Fischer, 1917). Şu halde onun ele aldığı problemler, eğitimle ilgili pedagojik düşüncelerden kaynaklanmakta ve eğitimin araştırma alanlarına ait bulunmaktadır.

Eğitim Psikolojisi, bu meselelerin araştırılmasıyla özel bir şekilde eğitim bütünlüğüne bilimsel açıklamalar yaparak katkıda bulunmaktadır. O, yardımcı bir bilim dalı olarak bütün görevlerinin yerine getirilmesinde eğitime destek vazifesi görmektedir. Yukarıda sözü edilen problemlerin çözülmesi bakımından Eğitim Psikolojisinin yerinin başka bir bilimle doldurulması mümkün değildir. O, bunları çözmek üzere çalışmalarında psikolojik kavramları, metodları ve araştırmalar sonunda elde edilen bilgileri kullanır. Bu bakımdan ona belirli ölçüde psikoloji demek mümkündür (H. Roth, 1959).

Eğitim ile Eğitim Psikolojisinin başka sözlerle ifade edilen ve birlikte çalışmalarını mümkün hale getiren bu bilimsel teorik müştereklik, (her ikisinin) aynı araştırma konusunda birleşmiş olmalarından ileri gelmektedir. Her ne kadar aralarında

---

(1) Hrsg. Hans-H. Grootthoff, Pädagogik, Fischer Bücherei, Frankfurt a. M. 1971, s. 230-238.

araştırmalarının da dahil olduğu görüşlerde farklılıklar varsa da, her ikisinde de eğitilenler, özellikle çocuklar ve gençler söz konusudur. Araştırma konusu olarak çocuk ya da genç, kendisinin araştırılmasına psikolojik olduğu kadar eğitim bakımından da izin vermektedir (H. Brunnengräber, 1933). Fakat her iki bilimin konularındaki nedenlerden dolayı birbirlerine ihtiyaçları vardır. Eğitim ile ilgili olarak buna yukarıda işaret edilmiştir. (Yalnız) Eğitim, terbiye edilmesi gerekenlerin nasıl ele alındıklarını ve ruhsal ilişkileri bakımından terbiyede taleplerin neler olduğunu açıklamak ister. Çünkü buna ihtiyacı vardır. Bu, eğitimin tümü için geçerli olduğu gibi, eğitim ve öğretim görevinin her birisi için de geçerlidir. Eğitim bunların serpilip açıklığa kavuşmasını ancak Psikolojinin yardımı ile sağlayabilir. Eğer Psikoloji bir insanın ruhi ve manevi oluşunu ve gelişme durumunu anlamak isterse, o zaman bu ilmin pedagojik görüşe de ihtiyacı olacaktır. Yine bir insanın zihni bakımdan serpilip açılması (Entfaltung) ve geliştirdiği tutumu, hangi seviyeye kadar gelebilmişse, o bu duruma yalnızca kişisel gücüyle ulaşmamıştır. Terbiye onun varlığını birlikte şekillendirmiştir. Bundan soyutlanmış hiçbir insanî gelişme yoktur. Eğer Psikoloji, insanın oluşması ve gelişmesinin sonucunu ve buna ulaştırılan yolları temellendirmek istiyorsa, terbiye edilmiş kimseyi daima temel şart olarak dikkate almak zorundadır (H. Brunnengräber, 1933; M. J. Langeveld, 1956). Esasen bu, yalnızca eğitim problemlerinden hareket eden Eğitim Psikolojisinin değil, aynı zamanda genel olarak Psikolojinin bütün araştırma hedefleri için de geçerlidir.

Bununla birlikte her iki disiplinin ortaklaşa yaptıkları etkilerin şartları henüz yeterince belirlenmiş ve ortaya çıkarılmış değildir. Şüphesiz eğitimci terbiye edeceği öğrencilere vazifeler verir. Ayrıca o bunu yaparken, onlara vereceği vazifeler hakkında ve özellikle onların nasıl yapılması gerektiği hususunda açıklamalarda bulunur. Burada öğretmen öğrencilerinin kendilerini aynı konuya yönelteceklerini ve böylece konu ile ilgili olarak onların kavrama güçlerinin ve faaliyetlerinin aktifleşebileceklerini kabul eder. Yalnız bu durumda konunun hedefine ve gayetine yöneltilmiş olması gerekmektedir. Bu olursa, onlar da aktivitelerini buna göre ayarlayabilecek ve düzeltebileceklerdir. Öğretmen, konu ile hareket tarzları hakkında yaptığı yardımlardan dolayı öğrencilerin faydalar temin etmelerini bekler. O verdiği bütün ödevlerinde, hatırlatmalarında ve öğütlerinde öğrencilerine birer insan gözüyle bakacaktır. Onlar da böylece öğretmenin, önlerine koyduğu konu ile ilgili olarak aktivitelerini harekete geçirmiş olacaklardır.

Eğer Psikoloji, eğitimde olduğu gibi pedagojik düşünce alanında kalan problemlerle insan hakkındaki aynı temel görüşten hareket ederek yaklaşıma çalışırsa, eğitimin bir bütün olarak kavranmasında yalnız kendisine düşen yardımı yapmaya gayret eder. Eğer psikoloji yaklaşık olarak eğitimin yapmaya çalıştığı gibi aynı çocuklar ya da aynı yaş grubu üzerinde araştırma yapmaya kalkarsa, böyle bir araştırma yeterli olmaz. Burada daha çok psikolojinin, bir yaş grubu ya da

çocuklar üzerindeki tutumuna göre, pedagojik problemden kastedilen şeyi görüp görememesi söz konusudur. Fonksiyon Psikolojisinin aşağı yukarı yüzyılın başında bir gayesi vardı. Bu da gözlemin (müşahede), tasavvur olayının ve öğrenmenin genel kanunlarını derinleştirmektir. Fonksiyon Psikolojisi, bununla ilgili çalışmalarındaki başarılarını, tabiat olaylarının cereyan edişiyile kıyas ederek açıklayabileceğine inanıyordu. Bundan dolayı o, yaşayış olayının kendisine yabancı kalmıştı. Hatta 1920'lerde hayatın yöneldiği gayelerin gerçekleşmesinde ruhsal denen değeri (Sinn) araştıran ve onun çevre ve irsiyet (kalıtım) faktörlerine dayanan gelişmesini anlamak isteyen bazı psikologların, eşya karşısında aktif bir şekilde insanın hususi oluşundan haberleri yoktu. Bu çeşit psikolojik araştırma istikametleri, eğitime yükletilen ruhsal gerçeklerle ilgili problemleri uygun bir şekilde ele almıyorlardı.

Bu da Psikolojinin 1920'lerde henüz Pedagoji ile doğru bir ilişki kuramamasından ileri geliyordu. Fakat o, genel psikolojik araştırmaların kavrama gücünden hareket ederek belirli konuları seçmek ve eğitim bakımından Psikolojide önemli görülen konuları bir araya getirmek suretiyle eğitim işlerinde hizmet edeceğine inanıyordu. Ayrıca Psikoloji, kendisinin pedagojik problemlere uygulanmak suretiyle bulunacağı katkılarında dolayı, eğitimin faydalanacağını umuyordu (W. O. Döring, 1929). Hatta Psikoloji, bu bakımdan kendisini eğitimin sınır komşusu olan bir bilim dalı olarak görüyordu. Bununla birlikte o, eskiden bilimi teorik (anlayan) yönlendirmeden (Orientierung) dolayı pedagojiye ait problemlere nüfuz etmekte yetersiz kalıyordu (O. Tumlirz, 1930).

Bunun için Psikolojide antropolojik bir değişmeye ihtiyaç duyuluyordu. O, ruhsal alanda özellikle teorik açıklamada bulunan bir temel gerçeği kabul etmek zorundadır. O da yaşama denen olayın az da olsa daima yaşanmış olmasıdır. Öyle ki, yaşayan suje aktif bir şekilde objelere (Gegenstände) yönelmiş durumdadır. Böylece o, objektif dünyada anlam taşıyan objelere ruhen iştirak etmiş olmaktadır. Bundan dolayı bu yaşayış, yöneldiği şeylerin belirli manası ve durumu hakkında sağlam bir hüküm vermektedir. O, doğru ve yanlış, gerçek ve gerçek dışı, iyi ve kötü olarak değerlendirilebilir. Yaşayan kimse, eşyaya ve onun ifade ettiği manaya karşı sadık kalmak için anlayışında, kavrayışında, bekleyişinde ve isteyişinde daima bir vazife ile karşı karşıya bulunmaktadır (W. Hansen, 1933). Burada terbiyeye düşen, taleplerde bulunmak ve vazifeler vermekle eğiteceği kişileri hedefe götürmek ve bunun için öğrettikleri, eğitici direktifleri ve yardımları ile onların gideceği yolu düzenlemektir. Eğitim Psikolojisi, çocuğun hazır bulduğu yaşayışların (kavramlar, düşünceler, bekleyişler, korkular vb.) nasıl olduğunu, onların ferdi şekillenmelerinde, sağlamlaştırılmalarında ve sınırlandırmalarında hangi şartların yattığını ve hangi temelden hareketle eğitilecek kimselere, gerçeğe uygun görüşleri ve tutumları takdim edebileceğini açıklamak zorundadır. Psikoloji, Pedagojinin neyi değerlendirdiğini ve daha iyiye götürmek için ne yaptığını anlamaktan vaz geçmiştir (H. Brunnengräber, 1933).

Psikoloji ve Eğitim objektif olana katılmada ruhsal oluşun bir gayesi olduğu görüşünü paylaşmak zorundadırlar. Bu, Eğitim Psikolojisi olarak henüz problem üzerinde ruhsal olan konu edilirken bunun özel bir anlamı olduğunun dikkate alınması, onun bir bilim kabul edilmesi demektir (W. Hansen, 1932).

Herşeyden önce şahsiyet oluşması ve gelişmesini açıklamaya çalışan yeni psikoloji çalışmaları, insanî oluşun tamamını kaplayan bu görüşün genişlemesine sebep olmuştur (W. Dilthey, 1894; F. Krueger, 1924; G. W. Allport 1937, 1958; Ph. Lersch, 1938, 1951; H. Thomae, 1951). Eğitim Psikolojisi Gelişim Psikolojisi bakımından çocukluk ve gençlik dönemlerinin ön çalışmalarını yapmıştır. Bunlar bu gelişim basamaklarını onların dünya ve dünya tasavvuru ile ilgili davranışları vasıtasıyla karakterize etmişlerdir (E. Spranger, 1924; W. Hansen, 1938; A. Bussemann, 1953; W. Jaide, 1961).

### Öğrenme ve Öğretmenin Eğitim Psikolojisi

Eğitim Psikolojisinin temel görevi, öğrenmenin araştırılmasında toplanmaktadır. Çünkü insan talim ve terbiye edilmeye çok elverişlidir. Zira o öğrenme kabiliyetine sahiptir. Bu kabiliyet onda mevcut olduğu ölçüde o eğitilme ve öğretilme kabiliyetine de sahiptir. Kendisini öğrenme problemlerine göre ayarlamamış ya da onlara göre yöneltmemiş pedagojinin herhalde çok önemli psikolojik problemleri vardır. Gerçi ferdi gelişmenin akışı sırasında başka gelişmeler de görülmektedir. Bunlar ileriye dönük sağlıklı gelişmelerdir. Bundan maksat yavaş yavaş organların gelişmesini tamamlaması ve böylece doğumdan itibaren henüz işlerliğini göstermeyen fonksiyonların kendilerini gösterecek hale gelmesi anlaşılmaktadır. Gelişmeler insan organizmasındaki süreçlerdir. Gelişmekte olan kimse bunlara herhangi bir tesirde bulunamaz. Bununla birlikte öğrenme sırasında gelişmesini tamamlamış fonksiyonların kullanılabilmesi için onların var olması şarttır. Çocukta konuşmasını öğrenmek için gerekli gelişme görüldüğü andan itibaren, o konuşmayı öğrenebilecektir. Fakat onun bununla, konuşmasının nasıl olacağı, mükemmel olup olmayacağı ve konuşmak üzere hangi dili öğreneceği belli olmaz. Bu bir öğrenme işidir. Kavramlarımızı, bilgilerimizi, kazandığımız becerilerimizi (hüner), duygularımızı ve değer karşısındaki tutumlarımızı, ruhî ve vicdanî bağlarımızı, kısaca biz muhteva bakımından bir dünya görüşünün oluşmasına ve şahsiyetin meydana gelmesine hizmet eden şeylerin hepsini yaşayışlara dayandırarak, yani öğrenme vasıtasıyla kazanmak zorundayız.

Ama öğrenmenin hepsi eğitim ve öğretimle gerçekleştirilmez. O, gittikçe gelişen bağımsızlaşma ile birlikte, kendiliğinden hareket ederek değer kazanmaktadır. Söylemek yerinde olursa, yaşamak (tecrübe etmek) ve fiile dönüştürmek (Handeln) için, ikinci derecede kalan tesirle bir maksat olmadan da öğrenme gerçekleşebilir. Bununla birlikte (şuurlu bir şekilde) öğretmek suretiyle meydana gelen öğrenmede acele çözülecek problemlerin bulunması akla uygun düşmektedir. Eğer W. Guyer?

in (1952) işaret ettiği ve H. Roth'un (1957) öğrenme ile ilgili Amerikan araştırma sonuçları hakkındaki farklı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, tipik öğrenme yollarının önemli merhaleleri izlenecek olursa, ruhsal ve zihinsel faaliyetlerin (Leistungen) ne kadar çok çeşitli olduğu ve öğrenme kavramının onları içine aldığı görülecektir. Öğrenmede atılan her adım, özel pedagojik problemler ortaya çıkarmakta ve her birisi de özel eğitimci ve öğretmen yardımını gerektirmektedir.

Onun için daha öğrenmenin iticiliğinde (Motivierung) karışık bir problem bulunmaktadır. Öğrenmeden önce ne öğrenilmesi gerektiğini yalnızca öğretmen bilmekte ve onu ayrıntılarıyla görmektedir. Halbuki öğrenecek olan kimse bunu bilemez ve göremez. Esasen öğrenmede başarı, öğrenen kimsenin öğrenme konusu ile ölçülü bir şekilde uzlaşmasına bağlıdır. Buna ulaşmak için eğitimci ya da öğretmen konuyu onun anlayabileceği seviyeye indirmek zorundadır. Ama her şeyden önce bunun küçük öğrencilerin seviyesine indirilmesi kolay bir iş değildir. Çünkü meselâ, okulda öğrenilmesi gereken şeylerin çoğu yetişkinlerin kültürüne attır. Eğer bunlar öğrencilerin görüşü olacak şekilde hazırlanıyorsa, temelde bir değişiklik yapılmaması gerekir. Bundan dolayı öğretmen kendisini yalnızca öğrencilerinin ruhsal ve zihinsel yönelişlerine adanmak zorundadır. O, öğrenmek için konu ile ilgili itici güçleri uyandırmak istiyorsa, ders konularına da üstün bir şekilde hakim olabilmeli ve onları başarılı bir şekilde işleyebilmelidir (H. Schiefele, 1963).

Hangi türü olursa olsun öğrenme beraberinde (bazı) güçlükleri de getirir. Çünkü öğrenen kimse, daha kendisine mal edilmemiş şeyi öğrenebilmek için az da olsa gayret gösterecektir. Güçlükleri yenebilmek için, kendine güvenini, irade gücü ve özellikle öğrencinin bütün şahsını harekete geçirmesi gerekir. Bununla birlikte öğretmen, kendinden emin olmayan öğrencinin cesaretini kaybetmemesi, başarılı olma kabiliyetini göteren öğrencinin de faydalı ödevlerle teşvik edildiğini hissetmesi için, bizzat yardım etmek zorundadır.

Mümkün olduğu kadar öğrenen kimsenin elinden çözüm bulma imkanının alınmaması gerekir. Ama öğretmenin okul içindeki uygulamasında, öğrencilerine kısa sürede bir çözüme ulaştıracak şekildeki davranışı da ekseriya doğru bulunmaktadır. Aslında öğretim görevlerinin çok olması, öğretmeni buna zorlamaktadır. Çünkü üretken düşünce basit bir şekilde mantıkî istikamet çizgilerine uymaz. Bundan başka öğrenciler denemeye girişmek zorundadırlar. Ayrıca onlar bunu yaparken yanılabilirler. Sonra, bu hususta onların zamana ihtiyaçları vardır. Hatta bunun için öğrenilmiş bilgiler istikbal vaad etmekte ve (çevresine) ışık saçmaktadır. En azından öğrencilerin temel görüşlerdeki problemin çözülmesi sırasında mümkün olduğu kadar kendileri faaliyet gösterebilmelidirler. Kim kendi kendine düşünmeyi öğrenirse o zaman ruhen bağımsız olacaktır (O. Selz, 1922; K. Duncker, 1935; M. J. Hillebrand, 1958).

Burada önemli olan, gerçekte kurulan ilişkinin sürdürülmesinde yeni öğrenilen şeyin yaşanmasıdır. Böylece daha önce mevcut olan hatalı anlayışlar ve noksanlıklar öğrenilen şeyin faaliyete geçirilmesi ve uygulanmasıyla ortaya çıkarılmış olacaktır. Bundan sonra onlar daha çok temele dayalı ve daha zengin olacak ve böylece yeni ilişkiler içinde belireceklerdir. Uygulamadaki bu gelişme, öğrenmenin içeriğine (muhtevasına) göre ayrı bir önem kazanmaktadır. Pratik sorumluluklarda meselâ, ahlâkî şekillerde, meslekî faaliyetlerde, "kültür tekniklerde" ve öğrenmede başarı sağlamak bakımından gelişmenin kesin önemi vardır. Aslında öğrenilen şeyle kurulan kalıcı ilişki, çözümün bulunmasına daha yakın görünmektedir. Çünkü onun derinliğe açılan, tamamlayıcı ve genişletici etkisi bulunmaktadır. Öğrenimdeki bu gelişme, sık sık aceleye getirilerek ilerleyen okulda her zaman kendine lâıyk bir alan bulamaz.

Öğrenilecek şeylerin manası henüz kavrama ve anlama yolu ile kalıcı bir şekilde kazanılmıyorsa, onların hatırdâ tutulması için alıştırma (ekzersiz) yapılmasına ihtiyaç vardır. Bunun gerçekleşmesi için, mekanik bir tekrarlama yeterli değildir. Sonra, tekrarlama sırasında zihine yerleştirme maksadının canlı tutulması gerekir. Zira yalnızca anlaşılın şeyin otomatikleştirilmesi mümkündür. Bu yapılırken bütün mananın göz önünde tutulması ve manaya uygun olan şeklin korunması gerekmektedir. Çok çabuk öğrenilen yeni şeylerin içeriği (muhtevası) unutulduğundan alıştırma (Üben), elverişli duruma geldikten hemen sonra başlamalıdır. Sık sık ya da kısa süreli alıştırma, bir defaya mahsus, fakat uzun süreli alıştırmadan (Dauerüben) daha faydalıdır. Öğrencilerin ekonomik alıştırma yapmalarını sağlamak için öğretmenin bununla ilgilenmesi lâızdır. Bu şekilde (öğrenciye yükletilen) yükün ağırlığı (Belastung) azalacağından başarı oranı da (o ölçüde) yükselecektir. Bu tutum öğrenme zevkini daha çok teşvik etmiş olacaktır.

İnsan hayatta bir kere kullanılacak her muhtevayı ve her faaliyeti vakti gelmeden öğrenemez. Bununla birlikte eğitimde bir kanaat vardır ki öğrenilen şey, henüz öğrenilmemiş olanın sonradan başarılmasına yaramaktadır. Burada insan (öğretimde) "genişleme veya yayılma başarısını" (Übertragungseffekt) düşünmekte ve hatta "şeklen bir tahsilden" de söz etmektedir. Ama bu başarı, Öğrenme Psikolojisinin sonuçlarına göre doğal bir başarı değildir (M. Keilhacker, 1951). Esasen söz konusu başarı, daha çok öğrenmenin çeşidine bağlıdır. Burada her şeyden önce temel anlayışlar, ruhsal tartışma metodları, öğrencilere tamamen benimsetilen tutumlar, genel bir ifade ile söylenecek olursa, bizzat öğrencilerin değişmelerini gösteren bilgiler aktarılabilir.

### **Çocuğun ve Gençnin Eğitim Psikolojisi**

Yetişkinlik dönemindeki öğrenmeyi değersiz görmemekle birlikte pekâlâ çocukluk ve gençlik dönemlerine temel öğrenme dönemi (Hauptlernalter) olarak bakmak mümkündür. Hatta eğitim, kuruluşlarıyla birlikte büyük ölçüde bu dö-

nemler üzerinde toplanmaktadır. Pedagojik düşüncelerde yardımcı olmak üzere Eğitim Psikolojisi hayatın bu gelişme safhasına büyük bir değer vermektedir. Çünkü bu gelişme döneminde tecrübe etmenin (Erleben) ve öğrenmenin hususî durumu terbiyeciye kendisini kolayca açmaz. Yetişkin bizzat kendisine mümkün olandan kolayca hareket eder. O kendisine açık (klar) olan şeyi gençlerin de kavrayabileceklerini ve kendisi gibi öğrenebileceklerini kabul eder. Sonra, o sadece kendi ruhsal varlık alanında sayısal ilerlemeler beklemektedir. Öğrenciler ne kadar küçük iseler, o kadar çok tenkidî gelişme psikolojisi ile ilgili araştırmaya ihtiyaç vardır. Bu her gelişim safhasında kendine uygun görüş şekillerini, değer yaşayışının (Werterleben) muhtevalarını ve onların özel öğrenim aktivitesini hatalı gelişmenin kendine özgü tehlikeleriyle birlikte anlamak için gereklidir.

Hayatın ilk yılları gerçekten önemli bir gelişme dönemini meydana getirmektedir. O yıllarda temel tutumlar oluşmakta ve onlar sonradan ayrıca hayat tecrübelerine katılmaktadırlar. Yaşayışın duygusal esaslarındaki önemli değişimleri tahminen üç yaşlarında görülen inatçılık dönemini (Trotzalter) ve her şeyden önce yaklaşık olarak 12-13 yaşlarından itibaren başlayan gençlik yıllarının başlangıcı olan bulûğ çağını getirmektedir. Bununla birlikte çocukluk ve gençlik dönemlerinde ruhsal-zihinsel aktivitede daha çok değişimler olmaktadır. Vicdan ve karakter oluşmasında eğitim ve ders (Unterricht) bunları göz önünde bulundurmak zorundadır (H. Hetzer, 1959; R. Tausch ve A. M. Tausch, 1963). Okul bütün eğitim ve öğretim işini eğitim ve öğretim basamaklarına göre inşa etmekle, bunu hesaba katmış bulunmaktadır.

### **Derslerin Eğitim Psikolojisi**

Öğrenme daima bir konuya yönelik olmaktadır. O, elde etmek için gayret gösterilen konunun kanununa tâbidir. Burada öğrenme (hedef edinilen) konuya ya yetersiz bir şekilde isabet edebiliyor ya da tamamen isabet edemiyorsa, öğrenilmiş olan şey, doğru değildir. Öğrenme konusu, öğrenecek olan kimseye vazifeler yükler. O ölçülü faaliyetlerle onlara uygun olmak zorundadır. Her öğrenme çeşidi konusuna göre özel bir öğrenme faaliyeti ister. Tarih öğrenimi, matematik öğreniminden az da olsa farklıdır. Tarih öğrenimi yapmış bir kimse matematiksel anlayışı elde etmek için boşuna gayret gösterebilir. Bunun tersi de mümkündür. Çünkü matematiksel düşünceye özel kavrama ve işleme şekilleri gerekmektedir ki bunlar tarihî düşüncenin özel kavrama ve işleme şekilleriyle (didaktik ve metodik bakımdan) birbirini tutmazlar.

Okuldaki öğrenimde olduğu gibi her tahsilin kazanılmasında şu istek ortaya çıkmaktadır. Münferit ilimlere, kültür ve hayatın hususî sahalarına (Sachbereiche) ve geleneksel ders bölümlerine nüfuz etmek ve onları benimsemek isteyen ya da benimsemesi gereken kimseden neler istendiğinin açıklanması gerekir. Bir çocuk, okumayı (ya da hesap yapmayı) öğrenmek için, zihinsel bakımdan ne



kadar güç sarfetmek zorundadır? Buna dayanarak, talim ve terbiye etmek üzere onun okuma (ya da hesap yapma) öğretimine elverişli hale gelebilmesi için hangi faaliyet şartlarına (Leistungsvoraussetzungen) sahip olacaktır (J. Wittmann, 1933)? Biyoloji dersinin öğrenimine ne zaman başlanması daha doğru olur? Münferit eğitim ve öğretim basamakları içinde tabiatın canlı bir biçimde hangi düzenleme ve bakış şekilleri tercih edilmek suretiyle korunmaktadır? Hakikatin çeşitli alanları ve onların tâli görüşleri bütün basamaklara, aynı şekilde asla yaklaşamaz. İşte insanın iç dünyası da böyledir. Değer hükümleri motif anlaşmazlıkları bakımından henüz çocukluk döneminde anlaşılabilir. Bununla birlikte meselâ, çocuk tarihe sadece sınırlı bir şekilde yaklaşabilir. Eğer tarih dersi ilk defa gençlik yıllarında başlatılacak olursa, yine de önemli temel tecrübeler kaçırılmış olabilecektir. Tarihi olayların ve elde edilen sonuçların bir de zahirî tarafı vardır. Tarih olaylarının akışları öyle anlatılmalıdır ki henüz 10 yaşındaki çocuklar, onları heyecanlı bir şekilde izleyebilsinler. Maziden kalan (savaş) aletleri, elbiseler, yapılar ve kuruluşlar çocukların maziyi kavramalarını ve o zaman hakkında bir kanaat sahibi olmalarını sağlamalıdır. (Bu da) geçmiş devir insanların bizden farklı bir şekilde yaşadıklarını gösterecektir. Ekseri konular yetişmekte olanlara bir defada açılmazlar. Aksine onlar kabiliyetlere göre tedricen nüfuz ederek bilgiye ulaşırlar. Bu bakımdan onların gitikçe yükselen bir işleniş ihtiyacı vardır (W. Hansen, 1955).

Derslerin Psikolojisi, Eğitim Psikolojisinin yeni bir parçasıdır (W. Hansen, 1956). O okulda okutulan münferit derslerin psikolojik şartlarını araştırır ve konuların yapılarına uygun olarak derslerin ruhsal-zihinsel bakımdan başarılarını açıklar. Bunun için o zihinsel bakımdan becermenin çocukluk ve gençlik dönemlerinde hangi hedeflerin ve şekillerin hazır olduğunu, derslerin öğrenilmesinde her gelişim basamağının belirli ölçüde ortaya ne koyabileceğini ve neyin kendisine henüz uzak olduğunu araştırmaktadır. Bundan başka devamlı olarak konularına yönelen dersin, öğrenim Psikolojisi bakımından düzenlenen gelişim silsilesi içinde nasıl teşekkül edebileceği ortaya çıkmış olacaktır. Derslerin Psikolojisi, problemi somut bir şekilde ortaya koymakla, derslerin öğreticiliğini (Didaktik) bilimsel bakımdan temellendirmek üzere günümüz eğitim faaliyetlerine katkıda bulunmaktadır.

#### **Kaynaklar:**

- 1) Allport, G. W.: Persönlichkeit, 1949.
- 2) Brunnengräber, H.: Psychologie, und Pädagogik. In: Vierteljahresschr. f. Wissensch. Pädagogik, 9/1933.
- 3) Busemann, A.: Ist die menschliche Jugend wirklich ein bloßer Entwicklungsprozess?. In: Die Päd. Gezeiten i. Ablauf d. menschl. Jugend, 1956.

- 4) Dilthey, W.: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, 1894.
- 5) Döring, W. O.: Pädagogische Psychologie, 1929.
- 6) Duncker, K.: Zur Psychologie des produktiven Denkens, 1963.
- 7) Guyer, W.: Wie wir lernen? 1952.
- 8) Hansen, W.: Neue Theorien über die seelische Entwicklung und die Phasen ihres Verlaufs im Kindes-Kund Jugendalter. In: W. Hansen (Hrsg). Beiträge zur Päd. Psychologie, 1933.
- 9) Prinzipienfragen der Päd. Psychologie. In: Pharus, 22/1932.
- 10) Hetzer, H. (Hrsg.): Päd. Psychologie. Handbuch der Psychologie, 10 Bd., 2. Aufl. 1959.
- 11) Hillebrand, M. J.: Psychologie des Lernens und Lehrens, 1958.
- 12) Jaide, W.: Eine neue Generation? 1961.
- 13) Keilhacker, M.: Päd. Psychologie, 3. Aufl. 1951.
- 14) Kruger, F.: Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit, 1953.
- 15) Langeveld, M. J.: Studien zur Anthropologie des Kindes, 1956.
- 16) Lersch, Ph.: Aufbau der Person, 7. Aufl. 1956.
- 17) Roth, H.: Päd. Psychologie des Lehrens und Lernens, 1959.
- 18) Schiefele, H.: Motivation im Unterricht, 1963.
- 19) Spranger, E.: Psychologie des Jugendalters, 1924.
- 20) Tausch, R. und A. M.: Erziehungspsychologie, 1963.
- 21) Thomaé, H.: Entwicklung und Prägung. In: Handbuch der Psychologie, 3. Bd. 1959.
- 22) Tumlirz, O.: Päd. Psychologie, 1930.

## HZ. PEYGAMBERİN BÜYÜK DÜŞMANLARININ PSİKOLOJİSİ (x)

Yazan: Prof. Dr. Muhammed HAMİDULLAH

Çeviren: Yrd. Doç. Dr. İsmail YAKIT

Hiz. Peygamber'in biyografisi ve Kur'an-ı Kerim'in tercemesi ile - her ikisi de 1959 da yayımlandı- meşgul olduğum sırada, çok kere kendi kendime şu soruyu sorma mecburiyetinde kaldım: Niye bu şahıs böyle davranıyor? Bazan de beni rahatsız etmekte olan karanlık meseleler üzerine biraz ışık tutulmasını gerektirecek bir takım hadiseler üzerinde durma şansını elde ettim. Burada onları bir araya getiriyorum. Bana göre bu, kaçınılmaz hatalarıyla, sonuca götürececek bir yolu açma çalışmasıdır ve okuyucularımızın bilgileri, kendilerine büyük bir sadelikle takdim ettiğim zayıf verileri mutlak surette zenginleştirecektir.

Materyel ile ilgili bolluğu 'bir yana bırakarak, İslam Peygamberi'nin en azgın düşmanlarının psikolojisi konusunu seçmeme ağırlık veren bir başka neden daha vardır. Gerçekten herhangi birinin krallık'iddiaları, çağdaşları arasında çok sayıda kıskançlıkları ortaya çıkaracağına farkında olmak kolaydır. Fakat bir manevi yenilikçi (reformateur spirituel), bir peygamber prensip olarak kim olursa olsun ne bir kimseyi ortadan kaldırmayı, ne de kendini zorla kabul ettirmeyi gaye eder. Bilakis, maddi veya benzeri hiçbir mükafat aramaksızın yegane gayesi herkesin mutluluğudur. Araplar içinde Hiz. Muhammed'e olduğu kadar, islam öncesi geçmiş peygamberlerin mukabil olarak kendi kavimlerinin içinde aynı reaksiyonlarla karşılaştıklarından şüphe etmiyorum.

Bu girişi özetliyelim ve bizzat konuya dönelim. Düşmanlar kendilerini bazan açığa vurmuşlar ve bazan da kendilerini dostluklarda gizlemişlerdir. İşte bunun için, tıpkı haklı olarak kendilerine münafik lakabı verilenlerdeki gibi bazı müslüman olmıyanlardan bahsedeceğiz. İik kategoride tıpkı yabancılar kadar yakın akrabaları, Yahudi-Hristiyanlar (Judeo-Chretiens) kadar putperest arablar var. Listeyi sonuna kadar getirmek amacında değilim, ama her türden birkaç temsilciyi sadece misâl olarak alıp onlardan bahsetmek arzusundayım

---

(x) M. HAMİDULLAH *La Psychologie des Grands Ennemis du Prophete, "Reçue des Etudes islamiques"* de makale, ayrı basım, s R 109-114, Paris, 1965.

## EBU LEHEB

Hız. Peygamber'in baş düşmanlarından biri olan Ebu Leheb, Hız. Muhammed'in öz amcasından başka biri değildi. Arabistan'daki sosyal gelenek, kabilenin üyelerinin iyi ve kötü hallerde birbirleriyle tesantüdünü ve bir ata haksız ve zalimane hareket 'etse de onu desteklemeyi gerektiriyordu. Bundan başkaca da yenilikçi görevinden (mission reformatrice) önceye kadar Hız. Muhammad, herkese karşı iyi davranması, yaşlılara saygısı, gençlere merhameti, ihtiyaç sahiplerine yardım etmesiyle onlardan ayrılıyordu.

Bununla beraber, Hız. Muhammet ailevi bir toplantıda bulunduğunda - bir kamu faaliyetine başlamadan bile - ve "Önce en yakın soydaşımı uyar" (Şuara', 214) ilahî emrini yerine getirmekle görevine başladığında karşı koymak için yerinden fırlayan ve bir an bile tereddüd etmeden saldıran tek dişi Ebu Leheb idi. (Belâzurî, *Ensâb*, I, 118-9). Muhalefeti asla azalmadı, ölümüne kadar her gün artı. Niye böyle? Halbuki Ebu Leheb'in cömert, topluma ayak uyduran, geniş kalbli bir adam olduğuna inandıran rivayetler (recits) var. (Bkz. İbn Habîb, *Muhabbar*, s. 137; Hasan İbn Sabit'in *Divân*'ı, şiir 39 not, b. 51-57). Aşağıdaki rivayet meselemiz için önem arz etmektedir.

El-Belazurî *Ensab*'ında (I, 130-131) şöyle rivayet ediyor: "Bir gün Ebu Leheb ve Ebu Talib şiddetli bir ağız kavgasına tutuşmuşlar ve Ebu Leheb, Ebu Talib'i yere yıkmış, göğsünün üstüne oturmuş ve onu tokatlamaya koyulmuş. Hız. Muhammet olayı gördüğünde, Ebu Leheb'i kollarından birinin üst kısmından yakalayıp onu yere sermekten kendini alamamış. O zaman da Ebu Talib onun göğsüne oturup yüzüne vurmaya başlamış. Ebu Leheb de Hız. Muhammet'e hitaben: "O da amcan ben de amcanım. Bunu bana niçin yaptın? Yemin ederim ki, kalbim seni asla sevmiyecektir."

Kaynak tarihi belirlemiyor, başka detaylar da vermiyor, ama iki kardeşin henüz genç oldukları ve Hız. Muhammet'in de bizzat daha az yaşta olduğu açıktır.

## EBU CEHİL

Hız. Peygamber ona "Asrımızın Firavunu" diyordu. (Belazurî, a.g.e., I, 298, 299 vd.). Künyesi Ebu'l-Hakem (pere de la seesse: Hikmetin babası) idi. - İslam'da Ebu Cehl (pere de l'ignorance: cehaletin babası) oldu - Mekke'nin belediye konseyinde, sadece 40 ve daha yukarı yaşta olanlar kararlara katılma hakkına sahiptirler. Ebu Cehl "görüşlerindeki hikmetinden dolayı" 30 yaşını müteakiben oraya kabul edildi. (İbn Duraid, *İstikak*, s. 97). İbn Habîb (*Munammak*, Ms. â Lucknow, s. 296) adlı eserinde, keremlikleriyle meşhur Mekkelilerden bahsederken şöyle bir misal nakleder: "Bir kıtlık senesinde, kabile ve sınıf ayrımı olmaksızın, hacılar ayrı iki girişi bulunan son derece lüks büyük bir eve girerlerdi ve orada, sedirin üzerine

oturmuş elinde bir baston, sırtında siyah bir elbise bulunan, parlak bir yüze sahip seyrek sakallı esmerimsi birini görürlerdi. Evde, içinde deve hörgücü ve ciğeri bulunan, kurşun renkli büyük kaplar vardı." Aslen Suleym kabilesinden olan nakilci devamla: "Biz oraya ilk girenlerden ve en son çıkanlardandık. Kardeşimden önce doydum ve ona: Kalk, Allah mideni asla doyurmasın! dedim. O sırada sedirde oturan kişi başını kaldırdı ve şunları söyledi: Hayır, kimse doymadan gitmemelidir. Zira yemek, sadece onu yemek için hazırlandı." O zaman onun şaşkınlıkta olduğunu farkettim. Öbür kapıdan çıktık ve orada yere yıkılmış diğer develeri gördük. Sorumuza cevaben, bize genel bir yemeğin sözkonusu olduğu ve sahibinin de 'Amr İbn Hişam Ebu'l-Hakem olduğu söylendi".

O. Hz. Peygamber'le hiç anlaşılamamıştır. Bu zıtlığı açıklamak için, aşağıdaki iki rivayetten belki istifade edebiliriz.

a) Bir gün Hz. Peygamber Ka'be avlusunda, Ebu Bekir Ömer ve Saad İbu Ebi Vakkas ile birlikte otururken; Zebîd kabilesinden Yemenli biri Ka'be'nin önüne gelmiş ve yüksek sesle şikayete başlamış. "Ey Kureyş halkı! tacirlere zulmedip durduğunuz halde, erzak ve emtaların size ulaşacağını siz nasıl ümid edersiniz?" Kendinin pek o kadar bir tasası yok. Gurup gurup Hz. Peygamber'in arkadaşlarıyla birlikte oturdukları yere gelmişler. Hz. Muhammet ona: "Kim sana haksızlık etti?" diye sormuş. Yemenli cevaben: "Ebu'l-Hakem; sahip olduğum develerin en iyileri olan üç deveyi satın almak istedi. Onları zararına satmayı gönülüm razı olmadı. Kimse de, ona hürmeten onları satın almak istemiyor. Alışverişimi bozdu, dolayısıyla çok zarar etmeme sebep oldu." demiş. Hz. Peygamber: "Develer nerede?" diye sormuş. Yemenli "İşte şuracıkta, el-Hazavvara'nın yanında" demiş. Hz. Peygamber develeri ondan satın almış, sonra üç deveden ikisini, Yemenlinin her üçü için istediği fiata satmış. Daha sonra da üçüncüyü ayrıca satmış ve parasını da Abdu'l-Muttalibin soyundan olan dulların yararına hediye olmak üzere ayırmış. Ebu Cehil pazarın bir köşesinde bir kelime bile söylemeden duruyormuş. Hz. Peygamber ona doğru ilerlemiş ve şunları söylemiş: "Ey 'Amr, bu bedeviye yaptıklarını bir kere daha yapmaktan kendini sakın, yoksa tarafımdan hoşuna gitmeyecek olanı göreceksin!" Ebu Cehil cevabını tekrarlamış durmuş: "Bir daha böyle yapmıyacağım ey Muhammet!" Hz. Peygamber orayı terkedince, Umeyye İbn Halef ve orada bulunan öteki müşrikler Ebu Cehil'in yanına gelmişler ve ona: "Muhammet'in önünde o kadar alçak gönüllü davrandın ki sonunda onun peşini takip edeceğine sanıyorduk." demişler. O da şöyle cevap vermiş: "Onu asla takip etmeyeceğim, sihrini görerek alçaldım. Gerçekten sağında ve solunda bana karşı mızraklarını sallayıp duran kimseler vardı ve eğer karşı gelseydim her şey bitmişti." (Belazuri, *Ensâb*, I, 130).

b) Rivâyet edilir ki: Arâşa kabilesinden bir adam develeriyle Mekke'ye gelmiş. Ebu Cehil onları satın almış ve ödemeyi geciktirmiş. Adam da Kureyşlilerin kulübüne (nâdî) gitmiş ve: "Ey Kureyşliler! ben bir yabancıyım, yolcuym. Ebu'l-

Hakem develerimi satın aldı, fakat ödemeyi geciktiriyor ve verdiği bu ziyandan bir yere de gidemiyorum. Bana olan borcunu ondan almak ve benimle gelmek için içinizde herhangi biri yokmu?" demiş. O sırada Hz. Peygamber de Ka'be'nin avlusunda oturuyormuş. Tacire alaylı olarak: "Orada oturan adamı görüyorsun. Hakkın olanları alivermede kabiliyetlidir. Haydi!" demişler. Tacir Hz. Peygamberin önüne gelmiş ve ona şunları söylemiş: "Ey Muhammet, ben bir yabancıyım." Sonra hikayesini ona anlatmış. Beraberinde Hz. Peygamber kalkmış ve Ebu Cehil'in kapısını çalmaya gitmiş. Beriki içeriden: "Kim var orada" deyince, Hz. Peygamber cevap vermiş: "Ben, Abdullah oğlu Muhammet. Buraya beni görmeye gel." Kapıyı açıp çıkınca, Hz. Peygamber ona: "Bu adama olan borcunu öde" demiş. O da: "Evet" deyince, Hz. Peygamber: "Evet ama, sen ona borcunu iade etmeden ben buradan gitmem." demiş. O zaman Ebu Cehil eve girmiş, yabancıya ödyeceklerini getirmiş ve borcunu ödemiş. Bundan sonra Hz. Peygamber de gitmiş. Tacire gelince de, o da Kureyşlilerin kulübüne yeniden gelmiş ve şunları söylemiş "Allah Hz. Muhammet'i hayırla mükafatlandırın. Zira çok kolay olarak hakkımı aliverdi." Sonra yoluna koyulmuş. Neden sonra Ebu Cehil kulübe gelmiş ve oradakiler ona: "Ne yaptın? Andolsun ki, biz bu adamı sadece kendisiyle alay etmek için Muhammed'e göndermiştik." demişler. Ebu Cehil de cevaben: "Öyleyse beni bırakın, Andolsun o kapımı çalar çalmaz kendimi kaybettim. Onu görmeye çıktığımda, yanında şimdiye kadar hiç görmediğim, ağızı açık, başı ve dişleriyle tehdit eden bir deve vardı. Andolsun, eğer onu kovmuş olsaydım, deve beni bir lokmada yutmuş olacaktı. Bunun için o adama hakkını ödedim." demiş. Görülüyor ki: "Bu da Hz. Muhammet'in sihriden bir bölüm!" (İbn Hişâm. *Sıra*, s. 247; Belazurî, *Ensâb* I, 128-9) .

### İBN UBEYY

Medine'de kardeş ama rakibi ki kabile vardı: Evs ve Hazrec. İç harpler nesiller boyu onları kana bulamaktaydı. İbn Ubeyy Hazrecliydi. İbn Hişâm (a.g.e., s. 41) şunları belirtiyor: "Ne İbn Ubeyy'den önce ne de sonra, Evs ve Hazrecliler İslamın çıkışına kadar, İbn Ubeyy'in kendisi tek istisna olmak üzere, yalnız bir kişiye itaat hususunda asla mutabık kalamamışlardır. Halkın bu itibarı, yüksek bir karakter, tarafsız bir adalet anlayışı vs. olmaksızın mümkün hale gelmez. Bununla beraber, aynı İbn Ubeyy, İslam Tarihi kaynaklarında "münfaıklar zincirinin başı" olarak tanınır. Medine'de kimse onun kadar Hz. Muhammet'e keder vermemiştir. İbn Hişâm (a.g.e., s. 734). Hz. Peygamber'in eşi Hz. Ayşe'nin itibarı hususunda: onun iffetine itham edilmiş olan skandalın en büyük sorumlusunun İbn Ubeyy olduğunu rivayet eder. O bütün hayatı boyunca müslümanlar arasında tefrika çıkarmaya, geçimsizlik yaratmaya gayret göstermiştir. Niçin? Belki de şu sebeplerden:

Kaynaklarımızın bir çoğuna göre, Buhari'ninkinden (*Sahih*, 79, 20) başka diğerleri arasında: Tabârî (*Tefsir*, Munafikun Suresi, ayet 8 in açıklamasında;

*Tarih*, I, 1511), İbn Hişâm (*Sıra*, s. 413, 727) ve el-Suheyli (*Ravd el-Unuf*, II, 51) Hz. Peygamber'in hicretinin arefesinde, Medine'de İbn Ubeyy'in Medine Kralı olarak taç giymesine karar alınmış ve ona bir taç yapmaları için şehrin kuyumcularına siparişi bile verilmişti. Medineliler İslam'ı kabul ettiklerinde bu proje hükümsüz kaldı.

### EL-CEDD İBN KAYS

İbn Habîb (*Muhabbar*, s. 469) ve İbn Hişâm (*Sıra*, s. 260, 894), el-Cedd İbn Kays'ı Hazrec kabilesinden münafıklar arasında tasnif ederler ve Kur'an'ın Tevbe Suresi 49 uncu ayetinde: "Bana izin ver, ve beni fitneye düşürme" mealindeki söz konusu diyenin o olduğunu ilave ederler.

Aşağıdaki hadise onun davranışını, tutumunu açıklamak için dikkatimizi çekecektir. İbn Hişâm (*Sıra*, s. 309) ve el-Belazurî (*Ensâb*, I, 346) şunları rivayet eder: "Hicret'in arefesinde, meşhur el-Akabe antlaşması sırasında, Hz. Peygamber'e biat edecek 72 kişi hazır bulunmuştu. Hz. Peygamber, Medinelilerin 12 gurubundan her birine bir reis tayin etti. Benû Selame kabilesine mensub olanlardan bahsederken kaynaklarımız (İbn Sa'd) reisin (nakîb: chef) Bişr İbn el-Barâ' İbn Ma'rûr olduğunu söylüyor. Tayini şu şartlar içinde gerçekleşmiş. Hz. Peygamber o adamlara: "Şimdiki reisiniz kimdir?" diye sormuş. Onlar da: "Cimrilliğine rağmen, el-Cedd İbn Kays" demişler. Hz. Peygamber: "Hangi hastalık cimrilikten daha fenadır?" Reisiniz, şu kumral kıvrıkcık saçlı, Bişr İbn el-Barâ olacak." demiş.

### HRİSTİYAN RAHİB EBÛ AMİR

Ebû 'Amir, Medine'nin diğer kabilesi Evs'e mensuptu. (1) Oğlu Hanzala, İslam'ı büyük bir hevesle kabuletmmişti. Çok genç yaşta olarak, karısıyla sadece bir gece kalıp, Uhud harbine katılmaya koşmadan önce, gusl etmeye zamanı-bile olmadan, gün doğarken öldürülmüştür. Hz. Peygamber'in ifadesiyle: "Meleklerin yıkadığı (Ġasil el-Melâ'ike) ünvanını kazandı. Babası Ebu 'Amr, aynı savaşta düşman tarafta katılıyor ve oranın erkan-ı harbinde (l'etat-major) önemli görevleri ikmal ediyordu. Savaştan sonra, oğlunun cesedinin önüne gelir ve (el-Belazurî, *Ensâb*, I, 329 a göre) şunları söyler: "İşte bunun için ben seni bu adamdan (Hz. Peygamber'den) uzaklaştırıyor ve seni böyle bir ölümden sakındırıyordum. Andol'sün, sen güzel bir ahlaka sahiptin ve ebeveynine karşı en iyi şekilde davranıyordun." Eğer çocuklarını iyi davranış iyi bir terbiyenin sonucu ve iyi terbiye, iyi karakterli ana babalar tarafından verilebiliyorsa, Ebû 'Amir'in, övgüye lâyık ve muteber karakterli bir adam olduğunu farzetmek gerekecektir. O her halukârda entellektüel merak sahibiydi. Gerçekten o putperest bir ailede dünyaya gelmesine rağmen, (Belazurî'nin *Ensâb*'ına göre, I, 180) Ehl-i Kitap (Gensde l'Ecriture Sainte) la

(1) Bkz. *Journal of Pak. Hist. Soc.*, VII/4, 1959, s. 231-240 daki makalem.

sohbete girişmek için onlarla buluşuyor ve kendini Hristiyan keşişleri tarafından cezbedilmiş görüyordu. Bunun için, onlarla buluşmak gerekçesiyle Suriye ve Filistin'e birçok seyahatlarda bulundu. O bu kadar dinî temayüle sahip olmasına rağmen, Hz. Muhammet ile anlaşamamış olması ve aynı zamanda bir Hristiyan rahibi olmasıyla beraber, kılıcını çekmekten, ölümüne kadar bu muhalefetine ara vermeden kanlı çarpışmalara bilfiil iştirak etmekten tereddüt etmemiş olması acaba nedendir?

El-Heyssem İbn 'Adî'nin tarihî vesikası (la chronique) bugün kaybolmuştur. ama el-Belazurî (*Esâb*, I, 282) nin anlamlı bir rivayeti bize kadar ulaşmıştır. Gerçekte o şunları öylüyor: "Ebu 'Amr kendini peygamber olarak taslama niyetindeydi, ama Hz. Muhammet tebliğ görevine (mission) başlayıp başarıya ulaştığı zaman, Ebu 'Amr kıskançlık duydu." İbn Hişâm da (*Sira*, s. 411-2), aynı hadise gibi gözükken bu meselede başka detaylar da veriyor. Diyorki: Hz. Muhammet Medine'ye hicret ettiğinde, Ebu 'Amr onun yanına gelmiş ve aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

Ebu 'Amir : Getirdiğin bu din nedir?

Hz. Muhammet : Hz. İbrahim'in dini, tevhid (le Hanîfisme). (1)

Ebu 'Amir : Ama bu bana ait bir din.

Hz. Muhammet : Hayır, hiç de değil.

Ebu 'Amir : Bilakis, Hz. İbrahim'e ait olmayanı onun dinine ilave eden sensin ey Muhammet!

Hz. Muhammet : Hayır, tam tersine, ben o dini katkısız ve mutlak bir sadelikle getirdim.

Ebu 'Amir : Yalancıya, Hz. İbrahim'i ve onun dininden sapmış biganeye Allah ölümle cezalandırsın.

Hz. Muhammet: Çok güzel, kim yalan söylüyorsa Allah ona bu talihi versin.

Sonunda bu talihe sahip olan Ebu 'Amir idi.

Casanova, "Muhammet ve Dünyanın Sonu" (Mohammed et la Fin du Monde) adlı eserinde bize şu bilgileri veriyor: "Hz. Muhammet zamanında-vaktiyle Aziz Yuhanna (St. Jean, I, 19-28) zamanında olduğu gibi-, arap geleneklerinin konuyla ilgili sukûtuna rağmen, Hristiyanlar, Mesih'in dönüşü ve kıyamet günüyle zorunlu ve sıkı sıkıya bağlı olan Hz. Peygamber'in gelişine çok kuvvetle kabul

---

(1) Yahudi ve Hristiyanlar, kendilerini Hz. İbrahim'in dininden olduklarını ve onun dinini devam ettirdiklerini iddia etmişlerdir. Halbuki o müslimdi. Hz. Peygamberimiz'de Hz. İbrahim'in dinini getirmiştir. Nitekim Ali İmran Suresi 67 nci ayetinde: "İbrahim, ne yâhûdî ne de hristiyandı. O, Hakk'a yönelen bir müslimi (hanîfen müslimen) di. Müşriklerden de hiç olmadı". buyurulmaktadır. (Çevirenin notu.)



etmekte olduklarına dair intibalarımız her zamankinden çok daha kuvvetlenmiş bulunuyor." Çünkü, Tamimlerin ülkesinde, Kinâne'lerde, Suleym'lilerde, Yemen de ve Medine'de vs. son peygamberin gelişinin beklenmekte olduğunu belgeleyen rivayetlerden özellikle çok sayıda önemli olanları vardır. (İbn Habîb, *Muhabbar*, s. 130; el-Belazurî, *Ensâb*, I, 538).

### YAHUDİ KA'B İBN EL-EŞREF

Medine'de Benû el-Nadîr kabilesinin reisi idi. İbn Hişâm'a göre (*Sıra*, s. 552), bir gece yatağa yattığı sırada çağrılmış. Karısı ona: "inme, bu seste bir kötülük seziyorum." demiş. Giyinmeyi, beklemeden bir yatak çarşafına bürünmüş ve karısına şu cevabı vermiş: "Eğer yiğitçe bir adam çağrılırsa, bu bir mızrak darbesi yemek için de olsa reddetmez." Aynı eser (s. 351), onun babasının aslen Tayy'ların kolu Nabhân kabilesinden, anasının da Medineli bir nadîr olduğunu söyler. Bu yabancı asla rağmen - Nabhânlıların içinde yahudiler var mıydı? - Nadîrlerin büyük reisi ve mahkemelerinin yöneticisi oldu. Bütün bunlar, bizde onun büyük entelektüel kabiliyetlerle mücehhez olduğu kanaatini uyandırır.

O, Hz. Peygamber'le hiç de bir araya gelemedi. Aksine, Bedir'de müslümanların zaferi onu çok kederlendirdi. Öyleki, İslam düşmanlarının değerini ve üstünlüğünü anlatmak amacıyla şiirler yazdı ve misilleme bir harbin hazırlanmasına Mekkelileri tahrik için Mekke'ye gitti. Bu kadar husumet niye? İşte yeteri kadar açık bir hadise.

İbn Hişâm (*Sıra*, I, 396), İbn Kesir (*Tefsir*, II, 69) ve diğerlerine göre, Medine'de yahudilerle Kureyşliler arasında bir eşitlik yoktu: Eğer bir kureyşli bir Nadîrli tarafından ölürlürse, Nadîrli ananaevi kan parasının sadece yarısını ödüyordu; aksi vuku bulunca Kureyşli, Nadîrli kurbanın ebeveynine bu kan parasının iki mislini ödemek mecburiyetindeydi. Hz. Muhammet Medine'de bir şehir devleti (Cite-Etat) kurduğunda - ki bu devlete çeşitli yahudi gurupları da federatif birlikler halinde bağlanmışlardı-. Hz. Peygamber, bütün yahudi hemsehrilerin hak ve görevlerinin eşitliğini emretti. Mukâtl (*Tefsir*, ms. Hamidiye, İstanbul), Kur'an'ın Mâide suresi 44 ncü ayetini tefsir ederken şu ilginç hadiseyi rivayet eder: Hz. Peygamber'e bir öldürülme hadisesi getirildiğinde, Nadîrli suçlunun ananevi kan parasınıntamamını ödemesini emretti. Nadîrlilerin reisi Ka'b İbn el-Eşref, -ki o aynı zamanda kendi mahkemelerinin reisi ve bu ünvanla aylık tazminatını da alıyordu- bağırma ve söylenmeye başlamış: Hayır, hükümünü kabul etmiyoruz ve kararlarına da itaat etmeyiz; eski geleneklerimizi tatbik devam edeceğiz. (xxx)

(xxx) Görüldüğü gibi, ünlü İslam bilgini Prof. Hamidullah bu makalesinde; Hz. Peygamber'e ve O'nun tebliğ ettiği din olan İslam'a düşman olanların psikolojik durumları ve düşmanlıklarına neden olabilecek hadiseleri kaynaklarına dayanarak zikir ediyor. Ayrıca, konuyla ilgili psikolojik tahlili de okuyucusuna bırakıyor. (Devamı arka sayfada)

---

(Sahife 217'den devam)

Bu makale, Hz. Peygamber'in en ileri gelen düşmanlarının psikolojik durumlarını bize, yeterince tanıma ve yaklaşma imkam verdiği gibi; onlarla, tarihte, günümüzde ve gelecekteki düşmanlar arasında bir irtibat kurmamızı da sağlıyor. Öte yandan İslam'ın bu ilk düşmanlarını, kendilerinden sonra gelmiş ve gelecekdüşmanların birer önemli temsilcileri olarak görme imkanını bize vermiş olması bakımından daayrıca bir önem arz etmektedir.

Genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, sözü edilen bu kişilerin; şahsi düşmanlıkları ve ihtirasları din düşmanlığına dönüşmüş; zayıfları acımasızca ezen, haksızlık yapan zalim ve bencü kişiler olmaktan tutunda; halk arasındaki itibarını, makam, mevki ve menfaatlerini kaybetmiş olma psikozundan düşman olmuş; hem kendilerini ve hem de çevresini zulmetmiş; bir takım ruhi bozukluklar içinde kıvranan; kültürlü ve eptellektüel tecessüs sahibi görünmelerine rağmen, kendilerini büyüklük kompleksinden kurtaramamış kişiler ve cahiliye devri geleneklerine sıkı sıkıya bağlı, şovenist ruhlu vs. şahıslara varana kadar birtakım menfi sıfatları kendilerinde toplamış kişiler olduklarını görmekteyiz. (Çeviren)

## BEYTÜ'L-MAL VE İSLÂM EKONOMİSİNDE ROLÜ

Çeviren: Mehmet Erkal  
Dolmabahçe Camii İmamı

Son zamanlarda Beytü'l-mal müessesesi ve İslâm iktisadi hayatının ihyasında oynadığı rol üzerinde yapılan çalışmalara nisbeten az dikkat edilmiştir. Şimdi müslüman devlet adamları arasında iktisadî müesseselerini İslâmî olarak tanzim etmek arzusu yaygınlaşmasına rağmen durum budur. İslâm iktisadının nakdi cepheleriyle ilgili olarak dikkate değer gayretler sarfedilmesine rağmen (meselâ, İslâm İnkişaf Bankasının kurulması, umumi manada faizsiz banka müzakereleri, .vs.), İslâm'ın malî sisteminin ihyası için az gayret sarfedilmiş olması gerçekten şaşırtıcıdır. Modern dünyanın kompartizasyondan milli devletlere doğru geçişi düşünülürse öncekinin (nakdi vechenin) sonrakinden (malî veche) daha kolay incelenebileceği ileri sürülebilir.

İslam amme maliyesi Beytü'l-Mal müessesesinde merkezleşir. Varidat istihsal eden ve bunun sarfiyat' modellerini koyan kanunları anlamadan İslâm cemiyetinin iktisadi hayatındaki Devletin rolü anlaşılabilir. İslâm vergi strüktürü de İslâm idaresinin masraf çatısı gibi Kur'an ve Sünnetin hukuki normları içinde tayin edilmiştir.

Beytü'l-Malın kelime manası'servet yahut mal evidir. Tarihi olarak içtimai ihtiyaçların karşılanması için kurulmuş bir amme hazinesi manasına gelir. Aslında bu müessesâ geçim vasıtaları yetersiz olanlara, geçimi yerinde olanların mallarından Allah tarafından ayrılan paylar için bir korumadır.

### MENŞE

Beytü'l-Mal müessesesi Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında kuruldu, fakat o zaman basit bir şekilde idi. Bildiğimiz bir teşkilatlı devlet hazinesi gibi değildi. Her ne kadar zekat, toprak vergileri, ganimetler v.s. şeklinde muhtelif mahallerden nakden veya aynı olarak varidat (gelir) ve bunlar Mescidu'n-Nebevide toplanırsa da hak ve ihtiyaçlarına göre halk arasında tevzi edilirdi.

---

Bu makale, İslam Vakfı Müdür Yardımcısı Dr. Menazır Ahsen tarafından İslam Talebe Dernekleri Federasyonunca 21-23 Aralıkta Derby de tertip edilen yıllık kış toplantısında yapılan bir konuşma metnidir.

Beytü'l-Mal müessesesinin ana hatlarıyla kurulması Halife Hz. Ebu Bekir zamanında oldu ve Hz. Ebu Ubeyde bu dairede vazifelendirildi. Tercüme-i hal yazarı İbn Sa'd ve Tarihçi Suyuti'nin zikrettiklerine göre Beytü'l-Mal binası ekseriya boş ve kilitli tutulurdu. Çünkü Halife Beytü'l-Mal mallarını tutup biriktirmeyi sevmezdi. Hz. Peygamberin (s.a.s.) Sünnetine göre gelir geldiği zaman hemen dağıtılması ve elde tutulmaması gerekiyordu. Tarihçilerin zikrettiklerine göre, Halife Ebu Bekir vefat ettiği zaman, ikinci halife Ömer hazineyi hemen hemen boş bulmuştur (1).

Beytü'l-Mal gelir ve giderlerini teşkilatlandıran ve sistemleştiren Halife Ömer'dir. O iktisadi sistemi yeniden organize etti ve Divan müessesesini kurdu. Devletin bütün iktisadi faaliyetleri bu müesseseye yürütüldü. Amme hazinesi de onun şumülüne girdi. Hz. Ömer, Abdullah b. Arqam'ı hazine nazırı, Abdurrahman b. Ubeydu'l-Qari ve Muayqib'ı da ona yardımcı olarak tayin etti. Eyalet merkezlerinde şubeler açılırken, Medine İslâm Devletinin başşehri olduğu için merkez hazine Medine'ye yerleştirildi. Eyalet Beytü'l-Malları kendi idarelerinde muhtar idiler, sadece artan fonları merkez hazineye göndermekle mesul idiler.

### TEKAMÜL-KULLANMA-SU-İ İSTİMAL

Amme hazinesinin varidat kaynaklarını ve paranın nasıl sarfedildiğinin tafsilatının tartışmasına girmeden önce bu müessesenin halifeler devrindeki tekamülüne ve kendilerini halife diye isimlendiren sonraki müslüman idareciler tarafından hasılatın nasıl kullanıldığı ve su-i istimal edildiğine kısaca işaret etmek enteresan olacaktır. Tarihçiler Beytü'l-Mal müessesesinin ma'suniyetinin birinci Emevi Halifesi Hz. Muaviye tarafından tamamıyla korunmadığını naklederler. Hilafetin monarşiye tahvili ile amme hazine müessesesi islami olmayan değişiklikler geçirdi. O zamana kadar Beytü'l-Mal malı Hulefa-i Raşidin tarafından bir emanet olarak kabul edilmiş, onlardan hiç biri bu malı şeriatın tasvib etmediği bir şekilde sarf etmeye cesaret etmemişti. Fakat Emevi hanedanının ilk idarecisi Halife Hz. Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle, Beytü'l-Mal kapıları siyasi taraftarlara açıldı ve oğlu Yezid'i halife seçtirmek üzere kendisini destekleyenleri kazanmak için sarfedilmeye başlandı. O zamana kadar hayatta kalan Ashab, diğer müslümanlarla beraber bunu şiddetle protesto ettiler. İçinde Beytü'l-Malin da bulunduğu bütün Hulefa-i Raşidin müesseselerinin masuniyetini koruma teşebbüsleri maalesef boşa çıktı. Hz. Hüseyin b. Ali diğer şeyler arasında Beytü'l-Mal müessesesinin ma'suniyetini de iade etmedikçe Yezid'e biat etmeyi reddetti. Beytü'l-Mal, Halife Ömer b. Abdülaziz'in (99/717-101/720) kısa süren devri hariç tutulursa, hiçbir zaman eski dokunulmaz statüsüne sokulmadı. Bir halife İslâm'dan ne kadar uzaklaşırsa am-

(1) İbn Sa'd, Tabaqat, C. III, s. 152; Suyuti, Hulefa, s. 20; M.Yusufuddin, İslam ke Ma'aşi Nazariye, s. 520.

me fonlarının su-i istimali o kadar büyük oluyordu. (2) Daha sonraları halifeler Beytül-Malı iki kısma ayırdılar ve aralarında şahsa ve ammeye ait hazine tefriki yaptılar. Zikredildikleri sıra ile Beytül-malu'l-hassa yani halifenin münhasıran şahsi hazinesi ve Beytül-malu'l-amme veya Beytu'l-malu'l-müslimin, yani amme hazinesi diye isimlendirdiler. İki hazine ayrı muhafaza edilmesine ve umumiyetle müstakillen idare edilmesine rağmen aradaki bu tefrik sadakatla muhafaza edilmedi ve ikisi arasındaki sınır çizgisi o kadar mübhem idi ki amme hazinesinin masuniyeti ekseriya ihlal edildi. Halife veya vezir idare başı oldukları andan itibaren ellerindeki aşırı selahiyetlerle ihtiyaç ve fırsat zuhur ettiği anda varidatı ve hatta amme hazinesi varidat kaynaklarını haksız iktisab ve tasarrufta tereddüt etmediler. (3)

### BEYTU'L-MAL İHTİYACI

Beytül-Mal müessesesi hem Kur'an hem de Hadis tarafından tasvib edilmiştir. Kur'an, zenginlerin mal ve servetlerinde fakir ve muhtaçlara tanınan bir hak bulunduğunu te'kiden ifade eder. Şöyle der:

"Onların mallarında sail ve mahrum için hak vardır" (4).

Bir çok hadis arasında Buhari ve Müslim şu hadisi rivayet ederler:

"... Allah kendilerine mallarında zekat farz kılmıştır. Bu zekat, zenginlerinden almır ve onların fakirlerine verilir (5).

Ebu Davûd, Tirmizi, Ahmed, İbn. Mace, v.s. gibi muteber hadisciler tarafından kaydedilen bir hadis açıkça:

(2) Bkz. Mesela Mez. Renaissance of Islam, Calcutta, 1928, 120-121. sayfalarda zamanımızda mevcut ilk kaynakların bir kısmından naklen malumat verilmiştir.

(3) Bu ilk devir tarihçileri tarafından tesbit edilen birçok malumata istinad ettirilir. Bir kimse devirleri, müsteşrikler tarafından "İslamın altın devri" olarak kabul edilen Abbasi halifelerinin saray masraflarına bakarsa, amme hazinesi fonlarından himaye edilen ve beslenen birçok gayri islami icraatı orada görebilir. Kalabalık heyetler, pars, doğan, atmaca v.s. gibi yırtıcı hayvanlar ve usta elemanlarla yapılan lüks av seyhatleri, Daru'l-Halife çevresinde düzenlenen ziyafet partileri, kuş veya hayvan döğüşleri tertip etmeler, ifrat derecede yemek masrafları ve bunun gibi şeyler Hulefa-i Raşidîn ile bu müslüman hükümdarların yaşayışları arasındaki şaşılacak farkı gösterir. Parlak saray hayatı hakkında daha fazla tafsilat için bkz. Mes'udi, Murucu'z Zeheb, C. VIII, s. 19; Şabusti, Kitabu'd-Diyarat; İsfahani, Kitabu'l-Ağani, Beytul Mal gelir kaynakları; Keza bkz. M. M. Ahsen, Social Life Under the Abbasids (170-289/786-902), Ph. D. Thesis, 1973, S.O.A.S., Universtty of London.

(4) Zariyat, 19.

(5) Buhari, Zekat, 63; Megazi, 60; Müslim, İyman, 29, 31; Nesai, zekat; 1 Darimi, zekat, 1.

"Devlet başkanı, velisi olmayanın velisidir" (6), der.

Diğer bir hadiste de şöyle denir:

"Borcu olduğu halde ölen ve hiçbir mal bırakmayanın borcunu ödemek bana aittir. Kim de mal bırakırsa (bu borcu ödeme) varislerine düşer" (7).

Başka bir hadis, Allah'ın lutfu olan kaynaklar mevzuunda ammenin eşit haklara sahip olduğunu söyler:

"Müslümanlar üç şeyde ortaktırlar: Su, otlak ve ateş" (8).

Bu ve bunun gibi şeriatın diğer kati emirleri, cemiyetin bütün tabakalarının iktisadi menfaatlarını gözetmek ve onlar için meşru geçim vasıtalarını tedarik etmekle devlet başkanını vazifeli kılar. Eğer cemiyetin bir üyesi, her ne sebeble olursa olsun, geçimini kazanamaz duruma düşerse, en azından geçimi için ona gerekli bütün yardımı yapmakla devlet sorumludur. Devlet hiçbir zaman bu mesuliyetinden kaçamaz.

## VARİDAT KAYNAKLARI

Amme Hazinesinin ana varidat kaynakları aşağıda gösterilenlerdir:

1) ZEKAT: Beytü'l-Mal gelirinin en ehemmiyetli ve devamlı kaynağıdır. Tasarruflar, emtia v.s. üzerinden % 2,5 nisbetinde tarh edilir (9) ve cemiyette iktisadi muvazeneyi tesis etmeye yardım eder. Zekatta cebirlik unsurunu bizzat Kur'an koymuştur. Zekat geliri ayrı tutulurdu. Çünkü Kur'an bu gelirden faydalanacak olanları bilhassa tesbit etmiştir. Bunlar, Allah yolundaki diğer harcamalarda da kullanılabilir olmalarına rağmen, fakara, mesâkin, müellefet'ul-kulüb, rikaab, gârimin, İbn'us-Sebil ve zekat tarh ve tevzi işinde çalışanlardır.

2) İkinci önemli gelir kaynağı, nazari olarak sadece toprak sahibi gayri müslimlerden tarh edilen fakat pratikte Emevi ve Abbasi devirlerinde müslümanlardan da alınan Haraç veya toprak vergisidir. Toprak senede iki veya daha fazla mahsul verse de sadece senede bir kere tarh edilir ve ekseriya ayni olarak alınır. Haraç için tesbit edilmiş bir nisbet yoktu. Toprağın ve toprak sahiplerinin durumu nazar-ı dikkate alınarak tarh edilirdi.

3) Üçüncü gelir kaynağı gayri müslimlerden hayatlarını ve mallarını korumaya garanti vermek ve onları askerlik vazifesinden muaf tumaya karşılık alınan cizye ve-

(6) Ebu Davud, Nikah, 19; Tirmizi, Nikah, 15, İbn Mace, nikah 15; Darimi, 11.

(7) Buhari, Faraiz, 4, 15; Zekat, 18; Müslim Faraiz, 14; Ebu Davud, Vasaya, 17; Nesai Cenaiz, 67; İbn Mace, Sadakat, 13; Ahmed, C. 2, s. 70

(8) Ebu Davud, Buyu', 60; İbn Mace, Rehun, 16; Ahmed, C. 5, s. 364

(9) % 2,5 nisbet sadece altın-gümüş (para) ve ticaret malları için söz konusudur. Hayvanlar, toprak mansulleri madenler için farklı nisbetler uygulanır. Bkz. 5 ve 6. maddeler.

ya baş vergisidir. Cizye nisbeti de mükellefin iktisadi ve sosyal durumuna göre değişir. Yaşlı, küçük, hasta v.s. lar bunu ödemededen muafırlar.

4) Dördüncü gelir kaynağı ganimet idi. Savaşta elde edilen ganimet esasen harbe iştirak eden askerler arasında taksim edilirdi. Fakat ganimetin tamamının 1/5 i veya % 20 si Merkez Beytü'l-Mala gönderilirdi. Bu yolla elde edilen gelir, devlet tarafından yapılan herhangi bir faideli proje için kullanılabilirdi.

5) Uşur olarak bilinen beşinci kaynak, mahsulün % 10 u nisbetinde müslümanların işlenmiş topraklarına tarh edilen zıraî vergi idi. Eğer arazi bizzat sahibi tarafından sulanır ve devletin sulama kolaylığı ve benzeri gibi yardımları elde edilmemiş olursa nisbet % 5 e indirilirdi. Bu vergi her harman sonu ödenir ve mahsul sadece 5 Wesaq (Takribi 40 pound) dan az olduğu zaman vergiden muaf tutulurdu.

6) Altıncısı, modern standrartlarla en ehemmiyetli kaynaklardan biri maden ocakları ve milli servetler istihsalinin % 20 sinden meydana gelen bir vergi idi. Bu Rikaz veya maden ocağı istihsali diye adlandırılırdı. Buna, defineler, madenler ve tabii enerji kaynakları dahil idi. Bu tabii kaynakların değeri hiçbir zaman şimdi olduğu kadar büyük değildi. Bir şahıs tarafından bulunan define eğer kendi toprağı üzerinde bulunursa bunun % 20 si tarh edilirdi, fakat eğer bu define devlet toprağından bulunursa o zaman malın tamamının Beytü'l-Mala gitmesi gerekirdi ve hasıla memleketin kalkınmasında faydalı olacak işde kullanılırdı, ancak bunun % 20 si sadece dini gayelere tahsis edilmeliydi.

7) Yedinci kaynak gümrük, mürtedin malı (Dinden dönme cürmünü irtikab eden), kaçan kölelerin malları, varis bırakmadan ölen kimselerin malları gibi muhtelif kaynaklardan gelen gelirden teşekkül ederdi. Bazan para, gayri meşru vasıtalarla servet toplamış olan memurlardan (Para cezası ve mal müsaderesi) müsadere suretinde elde edilirdi.

Beytü'l-Mal hasılatını temin için mümkün olan vasıtalar sadece yukarıda zikredilen varidat kaynaklarından ibaret değildir. Göz önünde bulundurulmalıdır ki Allah'ın yardımı ile dinin yayılması için ihtiyaç duyulduğunda, İslâm Devleti bu işi ifa için servet ve irat üzerine yeni vergiler ve vazifeler koymakta selahiyet ve otorite sahibidir. Bununla beraber, unutmamak gerekir ki bu çeşit vergiler yüklemek için kaide, dâvânın yayılması olmalıdır ve bu vergiler şeriatın hükmüne ve onun ruhuna uygunluk içinde bulunmalıdır.

## DEVLETİN MESULİYETİ

Devletin böylece ikili bir mesuliyeti vardır. Hem halkın iktisadi hayatını İslâmî tebliğın devamlı olarak geniş sahalara duyurulabilmesi şeklinde tanzim etmeli ve hem de aynı zamanda yiyecek, giyecek, sığınak, eğitim ve benzeri gibi temel ihtiyaçları da vatandaşlarına temin etmelidir. Bunun yanı sıra Devlet İktisadi

faaliyetlerini o şekilde planlamalıdır ki, varidat bu çeşit temel sarfiyatın tamamına kafi gelsin.

Beytü'l-Malın aktivindeki mallar meşru olarak bütün müslümanların mülküdür. (10) Devlet başkanının beytü'l-mal hasılatının tevziine müdahale hakkı yoktur. Helafa-i Raşidînin hazine malına vedia (11) gözüyle bakmalarının ve hatta kendi vazifelerinin karşılığını almakta tereddüt etmelerinin sebebi budur.

Hız. Ebu Bekir halife seçildiği zaman mutad elbise satışı işine devam etmek istedi, ancak Hız. Ömer ve Beytü'l-Mal nâzırı Ebu Ubeyde'nin ısrarlı ricalarıyla sadece normal bir müslümanın hayat standardına müsavi bir maaş almayı kabul etti ve ticarettten vaz geçti. Buna rağmen vefatından önce (8000) dirhem Devlet hazinesine ödenmesini vasiyet etti. (12) Halefi Hız. Ömer halife olarak yaptığı konuşmalarından birinde, halifenin Beytü'l-Maldaki haklarını aşağıda gösterildiği gibi açıkladı:

"Yazlık-kışık bir takım elbiseden ve aile maişetim için vasat bir Kureysliye müsavi tahsisattan daha fazlasını almaya kanunen bir hakkım yoktur. Ben müslümanlardan sadece herhangi birisiyim ve başkaları üzerine hiçbir rüchaniyet hakkım yoktur (13).

Hız. Âkil, kardeşi dördüncü halife Hız. Ali'den, Beytü'l-Maldan kanuni olmayan bir tahsisat istediği zaman Halife onu hemen reddetti ve şunu söyledi: "Sana ammeye ait bir malı vermesi yüzünden kardeşinin cehenneme gitmesini ister misin?" (14). Bu tarihi hakikatler Hulefa-i Raşidînin hazine malını sadece kendilerinin değil, başkalarının da suiistimal etmelerini günah addettiklerini açıkça ifade eder. Onlar ammenin refahı ve Allah huzurunda mesuliyet korkusu endişesinden dolayı, şeriataın tayin ettiği sınırlar içinde Devet hazinesinin vâridat ve sarfiyatını kontrol edecek lüzumlu tedbirleri aldılar.

## MÜSTEFİD ZÜMRELERİ

Müslüman hukukçular âmme hazinesi gelirlerini müstefidler zümrelerini nazarı dikkate alarak dört büyük bölüme ayırdılar.

a) Ganimet, define, maden ocakları ve diğer tabii servetlerden % 20 gelir.

b) Zekat, uşr, (müslümanlardan tarh edilen zirâi vergi), emtia vs. den elde edilen diğer vergi gelirleri.

(10) Hidaye, C. IV, s. 1

(11) Kitabu'l-Müntaqa, Serh Muvatta, Kitabu'l-Qirid, C. V, s. 150

(12) Kanzu'l-Ummal, C. V, s. 80-2285

(13) İbn Kesir, Bidaye va'n-Ninaye, C. VII, s. 134

(14) İbn Quteybe, al-İmame va's-Siyase, C. I, s. 71



c) Haraç (gayri müslim tebadan alınan toprak vergisi) ve cizye (baş vergisi) den gelen gelir.

d) Varisi olmayan tereke.

Bu dört bölümden her birinine ait gelir ve gider hesapları ayrı tutulmalı ve hasıla muhtelif kategorilere mensub müstefidlerin haklarına göre tevzi edilmelidir. Eğer bir daire ihtiyaçlarını karşılamak için daha fazla meblağa ihtiyaç duyarsa gelir fazlalığı bulunan diğer daireden ödünç alabilir.

Umumi olarak söylemek gerekirse, hazine iradı içtimai emniyeti korumak için kullanılırdı. Keza âmme hizmetlerinin masrafını karşılamaya, yani kadı, müftü, muhasib, asker tekaüdiyeleri ödeme, fevkalade zamanlarda harp levzazımatı mübayaası, hasta ve fakirlere yardım, fakir ölüleri defn, fakir, mazlum, kimsesizlere yardım müesseseleri kurmaya, kervansaraylar, talebe yurtları, köprü, yol, hastahane ve diğer şahıslarca yapılmayan amme hizmeti görececek binalar yapmaya kullanılırdı. Bütün bu sosyal güvenlik tertiplerine ilaveten cemiyetler kurmak, ziraf ve ticari bankalar kurmak ve benzeri gibi modern sosyal müesseseler de Beytü'l-Mal tarafından karşılanırdı.

Tarihi kayıtlardan kolayca görülebileceği gibi, Beytü'l-Malın bir başka fonksiyonu da fertler için ve aynı şekilde kollektif guruplar için bir işe başlama hususunda borç vermek ve işlerinde mali sıkıntı çekenlere ve mali ihtiyaç içinde bulunanlara yardım etmek, borçlarını ödeyemiyenlere mali yardım temin etmek, v.s. gibi faaliyetleri vardır.

İslâm'da hem faiz almak hem de faiz vermek tamamiyle yasak olduğundan, istikrazlar Karz-ı Hasen olarak verilir ve bazı hallerde borçlu eğer borcunun tamamını yahut bir kısmını ödeyemeyecek durumda kalırsa borcundan belli bir miktar silinirdi. Bütün bu tedbirler, geçimini kazanmaya fizik kabiliyeti olan her mensubunun bu gayreti göstermesi için teşvik gördüğü sağlıklı bir cemiyet meydana getirmek için planlandı. O hasta veya daha başka bir sebeble çalışmaya muktedir değilse, o ve ailesinin bütün mensupları Beytü'l-Mal fonlarından desteklenirdi.

Günümüzün Devlet adamlarına yardımcı olur düşüncesiyle bazı tarihî misalleri vermek mevzu harici olmayacaktır.

İlk devir İslâm tarihçisi Taberi ve tercüme-i hal yazarı İbn Sa'd, Halife Ömer'in muhtelif vesilelerle hazineden istikraz aldığını rivayet ederler. İstikraz hususunda hazine nazırı Sahabe, ona herhangi bir rüchaniyet tanımadığı gibi ödeme zamanı geldiğinde parayı bizzat geri istedi. Hatta gene aynı tarihçilerin naklettiklerine göre, Hz. Ömer hilafeti esnasında, borcunu ödeme imkanı bulamadığı zamanlarda özür dilemek ve bu borcu ödemek için muayyen bir zaman istemek mecburiyetinde kalmıştı. (15)

(15) Taberi, (23 h.), s. 2747; Tabaqat, C. III, s. 198

Gene İbn Sa'd'dan öğrendiğimize göre Halife Ömer vefat ettiği zaman hazineye ticarete yatırmak için aldığı (8000) dirhem borcu vardı. Bu toplam meblağ daha sonra oğlu tarafından hazineye ödendi (16). *Gene tarihi vakıalardan gördüğümüz gibi Beytü'l-Mal yatırım fonları teşkil etmekte ve iş teşebbüslerine iştirak etmekte kullanılmaktaydı.* Basra valisi Ebu Musa'l-Eşa'ri'nin, Hz. Abdullah b. Ömer ve Ubeyde b. Ömer'e çok miktarda ödünç para verdiği, onların da Irak'tan ticaret malı alıp Medine'de sattıkları ve epeyce bir kar ettikleri ve istikraz senedinde şart koşulduğu gibi, kârın yarısını sermaye ile birlikte hazineye ödedikleri rivayet edilir. (17) Emevi halifesi Hz. Ömer b. Abdülaziz'in, hizmetçi, yardımcı, âma ve mallullere maaş çıkarttığı rivayet edilir. (18) Aynı Halife hazineden evlenme masraflarını karşılayamayanlara da para yardımı yapmıştır (19).

### IDEAL İKTİSADİ EMNİYET

Beytü'l-Mal müessesesinin bütün cemiyet azalarına hakkaniyetle takdim ettiği iktisadi emniyet, medeniyet tarihinde benzeri bulunmayan bir şeydir. İslâm'ın sadece nazariyede değil aynı zamanda tatbikat sahasında da gösterdiği içtimai emniyet seviyesini, yeni olsun eski olsun hiçbir iktisadi sistem sağladığını iddia edemez. Her ne zaman cemiyet azalarından veya tebadan birisi bir haksızlığa uğrarsa, bunun sebebi Sultan veya Halife olarak görülürdü ve bunların şeriatın emirlerini tatbik etmeyip israf ve lükse daldıklarından dolayı bu zararın doğduğu düşünülürdü. Eğer bir kimse İslâm ve batı iktisad sistemlerinde düşünülüp icra edilen refah devleti ideali ve sosyal güvenlik sistemi üzerinde dikkatli bir mukayeseli çalışma yaparsa, müslümanlar tarafından asırlar boyu geliştirilen sistemin diğerine çok üstün ve daha şumüllü olduğunu tesbit edecektir. Şimdi ihtiyaç duyulan şey, İslâm iktisad müesseseselerine doğru bu müesseseleri ihya, halkın saadetini ve refahını tekrar sağlamak suretiyle Kur'an ve sünnet emirlerini derinliğine tefsirdir.

### İHYANIN ÖN ŞARTI İSLÂMÎ NİZAM

Dikkat nazarına alınması gerekli önemli bir nokta, İslâm'ın siyasi nizamını tesis etmeksizin, İslâm iktisadi müesseselerini ihya etmenin mümkün olmayacağıdır. Gerçekten yalnız başına Beytü'l-Mal'ı ihya ne mümkün ve ne de arzu edilen bir şeydir. Eğer bir kimse İslâm'ın iktisadi adaletini tekrar organize ve tekrar tesis etmek isterse, o kişi kendisini tamamen Allah'a teslim etmedikçe ve İslâm'ın bir bütün olduğunu dikkate almıyıkça bu yapılamaz. Şadece siyasi müesseselerin tesisi

(16) Aynı es. C. III, s. 260

(17) Malik, Muvatta, Kitabu'l-Qırat; Serahsi, Mabsut, Kitabu'l-Havale, Keza bkn. M. Yusufuddin, İslam ke Ma'âşi Nazriye, s. 506-507; 525

(18) Taberi, s. 1271; Suyuti, 214; İbnu'l-Cevzi, Siretü Ömer b. Abdülaziz, s. 115

(19) Kitabü'l-Emval, s. 251, n. 261

de maksuda hizmet etmez. Bineanelaeyh siyasi ve diğer müesseseleri değiştirmeksizin ve cemiyetin bütün içtimai hayatını, Allah'ın iradesine tamamen inkiyad eder bir hale getirmediğe, ekonomik müesseseler üzerinde düşünmek basitçe bir düşünce olur. Eğer insan dünyadaki yerini iyice tanır ve Allah'la irtibatını idrak ederse, artık İslâmî sistemi bütünüyle tesisten ve İslâm'ın diğer kimselere takdim ettiği nimetlerden faydalanmaktan onu men edecek herhangi bir şey yoktur.

Zikre değer diğer bir nokta da dünyanın neresinde olursa olsun bütün müslümanların bir tek cemaat meydana getirmeleri ve bu cemaat içindeki bir müslüman fakirleşir ve bir musibete uğrarsa bütün ümmetin onun yardımına koşması vazifesidir. Haritalarda mevcut olan coğrafi sınırlar bir tefrik ve ayrılma maksadı için değil fakat sadece referans içindir. (Şekilden ibarettirler). Tabii kaynaklardan elde edilen iktisadi servete hiçbir şekilde onu elde edenlerin imtiyaz hakları yoktur. Aslında ondan faydalancak kimseler, o bölgede yahut o sahada veya o şehirde yaşayan oralarla irtibatı olan kimselerdir. Fakat bu iktisadi zorluklara katlanan ve diğer yerlerde yaşayan müslümanların bu servetlerde hissesi olmayacak manasına gelmez. Gerçekten mezkur memleketin iktisadi ihtiyaçları karşılanıp, gelir artışı meydana geldiği zaman, bu devletin diğer müslümanlara veya iktisadi refaha kavuşmamış müslüman cemiyetlerine yardım etmesi mecburi bir vazifedir.

## NETİCE

Gördük ki Beytü'l-Mal İslâm iktisadi sistemi içinde bir müessesesedir. Bu sistem kelimenin tam manasiyle, bugün dünyada bulunan ekonomik sistemler tarafından takip edilen hedefler yönünden onlardan farklıdır. O esasında Ümmet için Şehadet (20) vazifesini bütünüyle icraya imkan sağlamak fonksiyonunu icra eder ki,

(20) Şehadet mefhumu Kur'an, 2: 143 4 e anlatılır: "Böyle sizi doğru bir caddeye çıkarıp ortada yürüyen bir ümmet kıldık ki siz bütün insanlar üzerine adelet nümunesi hak şahidleri olasınız" Şehadetle kastedilen mânâ, Hz. Muhammed (s.a.v.) onlara güzel örnek (usve-i hasene) olduğu gibi, müslümanların da bütün insanlara misal olabilecek bir hayat tarzı yaşamalarıdır. Hem müslümanın, hem de İslam cemiyetinin Şehadet vazifesidir. Yani Hepsî Allah'ın yegane Hâkim, kendilerinin de onun kulu olduğu hakikatına şehadet etmelidirler. İslam cemiyeti dünya önünde merhamet, takva, doğruluk ve adalette canlı bir misal olmalıdır. Yalnız nazariyede değil tatbikatta da bir nümune-i imtisal olmalıdır. Şehadet şunu da ifade eder: Hz. Peygamber bütün insanlara Allah'ın hidayetini göstermekle sorumlu olduğu gibi, bütün müslümanların da bu mesajı dünyanın diğer bütün insanlarına duyurma mesuliyeti vardır. Böylece ferd. şahsî kapasitesi nisbetinde, Allah'ın hâkimiyetine teslim ve başkalarına misal olmakla Şehâdetini ifa eder. Cemiyet de bu Şehâdet vazifesini, İlahî hakikatın hükmüne mani olmak için kendilerinden faydalanılan mümtaz sınıflar ve gurubların güç ve nüfuzunu yıkarak ve hayatı Allah'ın iradesine göre tekrar teşkilatlandırarak yapar.

bu vazifeyi Hz. Peygamber Sadr-ı İslâm'dan günümüze kadar intikal ettirmiştir. Bütün iktisadî müesseseler bilhassa Beytü'l-Mal, bu şartları sağlamak için kurulmuştur. Bugünkü amme hazinesinin icraatını değerlendirmek için şu suali sormalıyız: Gerçekten biz gelir ve giderleri ümmetin âzâmî gücünü şehadet vazifesini deruhte edecek bir şekilde tanzim ediyormuyuz? Bütün diğer gayeler mesela, guya ekonomik eşitlik, iktisadi bağımsızlık, maddi refah v.s. bu hedef yanında ikinci derecede kalır. Eğer meselâ, devlet bütün kaynaklarını vatandaşlarının hayrına kullanır ve onların maddi hayat seviyelerini yükseltir fakat Cihadı ifa etmeyi ikinci derecede önemli addederse onun ekonomi politikasının İslama uygunluğu veya Beytü'l-Malın istenilen manada idare edildiğini söylemek doğru olmayacaktır. Buna karşılık İslâmî ölçülere göre Cihad ve Şehadet vazifesini ifa etmek için halkına fedakarlıklar ve zorluklar yükleyen bir devlet islam kriterlerine göre kaynaklarını doğru bir yolda kullanmaktadır. Hz. Ebu Bekir halife olduğu zaman Medine müslümanları çok güç durumda olmalarına rağmen Cihadı devam ettirdi. Ne onun ne de Ömer, Osman, Ali devrinde devletin Da'vayı yürütmek için en ufak bir taviz vermediklerini görüyoruz. Beytü'l-Mal ve onun kaynakları bu vazifeyi yapmak için sonuna kadar zorlandı. İslâm Devletinin gelir ve giderleri bu yüzden o şekilde düzen lenmelidir ki, Allah'ın rızasını isteyen ve gönüllü olarak bütün insanlığa rehberlik yapmak için maddi fedakarlıklarını esirgemeyen Allah'tan korkanlar cemiyeti haline gelsin. İslâm cemiyeti, sosyalizm ve kapitalizm gibi iktisadî gelişmeye ve bütün fertleri egoist aç gözlü, vahşi ve ahlaksız yapan bir hayat nizamına tapan metaryalist kültürlerin tam antitezidir.

## KİTAP TANITMA

Doç.Dr. Emrullah Yüksel

### *Cevheretu't-tevhîd/Lekânî*

*Cevheretu't-tevhîd*, 1041/1631'de ölen İbrahim el-Lekânî'nin değerli bir akâid kitabıdır. Lekânî, Kahire'de Ezher Medresesinde müderristi. Kendisi Mâlikî ve Eş'arîdir. Cevhere adlı eseri, bazı şerhlere konu olmuş meşhur bir eserdir. Bu şerhlerden biri, yine Ezher'de müderrislik yapmış olan kendi oğlu Abdü's-selâm el-Lekânî (ölm. 1668) tarafından yazılmıştır ki bu kitap, senelerden beri Ezher'in lise kısmında okutulmaktadır. İbrahim b. muhammed el-Bâcûrî (1198-1277/1783-1861)'nin bununla ilgili hâşiyesi de meşhurdur. Ezher âlimlerinden Muhammed Ahmed el-'Adevî'nin yaptığı şerh de değerlidir. J.D. Luciani, "Cevhere"yi Fransızcaya açıklamalarla tercüme etmiştir (Alger, 1907).

Muhtevası: *Cevheretu't-tevhîd*, yüz kırk dört beyitten oluşan gayet veciz arabça bir manzûmedir. Müellif, bu kelâm (akâid) kitabına besmele, hamdele ve salvele ile başladıktan sonra dinin "iman esasları" (aslu'd-din) nı bilmenin vacip olduğunu bildirmektedir. Bu "akâid ilmi" nin de açıklanmaya muhtaç olduğunu, fakat uzun olunca güçlük ve usanç getireceğini, bunun için özlü olması gerektiğini belirtmektedir. İşte bu sebepten bu konuyu kısa nazım halinde yazdığını ve adını "*Cevheretu't-tevhîd*" koyduğunu ifade etmiştir.

Müellife göre her mükellef, Allah hakkında vacip, câiz ve imkânsız (mümentenî) olanı şer'an yani dinin öğrettiği şekilde bilmelidir. Aynı şekilde peygamberler hakkında da vacib, caiz ve imkansız olanı öğrenmelidir. Çünkü akaid konusunda taklitçilik yapanların imanının sıhhatli ve sıhatsız olacağına dair önceki âlimlerden nakiller vardır.

İlkin Allah'ı bilmenin vacib olduğu ve bu ilk vacibi tayinde âlimler arasında ihtilaf bulunduğu ifade edilmektedir. Muhataba Allah'ı bilmede önce kendi nefesine, sonra göklerdeki, daha sonra yeryüzüne bakması hatırlatılmakta, neticede Ezeli, Yüce Yaratıcının varlığına, kudret ve hikmetine ait her mükellefin deliller bulacağı anlatılmaktadır.

İman'ın Peygamberin getirdiğini tasdikten ibaret olduğu, iman konusunda dil ile söylemenin (nutk) şart olup olmadığı ihtilâf bulunduğu, bazılarında göre

amel gibi şart olduğu, hatta bazılarına göre imandan bir cüz olduğu, sonra İslâmın hac, namaz, oruç ve zekât gibi amellerle tefsir edildiği bildirilmektedir. Lekânî, ayrıca İmanın bir kısım âlimlerce artıp eksildiğine, bir kısmına göre artıp eksilme-yeceğine, bazısına göre de bu ihtilâfın hakiki değil ancak lafzi olduğuna temas ediyor.

Bu kısa girişten sonra Lekânî ilâhiyât, nübüvvet, sem'iyât (naklî meseleler) ve imâmet konularını ele almaktadır.

Allah'ın vücud, kîdem, bekâ, kıyâm, vâhdaniyyet sıfatlarıyla mutasîf olduğunu, bunların zıtlarından münezzehtir olduğunu, mutlak olarak onun benzeri ve ortağı bulunmadığına dair nefsi ve tenzihî (selbî) sıfatlarını zikrettikten sonra subûti (manevî) sıfatlar olan kudret, irâde, ilim, hayat, kelâm, sem' (işitme) ve basar (görme) sıfatlarını gerekli açıklamalarla anlatır. Lekânî, ehl-i sünnete göre, Allah'ın yüce isimlerinin de önceki yedi sıfat gibi kadîm olduğunu, bu isimlerin tevkîfi yani dinin talimine bağlı kalmanın ehl-i sünnetin cumhurunca ihtiyar edildiğini ve bunların dinin iznine dayalı olarak belenilmesini söyler. Bu konuda teşbihe sevkeden her nassın (kitap ve sahih sünnetin) lâfzını münasip bir şekilde tevîl etmeyi, yahut manasını Allah'a havale etmeyi, veya bu mananın ilmini Allah'a havaleyle beraber O'nun lâyük olmayan şeylerden münezzehtir olduğuna itikat etmeyi tavsiye etmektedir.

Bundan sonra Kur'an'ın yaratılışı konusuna geçen Lekânî, burada Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın mahlûk olmaktan uzak tutulması gerektiğine dikkati çekiyor.

Müellif yukarıda zikredilen sıfatların zıtlarının Allah'a isnat edilmesinin muhal olduğunu bildiriyor. (O'nun yönlerden birinde olması gibi).

Lekânî Allah hakkında caiz olan sıfatı da mümkün olan bir şeyi O'nun yapması veya terketmesi şeklinde tanımlar. (Allah'ın zengin kula daha fazla rızık vermesi gibi.) Allah'ın kulun da, fiilinin de yaratıcısı olduğunu, kendi rızasına erişmek isteyen muvaffak kılacağını, rızasından uzaklaşandan da yardımını keseceğini ve vadini (cennetini) isteyen vadinin vereceğini bildirir. Yine o, Allah'ın ezeli ilminde saîd (mü'min) olanın sonradan şakî (kâfir) olmayacağını, aynı şekilde Allah'ın ezeli ilminde şakî olanın da saîd olmayacağını söyler.

Kulların fiilleri konusunda müellif, kulun kesbî olduğunu, bu kesb sebebiyle sorumlu tutulduğunu, fakat onun fiilinin yaratılmasında ve icadında tesiri olmadığını, fiillerinde ne mecbur ne de ihtiyarî olabildiğini, böylece her şeyi ihtiyarî olarak yapmadığını beyan ediyor. Eğer bize hayır ve taat üzerine Allah sevâb verirse, bu, sırf fazl ve ihsanıyladır; eğer azaplandırsa bu da sırf adliyledir diye açıklamada bulunuyor. Mutezile'nin kul için iyiyi yaratmak Allah üzerine vacib olduğu görüşünü reddetmekte ve onların bu görüşlerinin yanlışlığını anlatmak için, onları çocukların ve benzerlerinin çektikleri elemeleri görmemekle tenkid et-

mekte, Allah için hayrı da şerri de yaratmanın caiz olduğunu ispat etmektedir. Bu arada kadere ve kazaya iman etmemizin vacib olduğunu kaydedmektedir.

Lekânî, bundan sonra Allah'ın mü'minler tarafından cennette gözle görüleceğini, bunun keyfiyetsiz ve ihatasız olacağını, dünyada da vaki olduğunu ifade ediyor.

Lekânî, ilâhiyat ile ilgili konuları buraya kadar anlattıktan sonra nübüvvet (peygamberlik) meselesine geçiyor. O, Allah'ın insanlara peygamberler göndermesinin vacib değil, bilakis sırf fazlından olduğunu ve buna iman etmemizin vacib olduğunu anlatır. Peygamberler hakkında vacib olan sıfatları emânet, sıdk, fetânet, tebliğ olarak sıralar. Bunların zıddı olan sıfatların ise peygamberler hakkında muhal olduğunu, buna mukabil yemek, evlenmek gibi helâlinden olan şeylerin de onlar için caiz olduğunu söyler.

Müellif, zaten, İslâmın kelime-i şehâdetinin birinci cüz'ünün 'ulûhiyet sıfatını, ikinci cüz'ünün Peygamberin sıfatlarını ihtiva ettiğine işaret etmiştir. Peygamberliğin çalışıp çabalamakla elde edilemeyeceğini ve bunu Allah'ın dilediği kullara verdiği bir ihsanı olduğunu belirtir. Peygamberimizin bütün yaratıkların en üstünü olduğunu, ondan sonra diğer peygamberlerin sonra büyük meleklerin geldiğini ve peygamberler arasında da üstünlüğün bulunduğunu zikreder. Peygamberlerin Allah tarafından fazl ve ihsan olarak mucizelerle teyid edilmiş, dinî tebliğde masûm kılınmış oldukları, peygamberimizin peygamberliğinin bütün âleme şamil olduğu ve peygamberliğin onunla son bulduğu, getirdiği dinin hiçbir suretle ortadan kaldırılamayacağı müellifçe belirtilir. Peygamberimizin birçok açık mucizeleri bulunduğunu, onlardan en mühiminin insanları aciz bırakan Allah'ın kelâmının olduğunu ve peygamberin miracına inanılması gerektiğini açıklar.

Peygamberlikle ilgili hususları zikrettikten sonra müellif, Hz. Aişe'nin temiz iffetli olduğuna inanılmasını, sahabenin sonra gelen ümmetten hayırlı olduğunu, ondan sonra tâbi'in geldiğini, sahabenin hayırlularının da sırasıyla dört halife olduğunu, ondan sonra aşere-i mübeşşereden bu dört halifenin dışında kalan altı sahabenin geldiğini, sonra sırasıyla Ehl-i Bedir, Ehl-i Uhud, Ehl-i Bi'atı'r-Rıdvan, Sâbikûn (Kudüs ve Mekkeye yönelerek namaz kılmış olanlar) un olduğunu, yalnız aşere-i mübeşşereden sonrakilerin üstünlüğünü tayinde ihtilaf bulunduğunu kaydetmiş ve ashab arasında vuku bulan ihtilafı girilmesini menederek onların iyi niyetine yorumlanmasını tavsiye etmiştir.

Lekânî, sahabeyle ilgili bu üstünlük meselesini zikrettikten sonra Malik b. Enes ve diğer mezheb imamlarının ve Ebu'l-Kâsım b. Muhammed el-Cüneyd'in bu ümmetin rehberleri olduklarını, bu yüzden mutlak içtahada ehil olmayanların onlardan birine uymalarını tavsiye etmektedir.

Müellif, veliler tarafından kerâmetin vukuuna inanılması gerektiğini, söyledikten sonra, ehl-i sünnete göre duaya icabet edileceğine, her insanın, koruyucu, müekkel ve her şeyi yazan melekleri bulunduğuna inanıldığını söyler.

Lekânî, ehl-i sünnete göre her ruh sahibinin öleceğine inanmanın vacib olduğunu, ölüm meleğinin ruhu aldığını, herkesin eceliyle öldüğünü ve ecelin tek olduğunu hatırlatır.

O, nass gelmediği için ruhun hakikatini anlamaya girişilmemesi gerektiği gibi aklî için de durumun aynı olduğunu öğütler; münker ve nekirin kabirde sual sormalarının, ondan sonra kabir azabı ve nimetinin öldükten sonra dirilme gibi hak olduğunu, bedenlerin yok olduktan sonra diriltilmesinin ve hesabın sabit olduğunu anlatır. Eğer Allah günahlara ceza verirse onları misliyle cezalandıracağını, yapılan iyiliklere karşı Allah'ın fazlıyla kat kat mükafat vereceğini, ahiret gününün vuku bulacağını hak olduğunu söyler.

Bundan sonra Lekânî, Kur'an'da belirtildiği gibi kulların kitaplarını almalarına, amellerin tartılmasına, insanların üzerinden geçirilmesi için sırat köprüsünün kurulacağına inanmanın vacib olduğundan bahseder. Arşın, Kürsün, Kalemın, Yazıcı Meleklerin, Levhin ihtiyçtan dolayı değil, hepsinin hikmete binaen yaratılmış olduğunu, bizim onların hakikatini bilemeyeceğimizi ve bizim onlara ancak inanamamız gerektiğini açıklar. Cehennemın hak ve Cennet gibi hâlihazırda yaratılmış bulunduğunu, Hz. Peygamberin havzına ve şefaatinin olacağına iman etmemizin vacib olduğunu, küfürden başka diğer günahların affedilmesinin caiz olduğunu, günah işlemiş mü'mini tekfir edemeyeceğimizi beyan eder. Harpte şehid olanın gerçekte diri olduğunu, ehl-i sünnete göre canlının gıda olarak faydalandığına ister helâl, ister haram olsun rızık denildiğini, kazanma ile tevekkülün fazileti konusunda ihtilaf bulunduğunu, muhtar olan fikrin bu mevzudaki ehl-i sünnet âlimlerinin kitaplarında belirlendiğini işaret eder. Müellif ehl-i sünnete göre "şey" in manasının "mevcut" manası demek olduğunu, bir şeyin varlığının hakikatinin aynı olduğunu, cevher-i ferdin hudusunu belirttikten sonra, günahın ehl-i sünnete göre küçük günah, büyük günah diye ikiye ayrıldığını, günahlara tevbe etmenin dini, nefsi, malı, nesebî, akli ve ırzı muhafazanın vacib olduğunu, dinin zaruretinden bilinen bir şeyi inkâr eden kimsenin kâfir olarak katlolunacağını, dinen haram olduğu kesinlikle bilinen şeyleri inkâr eden veya zina gibi haramı helâl sayan kimsenin kâfir olacağını belirtir.

Lekânî, imamet bahsinde de adil bir imam nasbının vacib olduğunu, iyiliği (ma'rufu) emretmenin gerekliliğini, kovuculuk ve gıybetten, kendini büyük görme (ucb), kibir, haset, niza ve cedel gibi kötü huylardan kaçınılmasının vacib olduğunu söyler.

Müellif, manzumesinin sonunda mükellefe insanların hayırlıları gibi olmasını, hakka uyarak hilm sahibi olmasını, her hayırda selefi takip etmesini, Peygambere uymasını, mubah kılınanı işlemesini, kılınmayı terk etmesini, bid'attan kaçınmasını tavsiye ettikten sonra, Allah'tan samimiyetle bu nazımın kendine geçerli delil olmasını niyaz ediyor ve Peygamberimize, ashabına ve onun yolundan gidenlere salât ve selâmla sözlerini bitiriyor.



*Bibliyografya:* Abdu's-Selâm b. İbrahim el-Lekânî el-Mâlikî, Şerhu Cevheretu't-Tevhîd (İthafu'l-Murîd, bi Cevhereti't-Tevhîd), telif, Muhammed muhyiddin Abdulhamid, ikinci baskı, Mısır, 1375/1955; Şeyh İbrahim el-Bâcrrî, Tuhfetu'l-Murîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd, el-Matba'atu'l-Hayriyye el-Yakubiyye, el-Ürsû-zuksiyyle, 1291/1874; Muhammed Ahmed el-'Adevî, eş-Şerhu'l-Cedîd li Cevhereti't-Tevhîd, Birinci Baskı, Mısır, 1366/1947; Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, İstanbul 1971, I, 620; Bağdatlı İsmail Paşa, Keşfü'z-Zünun Zeyli, İstanbul, 1972, I, 258; C. Brockelmann, GAL Suppl., leiden, 1937, II, 436; W. montgomery Watt, Islamic Surveys I Islamic Philosophy and Theology İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı, Çev. Dr. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, s. 138-139; Louis Gardet, Introduction à la Theologie Musulmane, Paris, 1948; Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris, 1967; Henri Laoust, Les Schismes dans L'Islam, Paris, 1965, s. 315.

## TEZ TANITMA ve TENKİTLER

Doç.Dr. Emrullah Yüksel

Arif Aytekin tarafından savunulan "Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin Akîdesi ve Se-lef 'Akîdesindeki Yeri" adlı doktora tezine ilişkin tenkitler:

Araştırmacı, tezini bir giriş ve dört bölümden oluşturmuştur:

*Girişte* A. Ebû Ca'fer et-Tahâvî, B. Selef ele alınmıştır.

*Birinci Bölüm:* İlähiyat bahsine aittir. A. Allah'ın birliği, B. Allah'ın zati sıfatları, C. Selbi sıfatlar, D. Allah'ın fiili sıfatları, E. Allah'ın Kelâm sıfatı ve Kur'an, F. Allah'ın sıfatı ile ilgili bir mesele (Ru'yetullah) söz konusudur.

*İkinci Bölüm:* Peygamberliğe dairdir. A. Hz. Muhammed'in nübüvveti, B. Peygamberlerin vasfını inkâr etmenin hükmü, C. Nübüvvet konusu ile ilgili bazı müteferrik meseleler.

*Üçüncü Bölüm:* A. İman, B. Kader, C. Kulların filleri.

*Dördüncü Bölüm:* Sem'iyat bahsi: A. Ahiret Halleri.

*Sonuçtur.*

Bu çalışma hakkındaki görüş ve tenkilerimize gelince bunları:

I. Kaynaklar bakımından'eksiklikler, II. Tezin muhtevası ile ilgili tenkitler şeklinde iki ana başlık altında toplayabiliriz:

I. Tez için lüzumlu, fakat aday tarafından görülmemiş önemli kaynaklar:

A- Tahâvî'ye ait olanlar:

1. Hemen şunu belirtmek zorundayız ki tez sahibi, gerek önsözde, gerekse takdim ve savunmasında mesnetsiz olarak ısrarla "Tahâvî'nin Akîdesi yönüne ait bugüne kadar bir çalışma ve inceleme yapılmadığını iddia etmitir. Oysaki Kelâm sahasında bir otorite olduğunu kabul ettirmiş olan Dr. Ayyub Ali "Tahâwism" adı altında "A History of Muslim Philosophy yayınlayan M.M. Sharif, C. I, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, s. 244-258" de İngilizce olarak yayınlanmış olup, Tahâwism, At-Tahâvî'nin hayatı ve eserleri (Tahâwî's life and Works), B-İmanın mahiyeti (Nature of Faith), C-Allah'ın zati ve sıfatları (God's Essence and Attributes), Arş (Throne of Allah), Rü'yetullah (Beatafic Vision) ,Allah'ın kelâmı ve

Kur'an (Speech of God and the Qur'ân), İlâhî irade ve İnsan hürriyeti (Divine Will and Human Freedom). D-Sonuç (Conclusion), başlıklar altında Tahâvî'nin akîdesini incelemiş bulunmaktadır. Bu duruma göre, araştırmacının ilk ve orijinal olduğunu öne sürdüğü "Tahâvî Akîdesi" üzerine olan bu tezi hiç de orijinal olmayıp, üstelik aynı konuda 'yapılan yukarıdaki çalışmadan da aday habersizdir.

Dr. Ayyub Ali, "Tahawism" üzerine yaptığı bu çalışmasında Tahâvî'nin görüşlerini Ebû Hanîfe'nin eserleriyle karşılaştırdığı gibi bir kelâm araştırmacısında aranan (maalesef bizim adayda göremediğimiz) çok çeşitli kelâm eserlerinden faydalanıp birçok kelâm görüşleriyle de karşılaştırmış ve Arif Aytekin'in çıkardığı sonuçlara uymayan, gayet mesnetli uluslararası düzeyde tatmin edici neticeler çıkarmıştır. Araştırmacı Dr. Ayyub Ali'nin bu çalışmasını mutlaka görmesi gerekmektedir.

2. Tez sahibi yukarıda belirttiğimiz yirmi sene öncesine ait doğrudan doğruya konusuna mutabık bir çalışmayı görmediği gibi, bundan 617 sene önce yaşamış büyük âlim, eserleri kaynaklar arasında İslâm düşüncesi açısından çok önemli bir yer işgal eden es-Sübki (771/1369)'nin, babasının Tahâvî'nin akîdesi ile Eş'arî akîdesi arasında üç fark olduğunu söylediğini, fakat kendisinin de araştırma neticesinde ona üç daha ilâve ederek bu farkların altı olduğunu anlatan ve bunları şiir halinde dile getirmesi yanında diğer açıklamalarıyla birlikte "Tabakât, III/377-386" da yaptığı araştırmayı da görmemiştir. Araştırmacıya savunma esnasında bunu hatırlattığımızda onu görmesine lüzum olmadığını ve kendi sübjektif görüşünün mühim olduğunu iddia etmesi, ilmî objektiflik ve geçerlilikle bağdaşmamaktadır. Sözünu ettiğimiz bu sayfalar ilgili tarafından görülmeli ve tahlil edilmelidir.

3. Öte yandan Gazzâlî'nin "İhyâ" sını şerheden ileri gelen âlimlerden ez-Zebidî de "İthâfûs's-sâde..." adlı İhyâ şerhinde (II/7-10), yukarıda adı geçen Sübki'nin görüşlerini teyit etmiştir. Araştırmacı, bunu da görmediğini ve kaale alamayacağını, doktora adayından beklenmeyen bir tavırla savunma esnasında üzerinde ısrarla söylemiştir. Bütün bunlar savunmacının ilmî ölçülere uygun bir çalışma yapmadığını ve kararlarının sübjektif olduğunu göstermektedir.

4. Türkiye'de "Yeni İlm-i Kelâm" ın öncülüğünü yapmış olan, İzmirli İsmail Hakkı (1946)'nın "Yeni İlm-i Kelâm" ında geçen "Ebû Ca'fer et-Tahâvî" başlığına ait fikirler görülüp değerlendirilmediği gibi Ömer Nasuhî Bilmenin "Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu" ve "Büyük Tefsir Tarihi" nde geçen "Tahâvî" ye ait konuları görüp incelediğine dair araştırmacının bir satır yazısına tez boyunca rastlayamamaktayız.

5. Müsteşriklerden bizim rastgele görebildiğimiz;

- a) Louis Gardet, Introduction à la Théologie Musulmane,
- b) Henri Laoust, Les Schismes Dans l'İslam,

c) Michel Allard, Le Problème des Attributs Divins gibi Tahâvî'den bahseden eserler de ilgili tarafından görülmemiştir.

Ayrıca İslâm Ansiklopedisinde "Tahâvî" maddesini (11/628-630) yazan F. Krenkow'un yazıları da değerlendirilmemiştir. Tezde bu müsteşrikin ismini mutlaka görmemiz gerekirken maalesef rastlayamamaktayız.

#### B- Selefte ait olanlar:

1. İbn Halife el-Alivî'nin Akidetü's'-Selef ve'l-Halef, Şam, 1978/1398 de neşredilen, doğrudan araştırmacının tezini ilgilendiren ve selef üzerinde kesin karar verebilmek için görülüp faydalanılması bir tarafa, tez sahibinin böyle bir eserin varlığından bile haberi yoktur.

2. el-Makrîzî (845/1441)'nin el-Hıtat'ı, selefın metodu ve sınıflaması açısından aday tarafından görülmeliydi. Bunu da tezde bulamadık.

3. Muhammed b. Ahmed es-Seffârî (1188/1774)'nin Şerhu Akideti's-Seffârîni, Mısır, 1323 h. hacimli iki cilt halindeki eseri, aday tarafından mutlaka görülmeliydi. Çünkü burada genişçe bir kısımda, selefın tarifi, selefiyyeye ait imamların isimleri, selefın metodu ele alındığı gibi selefiyyenin akaid konusundaki görüşleri diğer görüşlerle karşılaştırılmaktadır ki kelâm dalında aday gibi bir konu seçmiş olan araştırmacı bunu görmeliydi. Bunu mutlaka görmelidir.

4. Gazzâlî'nin "İhyâ" sında geçen selefın metodu açısından önemli olan selefın kelâm konusundaki görüşleri hiç tetkik edilmemiştir.

5. Sübki'nin Tabakâtü's-Şâfiî'yye'sinde bulunan özellikle selefın iman ve Allah'ın kelâm sıfatına ait görüşlerinden hiç yararlanılmamıştır.

6 İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-Sünnesi karşılaştırmada ele alınması gerekirken ilgili buna da hiç eğilmemiş, söz bile etmemiştir.

7. Tahâvî'nin çağdaşı olan büyük isimlerden Ebû Tâlib el-Mekki'nin "Kûtul-Kulûb" unda selefın akaidi ve metoduna ait faydalı bilgiler görülmelidir.

8. Ahmed Emin'in Zuhrul-İslâmında selefın metoduna ait kısımlar görülmemiştir.

9. Çağımız âlimlerinden M. Ebû Zehra'nın Tarihul-Mezâhibil-İslâmiyye, I, fi's-Siyâseti ve'l-akâid (üstelik bu eser Ethem Ruhi Fığlalı ve Osman Eskicioğlu tarafından İslâm'da Siyasi ve İtikâdî Mezhepler Tarihi adıyla Türkçeye çevrilmiş, İstanbul, 1970 de basılmıştır) de "Selefilere" ait geniş bilgiler olmasına rağmen aday bundan habersizdir.

10. Meşhur İbrahim el-Lakkânî'nin Şerhu Cevhereti't-Tevhid'inde ve bunun diğer şerhlerinde özellikle Muhammed Ahmed el-'Adevî'nininde selef-halef konusunda değerli ayrıntılı bilgiler olduğu halde adayın bunlardan haberi bulunmamaktadır.

11. İzmirli İsmail Hakkı'nın, "Muhassal-u'l-Kelâm ve'l-Hikmet"inde selevin tarifi, metodu, tarihçesi ve tasnifi konusunda ayrıntılı kıymetli bilgiler olduğu gibi, "Yeni İlm-i Kelâm" ında da değerli bilgiler vardır. Türkiye'de kelâmî konuların, çağdaş fikirler de göz önünde bulundurularak yeniden bakılması hususunda büyük katkısı olan bu âlimin bu eserlerinden tez boyunca adayın hiç yararlanmaması kelâm araştırmacısı olarak affedilmez bir eksikliktir.

12. el-Mevlâ el-Mercânî'nin el-Celâl ile ilgili Hâşiyesinde selevin açık seçik olarak tanımında faydalı bilgiler olmasına rağmen tezde bunu da görmedik. İlgili bunu görseydi tezinde yanlışlıklara düşmezdi (Selefi tanıtımda).

C- Kelâm araştırmacısının kelâm problemlerini incelerken sık sık 'baş vurup sağlam hükümler çıkarmasına ve kelâmî formasyon kazanmasına yardımcı olacak ve kelâm deyince ilk akla gelen otorite kelâmcıların 'değerli eserlerinin hiç birinin ismine bile adayın tezinde rastlamamız mümkün olamamıştır.

Kabataslak ve sadece kütüphanelerimizde rahatlıkla bulunabilen basılı olanlardan bazıları şunlardır:

1- Eş'ariliğin kurucusu İ. Eş'arî'nin a ) K. ül-Lüma', b) İstihsân-ü'l-Havz fi ilmi'l kelâm.

2- Mâtüridîliğin kurucusu İ. Mâtüridî'nin Kitâbu't-Tevhîd,

3- Bâkillânî, a) Kitâbu't-Temhîd, b) el-İnsaf,

4. İ.H. el-Cüveynî, Kitâbu'l-İrşâd,

5- Bağdadî, Usûlu'd-Din,

6- Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm,

7- Fahreddin er-Râzî, a) el-Muhassal, b) Me'âlimu usûli'd-Din,

8- Âmidî, Gâyetü'l-Merâm fi 'ilmi'l-Kelâm,

9- Kâdî el-Beydâvî, Tavâli'u'l-Envâr,

10- S.Ş. el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf (Kelâmcı için kaçınılmaz dev bir eser),

11- Ali Kuşçu, Şerhu't-Tecrid,

12- Gelenbevi, Hâşiye 'alâ Şerhi Celâli'd-Din ed-Devvânî,

13- İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm.

D- Araştırmacının konusuna yakın ilgisi olan eserlerden birkaçına misâl:

1- Dr. Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları.

2- Doç.Dr. Kemâl Işık, Mâtüridî'nin Kelâm Sistemi.

Bu saydıklarımızdan başka kelâm ile ilgili olup da adayın tezinde göremediğimiz, gerek basılmış, gerekse yazma daha birçok eserler bulunmaktadır. İlgilinin tezinde çok az geçen kelâmî eserlerden de istifade bir iki kelimeyle geçitirilmiş ve onların sayısı da çok çok sınırlıdır.

## II. Tez konusu işlenirken yapılan yanlışlıklar ve eksiklikler:

Önsöz-Aday ilk cümlesine "Hicrî dördüncü 'asrın başlarında ehl-i sünnet akidesini savunan üç büyük sima vardır." diye başlamıştır. Araştırmacı böyle demekle çalışmasının hemen başında delilsiz, ilmî ölçülere tersdüşen bir indilik içinde genel ve yanlış bir hüküm vermiştir. Halbuki tez sahibi dördüncü hicrî asır başında yaşayıpta ehl-i sünnet akidesini savunanları tesbit eden bir araştırma yapmadığı gibi, daha önce yapılmış bir ilmî etüde de dayanmadan genel bir hükmü, ilmî ölçülere taban tabana zıt olarak vermekten çekinmemiştir. Biz, Ebû Ca'fer et-Taberî (310/922-23), Muhammed b. İshak b. Huzeyme (311/924), Ebû Bekr el-Hallâl (311/923-24), Ebû Muhammed el-Râzî (327/938), Barbarharî (329/941), Ebû Bekr el-Âcurrî (360/970), İbnü'l-Hakîm es-Semerkindî (342/953) gibi daha birçok âlimlerin aynı dönemde var olduklarını ve bunların her birinin Ehl-i sünnet akidesini savunan eserleri olduğunu savunma esnasında söylediğimizde, aday cevap olarak "bana göre bu böyledir" demekle hissî ve mesnetsiz genel hükmünde ısrar etmiştir.

Aynı sayfa, 2. pf. "*İslâm âleminde, Mısır hariç, en az bilineni İmâm Tahâvî'dir.*" cümlesi ile 3. pf. "*Adı geçen risâlenin (Akidetü't-Tahâviyye) nüshaları ve şerhleri kütüphanelerimizde az denemeyecek kadar mevcuttur. Dünyada ise en çok şerhedilen akaid metinleri arasındadır.*" cümlelerinin birbirine çelişkili olduğunu söylememize bilmem gerek var mı?

6. pf. "*Selef imamlarının tasnifine uymadık. İtikadî konu ve meselelerde ise tamamen incelediğimiz imamlara bağlı kaldık.*" Bu imamlar selefi değil mi? Yine iki cümle de birbirine çelişkilidir.

III. ve IV. sayfalarda "Kaynakların Tanıtılmasında", Tahâvî'nin "akidesi" ne ait risâlesi üzerinde birinci planda durulacağına tali derecede ele alınmış, hem de bir iki cümle ile geçitirilmişdir.

Yine tez sahibi, III. sayfa sonundaki cümlelerden itibaren "...nin (8) akide konusundaki risâleleri reddiye havası içinde kaleme alınmış (IV. sayfa başı) olup, akidenin bütün konu ve meselelerini içermedikleri gibi." diye devam eden cümle ile sübjektif hareket etmek ve okuyucuya yanlış olarak selef metodunu aktarmak suretiyle okuyucuyu yanlış kanaatlere sürüklemektedir. Burada aday kaynakların güvenilirliğinden, kime ait olduklarından, basılmış mı, yazma mı olduğundan bahsedeceğine, ilmî methodsuzlukla tezi işlerken tahlil sonunda söylenecek şeyleri aceleyle ve peşin hükümle selef imamlarının risâlelerini tenkide girişmiştir.

Öte yandan selef risâlelerinin ve metodunun, hem ehl-i sünnet dışı fırkaların yanlış görüşlerini reddetmek, hem ehl-i sünnet akidesini açıklamak olduğunu adayın anlamadığı da daha işin başında ortaya çıkmaktadır.

Giriş- S. 8,2. pf. 3., 4. ve 5. satırlarda "Muhtasarü't-Tahâvî", "...Hiç kuşkusuz ki, zamanının da bir şaheseri idi." derken araştırmacı yine hiçbir kaynak vermediği

ve bu sahada yapılmış hiçbir çalışması olmadığı halde genel bir hükmü, hiç çekinmeden vermekle ilmi objektifliği zedelemektedir.

Yine 8. sayfa, 3. ve 4. pf. lar, Tahâvî'yi övücü, diğerlerini hafife alıcı sübjektif cümlelerle doldurulmuştur.

S.9 da araştırmacı Tahâvî'nin akidesi üzerine yapılan şerhleri bize tam olarak tanıtmadığı gibi savunma esnasında sorduğum, Tahâvî'nin akidesini şerh eden ünlü Menkubers b. Yalınkılınç gibi kıymetli şarihi de eserinin adını da bilmemekte olduğunu gördük.

S. 11, B. "Selef" in tanımında, sınırında tez sahibinin bir hayli bocaladığını, neticede çelişkili ve yanlış karara vardığını, ve "bunu tez boyunca devam ettirdiği gibi sonucu da bu yanlışlık üzerine bağladığını görmekteyiz. Bu da adayın kelâmî kaynaklardan uzak oluşundan, onlara girmeyişinden, ansiklopedik ikinci elden bir iki esere dayanmasından ve tanımları anlamadan, tahlil etmeden bilinçsiz aktarıp, sübjektif hareketle güya "Tahâvî" lehine bir yorum yapma gayretinden ileri gelmektedir. Halbuki tez sahibinin "selef" deyimini iyi belirlemesi ve sınırlamasını iyi yapması tezin temel ve mihenk taşlarından birisidir. Araştırmacının bu konuda yaptıklarını tahlil edecek olursak, birçok çelişki ve yanlışlıkları ile baş başa olduğunu görmekteyiz.

Şöyle ki araştırmacı, s. 11, son pf. da selef in son sınırını hicri dördüncü asrın başları olarak gösteriyor. Halbuki kaynak olarak verdiği Ebu'l-Bakâ'nın Külliyyatında hicri dördüncü asrın başlarının selef döneminin son sınırı diye bir sınırlama yoktur. Tez sahibi bu paragraftan önceki paragrafta selef in istilâhî manasını verirken de Ebu'l-Bakâ'dan net bir tarif çıkaramamaktadır. Zaten başka kaynaklara da bakma lüzumunu hissetmediği için böyle mühim bir meseleyi keyfi yoruma bırakmış olmaktadır.

Araştırmacı, sırf Tahâvî'yi selef dönemi içine almak için Ebu'l-Bakâ'ya keyfi bir isnatla hicri dördüncü asrın başlarını selef döneminin son sınırı olarak göstermiştir. Savunma esnasında yanıma aldığım Ebu'l-Bakâ'nın eserini adaya "gösterin bakalım, burada hicri dördüncü asrın başları selef döneminin son sınırı olduğunu ifade eden bir şey yok" dediğimde adayın, "sizinki, belki başka baskıdır" diye sudan bahaneyle okumaya bile yanaşmaması sübjektif davranışını kanıtlayan, ilmi objektifliğe ters düşen bir tutum içerisinde olduğunu göstermiştir.

Bunun üzerine Mısır'ın tanınmış Ezher âlimlerinden olan Muhammed Ahmed el-'Adevî'nin eş-Şerhu'l-Cedid li Cevhereti't-Tevhid adlı eserinden açıkca selef in hicri üçüncü asrıdan öncekilerin olduğunu ifade eden cümlelerini okumamıza rağmen, araştırmacının yanlış bilgisinde ısrarını ilmi objektiflikle bağdaşturamadık. el-Mercânî gibi ileri gelen âlimlerin selef tanımından, Eş'arî'nin ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin eserlerinden verdiğimiz misâllere rağmen de, adayın kaynaksız peşin hükmünü, demagoji ile, kendi ölçüsünü de tartmadan bize kabul ettirmeye kalkışması, ilmi metodu kavrayamadığının kesin delilini ortaya koymuştur.

S. 12, 2. satırda tez sahibi 11. sayfada yaptığının tersine selefî sahâbeden değil de, "Ebû Hanîfe'den başlayıp hicrî dördüncü asrın başlarına kadar geçen imamlar selef-i salihîn'in yolundan gittikleri ve özellikle itikad meselelerinde onların metodlarını kullandıkları için bu imamlara da "selef" denmiştir." şeklinde yeni bir selef tanımına girişmiştir. Burada da araştırmacı fakihlerin ıstılâhındaki "selef" deyimine kendini bilmeden atarken, bir taraftan da "selef" deyimini ile "selefî" deyimini karıştırmıştır. Biz, el-Mercânî'nin ifadesini okuyarak fakihlerin ıstılâhında Ebû Hanîfe'den, Muhammed b. el-Hasan zamanına kadar olan imamlara "selef", ondan sonra Şemsü'l-Eimme el-Hulvânî'ye kadar "halef" deyiminin kullanıldığını söyledik.

Araştırmacı açıklık getirmesini istediğimiz yukarıdaki hususlara açıklık getiremediği gibi bizim kaynak vererek yaptığımız açıklamalara da sabit fikirinden vazgeçip yanaşmamakta ısrar etti. Yine "selef" ile "selefî" deyimini de karıştırdığını anlattık. Çünkü bugün de selef-i salihîn yolundan gidenler ve onların metodlarını kullananlar vardır, ama onlara selef denmez, selefî denir.

Böylece tez sahibi "selef" kavramını açıklayamadığı gibi yanlış olarak ortaya koymuştur. Çünkü o, bu konuyu asıl kaynaklara ve geniş kelâm literatürüne girerek-başta söylediğimiz kaynaklar gibi-ele almamış olduğundan doğru bir çözüme bağlayamamıştır. Zaten ilgilinin "Biz, "selef"i tarif edip dönemini, *kesin olmasa da*, belirttikten sonra..." ifadesi (s. 11, 2. pf.) bunun apaçık delilidir.

S. 12, 4. pf. da bir öncekilerle çelişki içindedir.

S. 14, 1. ve 2. pf. lar arasındaki çelişkiler de düzeltilmelidir.

S. 20 deki başlık değiştirilip "Selefin Kelâma ait Görüşleri" adı altında derinleştirilerek işlenmeli, sonra "Selef Risâlelerinin Özellikleri" gibi bir başlık ve inceleme eklenmelidir.

S. 23 son pf. da hadisciler hakkında verilen genel hüküm, tamamen isnattan yoksun yanlış bir hükümdür. Bu bilhassa İ. Buhârî'ye ve Muvatta sahibi İ. Mâlik'e tamamen terstir. Aday Buhârî hakkındaki bu yanlış hükmünü tez içinde başka vesilerle de sürdürmektedir. Halbuki bu imamlarımızın yaptıkları araştırıcının iddia ettiği gibi yanlış nakil ve tasniften ibaret değildir. Buhârî'nin ictehad ve kanaatleri çoktur. Meselâ Sahîh'in şu bablarına bakmamız bile yeterlidir: B. İman, B. Libâs, B. Zekât, B. İlim, B. Talâk, B. Vudu', B. Muharibun v.b. Ayrıca Buhârî üzerine Fakültemizde doktora çalışması yapılmıştır (Dr. Hilm Merttürkmen tarafından), buna bile bakılmadan adı geçeninin delilsiz isnadı ilimle bağdaşmamaktadır. İ. Mâlik için de Muvatta'ya bakılmalıdır.

Birinci Bölüm-S. 26 son cümlelerin bir kelâm araştırmacısı tarafından söylenmesi yadırganır. Çünkü kelâmın özüne ait (Allah'ın sıfatları) meselesi tâli mesele gibi gösterilmektedir.



S. 27 son pf. ile s. 28'in başında Ebû Hanîfe'nin "Vâhid" ve "Ehad" isimlerini müteradif sayması, aday tarafından "Fakat bu isimleri müteradif saymak oldukça uzak bir görüştür." şeklinde delilsiz olarak Büyük Müctehid Ebû Hanîfe'nin yerilmesi, iftira ve araştırmacının bu konudaki bilgisizliğinden başka neye yorumlanır?

Üstelik tez sahibi bu hükmünü Gazzâlî'nin el-Makâsıdu'l-Esnâ... sına atıfta bulunmak suretiyle de Gazzâlî'ye de iftira etmiştir. Çünkü bu kitabı, adaya savunma esnasında uzatarak "sizin dediğiniz gibi burada böyle bir şey yok, gösterin bakalım," dediğimde kitabı açıp bakma cesareti bile gösterememiştir. Biz, Gazzâlî'nin orada sadece "ehad" kelimesini açıkladığını, "vâhid" e, ters değil, bilakis "vâhid" kelimesiyle açıkladığını ifade ettik.

Ayrıca biz, kelâmcıların istilâhına göre, "vâhid" in "ehad" ile eş anlamlı olarak kullanıldığını, el-Cüveynî'nin K. İrşâd'ından misal gösterdiğimiz gibi, muteber arabça bir lügat olan "el-Mu'cemu'l-Vasît" ta da "ehad" in biri Allah'ın sıfatı konusunda, ikincisi sayı isimlerinde müteradif olarak kullanıldığını, hatta Ebu'l-Bakâ'da da "ehad" ın "vâhid" ile eş anlamlı (müteradif) alındığını metinlerle açıklamamıza rağmen, aday tez savunmasında tutumuyla başka bir örneğini görmenin oldukça zor olduğu peşin ve dayanıksız kararı ile yine hayali eserde: "ne yapayım benim aldığım yerde öyleydi" diye gayr-i ilmî davranışını sürdürmüştür.

S. 28, 4. pf. da ilgilice, Allah hakkında selbî ve sübûtî sıfatların ne demek olduğunun iyi anlaşılmadığı görülmektedir.

S. 29, 1. pf. 8. satırdan itibaren "Takdis konusu, Ebû Hanîfe'ye nisbetle Tahâvî'de hem daha geniş vetasnifi güzel, hem de isbat ve nefiy açısından *Kur'anî metoda daha uygundur*". diye tez sahibinin daha önce selef imamlarının başına koyduğu Ebû Hanîfe'yi Kur'anî metoda Tahâvî'den daha az uyduğunu söylemesi ne kadar çelişki ve ne kadar hissî olduğunu göstermektedir. Halbuki Tahâvî'nin kendisi akâid risâlesinin başında, aday da s. 8 de "Risâle, Tahâvî'nin ifadesine göre İmam Azam Ebû Hanîfe (v. 150/767) ile talebeleri, imameyn'in itikadına göre yazılmıştır." diye tekrar etmişti. Tahâvî'nin bağlı olduğu Ebû Hanîfe gibi büyük müctehidden Tahâvî gibi bir âlimi sun'î olarak ayırmaya çalışmak, Tahâvî'nin sözünü gayri ilmî olarak tahrif etmek olduğu gibi, araştırmacının kendi kendisiyle çelişkiye düştüğünü ortaya koymaktadır.

S. 32 son pf. larda Tahâvî diğer imamlara nisbetle hissî olarak övülmüştür.

S. 33 fikir işlenmekten çok, tarihe kaçılmıştır. Mutezilenin sıfatlar konusundaki görüşleri, kelâm araştırmasında ortaya konulmalı idi.

S. 34, 3. pf. daki hüküm selef metodunun iyi anlaşılmadığını göstermektedir.

S. 35, 1. pf. "Tahâvî, Kur'anın, "keyfiyeti bilinmeksizin söz olarak Allah'tan çıktı" ifadesiyle, *Ebû Hanîfe dahil*, kendinden önce geçen bütün imamlara göre konu-

ya yeni ve mükemmel ibarelerle daha sağlam bir düşünce zemini hazırlamıştır.” demek suretiyle tez sahibi, ne kadar sübjektif ve genel hükümler vermekte ne kadar da delilsiz kararlı olduğunu göstermektedir. İ. Azam Ebû Hanîfe’ye karşı özellikle bir allerji hissi uyandırmaktadır. İlgili burada bu konuda Mâtürîdî ve Eş’arî gibi kelâmcılarla Tahâvî’ye ait farklı görüşleri kelâmcı olarak tahlil edeceğine, ucuz yoldan Tahâvî’yi rahatsız edici övgülere yer vermiştir. Diğer paragraflardaki Tahâvî’ye ait övgüler de ilmî araştırmada yersizdir.

Aynı yerde, ”Tahâvî, ise, Kur’anın Allah’tan ”söz” olarak çıktığına dikkat çekmekle, ehl-i sünnet dışı fikirleri reddetmiş oluyordu.” diye araştırmacının yanlış yorumuyla, şimdi biz, bu konuda Tahâvî’den ayrılan Ehl-i sünnetin iki büyük imamı Mâtürîdî ile Eş’arî’yi Ehl-i sünnet dışı mı sayacağız? Çünkü Mâtürîdî, ”Kelâmullah manay-ı vahittir” demek suretiyle Tahâvî gibi ”söz” değil, ”tek mana” yı ifade ederek Tahâvî’den ayrılır. Aynı şekilde eş’arîler de bu konuda Tahâvî’den ayrılırlar.

S. 36, Ebû Hanîfe’nin ibareleri indî olarak hafife alınıyor.

S. 39, tez sahibinin Buhârî’nin Kur’ana ait görüşü hakkında söyledikleri çok eksik olmasına rağmen, hükümleri genel vermesi sanki alışkanlık haline gelmiştir. Buhârî’nin bu konudaki görüşleri gayet açık bir surette, Subkî’nin Tabâkât’ında sayfalar almaktadır. Mutlaka görülmelidir.

S. 41, Önsözde araştırmacının ilk cümledeki hükmüne, burada Taberî (310/922)’den söz edişi çelişkilerinden birine iyi bir örnek değil mi?

S. 42, 3. pf. ”Tahâvî”, bu konuda (Kur’anın nelerinin mahlûk olduğu) Ebû Hanîfe’nin metodunu hiçbir şekilde benimsemiş değildir.” sözleri de adı geçen şahsî yorumundan başka bir şey değildir.

2. pf. da Tahâvî’nin Ebû Hanîfe’nin görüşüne karşı çıkmış gibi gösterilmesi de yine indidir.

S. 43, 1. pf. selef imamlarının metodda ayrılıkları izaha muhtaçtır.

Son paragrafın başından s. 44 dördüncü satır sonuna kadar olan husus tamamen kalkmalıdır. Tez sahibinin yanlış açıklamalarıdır. Fıkıh-ı ekber’in bildiğimiz kadarıyla selef metodunda ilk eser olduğu bilinirken, aday tarafından içindeki bazı konular için ”Hem selef metoduna göre de lüzumsuzdur”. denilmesi, mesnetten yoksun bir hükümdür. Bu konuda ilgili, Buhârî’nin Sahîh’ine, Gazzâlî’nin Cevâhiru’l-Kur’anına, Elmalî’nin tefsirine müracaat ederse oralarda yetirince bilgi bulabilir ve bakmalıdır da.

S. 45, Rü’yetullah konusu kelâm araştırmacısı gözüyle alınmamıştır.

S. 47, 4. pf. geleneksel selef metodu” tabiri gayr-i ilmidir.

S. 51, 2. pf. ”Selef metodunu onun (Tahâvî) gibi büyük bir titizlikle işleyebilen başka bir selef imamını göremiyoruz.” diye adayın bir’iddiada bulunması ne kadar

çelişkili ve mesnetsiz, değil de nedir? Daha önce selef imamlarının başına ilgili tarafından konan Ebû Hanîfe (s. 12)'yi, Tahâvî'nin de akîdesini açıkladığını beyan ettiği bu büyük imamı, şimdi Tahâvî geçti mi sayacağız? Sonra araştırmacının bütün selef imamlarını incelemeden genel hüküm vermesi ilmî açıdan ne kadar geçersiz ve gariptir!

S. 51, 3. pf. ilk cümle çelişkilidir. Selef imamları, ehl-i sünnete karşıymış gibi gösterilmiştir. Düzeltilmelidir.

4. pf. tez sahibinin şu cümleleri de son derece mesnetsiz ve çelişkilidir. "Bugün bile selef akîdesini bize aktaran başka bir şey olmasa, Tahâvî'nin akîdesi bu konuda bize yeteri kadar bilgiyi verebilir. Selef akîdesini saf şekliyle anlıyabilmek için Ebû Hanîfe'nin risâleleri bile kâfi değildir." Acaba selef olmasa, Ebû Hanîfe olmasa, Tahâvî "selef akîdesini" kimden nakledecekti? Mademki öyleydi de ilgili daha önce selef imamlarının başına Ebû Hanîfe'yi niçin koydu? Yine 2. pf. için söylediklerimizin tekrarını zait bulmaktayız.

S. 52, 3'pf. tez sahibinin, "Halbuki, görme için esas olan ihatadır." ifade etmesi, tamamen yanlışır. Çünkü Ehl-i sünnete göre mü'minler, Allah'ı Cennette görecekler, fakat ihata edemeyecekler. Zaten sonlu insanın sonsuz olan Allah'ı ihata etmesi düşünülemez. Araştırmacının kelâm kitaplarında rü'yeti nasıl açıkladıklarını görmesi gerekmektedir. Ayrıca rü'yetullah'ın keyfiyetini ancak Allah bilir.

İkinci bölüm- S. 53, "Peygamberlik" konusu bir kelâm araştırmacısının incelemesi gibi olmamıştır.

S. 55, ilgili tarafından selef risâlelerinin metodunun anlaşılmadığı açıktır.

6. pf. da Ebû Hanîfe'ye "bir acelecilik", Tahâvî'ye "emin bir eda" ile nübüvvet konusuna yaklaştığını araştırmacının ifade etmesi de delilsiz ve hissîdir.

S. 55, son paragraflar ve s. 56, 1. ve 2. pf.larda tez sahibi tarafından Tahâvî lehine gereksiz yorumlar yapılmıştır.

S. 62, 2. pf. sübjektif, delilsiz bir genel hükümdür. 3. 'pf. yine selef metodunun aday tarafından anlaşılmadığını yansıtmaktadır.

S. 64 deki 2., 3. ve 4. pf. lar için de mesele yine selef metodunun anlaşılmasına dayanmaktadır.

S. 65, Kelâm değil, tefsir yapılmıştır.

S. 67, "Tahâvî,... diğer imamlara metotta muhalefet etmiştir." denilmekte, fakat hangi metod ayrılığıdır bu, delille gösterilmemiştir.

4. pf.'da araştırmacı, kendisinin kelâm bilgi dalında çalıştığının farkında değildir.

S. 68, Siyer ve tefsir tezi gibi ele alınmıştır.

S. 72, s. 68 için söylediğimiz şeyler, "bu sayfa için de geçerlidir.

S. 74, 3. pf. "Diğer imamların bu konuda beyan edilmiş görüşlerinin *var olup olmadığını bilemiyoruz.*" 4. pf. "O,... açısından *essiz ve zirvedeki şahsiyettir*" Bu ifadelerin ne kadar çelişkili ve sübjektif bir hüküm olduğu açıktır.

S. 77, 5. pf. da doktora adayının Ebû Hanîfe gibi büyük bir müctehidin ifadelerini delilsiz ve acele hükümlerle kusurlu görmesi, cidden ilmî ölçüleri aşmaktadır.

S. 78, 2. pf. "Böyle bir gaye, bilinçli olarak Ebû Hanîfe'nin risâlelerinde işlenmiş değildir." ifadeleriyle araştırmacının herkesin ittifakla büyük müctehid kabul ettiği Ebû Hanîfe'nin söz konusu meseleyi bilinçsiz bir gaye ile işlediğini söylemesi, en büyük iftiradan başka ne ile açıklanabilir? Demek bizim araştırmacı bilinçli, büyük imam değil? Aslında Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin fikrini sadece açıklamıştır.

Üçüncü Bölüm-İman-S. 82-84, bu konunun hiçbir kelâm kitabına baş vurulmadan ele alınması, bir kelâm aratırıcısı için büyük bir eksiklikler.

S. 84, son pf. Tahâvî'nin imanın artıp eksilmeyeceğine dair bir şey söylemediği ifadesinde ilgili, Tahâvî'nin ibarelerini yanlış değerlendirmiştir. Çünkü aynı pf. da Tahâvî'nin "İman birdir. Ehli de aslında eşittir." demesi, Ebû Hanîfe'nin aynı konudaki ifadesinin başka türlü dile getirilmesidir.

S. 85, 2. pf. da tez sahibi tarafından, Tahâvî'yi anlayışları hakkında şarihlere nisbet edilen hükümler tamamen yanlıştır. Aynı yerlere bakılıp düzeltilmesi gerekir. Ayrıca bu konuda hanefî kitaplarına da baş vurulmalıdır.

S. 87, son pf. 2. cümle çelişkilidir.

S. 88, 3. pf. "el-Fıkhu'l-ekber'in elimizdeki bilinen nüshasına göre konuşacak olursak, Ebû Hanîfe'nin iman esaslarını tasnifi yanında Tahâvî'nin yapmış olduğu tasnif ve tesbit, naslara bağlılık açısından daha mükemmeldir." şeklindeki cümleleriyle doktora aday, Ebû Hanîfe gibi bir müctehide naslara bağlılığın ne olduğunu öğretmeye kalkışmaktadır.

S. 89, Tahâvî'ye gayretkeş bir eda ile mübâlağalı medihler yapıyor. Sayfanın başında ilgili tarafından, "Yapılan bu tarifler, hadislerdeki iman ve İslâm tariflerine uymamaktadır." demekle selef imamları, töhmet altında tutulmuştur. Hemen sonraki cümleyle araştırmacı bunu kendi kendine nakzediyor. Fakat yine hemen peşinden "Metod itibariyle ise selefın saf metodunu yansıtmaktan uzaktır." ifadesiyle selef selef metodu öğretilmeye kalkışmıştır.

S. 90, 8. pf. tez sahibi, ehl-i kible" terimini akaîd risâlelerine kazandırmanın Tahâvî olduğunu söylemekle ilmî ölçüleri aşmaktadır. Çünkü, o, bütün imamların risâlelerini taramamıştır. Nitekim Eş'arî, el-Luma'da, Makâlâtü'l-İslâmiyyinde, Ebû Talib el-Mekki, Kûtu'l-Kulûb'da bu tabiri kullanmışlardır.

S. 93, 1. pf. Fıkh-ı ekber'in bu konudaki metni eksik alınmıştır.

S. 100, 1. pf. "Ebû Hanîfe'ye nazaran, müellifimizin konuya bakış açısı ve ifade şekillerinin, nasların özünē daha baēlı olduğunu söylemek yerinde olur." demek suretiyle ilgili tarafından, Tahâvî'nin kendine imam tanıdığı Ebû Hanîfe gibi bir müctehid, naslara Tahâvî'den daha az baēlılıkla nitelemek oldukça çelişkili ve hissîdir. Tahâvî, dinde müctehid olarak Ebû Hanîfe'yi lider seçtiğine göre naslara hangisi daha çok vakıftır?

S. 101, 2. pf. İndî ve mesnetsiz genel hüküm verilmektedir.

S. 107, 3. pf. Ebû Hanîfe'nin "misâk" konusuna ilişkin olarak..." hususları ile ilgili ibarelerine naslarda herhangi bir açık delil bulabilmek zordur." derken araştırmacı kendini Ebû Hanîfe'den daha yüksek bütün naslara vakıf müctehid gibi göstermeye kalkışmaktadır.

S. 108, 2. pf. da sübjektif bir genelleme mevcuttur.

S. 110, son pf. yine selef metodu ilgilice karıştırılıyor.

S. 111, 1. pf. (163) notla gösterilen tanımı da yanlış, kaynak olarak gösterilen yerlerde de böyle bir şey yoktur. 3. pf. yanlış hükümleri taşımaktadır.

S. 112, Kelâm açısından Allah'ın iradesinin açıkça tanım ve tasnifi yapılmıştır. 3. pf. da kelâmdaki irade ile fıkhda geçen irade birbirine karıştırılmıştır.

S. 114, 1. ve 2. pf. Ebû Hanîfe'nin istitaat konusunda getirdiği "Allah ganîdir. Siz ise fakîrlersiniz..." ayetini ele alarak ilgili, "Bu ayetin, hususî manada istitaat konusunda delil getirilmesi, uzak bir görüştür." demek suretiyle hem Ebû Hanîfe gibi bir müctehide ayetin manasını öğretmeye kalkışmakta, hem akl-ı selime karşı gelmektedir. Zenginlik kelimesi, "güç kelimesini" (istitaatı) yakın anlam olarak, "fakir" kelimesini zıt anlam olarak çağırıyor mu? Çok zengin (ganî) Allah, "istitaat" (güç) vermezse, kul hangi fiili işleyebilir?

S. 115, 1. pf. ve s. 116 da, araştırmacı istitaatı ikiye ayırma görüşünü Tahâvî'ye mal ederken kelâm ilminden ne kadar uzak olduğunu kanıtlamaktadır. Halbuki Mâtürîdî, bu iki ayrımı K. u't-Tevhîd'inde çok güzel açıklamaktadır.

S. 115, son pf. da tez sahibi, "Netice itibariyle diyebiliriz ki, istitaatın fiilden önce var olduğuna dair, Tahâvî'nin düşüncesine temel teşkil eden bir çok nas mevcut iken; Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyecek açık nass göstermek mümkün değildir." demek suretiyle kendini müctehid seviyesinde gördüğü gibi Ebû Hanîfe'ye de nassla desteklenecek görüş beyan etmediği ithamını isnat etmektedir. Halbuki Tahâvî, burada'da Ebû Hanîfe'nin görüşünün tefsir ve açıklamasını yapmıştır.

S. 117, 1. pf. İndî bir sözdür. 8. pf. "Yaptığı tasnif ve yorumlarla selef imamları arasında sadece Tahâvî'nin müstesna bir yere sahip olduğu söylenebilir." Genel

ve ilmî bu konuda yapılmış hiç bir çalışmaya dayanmadan verdiği ilmî olmayan hükmüyle araştırmacı, Tahâvî'nin önderi olan Ebû Hanîfe'yi ve talebelerini de geçtiğini iddia etmiş bir duruma düşmüştür.

Dördüncü Bölüm-Sem'iyât Bahsi-S.123, son pf. son satırlar, tez sahibinin, "Öyleyse selef metodu açısından Ebû Hanîfe'nin ruhun cesede iadesi hakkındaki ibaresi, yadırganır durumdadır." demesini doğrusu biz yadırgadık.

S. 129, 5. pf. Buhârî hakkındaki yanlış ve peşin hükümlerini ilgili sürdürmektedir.

S. 136, son pf. "Ebû Hanîfe'nin tasnifine göre "havz"ın yeri, kelâmî uslubun gereği sayılabilir. Selef metodu ve bu metoda bağlı prensipler açısından, Tahâvî'nin tasnifi, tercihe şayandır." ifadesiyle araştırmacı, selefî uslûbu halletmeden, tez boyunca kelâm kaynaklarını kullanmamakta ısrar etmesine rağmen, şimdi birden yine mütehid edasıyla bir de kelâmî uslub hakkında ahkâm kesmeye başladı. Neredeyse önce selef imamlarının başına koyduğu, Ebû Hanîfe'yi atıp, Tahâvî'yi oturacak kadar gayr-i ilmî olarak ileri gitmektedir.

Sonuç-S. 137, 2. pf. el-Eş'arî ve el-Mâtürîdî, tez içinde ele alınmadığı halde haklarında hüküm verilmektedir. Bundan sonraki paragraflarda tez içinde olduğu gibi, Tahâvî için övgüler yapılmıştır. Diğerleri hafife alınmıştır, meselâ s. 139 da Ebû Hanîfe'nin ifadeleri tenkid ediliyor, risâlelerinde temkinli hareket şeklinin görülmediği gibi sübjektif hükümlerle tez sahibi, tez boyunca yaptığı hatalı tutumunu burada da sürdürmüştür.

## KİTAP TANITMA VE TENKİDİ

Tanıtın: Doç.Dr. Ünver Günay

Michael HİLL, A Sociology of Religion (Bir Din Sosyolojisi), Londra, Heinemann, 1. baskı 1973, 2. baskı 1976, X-285 sahife.

İngiltere, din sosyolojisine en önemli katkılardan birini yapmış ülkelerden biridir. Gerçi orada bu bilim dalının Fransa, Almanya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerde görüldüğü ölçüde açık ve sistematik bir şekilde başarılmış ve belirtilmiş olduğunu öne sürmek hatalı olmaktadır. Aynı şekilde, özellikle son yıllarda bu ülkenin din sosyolojisi çalışmalarına olan katkısının geçmişte olana ve sözü geçen ülkelerinkine oranla nisbeten cılız kaldığı bilinmektedir (1). Ancak, din sosyolojisinin tarihine göz attığımızda, İngiltere’de gerek sosyologlar ve gerekse sosyolojiye komşu bilim dalları mensuplarının bu genç bilim dalının gelişmesine en önemli katkılardan birini yaptıkları görülür. Gerçekten de, daha Aydınlanma devrinden itibaren, hususiyle Britanik bir sosyoloji geleneğinin temellerinin atılmaya başlandığına ve bu gelenek içerisinde dinî konulara ilginin önemli bir yer işgal ettiğine şahit olunmaktadır. David Hume’un “On The Natural History of Religion”ının yanı sıra, Pozitivizmin İngiltere’deki temsilcisi J. S. Mill (Auguste Comte and Positivism, Londra 1865) in de dinî konulara ilgisiz kalmadığı bilinmektedir. İngiltere’de sosyal değişme ile dinî değişme arasında bir birlikte değişme bulunduğu fikrini yerleştiren ise H. Spencer (Principles of Sociology, 3 Cilt, Londra, 1877-96) olmuştur. E. Tylor (Primitive Culture, 2 Cilt, 1871), Max Muller (Lectures on the Origin and Growth of Religion, Londra, 1878), James Frazer (Totemism and Exogamy, 4 Cilt, Londra 1910), W. Robertson Smith (Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge, 1885 ve Lectures on the Religion of the Semites, Edinburg, 1894) ve E. Westermarck (Ritual and Belief in Morocco, 1916) gibi etnolog ve antropologların çalışmaları hep pozitivist etkileri taşımaktadırlar.

İngiltere’de din sosyolojisine duyulan akademik ilginin gelişmesinde ana merkez görevini üstlenen kurum “London School of Economics” olmuştur. Gerçekten de, Finlandiya’daki kürsüsünün yanı sıra zamanının önemli bir bölümünü de

---

(1) Bk.: Normen Birnbaum, “La Sociologie de la Religion en Grande, Bretagne” Archives de Sociologie des Religions, 1956, No: 2, s. 3-16.

London School'da geçiren E. Westermarck (Christianity and Morals, Londra, 1939 ve Early Beliefs and Their Social Influences, Londra 1932) in yanı sıra aynı kurumda ilk olarak sosyoloji dersleri veren Leonard Hobhouse (Morals in Evolution, Londra 1951) da din ve ahlâkın gelişmesi konusu üzerinde önemle durmuşlardır. Aynı kurumda Hobhouse'ın takipçisi ise Morris Ginsberg (On the Diversity of Morals, Londra, 1953) olmuştur. Aynı şekilde Maurice Friedman (A Minority in Great Britain, Londra, 1955), V. O. Lipman (Social History of the Jews in England, Londra, 1954), R. H. Tawney (Religion and the Rise of Capitalism, 1922) ve Norman Birnbaum ("Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism" British Journal of Sociology, C. IV, No: 2, Haziran 1953) gibi sosyolog ve iktisatçılar da hep London School of Economics'te din sosyolojisine duyulan akademik ilgi geleneğini çeşitli şekillerde devam ettiren araştırmacılar olup, işte burada eserini tanıtmaya çalışacağımız Dr. Michael Hill de aynı kurumdan ve aynı geleneğe mensup din sosyologlarından biridir.

Çeşitli dergilerde (New Society, New Christian, Methodist Recorder, Penthouse) din sosyolojisi ile ilgili yazılarının yanı sıra "A Sociological Yearbook of Religion in Britain-4to8, Londra, SCM Press, 1971-1975" adlı eserin de yayıncısı olan Dr. Michael Hill, 1967 den bu yana London School of Economics'te din sosyolojisi dersleri vermekte olup, öyle anlaşılmaktadır ki, tanıtmaya çalışacağımız "A Sociology of Religion" ı da esas olarak orada verdiği bu derslerin sentezinden başka bir şey değildir.

Bilindiği gibi, ilk olarak sistematik din sosyolojisi biliminin kurucusu Max Weber'dir. Weber'in sosyoloji anlayışı hiç bir vakit, Fransa ve Amerika Birleşik Devletlerinde uyandırdığı etkiyi İngiltere'de de uyandırmamış ve orada onun sadece iktisat nazariyelerine önem verilmiştir. Bununla birlikte, Michael Hill'in bu eserinde Max Weber'in din sosyolojisi anlayışına sıkı sıkıya bağlı bulunduğu görülmektedir. "Wirtschaft und Gesellschaft" (Ekonomi ve Toplum) in yazarı, her şeyden önce iktisat bilimi ile ilgili konuların araştırıldığı bir akademik kuruluşta, din ve iktisat bilimi ilişkileri konusuna özel bir ilgi duyan araştırmacı için cazip bir rehber olmuştur.

Din sosyolojisi ile uğraşan uzmanlara olduğu kadar bu alana yeni başlayan öğrencilere de dinin sosyolojik tedkikin ve anlaşılmasının temel problemlerini tanıtmak üzere giriş mahiyetinde fakat problematik ve sistematik bir deneme olan eserine Yazar, "Sosyoloji ve Din" (s. 1-18) konusunu ele alarak başlamaktadır. Öncelikle, Benjamin Nelson ("Is the Sociology of Religion Possible? A Reply to Robert Bellah", Journal of the Scientific Study of Religion C. 9, No: 2, 1970, s. 107-11) ile birlikte "Bir din sosyolojisi mümkün müdür"? sorusunu ortaya atan Yazar, bu soruya hemen olumlu cevap vermekte, ancak bu din sosyolojisinin dini açıklamalarla sosyolojik açıklamalar arasındaki ilişki karşısında takınılacak özel bir tutumu içerdiğini ifade etmektedir. Bununla neyi kastedtiğini daha iyi açıklamak



üzere, Yazar belli başlı din sosyolojisi anlayışlarını gözden geçirmektedir. Bir kere, bu bilim dalının adı önemlidir. "Dini sosyoloji" şeklinde din kelimesini sosyolojinin sıfatı olarak mı almalıdır, yoksa "Din Sosyolojisi" yahut ta daha doğrusu "Dinin sosyolojisi" şeklinde mi adlandırmak uygun düşmektedir? Yazar'a göre dini sosyoloji tabiri temel yönelimi ve tutumlarını nazari sosyolojik bir kaynaktan almaktan ziyade teolojik bir kaynaktan almaktadır. Bu nedenle, daha çok bir "serbest" (liberal) sosyoloji taraftarı olan Hill, "din sosyolojisi" şeklindeki bir adlandırmayı tercih etmektedir.

Yazar'a göre, dini olayların gözlemcisinin takınabileceği üç temel tutum bulunmakta olup, din sosyolojisi, sadece bunlardan iki aşırı tutumun bertaraf edilmesi şeklindeki bir orta yolun tutulmasıyla mümkün olacaktır. Eğer dine, sosyal çevrenin tesirlerinin fevkinde, beşerî tecrübe ve faaliyetin bağımsız ve kendi kendini düzenleyen bir kesimi olarak bakılırsa, bu durumda, sosyolojinin ampirik teknikleri için materyal temini imkânsız olmaktadır. Öte yandan, dini inançlar ve uygulamaları tamamen ekonomik ve sosyal çevreye bağlamak suretiyle dini "din-dışı" unsurlara irca etmeye çalışan iddia halinde sosyoloji, zorunlu olarak, bir din tenkidi şeklini almaktadır. Bu iki aşırı tutumdan sakınması gereken dinin sosyolojik araştırılması ve anlaşılmasının, dinin muhtevasının "gerçekliği" veya "gerçek olmaması" gibi bir temel yargıyı içermeyen bir perspektife yönelmesi en sağlıklı yol olarak değerlendirilmekte ve böylece din sosyolojisinde objektiflik konusunda Joachim Wach'ın (Sociology of Religion, Şikago, 1949 ve "La Sociologie de la Religion", in Sociologie au XX. Siècle, Paris, 1947, C. I, s. 417-447) çözümüne yaklaşmaktadır. Buna göre, sosyolojik perspektifin, özel bir dini inancın taraftarlarının manâ dolu gerçeğinin, inceleme alanının ayrılmaz bir parçasını oluşturmakta olduğu vakiasının kabulü üzerine temellenmesi gerekmektedir.

Böylece, Max Weber ve çalışma arkadaşlarının ortaya koydukları "anlayıcı" din sosyolojisinin yolunu tutan Michael Hill, aynı zamanda P. L. Berger (The Social Reality of Religion, Londra, 1969) ve Th. Luckmann (Das Problem der Religion in des Modernen Gesellschaft, Fribourg-in-Brisgau, Rombach, 1963) ın, Fransa'da "Archives de Sociologie des Religions" adlı dergide toplanmış bulunan G. le Bras ve arkadaşlarının "neuere Religionssoziologie" (Yeni Din Sosyolojisi) olarak adlandırılan din sosyolojisi anlayışlarına yönelttikleri tenkitlere de katılmakta ve sözü geçen sosyologlarla birlikte, din sosyolojisi disiplini, "sociologie religieuse" (dini sosyoloji) taraftarlarının, problematikten mahrum olarak kendi içine kapanıp, bütün gayretlerini modern toplumun tali bir problemi olan dini aidiyet ve pratiklerin sosyografisi üzerinde temerküz ettirmek suretiyle sürükledikleri çıkmazdan kurtarmayı hedef edindiğini öne sürmektedir.

İkinci bölümde (s. 19-46) "Din Sosyolojisinin İlk Gelişmesi" ni ele alan Yazar, orada, A. Comte'tan itibaren Gibbon, Hume, Tylor, Spencer, Frazer, Durkheim, Malinowski, Pareto ve Weber gibi din sosyologlarının bu bilim dalının

gelişmesine olan katkılarını, temel fikirlerini tenkidi bir tarzda değerlendirerek ele almakta, buna karşılık bu bölümde, yolundan gittiği Weber'in yakın mesaf arkadaşı Ernst Troeltsch ve tilmizi Joachim Wach'ın din sosyolojisi alanındaki değerli çalışmaları hakkında hiçbir şey söylememektedir.

"Kilise ve Mezhep" (s. 47-70), "Dini Teşkilat Tipolojileri" (s. 71-97), "Weber'in Tezlerinin Nazari Arkaplanı" (s. 98-116), "Protestanlık ve Kapitalizm" (s. 117-139), "Karizmatik Meşruiyetin Nazari Temelleri" (s. 140-159), "Karizma: Gelenekleşme veya Buharlaştırma?" (s. 160-182), "Halévy'nin Tezi" (s. 183-204), "Din ve Sosyal Değişme: Millenarizm ve Rasyonalite Problemi" (s. 205-227), "Sekülerizasyon: Anlam Çeşitliliği" (s. 228-251) ve nihayet "Çağdaş Sekülerizasyon Nazariyelerinin Klâsik Sosyolojiye Göre Sentezi" (s. 252-268) gibi bölümleri de içine alan eserin bu son bölümünde özellikle yukarıda sözü geçen Berger ve Luckmann'ın çalışmalarından ve görüşlerinden hareketle Durkheim, Weber ve Troeltsch gibi din sosyolojisi alanının klâsiklerine önemli bir yer ayrılmakta ve böylece bilgi sosyolojisinin "klâsik" nazariyesi göz önüne serilmek suretiyle çağdaş dinin tedkikine girilmek istenmektedir. Her bölümün sonunda, bölümle ilgili dipnotları yer almakta olup, ayrıca eserin sonuna (s. 269-272) gerek genel sosyoloji ve gerekse din sosyolojisi ile alakalı, seçmeli bir bibliyografya da eklenmiş bulunmaktadır. Ayrıca, en sonda yer alan isim (s. 273-279) ve konu (s. 280-285) indeksleri, eserden yararlanmak isteyen araştırmacılara büyük bir kolaylık sunmaktadır.

Michael Hill'in bu kitabı, özellikle Weber sosyolojisi ile ilgili kavramlar konusundaki mahir analizleriyle dikkati çekmektedir. Gerçekten de, Yazar'ın, Max Weber'in din sosyolojisinin genel kavramları olan ideal-tip, hakimiyet tipleri, karizma, v.s. gibi kavramlara sadakatla atıfta bulunması takdire şayandır. Aynı şekilde, "Dini Teşkilat Tipleri", "Din ve Sosyal Değişme" gibi bölümleri de oldukça muhtevalı olup, bütünüyle eser, din sosyolojisi ile ilgilenenlerin okumadan geçemeyecekleri önemli bir çalışmadır. Bununla birlikte, Weber'in sistematik din sosyolojisinin yolundan gitmek iddiasında olan bu çalışmada, İslâmiyete ancak dinî teşkilat tipolojileri ve sekülerizasyon konuları incelenirken sadece birkaç kez atıfta bulunmaktadır ki, bu durum, kanaatimizce tamamlanması gereken büyük bir eksiklik olarak dikkati çekmektedir.

## MU'ALLAĞAT, ŞERH VE BASKILARI, TERCÜMELERİ

Dr. Süleyman TÜLÜCÜ

### I- MU'ALLAĞAT:

*el-Mu'allakât*, İslâm öncesi yedi Arap kasidesinin yer aldığı mecmuaya verilen isimdir. Bu mecmua, eski Arap şiiri mahsulünün en güzel numunelerini temsil etmekte olup, Arap edebiyatında emsalsiz bir mevki kazanmıştır (1). Yaygın olan kanaata göre, bu özel şiirleri Hammâd er-Râviye (öl. 156/772) toplamıştır (2).

#### 1- "Mu'allakât" Adının Menşe'i ve Mu'allakât'a Verilen İsimler:

"*Mu'allakât*" adının menşe'i ve ifade ettiği anlam, oldukça kapalılık gösterir. İbn 'Abdi Rabbihî (öl. 328/940)'nin "*el-'İkdu'l-Ferid*" adlı eserinde ilk defa yer alan ve çok yayılmış olan bir menkıbeye göre, bu şiirler, üstünlükleri dolayısıyla seçilmişler (3) ve Mısır keten bezinden yapılmış tomarlara altın harflerle yazılarak, Mekke'deki Kâbe'nin duvarlarına asılmışlardı (4). Maamâfih

1- A.F.L. Beeston, *Mu'allakât*, çev. Süleyman Tülücü, İİFD, III (1979), s. 419.

2- Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-Elibbâ, fi Tabakâti'l-Udebâ'*, nşr. M. Ebu'l-Fağl İbrâhim, Kahire 1386/1965, s. 35; İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1969, II, 206; Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Beyrut (ts.), II, 411; Nâşruddin el-Esed, *Meşâdiru's-Şi'ri'l-Câhili ve Kıymetuhe't-Târîhiyye*, Kahire 1962, s. 169, R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 128; I. Goldziher, *A Short History of Classical Arabic Literature*, translated by J. Desomogyi, Berlin 1966, s. 32-33; C. Van Arendonk, *Hammâdürrâviye*, İA, V/I, 194; ayrıca bk. M.J. Kister, *The Seven Odes. Notes on the Compilation of the Mu'allaqât*, RSO, XXXIV (1969), s. 27 v. dd.; M. Bakir Alwan, *Is Hammad the Collector of the Mu'allaqât*, IC, XXXV (1971), s. 263 v.dd.

3- Rivâyete göre, bu şiirler, 'Ukâz, panayırında tenkit süzgecinden geçtikten sonra seçiliyorlardı. Bk. R.A. Nicholson, a.g.e., s. 101; Muhammed Huseyn Heykel, *Fi Menzili'l-Vahy*, Kahire 1967, s. 390.

4- İbn 'Abdi Rabbihî, *el-'İkdu'l-Ferid*, nşr. Ahmed Emin v.b., Kahire 1385/1965, V, 269; Abdurrahman Fehmi, *Medresetü'l-Arab*, I, Kostantiniyye 1304, s. 76; R.A. Nicholson, a.g.e., s. 101; Cemal Muhtar, *Cahiliyye Devri Şiiri*, DD, I/I (1964), s. 48.

bu, "mu'allak" ("asılmış") kelimesinin mutat mânâsının aslını izah etmek maksadiyle uydurulmuş bir rivâyet (5) olduğu için, reddedilebilir.

Birçok ileri gelen müellifler (T. Nöldeke, C. J. Lyall, R. A. Nicholson), "Mu'allakât" kelimesinin "ilk" (6) ("değerli şey") isminden müstak olduğu (7) görüşüne sahip olmuşlardır. Yâni bu kelimenin anlamı "beğenilmiş kıymetli şiirler" olmalıdır (8).

Mu'allakât'a ayrıca, "el-Meşhûrat" (9) ("Meşhurlar"), "es-Seb'u'l-Tivâl" (10) ("Yedi Uzun Kasîde"), "es-Sumût" (11) ("Dizili İnciler"), "el-Muzehhebât" (12) "Yaldızlı Şiirler") ve "es-Seb'ıyyât" (13) ("Yediler" yâni "Yedi Kasîde") adları da verilmektedir.

## 2- Mu'allakât Şâirleri (14):

İbn 'Abdi Rabbihî, Mu'allakât şâirleri olarak şu şâirlerin adlarını vermektedir:

- 5- Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181), yukarıda mezkûr eserinde (s. 35), bu rivâyetin uydurma olduğunu söylemektedir. Krş. Yedi Askı (el-Mu'allakâtu's-Seb') nşr. ve terc. Şerefeddin Yalıtıkaya, İstanbul 1943, Önsöz, s. 5; İsmâil Hâmi Dânişmend, İzahlı İslâm Tarihi Kronolojisi, I, İstanbul, 1960, s. 261 v.d.; Cemal Muhtar, a.g.m. DD, I/I (1964), s. 48.
- 6- Bu kelimenin anlamı için bk. el-Cevherî, eş-Şihâh, nşr. A. 'Abdulgafûr 'Attâr, Kahire 1377, IV, 1530; İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, nşr. Dâru Şâdir, Beyrut 1388/1968, X, 268; ez-Zebîdî, Tâcu'l-'Arûs, Mısır 1307, VII, 22; 'Omer Ferrûh, Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî, Beyrut 1388/1969, I, 75.
- 7- C.J. Lyall, Translations of Ancient Arabian Poetry, London 1885, Introduction, s. XLIV; R.A. Nicholson, a.g.e., s. 101.
- 8- Diğer birkaç mânâsı için bk. J. Robson, The Meaning of the Title al-Mu'allakât, JRAS (1936), s. 83 v.dd.
- 9- A.F. L., Beeston, a.g.m., İİFD, III (1979), s. 419, 422.
- 10- Msl. bk. İbnu'n-Nedîm, el-Fihrist, Matba'atu'l-İstikâme, Kahire (ts.) s. 118; Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 35, 235, 264, 291, 372; R.A. Nicholson, a.g.e., s. 103.
- 11- Ebû Zeyd el-Çuresî, Cemheretu Eş'âri'l-'Arab, Beyrut 1383/1963, s. 80; İbn Reşîk, el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdih, nşr. M. Muhyiddin 'Abdulhamîd, Mısır 1383/1963, I, 96; Cl. Huart, Arab ve İslâm Edebiyatı, çev. Cemal Sezgin, Ankara 1971, s. 17; I. Goldziher, a.g.e., s. 33; Mehmed Fehmî, Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye, I, İstanbul, 1917, 558; İsmâil Hâmi Dânişmend a.g.e., s. 261; Fuat Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden 1975, II, 46.
- 12- İbn 'Abdi Rabbihî, a.g.e., V, 269; İbn Reşîk, a.g.e., I, 96; Nâsiruddin el-Esed, a.g.e., s. 169.
- 13- Ebû Bekr el-Bâkîllânî, l'câzu'l-Kur'an, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1963, s. 159, krş. Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî, Şerhu'l-Kaşâ'idi's-Seb'it'-Tivâl Câhiliyyât, nşr. 'A.M. Hârûn, Kahire, 1963, nâşirin mukaddimesi, s. 11; eş-Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, nşr. M. Seyyid Kîlânî Kahire 1381/1961, II, 244.
- 14- Mu'allakât ve Şâirlerinin hayatları için bk. İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve's-Su'arâ', nşr. A.M. Şâkir, Kahire, 1966, I-II; Ebu'l-Ferec el-İşfahânî, Kitâbu'l-Ağâni, nşr. Dâru's-Şekâfe, Beyrut 1376/1957 v. dd., I-XXV; Bedevî Tabâne, Mu'allakâtu'l-'Arab, Kahire 1387; Fuat Sezgin, a.g.e., II, 46-53, 109-132; Süleyman Tülüçü, Mu'allakât ve Şâirleri Üzerinde İncelemeler, Erzurum 1979 (Atatürk Üniv.İslâmî İlimler Fakültesi, Doktora öncesi basılmamış seminer çalışması). Ayrıca bk. Muştafa el-Çalâyîni, Ricâlu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr, Beyrut 1912.

*İmru'ul-kays* (öl. M. 545'e doğru), *Zuheyr* (öl. M. 609), *Tarefe* (öl. 564'e doğru), *'Antere* (öl. M. 600), *'Amr b. Kulşûm* (öl. M. 584'e doğru), *Lebid* (öl. 40/660-61) ve *el-Hâriş b. Hillize* (15) (öl. M. 570'e doğru). Umumiyetle bu yedi isim, *Mu'allakât* şâirleri olarak benimsenmiş bulunmaktadır. Tanınmış âlim Ebû 'Ubeyde (öl. 210/825), bu mutat olan listedeki *'Antere* ve *el-Hâriş b. Hillize*'nin yerine *en-Nâbiğa ez-Zubyânî* (öl. M. 604'den sonra) ve *el-A'sâ* (=Meymûn b. Kays (öl. 7/629))'yı koyar (16). Meşhur edebiyat âlimi İbn Kuteybe (öl. 276/889), *'Abid b. el-Ebras* (öl. M. 605)'ı (17) ve İbn Haldûn (öl. 809/1406) da *'Aklame b. 'Abede* (öl. M. 597) 'yi (18) *Mu'allakât* şâirleri arasında sayar. Bu duruma göre, *Mu'allakât*'a dâhil olan şâirlerin sayısı 10'u aşmaktadır.

*Mu'allakât* şâirlerinin en eskisi, M. VI. asrın ilk yarısında yaşamış görünen *İmru'ul-kays*'tır. Diğerleri bu asrın son yarısında yaşamışlardır. Bunlardan sadece *Lebid* (19) müsüman olmuş ve İslâm devrinde de uzun müddet yaşamıştır (20). Münekkitler ve antoloji müellifleri, bu şâirlere dâir pek çok menkıbeyi nesilden nesile nakletmişlerdir. Bunların bir özeti, A. J. Arberry'nin "*The Seven Odes*" (London 1957) adlı eserinde bulunmaktadır (21).

## II- MU'ALLAKÂT'IN ŞERH VE BASKILARI (22):

*Mu'allakât*'ı teşkil eden kasideler, toplanmalarından itibaren büyük bir ilgi görerek, müteaddit kimseler tarafından şerh edilmiştir. Bâzıları (meselâ, Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Naĥhâs, ez-Zevzenî, et-Tibrizî v.b.), hemen hemen *Mu'allakât*'ın tamamını, bir kısmı (meselâ, Ebû Usâme Cunâde b. Muĥammed el-Ezdi, Muĥammed b. Bedriddîn el-'Avfi, Muĥammed Yârcenk Bahâdur v.b.) da, *Mu'allakât*'tan ancak bir veya birkaçını şerh etmiştir. Diğer taraf-

15- İbn 'Abdi Rabbihî, a.g.e., V, 269-270.

16- E.ü Zeyd el-Kureşî, a.g.e., s. 80; İbn Reşîk, a.g.e., I, 96; krş. Şevkî kayf, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I, el-'Aşru'l-Câhili, Kahire, 1960, s. 176.

17- İbn Kuteybe a.g.e., I, 268.

18- İbn Haldûn, *Muĥaddime*, 4. baskı, Beyrut 1981, s. 581. Tr. trc. Zâkir Kadiri Ugan, İstanbul, 1970, III, 266.

19- *Lebid* için bk. Süleyman Tülücü, *Lebid*, *Diyanet Dergisi*, sayı 98-99 (Temmuz-Ağustos 1970), s. 231-234.

20- Krş. Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerûn ve'l-Veşâyâ*, nşr. 'Abdulmun'ım 'Amir, Kahire 1961, s. 77.

21- A.F.L. Beeston, a.g.m., *İFD*, III (1969) s. 423.

22- *Mu'allakât*'ın metni genellikle şerhli olarak basılmış bulunmaktadır. Şerhsiz olarak basılan *Mu'allakât* metinleri arasında şunları zikredebiliriz: F.A. Arnold, *Septem Moallakat*, Leipzig, 1850; L. Abel, *Die Sieben Mo'allaqât*, Berlin 1891; F.E. Johnson, *Mu'allakât, The Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, London 1894; Seb'a-i Mu'allaka, *Cevnpûr*, 1900; es-Seb'u'l-Mu'allakât, Delhi 1905; *Yedi Askı (el-Mu'allakâtu's-Seb')*, İstanbul, 1943; *el-Mu'al-kâtu's-Seb'*, Kahire, 1368.

tan, bâzi müellifler (meselâ, İbnu's-Sikkît, es-Sukkerî, el-A'lem eş-Şentemerî, Hâsen es-Sendûbî v.b.) de *Mu'allakât* şâirlerinin divanlarını, dolayısıyla *Mu'allakâ* larını şerh etmişlerdir. Bu makalede bunlara temas edilmeyecektir. Aşağıda, *Mu'allakât*'ı şerh edenler, imkân nisbetinde eserleriyle birlikte, kronolojik bir sırada verilecektir:

- 1- el-Eşma'î (öl. 216/831): "*Kitâbu'l-Kaşâ'idi's-Sitt*" (23). Şerhi bize ulaşmamıştır.
- 2- İbnu's-Sikkît (öl. 246/861): "*Şerhu'l-Mu'allakât*" (24). Şerhi bize ulaşmamıştır.
- 3- Ebû Sa'îd eđ-Đarîr el-Curcânî, Ahmed b. Hâlid (öl. 282/895): "*Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'*", Kahire, Dâru'l-Kutub, edeb, nr. 3911 (25).
- 4- Muhammed b. Ahmed İbn Keysân (öl. 299/911): "*Şerhu's-Seb' 'i't-Ŧivâl*" (26), Berlin, nr. 7440; London, India Off., nr. 800 (27). Parça halindeki neşirleri: M. Schlössinger, *Ibn Kaisân's Cmt. zur M. des 'Amr ibn KulŦûm*, ZA, XVI (1902), s. 15-64; F.L. Bernstein, *Des Ibn Kaisân Kmt. zur M. des Imru'ulŦkais*, ZA XXIX (1914-15), s. 1-77.
- 5- Ebû Muhammed el-Kâsim Muhammed b. Beşşâr el-Enbârî (öl. 304/916): "*Şerhu's-Seb' 'i't-Ŧivâl*" (28).
- 6- Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim İbnu'l-Enbârî (öl. 328/840): "*Şerhu'l-Kaşâ'idi's-Seb' 'i't-Ŧivâl el-Câhiliyyât*" (29) (nşr. 'Ab-

23- İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 88.

24- İsmâil Paşa, Hediyyetu'l-'Ârifin, Esmâ'u'l-Mu'ellifin ve Âşâru'l-Muşannifin, nşr. Kilişli Rifat Bilge v.b. İstanbul 1951-55, II, 536; ez-Zirikli, el-A'lâm, 3. baskı, Beyrut 1389/1969, IX, 255.

25- Fu'âd Seyyid, Fihrisu'l-MahtŦâtî'l-Muşavvere, Kahire 1954, I, 493; Fuat Sezgin, a.g.e., II 50 (burada eserin numarası 3900'dür).

26- Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 235.

27- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 50.

28- Bâzi eserlerde (es-Suyûfî, Buğyetu'l-Vu'ât, nşr. M. Ebu'l-Fağl İbrâhim, Kahire 1384/1964-65, II, 261; Taşköprizâde Ahmed, Miftâhu's-Se'âde, nşr. Kâmil Kâmil Bekri, 'Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, Kahire 1968, I, 182; ez-Zirikli, a.g.e., VI, 16), onun böyle bir *Mu'allakât* şerhinin bulunduğu ifade ediliyorsa da, 'Abdusselâm M. Hârûn, bunu bir hatâ olarak görmekte ve bu şerhin, oğlu Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî, a.g.e., nâşirin mukaddimesi, s. 9.

29- İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 118; Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 264; el-KıfŦî, İnbâhu'r-Ruvât, nşr. M. Ebu'l-Fağl İbrâhim, Kahire, 1950-55, III, 208. Bâzi eserlerde (msl. bk. Yâkût, el-Ħamevî, Mu'cemu'l-Udebâ', nşr. Ahmed Ferid Rifâ'î, Kahire 1936-38, XVIII, 312; İbn Ħallikân, g.e., IV, 242; eş-Şafedî, el-Vâfi bi'l-Vefeyât, nşr. S. Dederling, Wiesbaden 1974, IV, 344) "*Şerhu'l-Câhiliyyât*" adı ile geçmektedir.

dusselâm M. Hârûn, Kahire 1963). Diğer parça halindeki neşirleri: O. Rescher, *Die Mo'allaqa des Tarafa mit dem Kmt. des Ibn el-Anbârî*, İstanbul, 1329/1911; aynı mll., *La "Mo'allaqa" de Antara avec le Cmt. d'Ibn al-Anbârî*, RSO, IV (1911-12), s. 301-331, VI (1914-15), s. 317-352, 931-959; aynı mll., *Die M. des Zuhair mit dem Kmt. des Ibn el-Anbârî*, MO, VII (1913), s. 137-195.

- 7- Ebû Ca'fer Muḥammed b. Aḥmed en-Naḥḥâs (öl. 338/950): "*Şerḥu'l-Ḳaṣâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât*" (30) (c. I-II, nşr. Aḥmed el-Ḥattâb, Bağdat 1393/1973). Parça halinde, daha önceki neşir ve tercümelere: *Tharaphae Mollakah cum Scholiis Nahas...*, arabice edidit, vertit, illustravit J.J. Reiske, Leiden 1742; *İmru'ulḳays Mu'allaka'sına olan şerhi, hulâsa olarak*, G.J. Lette tarafından neşredilmiştir (Leiden 1748); E.F.C. Rosenmüller, *Zohairi Carmen Al-Moallakah (Cvm Scholiis Zvzenii integris et Nachasi)*, Leipzig 1792, 2. basımı; Leipzig 1826; *An-Naḥḥâs' Cmt. zur M. des Imruul-Qais...*, nşr. E. Frenkel, Halle 1876; *Die M. des Zuhair mit dem Kmt. des... An-Naḥḥâs*, nşr. J. Hausheer, Berlin 1905.
- 8- 'Abdullâh b. Ca'fer İbn Deresteveyh (öl. 347/957): "*Tefsîru's-Seb'i't-Ṭivâl*" (31). Şerhi ele geçmemiştir.
- 9- Ebû 'Alî İsmâ'îl b. el-Ḳâsim el-Ḳâlî (öl. 356/967): "*Tefsîru'l-Mu'allakât*" (32). Şerhi ele geçmemiştir.
- 10- Ebû Maṣṣûr Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî (öl. 370/980): "*Tefsîru's-Seb'i't-Ṭivâl*" (33). VII/XIII. asırda Haleb'deki bir kütüphanede mevcuttu (34).
- 11- Ebû Usâme Cunâde b. Muḥammed el-Ezdi el-Herevî (öl. 399/1009): "*Naẓmu't-Tefsîr, Şerḥu Mu'allakâti İmri'ülḳays*", British Museum, Or., nr. 6638.

---

30- İbn Ḥayr, Fehrese, nşr. F. Codera, J.R. Tarrago, Bağdat 1963, s. 366, 369; krş. Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 291; İbn Ḥallikân, a.g.e., I, 100; es-Suyûtî, a.g.e., I, 362; ed-Dâvudî, Ṭabakâtu'l-Mufessirin, nşr. 'Alî Muḥammed 'Omer, Kahire 1392/1972, I, 68; Taşköprizâde Aḥmed, a.g.e., II, 83; ez-Ziriklî, a.g.e., I, 199.

31- İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s. 100; el-Ḳıfî, a.g.e., II, 114; krş. İbn Deresteveyh, Taşhîhu'l-Faşih, nşr. 'Abdullâh el-Cubûrî, Bağdat 1975, nâşirin mukaddimesi, s. 27.

32- ez-Zubeydî, Ṭabakâtu'l-Naḥviyyîn ve'l-Luḡaviyyîn, nşr. M. Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, Kahire 1373/1954, s. 203; İbn Ḥayr a.g.e., s. 355; İbn Ḥallikân, a.g.e., I, 226; es-Suyûtî, a.g.e., I, 453.

33- Yâkût el-Ḥamevî, a.g.e., XVII, 165; ed-Dâvudî, a.g.e., II, 62.

34- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 51.

- 12- Muḥammed b. Maḥmûd b. Muḥammed el-Miskân (35) (öl. ?).
- 13- el-'Omerî (öl. ? ): "*Tefstru's-Seb'i't-Tıvâl el-Câhiliyyât bi-Ğarîbihâ*" (36).
- 14- Ebu'l-Ḥaccâc Yûsuf b. Suleymân en-Nahvî, el-A'lem eş-Şentemerî (37) (öl. 476/1083).
- 15- Aḥmed b. 'Abdillâh b. Sa'id el-Enşârî (38) (V./XI. asır).
- 16- Ebû 'Abdillâh b. el-Huseyn b. Aḥmed ez-Zevzenî (öl. 486/1093): "*Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'* (39). Neşir ve tercümelere: E. Menil, J. Willmet, *Antaræ Poëma Arabicum Moallakah cum integris Zuzenii scholiis...*, Leiden 1816; J. G. L. Kosegarten, *Amrui-ben-Kelthûm Taglebitæ Moallakam... Essusenî scholiis illustratam... in latinum transtulit*, Jena 1819; W. Knatchbull, *Harethi Moallakah cum scholiis Zuzenii...*, Oxford 1820; 'Abdurrahîm eş-Şafibûrî, M. Lumbsden, *The Seven Poems...*, Calcutta 1823; E.G. Hengstenberg, *Amrilkaisi Moallakah cum scholiis Zuzenii...*, Bonn, 1823; J. Vullers, *Harethi Moallaca cum scholiis Zuzenii...*, Bonn 1827; aynı mll., *Tarafæ Moallaca cum Zuzenii scholiis...*, Bonn 1829; S. Peiper, *Lebidî Amirîtæ Kasidam Moallakam... cum scholiis... Susenii...*, Breslau 1828 (40).

Doğuda neşredilmiş tam baskıları: Lübnan 1269; İstanbul 1277; Tahran 1282; İskenderiye 1288; Kahire 1277, 1292, 1304, 1311; 1315, 1319, 1328, 1340; Dehli 1895 (41); nşr. Dâru Şâdir,

- 35- Kâtib Çelebî, Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Fünûn, nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul, 1971, II, 1741.
- 36- Ebû Ca'fer, en-Nahhâs, Şerhu'l-Kaşâ'idi't-Tis'i'l-Meşhûrât, nşr. Aḥmed el-Ḥaṭṭâb, Bağdad 1393/1973, I, nâşirin mukaddimesi, s. 53.
- 37- eş-Şentemerî, "altı şâir" (*en-Nâbiğa, 'Antere, Tarefe, Zuheyr, 'Alkame ve İmrü'ul-kays*) in şiirlerine bir şerh yazmıştır. Bk. R.A. Nicholson, a.g.e., s. 128; Brockelmann, A'lem, İA, I, 298. Ferdinân Tütel (el-Muncid fi'l-Edeb ve'l-'Ulûm Beyrut 1960, s. 25), onun "*Şerhu'l-Mu'allakâti*" adlı bir eserinin olduğunu söylüyorsa da, eski kaynaklarda böyle bir kayda rastlayamadık.
- 38- Ebû Ca'fer en-Nahhâs, a.g.e., I, nâşirin mukaddimesi, s. 53.
- 39- C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Supplementband, Leiden 1937, I, 35; ez-Zirikî, a.g.e., II, 249-250; 'Omer Rıdâ Kaḥhâle, Mu'cemu'l-Mü'ellifin, Dimeşk 1376-81/1957-61, III, 309.
- 40- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 51.
- 41- Yûsuf Elyân Serkis, Mu'cemu'l-Maṭbû'âti'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arabe, Kahire 1346/1928, I, 1127-1129; F.E. Karatay, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Basmalar Alfabe Katalogu, İstanbul, 1953, s. 351-352.



- Beyrut 1382/1963; nşr. M. 'Alî Hâmdullâh, Dimesşk 1383/1963 (42); Beyrut 1972.
- 17- Ebû Bekr 'Aşım b. Eyyûb el-Betâlyevsi (öl. 494/1100): "*Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb*" (43). Şerhi ele geçmemiştir.
- 18- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. 'Alî el-Hâtîb et-Tibrizî (öl. 502/1109): "*Şerhu'l-Kaşâ'idi'l-Aşr*" (44). Baskıları: "*A Commentary on Ten Ancient Arabic Poems...*" adı ile nşr. C. J. Lyall (Calcutta 1894), tekrar basımı: N. J. Ridgewood, 1965; Kahire 1324, 1343, 1352, v.b. (45); nşr. Fahrüddîn Kâbâve, Haleb 1388/1969.
- 19- Mevhûb b. Aḥmed el-Cevâlikî el-Ḥuşrî (öl. 540/1145): "*Şerhu'l-Mu'allakât*", Paris, nr. 3279 (46).
- 20- Ebu'l-Berekât 'Abdurrahmân b. Muḥammed İbnu'l-Enbârî (öl. 577/1181): "*Şerhu's-Seb'i't-Tıvâl*" (47), Kahire, Dâru'l-Kutub'de bir yazma nüshası mevcuttur.
- 21- 'Alâ'uddîn 'Alî b. Muḥammed er-Rıdâ el-Ḥuseynî et-Tûsî (öl. ?) "*Mubârizu'l-Akrân fi Tahmisi'l-Mu'allakâti't-Tis'...*" adlı tahmisini 655/1256'da bitirmiştir. Paris, nr. 3075, 3076 (48); Kahire, Dâru'l-Kutub, edeb nr. 7599 (49).
- 22- Kemâluddîn Muḥammed b. Musâ ed-Demirî (öl. 808/1405): "*Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb*" (50). Şerhi ele geçmemiştir.
- 23- Aḥmed b. el-Fakîh Muḥammed b. Ebî Bekr (öl. ?): "*Şerhu'l-Mu'allakât*", Kılıç Ali Paşa, nr. 825 (51), te'lif tarihi: 828/1424 (52).

42- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 51.

43- es-Suyûtî, a.g.e., II, 24; krş. Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 1740.

44- Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 372; İbn Ḥallikân, a.g.e., VI, 192; es-Suyûtî, a.g.e., II, 338; ed-Dâvûdî, a.g.e., II, 372.

45- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 51.

46- Georges Vajda, Index Général des Manuscrits Arabes Musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris 1953, s. 634.

47- İbn Şâkir el-Kutubî, Fevâtu'l-Vefeyât, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut 1973-74, II, 294; es-Suyûtî, a.g.e., II, 87; Ebu'l-Berekât İbnu'l-Enbârî, a.g.e., nâşirin mukaddimesi, s. 8.

48- Georges Vajda, a.g.e., s. 486.

49- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 53.

50- Krş. Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 1741.

51- Krş. O. Rescher, Die Mo'allaqa des Zuhair mit dem Kommentar des Ibn el-Anbârî, MO, VII (1913), s. 137; Yedi Askı, Önsöz, s. 8.

52- C. Brockelmann, a.g.e., Supplementband, I, 35.

- 24- Muḥammed b. Bedriddîn el-'Avfi (öl. 893/1488'e doğru): "*Tuhfetu'l-Lebib*" (*İmru'ul-kays, Zuheyr ve ʿTarefe'nin Mu'al-laḳa'*larının şerhi), Leiden, nr. 511; Paris, nr. 3404 (53).
- 25- Muḥammed b. İbrâhim b. Muḥammed el-Ḥaḍramî İbn Ḥarûf (H. VIII. asır): "*Şerḥun 'alâ Mu'allakâti's-Şu'arâ'i's-Sitteti'l-Câhiliyyîn*", Rabat, nr. 1792 (D 923) (54).
- 26- 'Abdulkadir b. Aḥmed b. 'Alî el-Fâkihî (öl. 982/1574): "*Fet-hu'l-Muğallakât li-Ebyâti's-Seb'i'l-Mu'allakât*" (55). Ragıp Pa-şa, nr. 1154 (56).
- 27- 'Os mân b. 'Abdirrahmân b. Ebî 'Alî et-Tenûhî el-Ma'arrî (öl. ? ), Kahire, Dâru'l-Kutub, edeb, nr. 443. en-Naḥḥâs ve ez-Zevzenî şerhlerinin hulâsası (57).
- 28- Muḥammed b. 'Alî b. Faḍl el-Ḥuseynî et-Ṭaberî (öl. ? ) : "*Ki-tâbu İmtâ'i'l-Başar ve'l-Kalb ve's-Sem' fi Şerhi'l-Mu'allakâti's-Seb'*", 1155-57/1742-44 yılları arasında te'lif edilmiştir. (58)
- 29- Aḥmed b. Aḥmed b. Muḥammed es-Sucâ'î (öl. 1197/1783): "*Şerhu Kaşideti İmri'ilkays*" (*Muhtaşar*), İskenderiye, Belediye, nr. 2482 (59)
- 30- Aḥmed b. Muḥammed b. 'Abdilkerîm el-Müsevî el-Mu'allim (öl. 1279/1862'ye doğru): "*Miftâhu'l-Muğallakât fi Şerhi'l-Mu'allakât*", Cambridge, Or. nr. 501 (8) (60).
- 31- Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'il el-Mu'âfâ en-Naḥvî (öl. ? ): "*Ukûdu'l-Le'âli'i'l-Munsekât fi Şerhi's-Seb'i's-Sumûṭ ve's-Se-lâşi'l-Mulḥakât...*", Kahire, Dâru'l-Kutub, edeb, nr. 4576. Şerh, 1287/1870 yılında bitirilmiştir (61).

53- Aynı mll., a.g.e., II, 57; Supplementband, I, 35.

54- I.S. Allouche, A. Regragui, Catalogue des Manuscrits Arabes de Rabat, Paris-Rabat, 1954-58, II, 7-8.

55- Krş. Ḥuseyn Naşşâr, e -Mu'cemu'l-'Arabi, Mısır 1375/1956, I, 594.

56- Ahmed Türek, Ragıp Paşa Kütüphanesi'nde Bilinmeyen Bâzı Arapça Yazmalar, ŞM, II (1957), s. 99-100, Fuat Sezgin, a.g.e., II, 52 (Bu iki yerde eserin numarası 1151 olarak gösterilmiştir ki doğrusu 1154 olacaktır; krş. C. Brockelmann, a.g.e. Supplementband, I, 35; Yedi Aski, Önsöz, s. 8).

57- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 52.

58- Aynı mll., a.g.e., II, 52.

59- Aynı mll., a.g.e., II, 52.

60- Aynı mll., a.g.e., II, 52.

61- Aynı mll., a.g.e., II, 52.

- 32- 'Alî b. 'Alî eş-Şafîpûrî (öl. ?). Şerhi, H. 1291'de Hindistan'da basılmıştır (62).
- 33- Muḥammed b. İsmâ'il el-Enşârî eṭ-Tahtâvî (63) (XIII/XIX. asır).
- 34- 'Abdurrahîm b. 'Abdilkerîm (XIII./XIX. asır): "*Kitâbu Şerhi'l-Mu'allakât 'ale't-Temâm ve'l-Kemâl*", Kahire, Dâru'l-Kutub, nr. 13515z. ez-Zevzenî şerhinin telhîsi (64).
- 35- el-Feyd es-Sehârenfûrî el-Ḳureşî el-Ḥanefî (XIII./XIX. asır): "*Riyâdu'l-Feyd Şerhu'l-Mu'allakât*" (Lahor 1299/1881) (65).
- 36- 'Abdullâh Ḥasîb (öl. ?): "*İmru'ulḳays Kaştde-i Mu'allakasın Şerhi*" (İstanbul, 1316),
- 37- Ebû Firâs Muḥammed b. Muştafâ en-Na'sânî el-Ḥalebî (öl. 1362/1943): "*Nihâyetu'l-Ereb min Şerhi Mu'allakâti'l-'Arab*" (Kahire 1324/1906 (66), 1329/1911).
- 38- Aḥmed eş-Şinkîti (öl. 133/1913): "*el-Mu'allakât ev el-Ḳaşâ'idu'l-'Aşru't-Tivâl*" (Kahire 1329/1911); yeni neşirleri: "*Şerhu'l-Mu'allakâti'l-'Aşr ve Aḥbâru Ḳâ'ilihâ (Şu'arâ'ihâ)*" adı ile (Kahire 1913, 1338, 1945; Dâru'l-Endelus, Beyrut (ts.)).
- 39- Fu'âd Efrâm el-Bustânî: "*Tarefe ve Lebîd, el-Mu'allakatân*" (Beyrut 1929, er-Revâ'i' 24); "*Amr b. Kulşûm ve el-Hâriş b. Hillize, el-Mu'allakatân*" (Beyrut 1929, er-Revâ'i' 26).
- 40- Muḥammed Yârcenk Bahâdur: "*Aḥsemî's-Sebk fi Şerhi Ḳifâ Nebk*" (Haydarâbâd 1360) (67).
- 41- Aḥmed Tercânîzâde: "*Şerh-i Mu'allakât-i Seb*", Tebrîz 1348 hş., Farsça şerh (68).
- 42- Fevzî 'Aṭavî. Eseri 1969'da Beyrut'ta basılmıştır (69).

62- C. Brockelmann, a.g.e., Supplementband ,I, 936; Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs, a.g.e., I, nâşirin mukaddimesi, s. 55.

63- Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs, a.g.e., I, nâşirin mukaddimesi, s. 55.

64- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 52.

65- Yûsuf Elyân Serkis, a.g.e., II, 1471.

66- Yûsuf Elyân Serkis, a.g.e., II, 1861; A.S. Fulton, A.G. Ellis, Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London, 1926, s. 610; C. Brockelmann, a.g.e., Supplementband, .I, 36; Fuat Sezgin, a.g.e., II, 52.

67- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 52.

68- Ḥânâbâ Muşâr, Fihrist-i Kitâbhâ-yı Çâpi-yi Fârsî, Tahran 1350-53 hş., III, 3253.

69- Ebû Ca'fer en-Naḥḥâs, a.g.e., I, nâşirin mukaddimesi, s. 55.

### III- TERCÜMELERİ:

*Mu'allakât* tam olarak veya parça hâlinde çeşitli Batı ve Doğu dillerine tercüme edilmiş bulunmaktadır.

#### 1- Latinceye Tercümeleri:

J.J. Reiske, *Tharaphae Moallakah cum Scholiis Nahas...*, Leiden 1742 (71); L. Warner (*İmru'ulqays Mu'allaka'sını* Latinceye tercüme etmiştir; nşr. G.J. Lette, Leiden 1748 (72); E.F.C. Rosenmüller, *Zohairi Carmen Al-Moallakah (Cym Scholiis Zvzenii integris et Nachasi)*, Leipzig 1792, 2. basımı: Lepzig 1826, s. 1-7; L. Kosegarten, *Amru-ben-Kelthûm Taglebitae Moallakam... Essuseni scholiis illustratam... in latinum trasntulit*, Jena 1819; W. Knatchbull, *Harethi Moallakah cum scholiis Zuzenii...*, Oxford 1820 (73); J. Bolmeer, *Amrikaisi Moallakah arabice et latine...*, Lund 1824 (74); J. Vullers, *Harethi Moallaca cum scholiis Zuzenii...*, Bonn 1827 (75).

#### 2- Fransızcaya Tercümeleri:

S. de Sacy, *Kalila wa-Dimna*, Paris 1816 (*Lebid'in Mu'allaka'sının* nşr ve tercümesi: s. 67 v. dd., 287 v. dd. (76); aynı mll., *Mém. de l'Acad. des Inscr. L, 411 (77) (İmru'ulqays Mu'allaka'sının* tercümesi); C. de Perceval, *Essai sur l'Histoire des Arabes Avant l'Islamisme*, Paris 1847-48, msl. bk. *İmru'ulqays Mu'allaka'sının* tercümesi: II, 326-332; *el-Hâriş'in Mu'allaka'sının* tercümeei: II, 366-373; *Zuheyr Mu'allaka'sının* tercümesi: II, 531-536; v.b.; A. Raux, *La Mo'allaka d'Imrou'l-Kais...*, Paris 1907 (78).

- 
- 70- Yazmalarının bulunduğu yerler için bk. Fuat Sezgin, a.g.e., II, 52, *Mu'allakât*'ı şerh edenler konusunda toplu bilgi için bk. Kâtib Çelebi, a.g.e., II, 1740-41; İsmâil Paşa, a.g.e., I-II, tür. yer.; aynı mll., Keşfu'z-Zunûn Zeyli, nşr. Şerefeddin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, İstanbul 1972, II, 3, 229, 513 ve tür. yer.; Mehmed Fehmi, a.g.e., s. 614; Yûsuf Elyân Serkis, a.g.e., I, 1127-29; C. Brockelmann, a.g.e., Supplementband, I, 35-36; Yedi Asku, Önsöz, s. 6 v. dd.; Ebû Ca'fer en-Nahhâs, a.g.e., I, nâşirin muaddimesi, s. 51-55; Fuat Sezgin, a.g.e., II, 50-53.
- 71- Krş. Necib el-'Akîkî el-Mustesrikûn, Kahire 1964-65, II, 693, 704.
- 72- Cl. Huart, *İmru'ulqays*, İA, V/II, 988; krş. Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.
- 73- Ch. Pellat, *al-Hârith*, b. Hılliza, EI, III, 222.
- 74- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.
- 75- Necib el-'Akîkî a.g.e., II, 704.
- 76- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49; krş. Necib el-'Akîkî, a.g.e., I, 182.
- 77- Cl. Huart, a.g. mad., İA, V/II, 988.
- 78- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.

### 3- Almançaya Tercümeleri:

A. T. Hartmann, *Die Hellstrahlenden Plejaden...*, Münster 1801; P. Wolff, *Muallakat. Die Sieben Preisgedichte...*, Rotweil 1857; L. Abel, *Die Sieben Mo'allaqât*, Berlin 1891; F.A. Müller, *Imrulkaisi Mu'allaka*, Halle 1869; T. Nöldeke, *Fünf Mo'allaqât, Übers. und Erkl.*, SBAW Wien, CXL-CXLIV (1899-1901) (*Zuheyra, Lebid, 'Antere, 'Amr ve el-Hâriş'in Mu'allaka'larının tercümesi*); B. Geiger, *Die Mu'allaga des Tarafa, Übers. und Erkl.*, WZKM, XIX (1905), s. 323-370, XX (1906), s. 37-80; S. Gandz, *Die Mu'allaga des Imrulkais, Übers. und Erkl.*, SBAW Wien CLXX (1913); Fr. Rückert, *Tarefe ve Lebid'in Mu'allaka'larını Almançaya tercüme etmiştir* (79); R. Geyer, *Zwei Gedichte von al-'A'sâ, hsg., übers. und erkl., II: Waddî' Hurairata*, SBAW Wien, CLXXXII (1919) (80).

### 4- İngilizceye Tercümeleri:

W. Jones, *Moallakât, or Seven Arabian Poems...*, (81) London 1782; C. J. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry*, London 1885; F. E. Johnson, *Mu'allakât. The Seven Poems Suspended in the Temple at Mecca*, Bombay 1893 ve London 1894 (82); Lady Anne Blunt and Wilfred Scawen Blunt, *The Seven Golden Odes of Pagan Arabia*, London 1903; A. J. Arberry, *The Seven Odes*, London 1957; Clouston, *Arabian Poetry*, Glasgow 1881, *Imru'ulqays Mu'allaka'sının tercümesi*: s. 1-14; C. J. Lyall, *The Mu'allaqah of Maimûn al-'A'shâ*, Festschrift, E. G. Browne, 1922, s. 283-292; U. Schedler, *A Prose Translation of the M. of Labid by William Wright*, J. Sem. Stud. VI (1961), s. 97-104 (83).

### 5- İspanyolçaya Tercümesi:

Federico Corriente, *Las Mu'allaqât: Antologia Panorama de Arabia Preislamica*, Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1974, 141 s.

### 6- İsveççeye Tercümeleri:

J. (B.M.) Bolmeer, Lund 1824 (84) (*Imru'ulqays Mu'allaka'sının tercümesi*); G. Vitestam, *Imra al-Qais, Mu'allaga*, Lund 1967, (85).

### 7- Rusçaya Tercümesi:

G. Murkes, Petersburg 1889 (86) (*Imru'ulqays Mu'allaka'sının tercümesi*).

79- Necib el-'Akiki, a.g.e., II, 699; Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.

80- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.

81- *Mu'allakât*'ın İngilizceye ilk tercümesidir. Bk. ez-Zirikli, a.g.e., IX, 146.

82- A.S. Fulton, A.G. Ellis, a.g.e., s. 610.

83- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.

84- Cl. Huart, a.g. mad., IA, V/II, 988.

85- Fuat Sezgin, a.g.e., II, 49.

86- Cl. Huart, a.g. mad., IA, V/II, 988; S. Boustany, *Imru'al-Qays*, EI, III, 1178; Necib el-'Akiki, a.g.e., III, 931.

#### 8- Farsçaya Tercümelere:

*Mu'allakât*, Şark dillerinden Farsçaya da tercüme edilmiştir. Bu tercümelelerden biri, İstanbul'da Feyzullah Efendi kütüphanesinde 1661 numarada kayıtlı ez-Zevzenî şerhini hâvi bir mecmua içerisinde. Ne zaman ve kimin tarafından yapıldığı belli değildir. Yalnız sonundaki H. 723 tarihine ve yazıldıktan sonra aslıyla karşılaştırılmış olması kaydına bakılırsa, tercümenin bu tarihten önce yapılmış olduğu anlaşılmaktadır (87).

Ayrıca, 'Abdülvevvel Cevnpûrî tarafından, "*Seb'a-i Mu'allaka*" adı altında, Arapça metin, önsöz ve notlarla birlikte Farsçaya ve Hint diline tercüme edilmiştir (Cevnpûr, 1900, 24 s.). Bu eserde sadece, *Mu'allakât*'teki ve 1. ve 3. şiirlerin, yâni *İmru'ulqays* ile *Zuheyr*'in *Mu'allaka*'larının tercümelere yer almaktadır. Yine son zamanlarda *Mu'allakât*, Arapça metni ile tam olarak Farsçaya tercüme edilmiş bulunmaktadır: 'Abdulmuhammed Âyetî, *Mu'allakât-i Seb'* (Tahran, 1345 hş., 144 s.) (89).

#### 9- Hint Diline Tercümesi:

*İmru'ulqays* ve *Zuheyr*'in *Mu'allaka*'ları, yukarıda zikrettiğimiz gibi, 'Abdülvevvel Cevnpûrî tarafından "*Seb'a-i Mu'allaka*" adı altında Hint diline tercüme edilmiştir. Ayrıca, ez-Zevzenî şerhinden seçilmiş Arapça şerhli "*et-Ta'likât 'ale's-Seb'i'l-Mu'allakât*" (Dehli 1895) adlı umumî *Mu'allakât* şerhinde de u'l-Fekâr 'Alî ed-Devbendî'nin, Hint diliyle şerhleri yer almaktadır (90).

#### 10- Türkçeye Tercümelere:

*Mu'allakât*'in tam olarak Türkçeye tercümesi M. Şerefeddin Yaltkaya tarafından yapılmıştır: *Yedi Askı*, İstanbul, 1943. Manzum tercümesi: İ.Z. Eyuboğlu, *Yedi Askı*, İstanbul 1985. Diğer kısmî ve parça hâlindeki tercümelere ise şunlardır: Hersekli Mehmed Kâmil, *Terceme-i Mu'allakât-i Seb'a*, Derse'âdet 1305 (*İmru'ulqays Mu'allakasının* tercümesi); 'Abdullâh Hâsib, *İmru'ulqays Kaşide-i Mu'allakasının Şerhi*, İstanbul 1316; Şemseddin Sâmi, *el-Mu'allakâtü's-Seb'*, Kostantiniyye 1320 (tamamlanmamış, notlar hâlinde olup, basılmamıştır.) (91); Şerefeddin (Yaltkaya) *Arap Edebiyatı*, Bilgi Mecmuası, c. I, sayı 4 (Şubat 1329) s. 364-397; Aynı mll., *Yedi Askı'dan İmru-el-Kays* ve *Askısı*, "Tercüme. IV, sayı 19 (19 Mayıs 1943), s. 6-11; Mehmed Fehmî, *Târîh-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, I, İstanbul 1917/1332, tür. yer.: Cemal Süreya, *İmru'ulqays Mu'allaka*'sını nazmen

87- Yedi Askı, Önsöz, s. 8.

88- Edward Edwards, A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum, London 1922, s. 391; A.S. Fulton, A.G. Ellis, 'a.g.e., s. 610.

89- Hânâbâ Muşâr, a.g.e., IV, 4826.

90- A.S. Fulton, A.G. Ellis, a.g.e., s. 610.

91- Ömer Faruk Akün, Şemseddin Sâmi, İA, XI, 415; Ağâh Sırrı Levend, Şemsettin Sami, nşr. TDK, Ankara 1969, s. 99.

Türkçeye tercüme etmiştir (92). Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu, *Arap Dili ve Edebiyatından Tercemeler*, İstanbul 1967, s. 66-67 (*Ṭarefe* ve *Zuheyr*'in *Mu'allaka*'larından seçilmiş beyitlerin tercümeleeri); Talât Sait Halman, *Eski Uygarlıkların Şiirleri*, İstanbul 1974, s. 308 (*Zuheyr*'in *Mu'allaka*'sının çok az bir kısmının tercümesi).

---

92- Bk. Hüseyin Karakan, *Dünya Şiiri*, İstanbul, 1963, III, 190-192.

## Kısaltmalar

- DD : Ankara Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doğu Dilleri (Dergisi), Ankara.
- EI : The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden 1960 v.dd.
- IC : Islamic Culture, Haydarâbâd.
- İA : İslâm Ansiklopedisi, İstanbul.
- İİFD : Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Ankara.
- JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society, London.
- MO : Le Monde Oriental, Uppsala.
- RSO : Rivista degli Studi Orientali, Roma.
- SBAW Wien : Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.
- ŞM : Şarkiyat Mecmuası, İstanbul.
- WZKM : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.
- ZA : Zeitschrift für Assyriologie, Berlin.



## KİTAP TANITMA VE TENKİDİ

Mustafa FAYDA, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı* (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları (152), Ankara 1982, VII-164 s.

1972 yılında sayın Prof.Dr. Neşet Çağatay (tez yöneticisi), Prof. Muhammed b. Tâvîr et-Tancı ve Doç.Dr. Mehmed Saîd Hatiboğlu'dan müteşekkil jüri tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiş olan bu çalışma, bir ÖNSÖZ ve GİRİŞ (s. 1-22)'ten sonra (bilhassa burada "Kaynaklar ve Araştırmalar" başlığı altında verilen bilgiler çok değerlidir), I. NECRAN BÖLGESİ (s. 23-65), II. YEMEN BÖLGESİ (s. 66-118), III. HADRAMEVT BÖLGESİ (s. 119-128), IV. UMAN BÖLGESİ (s. 129-134) ana başlıklarını taşımakta ve İslâmiyetin bu bölgelerde yayılışı geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Son taraflarda ise, SONUÇ, BİBLİYOG RAFYA ve İNDEKS yer almaktadır. Eski ve yeni, matbû ve yazma birçok esere istinat etmiş olan müellif, özellikle, konusunu ilgilendiren hemen hemen hiçbir eseri ihmal etmemeye büyük bir gayret göstermiştir. Bundan dolayı kendisini tebrik ederiz. Bununla beraber, dizgi hatâları bir yana (*Merhep* (s. VI), *Vesâi* (s. 36, not: 34), *Terk. trc.* (s. 48, not: 82), *Belzâri* (s. 126, not: 33), *Âdb* (s. 129, 131), *Bisans* (Bibl., s. 151) v.b.), gözden kaçan bâzı ufak-tefek hatâlar olmuştur ki bunlardan görebildiklerimiz şunlardır:

*Elysee (Eliza) Lichtenstater* (s. 3, not: 9, Bibl., s. 145), *Ilse Lichtenstädter*; *el-Bicâvî* (s. 3, not: 16, Bibl., s. 144), *el-Becâvî*; *Dayyif* (s. 3, not: 16), *Dayf*; *Tals* (s. 3, not: 18), *Talas*; *İbn Seyyid'un-Nâs* (s. 4, not: 25), *İbn Seyyidi'n-Nâs*; *Philip Hitti* (s. 9, not: 58, s. 10, not: 60 s. 35, not: 33, Bibl., s. 144), *Philip Hitti*; *Hurre Husrev* (s. 12, 13, İndeks, s. 160). *Hurre Husre*; *İ. Goldzhier* (s. 13, not: 72), *I. Goldziher*; *Yağuş* (s. 20), *Yağûs*; *Ebû Celil* (s. 24), *Ebû Cehl*; *Yâ'kîn* (s. 25), *Yâ'kûb*; *en-Nahas* (s. 35, not: 33), *en-Nahhâs*; III *Yemen Bölgesi*, s. 66), II. *Yemen Bölgesi*; *Hâris b. Ebî Şemîre* (s. 68, not: 3), *Hâris b. Ebî Şemîr*; *el-Ascid'ul-Mesbuk* (s. 74, not: 22), *el-Ascedu'l-Mesbûk*;... *es-Selemâni* (s. 103), ... *es-Selmâni*; *Âmire b. Mâlik* (s. 103, İndeks, s. 157), *Amîre b. Mâlik*; *İmri'u'l-Kays* (s. 127, İndeks, s. 160), *İmru'u'l-Kays*;... *Hazânet*... (Bibl., s. 142),... *Hizânet*...; *Ferid, Vecdî Muhammed* (Bibl., s. 142), *Vecdî, Muhammed Ferid*; *Duhâl'il-İslâm* (Bibl., s. 144), *Duhûlu'l-İslâm*;... *ân Esmâi'l-Kutub* (Bibl., s. 147)... *an Esâmi'l-Kutub*; *İ. İbyârî* (Bibl., s. 152), *İ. el-Ebyârî*; *el-A'lâm Kaamus ve Terâcim* (Bibl., s. 152), *el-A'lâm Kamûsu Terâcim* olacaktır.

Arapça asıllı bâzı kelimeler de rastgele uzatılarak (*Mû'cem* (s. 7, not: 47, 48, s. 8, not: 53, 54 v.b.), *el-Ârab* (s. 8, not: 56), *Zû Sâ'leban* (s. 9), *Âsmâi* (s. 11, not: 64), *Ebû Yâ'lâ* (s. 37, not: 40), *Âmr* (s. 61),... *Âmr b. Âvf* (s. 108), *Sâid* (s. 111), *Ânsî* (s. 115, 116) v.b...) yazılmıştır.

Diğer taraftan, metinde yer aldığı halde, bâzı müelliflerin (*Firûzâbâdi* (s. 90, not: 87), *A. Sureyyâ* (s. 126, not: 30), *Louis Jacolliot* (s. 127, not: 39) gibi) eserlerinin ve *İslâm Ansiklopedisi*'nden istifade edilmiş olan maddelerin Bibliyografya-da yer almadığı görülmektedir.

Netice olarak diyebiliriz ki bu te'lif, sahasında emek mahsulü bir çalışma olarak değerini muhafaza edecektir.

Dr. Süleyman Tülüci

## Modern Toplumun Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircea Eliade

Yazan: Dr. Sadık Kılıç

Aşağıda çevrisini sunduğumuz parça (1), Modern Toplum'un içine düştüğü bunalımın, tanınmış bir kültür ve medeniyet araştırmacısı tarafından muayyen bir zaviyeden çözümlenişi ve değerlendirilişini konu almaktadır. Mircea Eliade, muasır bilim adamlarından biridir. Çok yönlü araştırmalarıyla, derin ve alâka uyandıran tahlilleriyle, yeni yorum ve sunuşlarıyla sahasının önde gelenlerindedir. Eski (Archaïque) ve Modern Medeniyet süreçlerini, çok çeşitli tezahürleriyle incelerken, zaman zaman serpiştirilmiş vaziyette tenkîdi bir üslûb kullanır. *Le sacré et le profane*, *Le mythe de l'éternel retour*, *Aspects du mythe*, *Mythes, rêves et mystères*, *Traité d'histoire des religions* Eliade'nin en tanınmış eserleridir.

Modern zihniyet ve modern zihniyetin gelenekçiliğe bakışı:

Selefi Claud Levi-Strauss'a paralel şekilde, Modern Toplum mensuplarının "çok haksız olarak" ibtidai ve primitif diye nitelenen toplumların da, farklı derecelerde olsa bile, Modern Toplum'un çıkmazlarına ışık tutabilecek liyâkatte, kendi içinde anlamlı ve bir bütün teşkil eden kültür ile, bunun üzerinde yükselen bir medeniyet sahibi oldukları tezini çeşitli vesilelerle vurgulamaya çalışır. Eserlerinin çeşitli yerlerinde de görüleceği üzere, başka medeniyetlerin vesikalarına başvurulmasını, müracaat eden medeniyetin kendi öz hazinesini keşfetmesinin aracı olarak sunar (2). Bu tavrı ile O'nu, özellikle Şarkî Medeniyetlerin doktrinlerine düşmanca tavır takınan, ama bununla beraber geleneğe bağlı bir Batı Medeniyeti oluşturmak gayretindeki, Hristiyanlığa bağlı olanlar da dahil, müellifler (3) arasında sayamayız.

Euro-centrisme (Avrupa bencilliği) gibi psikolojik ve narsisist önyargularla (4), Avrupa-dışı, özellikle de Güney Amerika ve Afrika kültürü çocuklarına, "orman-

1) Bkz. Mircea Eliade, "Dini sembolizm ve fizikötesi endişenin değerlendirilmesi", Çev. Dr. Sadık Kılıç.

2) Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s., 76, 77.

3) R. Guénon, *La crise du monde moderne*, s., 47, 48.

4) İbrahim Canan, *Hadislerde medeniyet meseleleri*, s. 32, vd.

dan gelen" gibi aşağılayıcı bir mâna ihtiva etmekte olan *s a u v a g e* kelimesinin nisbet edilmesi (5) *Race et Histoire* müellifi tarafından sert biçimde eleştiriye tâbi tutulmuştu. Strauss, dışındakileri böylece mahkûm etme düşüncesinin Avrupa-dışı zihniyetlerde de bulunduğunu kaydettikten sonra (6), vahşî ve vahşetin ölçüsünü sunan çok anlamlı bir olay nakleder: "Amerika'nın keşfinden birkaç yıl sonra, Büyük Antiller'de İspanyollar, bura yerlilerinin ruhu var mı yok mu diye incelemek üzere ilmi heyetler gönderirken, yerliler de, beyaz esirlerin cesetlerinin çürüyüp çürümeyeceğini uzun bir gözlemlerle tahkik etmek için onları suyun dibine batırıyorlardı!..." (7). Açıkça görüldüğü gibi, birisi can düşmanında bile, en üstün hususiyet olan ruhun mevcudiyetini kabul etmişken, diğeri ruhun düşmanında varlığı-yokluğu hususunda şüphe taşıyor, ileri toplum (!) oluşuna hiç de yakışmayan bir tavır içine giriyordu. Acaba hangisi vahşete daha yakındı? "*Asıl vahşî, vahşete inanandır!*" (8).

Bir medeniyetin her bakımdan üstün olması ise mümkün değildir. Zira beşeri aktivite aynı zaman kesitinde, her alanda aynı yükselişi sağlayamaz (9). Öyleyse, sadece bazı alanlarda diğerlerinden üstün medeniyetlerden bahsedilebilir (10).

Kendi dışındakileri gözden düşürücü deyimlerle isimlendirmeleri münasebetiyle burada, Guenon'un *Modern Düşünce*'nin bir özelliğine ait sözlerini vermeden geçemeyeceğim. *Modern Düşünce*'nin, kendi birimleriyle tartamadıklarına hemen-cekik "*efsanevi - légendaire*" adını vermesi, şu hükme dayanmaktadır: "(...) *Modern Zihniyet*, gerçekte, geleneğe karşı bir zihniyetten başkası değildir" (11) ve geleneği de bu sebeple hor görür. Bireylerinin tüm hassasiyet ve duyarlılıkları, sadece duyu organlarıyla algılanabilene yönelmiş olan *Modern batılı toplumların* (12) bir başka karakteri de, pozitif düşüncenin dışındaki bilgi ve gerçeklik alanlarını reddetmektir. yani metafiziği... Oysa metafiziğin en hususî ve en genel plânda kitlelere ne kazandırdığına bakmakta yarar vardır. Her şeyin evrensel bir sisteme bağlanma çabasının müşahade edildiği metafizik düzlemin yokluğunda, elde edilmiş bütün bilgi dalları bu en küllî ve en hakikî prensibin yol göstericiliğinden yoksun kalmışlardır. Kazandıkları bazı şeylerin yanında "derinlik ve menzilden çok şey kaybetmektedirler" (13).

5) Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, s., 20.

6) A.e., a.y., Canan, a.g.e., s., 40/1, 40/2.

7) Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, s. 22-2

8) Lévi-Strauss, a.e.; a.y.

9) R. Guenon, *Orient et Occident*, s., 9.

10) Misaller için bkz. Cemil Meriç, *Ümrandan uygarlığa*, s., 106.

11) R. Guénon, *La crise du monde moderne*, s. 22

12) R. Guénon, *Le règne de la quatie*, s., 99.

13) Guénon, *Orient et occident*, s., 51, 52.

Bu çizgide olmak üzeredir ki, Strauss, *La pensée sauvage* adını taşıyan eserinde, ibtidai toplulukların akıl düzenleri için "Prélogique mantık öncesi" hipotezini öne sürmüş olan Lévy-Bruhl'ü tenkit ederek, bu toplumların da kendi için de tutarlı ve sağlam bir dil ve kültür yapısına sahip olduğunu, beşerî düşünce biçiminin tek biçimliliğe indirgenemeyeceğini, ayrıca realiteye Batı Uygarlığı tarzın da bakılmamasının da bir gerilik sayılamayacağını belirtir (14). Gerçi Lévy-Bruhl (1857-1938), bu görüşünden sonraları vazgeçmiştir (15).

Bruhl'ün bu postülası, Batı'da umumî olarak benimsenmiş bir kanaate tetabuk etmektedir. *Pensée sauvage*'ın başından itibaren etnologumuz bu tür ön yargıları yerinde tartışma konusu yapar. O, *pensée sauvage* - vahşi (!) düşüncenin dilinin sınıflandırıcı yeteneklerini ve yapılarının iç sağlamlığını tahlil eder. Kısaca O, bu düşünceye ait bir mantık -hassas bir mantık takdim eder (16). "İbtidai topluluklar hadise ve realitelere modern ilmin yaklaştığı açıdan nadiren yönelmiş olsa bile, o zihni merhaleler ve mukayese edilebilir gözlem metorları ihtiva eder. Her iki halde de dünya, düşüncesinin konusudur. en azından ihtiyaçların giderilmesine vasıta olduğu kadarıyla!..." (17).

Eliade da, meselâ *Mythes, rêves et mystères*'de ibtidai olarak nitelenen toplumlardaki çoğu fonksiyon ve hayat tezahürlerinin modern toplumlarda da devam ettiğini, ama kamufle edilmiş olduğunu belirterek, temel çıkış noktası ve beşerî muhakeme süreçlerinin işleme bakımından hiçbir farkın bulunmadığına işaret eder. O toplumlarda mythe (18)'lerin yerine getirdiği "en kutlu yaşam için örneklik yapma görevi" ni, Modern Toplum'da filozoflar, düşünürler, vb. üstlenmiştir (19). Dahası Eliade'a göre, Batı Uygarlığının her davranışı, zaman bakımından eski olarak nitelenebilecek bir kültürün, şekil değiştirmiş bir uzantısıdır (20).

14) Strauss, *La pensée sauvage*, s., 5.

15) A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, I, 37; görüşleri hakkında bkz., Cuvillier, a.e., III, 834, 835, vd.; Necati ÖNER, Fransız soyoloji okuluna göre mantığın menşei problemi, 2. bsk., 1977, s. 45-66.

16) j. -B. Fages, *Comprendre Lévi-Strauss*, s., 65.

17) Strauss, *La pensée sauvage*, s., 5.

18) Mythe nedir? "Ondokuzuncu yüzyılın carî sözlüğünde mythe, "realite"-ye muhalefet eden her şeyi göstermektedir. (...)" (Eliade, *Mythes, ...*, s., 21 veya mythe, "ilâhî şeyleri beşerî bir dille anlatmaya çalışan (...) ve modern zihniyet ile uyum halinde olmayan bir düşünce tarzıdır" (M. Bultmann, Paul Foulquié, *Dict. de la langue philo.*, s., 465); "(...) Bir mythe daima geçmiş hadiselere götürücüdür: "dünyanın yaratılışından önce" veya "ilk çağlarda" gibi her halükârda "uzun bir zaman vardır" (Strauss, *Anthropologie structurale*, s., 230, 231). Hiçbir çevirinin değerini düşüremeyeceği mythe'lerin değeri, "ne üslûbta bulunur ne de sözün terkiibinde. Onun kıymeti, anlatımının içinde geçtiği zamandan ileri gelir" (Strauss, a.e., s., 232).

19) Eliade, *Mythes, ...*, s., 32.

20) A.e., s., 21-39; "Les mythes du monde moderne".

## Modern dünya ve yokluk duygusu:

Kitabın belli bir kısmından (Mythes, rêves et mystères, s., 65-77) tercümesini takdim ettiğimiz pasajlarda Eliade, Batı kültürü ve Medeniyeti'nin gelip çatığı sarp bir dilemması olan "y o k l u k" duygusunun derin köklerini tahlil eder.

Metindeki karşılığını "koru", "endişe" tedinginlik" kelimeleriyle vermeye çalıştığımız, orijinal yazılışayla, a n g o i s s e sözcüğü, özellikle M. Heidegger ve J. P.- Sartre gibi filozoflar tarafından çok özel ve egzistansiyel mânada kullanılmışlardır. Sartre nezdinde, insanın mutlak hürriyete sahip oluşu ve dolayısıya da her şeyden mutlak sorumlu olması karşısındaki sıkıntıyı dile getiren angoisse kelimesi, Heidegger'de (l'Être et le temps), "bize kendimize has konumumuzu açıklar. Bu, dünyaya atılmış olan ve ölümünü projelerinin son ufku olarak keşfeden bir varlığın durumudur" (21). Daha net ifadelerle angoisse, varoluşun mebde' ve meâdında bir anlama ulaşamama, kâinatta boşluk ve yokluk tarafından kuşatılma, müteâl bir nizama götürücü bir C o s m o s 'a çıkamama; neticede de insanın yoklukla kuşatıldığı hissi ve bundan duyulan ürperti, bir tür fizikötesi oluşla ilgili bir bunalımdır. Hatta Heidegger'e göre, "nerden gelip nereye gittiği belli olmayan bu gemi enkazındaki (Sartre) "insanın, hiçlik duygusuyla karşılaşması kaçınılmazdır; daha da ötede bu, "(...) devrimizin alın yazısıdır" (22), kaderidir. Bu sebeplerdir ki sırf, "yer ayaklarımızın altından kayıyor sanki" (Jaspers) (23).

İşte, angoisse sözcüğünün mukabili olarak kullanılmış kelimeler geçtikçe, bu derin ve felsefî muhtevaları hep akılda tutulmalıdır.

Eliade'ın, bunalımın kaynağı hususundaki tahlilinde ulaştığı sonuç, Batı'nın zamana bakış perspektifi ve mânalandırma biçimiyle, bunu zaman içinde yaşama tarzına aksettirmesinin, çıkmazın en büyük kaynağı olduğu şeklindedir.

Tabiat ve olaylar üzerinde kesin ve süresiz hakimiyet kurma çabalarına paralel olarak, zamanı da en küçük boyutlarına kadar faydalanabileceği bir nesne durumuna getiren Batı düşüncesi, makinalaşma sürecine benzer biçimde, beklenmeyen ve tahmin edilmeyen bir saldırı ile karşılaşmıştır. Başangıçta, "insan için ve insanın yararına olma" temel ilkesine göre kurulan fabrika ve fabrikasyon, bu gün yerini robotların amelelik ve ustabaşılık yaptığı otomasyon ve robot-çağına terkederken, dipsiz yalnızlıkla beraber insanın kendine ait dünyasından sürülmesi müşahade edilir. Aynı şekilde, en küçük zaman dilimine en büyük teknolojik gelişmeyi sığdıran Çağdaş Toplum, geçici zamanı aşamama, her şeyini -düşüncesini, korkusunu, inancını, ümidini, geleceğini, ölümünü, tapmasını, sevgisini nefretini-zamanın kalıpları içine hapsetme, sonuçta da, en küçük birimine kadar esareti

21) Andre Noiray ve collab, La philosophie, 1, s., 18, 19.

22) Kâmrân, Bîrand, Existencialisme üzerine, İlahiyât Fakültesi Dergisi, yıl 1962, s., 45.

23) Ritter joachim, Varoluş felsefesi..., çev., s., 5.

altında tuttuğu zaman tarafından yutulma histerisini yaşamaktadır. Bu, "Prensipten uzaklaşma"nın bir görüntüsüdür.

Buna göre, "bütün tezahürlerin gelişmesi, zorunlu olarak kendisinden neş'et ettiği prensipten gittikçe artan bir uzaklaşmayı ihtiva eder; en yüksek noktadan yola çıkarak ister istemez aşağıya doğru uzanır. Tıpkı ağır bedenler gibi, durmadan artan bir hızla aşağıya doğru iner. Ta ki, sonunda bir durak noktasıyla karşılaşmaya kadar. Bu düşüş tedricî bir maddeleşme olarak karakterize edilebilir; çünkü prensip deyimi saf bir mânâviyattır (...)" Düşünceye hakim olan düalizm (ikicilik)'ten ileri gelir bu (24).

Gerçeğin ifadesi olarak şunu belirtmeliyiz ki, Doğu Medeniyeti'nde gerek geleneksel gerekse pozitif alanda olsun, bütün bilgi kaynakları, metafizik espri ve manevî yapının oluşturduğu prensipler manzumesine raptolunmuşlardır (25). Tabii bir netice olarak metafiziğin mantık ve akla da hakimiyeti mevcutken, bu durum Çağdaş Modern toplumun entellektüelini şaşkına çevirmektedir. Çağdaş insanlar, "metafizik ve "beşerüstü supra individuel" bir nizama ait şeyden habersizdirler; bildikleri tek şey, modern filozofların "sahte metafizik"i -pseudo metaphisque" de dahil, akli düzene ait şeylerdir. Bu sistemde akıl, bilfiil birinci sırayı işgal eder, geriye kalan her şey ona tâbidir. Ama gerçek metafizik (...) mantığa bağımlı olamaz!... " (26) Şu anda sadece prensipten uzaklaşma (düşüş) yaşanmakta, metafizik kıymet ve değerlerle temas ve birleşme de ne zaman başlayacaktır, bilinmemekte...

Kutsal'ın düşünce ve duygusuyla irtibatını koparan Batı Düşüncesi ve yaşama biçimi, zaman içinde sürekli bir düşüşü yaşamaktadır. Bu düşüş her alanda, özellikle çalışma alanında kendini hissettirmekte, "çalışmanın kutsal dışılık vasfını kazanması ve onu izleyen varoluş'un mekanikleşmesi ile birbirine karışmaktadır" (27). Mekanik iş-dünyasındaki insanın durumu bir trajedi oluşturur.

"Makinanın hizmetçisi insan, kendisi bizzat makina olmak zorunda kalmıştır ve yaptığı iş artık hiçbir insanî değere salıp değildir; çünkü özellikle beşerî karakteri oluşturan değerlerden hiçbirisinin devreye sokulmasını ihtiva etmemektedir. Bütün bunlar argo deyimle "s e r î" imâlat tabirine uygun düşmektedir; tek gaye vardır, o da mümkün olduğu kadar daha çok sayıda nesne imâl etmek, mümkün olduğu kadar birbirine benzeyen ve hep aynı şekilde birbirine benzedikleri varsayılan insanların (!) kullanması için hazırlanmış nesnelere imâl etmek... Bu, çok yukarlarda söylemiş olduğumuz gibi, kemmiyetin ve dolayısıyla da tek biçimlilik'in zaferidir (Bkz. Herbert Marcuse, Home-unidimensionnel: Tek boyutlu insan).

24) R. Guénon, La crise du monde moderne, s., 17. 18.

25) R. Guénon, Orient et Occident, s., 54, 215, 216.

26) R. Guénon, a.e., s., 217.

27) Eliade, Mythes, ..., s., 38.

Basit sayısal "birimler" e indirgenmiş olan bu insanlar, bütün bölümleri aynı modele göre yapılmış ve yaşadıkları ortamdan, bütün niteliksel farkları ortadan kaldıracak biçimde "seri" imâlat mamûleriyle döşenmiş "kovanlar-ruches" içine yerleştirilmek istenmektedir (...) (28). "Yabancılaşma" olgusunun incelenmesinde geniş boyutlarıyla ele alınabilecek iş dünyası, geçici zamanın dışına taşma yollarını bir tortu gibi tıkadığından, bir mahpus hayatıdır. Zaten, "zaman içinde gerçek düşünüş, çalışma hayatının kutsal vasfını kaybetmesiyle başlar. Sadece Modern Toplumlarda'dır ki, insan kendisini, yaptığı işin 'mahpusu sanır. Çünkü zamanın dışına çıkamaz. Çalışma saatleri boyunca devam eden zamanına son veremediği için (...), hür saatlerinde (çalışmadığı saatlerde) zamanından kurtulmaya çaba harcar. İşte modern uygarlıklar tarafından icad edilen baş dönürücü eğlenceler buradan kaynaklanır" (29).

Kendi varlığını kendi insanî hasletleriyle kanıtlayamayan insan, kolektifleşme ve yığınlaşma sürecinin ağır presleri arasında ezilmektedir." (...) bu yığınlaşma ve kolektifleşmeden ötürü insan bireyliğinden ve kişiliğinden olur, toplum fonksiyonu içinde gitgide insanlığını yitirir; anonim, her türlü mahremiyetten yoksun bir hayat sürer. Bireye öz (ferde mahsus, -s.k.) olanın zenginliği yavaş yavaş modern yığın tek biçimliliğinde erir gider (Kırş. jaspers: "Die Geistige Situation der Zeit") (30). Metafizik değerlere sırt çevirmenin devrin entellektüel kesimine hakim olduğu tarih içinde," (...) insanın dünyayla, nesnelere olan bağlantısını (...) iş, ama sadece iş belirler. Modern toplum bir "iş dünyasıdır". İş görmek, madde olarak, malzeme olarak verilmiş olanı işleyip bir şey meydana getirmek demektir. Bu meydana getirilen şey de insanın herhangi bir ihtiyacına cevap verir. Varlığının özü bu "birşeye yaramak" tan ibarettir (...)" (31).

Bize göre bu yönelimin kökeninde, metafizik değer hükümlerine bağlılığı toptan reddeden, ona bağlı olan geleneksel mantıkî düşünüş tarzını küçümseyen (32), kendi üstünde ve dolayısıyla da pozitif ve materyal bilginin ötesinde mümkün bilgi ve taalluklarının olmadığını kabul eden (33) Rasyonalizm ve filozofik mantık bulunmaktadır. Bu düşünce tarzları hayata bir kere hakim oldu mu, onun anlamını oluşturan bütün nosyonlar silinir, insan ve hayat iz bırakmadan kaybolan bir serapa döner. Şu veya bu tezgâhta, şu veya bu atölyede, ya da ilim alanında çalışan insan, Sonsuzluğa inanamama ve yaşayamama ümitsizliğinin sonsuz acısında kıvrılır durur. Karakteri bu olan iş dünyasında insan, bütünüyle tarihî bir varlıktır; geçip giden veya "kutsaldışı-profane" olan bir tarihin malı (34).

28) R. Guénon, Le règne de la quantité, s., 64.

29) Eliade, Mythes, ..., s., 37.

30) Ritter, Varoluş felsefesi, s., 12.

31) Ritter, Varoluş felsefesi, s., 19.

32) R. Guénon Orient et Occident, s., 218.

33) R. Guénon, a.e., s., 50,51.

34) R. Guénon, La crise du monde moderne, s., 20.



Eğlenceleri arasında birey kendi gelip-geçici zamanını aşır, sonsuzluğa yüzünü döndürme gizli arzusunu giderirken, "kollektif aşamadan mümkün olan tek kaçış çaresi, eğlenmek olmaktadır" (35).

Kur'anî inançta zamana bakış perspektifi:

Kur'anî yapıda ise, zaman, kendisine takılıp kalınacak bir sürekliliğe sahip değildir. Yani o, bir nihâî durak ve sınır olamaz. Yaratılış alanındaki yeri "mah-lûk" -yaratılmış" olmaktadır. Şimdiki zaman ölümsüz, sonsuz, kâmil mânada saadete erdirici, varoluşun mükemmelleştiği ebedî zamana, ebedî hayata açılır. Gerçi insanın yaratılışından önce, kendisine dehr'den bir zaman diliminin sebkat ettiği, aynı adı taşıyan sûrenin ilk ayetinde belirtilmektedir:

"Gerçekten insan üzerine d e h r 'den öyle bir zaman geçti ki, o vakit insan anılır (insanlıkla tanınır) bir şey değildi" (Dehr 1).

Ayet-i kerîmede, muhtevamımızı alâkadar eden iki kelime bulunmaktadır. Bunlardan h î n kelimesi, lügâtlerin bildirdiğine göre, az veya çok herhangi bir zamana delâlet etmekte olup, d e h r kelimesinin bildirdiği küllî mânanın içinde cüz'iyeti gösterir (36). D e h r kelimesi ise daha global bir mâna ifade eder. Buna göre d e h r , âlemin mevcûdiyetinden son bulacağı ana kadar geçecek olan süreye itlak olunur (37). Yani d e h r mebd'e ile kıyâmet arasındaki müddet için kullanılan bir deyimdir.

İlginçtir ki d e h r kelimesi, kelime mânasının ötesinde kültürel-içtimaî bir bünyeye sahiptir de: D e h r 'e nisbet edilerek kendilerine d e h r i y y e denilen kimseler yaratıcıyı, ba'sı, dirilmeyi inkâr etmekte ve hayat verenin tabiat, öldürenin de d e h r olduğunu söylemekte idiler (38). Kur'an'da bu keyfiyet onların ağızından şöyle nakledilir:

"Hem şöyle dediler: Hayat, ancak bu bizim dünya hayatımızdır. Ölüyoruz ve yaşarız; bizi ancak d e h r h e l a k e d e r'(...)" (Câsiye, 24).

İlk yaratılıştan sonra dizginleri d e h r 'in ele aldığına inanan d e h r i 'ler, başlarına bir musîbet, felaket geldiğinde bunu d e h r 'den bilirler ve d e h r 'e söğürlerdi (39). "Dehr'in öldürücü okları" daima onları kollamakta, ölüm de d e h r 'in son darbesi olmaktadır. Yaşlılık d e h r 'in bir oyunu olduğu gibi, küçüklerin akıbeti de d e h r 'in hükmüne boyun eğmektir: yaşlanmak!...

35) Eliade, mythes,..., s., 38.

36) el-İsfehâni, el-Mufredât, s., 138, HYN maddesi; İbn Manzûr, Lisânul-Arab, XIII, 133, vd., HYN maddesi.

37) el-İsfehâni, el-Mufredât, s., 173, DHR, maddesi.

38) Mahmûd Şükrî el-Afûsi, Bulûgu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab, II, 220.

39) İbn Manzûr, Lisânul Arab, IV, 292, DHR maddesi.

”Eğer başlar (daki saçlar) ihtiyarladı (ağardı) ise bu, asrın işidir. Bütün küçüklerin sonu ihtiyarlamaktır” (40).

Her geçen gün ise, d e h r 'in vuracağı son darbeye götürücü bir uğursuzluktur:

”(Dinle Haris! Her güneş doğup battıkça, va'dedilen eceller yaklaşıyor” (41).

”Zamanın yıkıcı gücü, özellikle insan varlığının sona ermesinde kendini göstermektedir. Şurası enteresandır ki bu noktaya gelince d e h r , ismini değiştirir, çeşitli yeni adlar alır: M e n i y e , m e n û n , h u m m e , h i m â m bu isimlerin en yaygınlarından:

”Başına andolsun ki, gerçekten m e n â y â galip geliyor. Temîmat (nazar boncukları) dahi h i m â m a (ölüme) karşı bir fayda sağlamıyor” (42).

Müşrikler tarafından böyle yorumlanan d e h r 'e, hakikatte yok ise de, bir kudret ve ilâhlık (!) verilmiş gibidir. Fakat Kur'an'da her şeyin hakîkî faili ve mâliki olarak tanıtılan Allah'ın kudret ve yaratma alanına, şüphesiz d e h r de dahildir. Zaten ilklik ve sonluk açısından Allah her şeyden evvel ve her şeyden a h r olup (Hadîd, 3), tüm varlık âleminin de nihâî varisidir (Hicr, 23). Netice olarak h i n ve d e h r de dahil, Allah'tan bağımsız olarak var olma gücü hiçbir şeyde mevcut değildir. Dinî ayinlerinde, yaşama biçimlerinde, hayatın anlamında mütemediyen ”Başlangıçların zamanı- *in illo tempore*” nı aşayan ibtidâîlere mukabil, sadece Allah'a müteveccih ubûdiyyet duygusuyla yapılan her türlü eylem; ibadet, duâ, günlük faaliyet, yürüyüş, yeme-içme, kısaca her şey, parçalanmamış o bütün ve mutluluk zamanıyla bizi daimî temas halinde tutar. Zamanın bu aracı fonksiyonu değerlendirilirken, ”ebedî olan hayat ve zaman” perspektifi hakimdir.

Kur'an, bize dünya ve ahiret yaşantılarını, kendi özellikleri içinde sunarken, dünyevî, fanî ve muvakkat olana takılıp kalma, ona saplanma tehlikesine de sık sık işaret eder. Delâletinin en geniş mânasıyla, kevnî oluştaki yerine oturtulan dünya ve dünya hayatı, sonlu ve fanî kategoriye dahildir. İşte bu temel çıkıştan sonra sırf dünyaya duyarlı istek ve yaşama biçimi bir aldaniş ve yanılığ olacaktır. Sık sık dünya hayatının geçiciliğinden (Nisa, 77; Tevbe, 38), aldatıcılığından (Al-i İmrân, 185; Hadîd, 20; vb.) bahsedilip, ”cevheri alınmış bir maden eriğinden geriye kalmış bir curuf”a benzetilmesi bundandır (Ra'd, 170).

40) Abd Salîme, el-Muafaddaliyat, 18, 2'den T. İzutsu, Kur'an'da Allah ve insan çev., Süleyman Ateş, s., 119.

41) Abid ibn el-Abras, Dîvan, XVIII, 2'den T. İzutsu, a.e.,s., 122.

42) Dîvan-ı Hüzeliyyîn, 2/62, by. 3'den T. İzutsu, a.g.e., s.,120.

Bu fanilik fikri, ilâhî yaratılışın ilmik ilmik nescolunduğu, sonsuz sayıdaki renk ve ışık raksını tedarî ettiren Rahman Sûresi'ndeki şu ayette, zaman da dahil, Allah'ın dışındaki her şeye teşmil edilmiştir:

"Yer yüzünde olan her canlı fanîdir. Fakat azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin Zatı bakîdir" (Rahman, 26-27).

Yani mevcûdatın gidişatını tetkik edip, bütün vasıflarını derinliğine araştırırsan onların tamamının varlık tarzlarıyla fanî; bakî olanınsa sadece Allah olduğunu görürsün (43). Ayette her şeyin "f a n î" olduğunun zikredilmesindeki hikmetleri Fahrüddin er-Razi'den aktaralım: "Bunda birçok faydalar vardır: 1) İbadete teşvik etmek, sınırlı olan zamanı ibadete yöneltmek, 2) Kişiyi elindekine güvenip de, bolluk içinde olunca onun asla bitmeyeceğini söyleyerek, malına mülküne dayanıp Allah'a yönelişi terketmekten men etmek, 3) Sıkıntıdaysa sabretmeyi, bu durumun ve darlık halinin ergeç gideceğine, güvenerek Cenab-ı Hakka nankörlük etmemesini emretmek, 4) Başkasını ma'bud edinmeyi terketmek; devlet başkanlarına yakınlığı, Cenab-ı Hakka da olan uzaklığı ile aldanmaktan sakındırmak. Çünkü devletbaşkanlarının gücü ergeç yok olacaktır; gücü ve kuvvetinin yok olması yakın olan birine yaklaşan kimsenin ise büyük bir pişmanlığa düşmesi kaçınılmazdır (...), 5) ve son olarak Tevhidi izhar etmek, gizli ve açık her türlü şirki terketmek; çünkü fanî olan tapılmaya lâyık değildir" (44).

Zaman da bir canlı mıdır? Canlı olmak var oluşta pay sahibi olmaksızın, zaman da canlıdır. Çünkü her şeyde onu görürüz. Evet, o da kendi derecesinde canlıdır ve Allah'ın yarattığıdır. Rabb, kudretini ve yüceliğini zaman aralığından da izhar ederek, "zaman ağını" insanların üzerine atmış, insandan da ölümlülük ve sonluluk karşısında Bakî olan Gerçek Varlık'a dönmesini istemiş talb etmiştir.

Bunun için Kur'anî olan oluş sahnesinde yokluğa açılan zaman değil, var olmaya, yoklukların yok olup bütün zıtların cem olduğu Varoluş tarzına açılan bir zaman anlayışı vardır. Yalnız ve sadece bu telâkkidir her şeyde hüküm süren. Bu inancın zayıfladığı veya kaybolduğu anlarda önce dinî duygu ve düşünce, sonra da dinî hayat, peşinden de "tüm alanlarıyla hayat" süflileşir, yozlaşır, yabancılaşma ve düşüş uçurumunda hızla kaymaya devam eder. Kur'an'ın bizden bir diğer talebi de, Kur'anî şemayı, "dışımızda olan herhangi bir şey" durumundan kurtarıp, kendi ruh ve inanç aktivitemize katıp, eylem plânında devam eden, yaşayan varlığımıza "c ü z u n l a y u f â r ı k : ayrılmaz bir parça" kabildinden raptetmemizdir.

#### *Zaman-hayat ilişkisi*

Yaptığımız çeviriyle biz, zamanı, gelenekleştiği şekilde mücerret bir perspektifte ele almak yerine, dinamik hayatı, zamanı bilinçle yaşama durumuna

43) el-Beydavi, Envâru't-tenzil, 'II, 241 (Rahman 26. ayetle ilgili yer).

44) et-Tefsîru'l-kebir, XXIX, 105.

raptederek, davranış ve duyularımızı onunla atbaşı götürme eğilimimizi vurgulamaya çalıştık. Hayatla beraber düşünüldüğünde zaman, yenilenmeyi mümkün kılan, davranışa müsaade eden, soru sormaya, tecrübe etmeye imkân verendir. Eylem zaman içinde yaşayabilecek; yine zaman içindedir ki kuvvetlerimi sınayabileceğim, kendimi hür bulacağım ve hürriyetimden kendimi sorumlu tutacağım. Ancak zamandır ki, beni gerçek bir s u j e t yapar (45). Zaman insanın tüm imkânlarının şartı olduğundan, insan için zaman dışılık söz konusu olamaz. Zaman dışı bir dünyada olma ise, zamanın rakkaseleri arasında ifadesini bulabilen bütün beşerî faaliyetlerimizi saf dışı edecektir. O taktirde de insanın, siluetleşip netlikten uzaklaştığını sezeceğiz. İnsanlığın bilgi gelişimi safhalarında böyle yaklaşım tarzları ola gelmiştir. Bu perspektif Antik-Yunan çağının bilgesinde mevcuttu: "Bilge, zamanın az önemli olduğu bir düşünce evreni içine yerleşirdi; çünkü değer yargılarını (zaman içinde) tanımak, onların gerçekleştirilmesini peşinden sürükler. (...). Şayet hakîm Stoa ekolüne mensup ise, zamanın rizokalarının dışında kalacaktır (...). Hikmet onu, olağan şeylerin ve fiillerin varlıklarının hiçbir anlam taşımadığı ahlâkî bir âleme yaklaştırır (...) (46), ki, bu tamamen estetik bir idrak tarzı olup, realiteden kopuktur. Artık zaman içinde gerçekleşmek zorunda olmayan bu kişi, yapacak hiçbir şeyin söz konusu olmadığı bir dünyadan seyrederek bizi...

Hürriyetimiz için taban teşkil eden dünya ve zamandan kaçış (47), kendi hesabımıza onları yargılamaktan bizi alıkoyar. Romantik duygu sisinin bizi istila ettiği ve dünya ve zaman çizgilerinin gözlerimizde silikleştiği melânkoli hali, zamanı reddediş ve ondan kaçış olduğu için (48), tam bir günahıdır. Zaman içinde yaşayarak değerlere karşı bir tavır alması veya bizzat zaman içinde kendisine yönelen değerlere karşı aldığı tavırlardan sorumlu tutulması gereken insanın, herhangi bir sebeple yaralanmış kendi beni'ne yas tutma uğruna (49), zamanı dondurması ve statikleşmesi doğru olmamalı (50). Bu sebeple Kierkegaard (51), melânkoliyi bir günah olarak vasfettirmektedir. Bu, derinliğine ve samîmî olarak hiçbir şey istememenin günahıdır. Ve öyleyse melâkoli günahların anasıdır. Bu, iradî olarak maddî dünyadan kaçmayı istemenin ve direnmeyi zarurî gören bir dünyada mücadeleli reddetmenin günahıdır (52).

45) Michel Adam, *Le sentiment du péché*, s., 31.

46) Michel Adam, *Le sentiment du péché*, s., 30.

47) Adam, a.e., s., 34.

48) Adam, a.e., s. 35

49) Melânkoli, "(...) çöküntü içindeki kişinin, olağan üstü gördüğü "Ben" inin narsisist ölümlüne tuttuğu yastır" (E. Fromm, *Sevgi ve şiddetin kaynağı*, çev. Yurdanur Salman ve Nâlan İçten, s., 78, 79).

50) Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, p., 211'den Adam, a.g.e., s., 35,

51) Kierkegaard, *Ou bien ... ou bien ...*, s., 488'den Adam, a.g.e., s., 35, 18 nolu ripnot.

52) Adam, a.g.e., s. 36

Kur'an ve Hadis'te de, tanzim olunmuş zaman-hayat irtibatı bu yöndedir. Kur'an ayetleriyle *ye's* ve *kunû t* yasaklanmış (*ye'ûs*: Hûd, 9; Fussilet, 49; İsrâ, 83; Zümer, 53 (lâ teknetû); Hıcr, 55 (felâ tekun mine'l-kânitîn); Fussilet, 49 (kanû t) hatta birkaç yerde (Yûsuf, 87; Hıcr, 56) *ye's* ve *kunû t* haline düşmek küfr ve sapıklığa nisbet edilmiştir. Bazan, hayata ve zamana anlamını veren Allah'ın varlığından kopuşa kadar uzanabilen ümitsizlik durumunun kişiyi ruh ve duygu plânında kuşatması *ye's*, *ye'ûs* maddesiyle gösterilirken, psikolojik mahiyetteki bu halin, kişinin dış hatlarına ve davranışlarına aksetmesi pozisyonunu da *kanâta*, *kunû t* maddesi gösterir: "Ye's, kalbin sıfatıdır; *kunû t* ise *ye's*'in yüzde ve haricî davranışlarda zuhur etmesidir." (53)

Hadis-i şeriflerdeyse özellikle *el-hemm* ve *el-hazen* kelimeleri derin üzüntü ve tecerrüt halini simgelemektedir. Dinin açıklayıcısı ve ilk uygulayıcısı olan Hz. Peygamber, rivayet olunan hadislerden anlaşıldığına göre, *el-hemm* ve *el-hazen* (endişe, kaygı; üzüntü, hüzn)'in de dahil olduğu birkaç şeyden Allah'a iltica etmiş, mü'mine isabet eden *el-hemm*, *el-hazen* ve benzerlerinin ona bir keffaret olacağını beyan ederek, bunlardan yara almadan, yani manevî plânda depresyona uğramaksızın çıkmanın lüzûmuna işaret etmiştir (54). Enes ibn Mâlik'ten rivayet edildiğine göre şu sekiz şeyden Allah'a iltica ederdi: (...) *Endişe, hüzn, acze düşmek, tembellik, cimrilik, korkaklık, borç yükü altında ezilme, düşman galebesi..* (55). Görüldüğü gibi "keder ile hüzn" en başta zikrolunmuştur. Ayrıca yine hadislerde, bu ilticayı bizzat Hz. Resûl'un ağzından takip edebiliyoruz: "Ey Allahım! *Tasadan, hüzünden, acze düşmekten, tembellikten, korkaklıktan, cimrilikten, borcun zulmünden ve insanların baskısından sana sığınırım!*" (56). Burada da *el-hemm* ile *el-hazen* kelimelerinin baş tarafta yer alması dikkat çekicidir.

### Sonuç:

Özetlemek gerekirse zaman ve hayat ikilisine yukarda verdiğimiz şekilde yaklaşımımızın da payıyla, cazip bulduğumuz gelecekteki çeviriyi sunduk. Köklü temâyülümüz çok karmaşık tezahürler arasında hep insanı elde tutmaktır. Muh-telif alâkalar içinde yitirmeden hep insanı anlamak, bizi insân-ı kâmil'in semailine yaklaştıracaktır. Sonra Rousseau'unun da belirttiği gibi (57), insanı anlamak için bakışlarımızı çok uzaklara, uzak noktalara yöneltmek gerekir. Çünkü insan, bir

53) er-Razî, a.g.e., XXVII, 137.

54) Ahmed ibn Hanbel, Müsned, III, 38.

55) Ahmed ibn Hanbel, Müsned, III, 122.

56) Ahmed ibn Hanbel, Müsned, III, 159.

57) J.-J. Rousseau, Discours sur l'orgie et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, II, ch., VIII'den nakleden Strauss, La pensee savuvage, I., 326, 327.

adımlık keşif olmayacak kadar büyüktür. Gabriel Marcel'in de 'ayni paraleldeki sözü, bu hakikati kuvvetlendirir: "(...) İnsan bitmemiştir ve bitirilebilir de değildir; o daima geleceğe doğru açılır!" (58).

Makalenin hazırlanmasında faydalanılan eserlerin listesi:

- 1) Adam, Michel, Le sentiment du péché, Paris, 1967.
- 2) el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî, Bulûğu'l-ereb fî ma'rifi ahvali'l-'Arab Mısır, ts., III C.
- 3) el-Beydavî, el-Kâdî Nâsiruddîn, Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tev'vîl, 2. bsk., 1375/1955, 2 cilt bir arada.
- 4) Birand, Kâmran, Existencialisme üzerine, İFD., 1962.
- 5) Canan, İbrahim, Hadislerde medeniyet meseleleri (Medeniyet, Kültür, Teknik, İlim), Basılmamış notlar, Erzurum, 1981.
- 6) Cavillier, A., Manuel'de sociologie, Tome I, II, III, PUF., I, Paris, 1967; II, Paris, 1968; III, Paris, 1970.
- 7) Eliade, Mircea, Mythes, rêves et mystères, Gallimard, 1957.
- 8) Fages, j. - B., Comprendre Lévi-Strauss, Pensée, Toulouse, 1972.
- 9) Foulquié, Paul et collab., Dictionnaire de la langue philosophique, 2 é éd., PUF., Paris, 1969.
- 10) Fromm, Erich, Sevgi ve şiddetin kaynağı (The heart of man is the source for good and evil), çev., Yurdanur Salman ve Nalân İçten, 1. bsk., İstanbul, 1979.
- 11) Gunéon, Réne, Orient et Occident (3 é éd.), Les éditions Vega, Paris, 1964.  
- La crise du monde moderne, Gallimard, 1946.  
- Le règne de la quantité et les signes des Temps, Gallimard, 1945.
- 12) İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, 1. bsk. (1389/1969)'dan ofset, Beyrut.
- 13) İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, Beyrut, ts., XV C.
- 14) el-İsfehânî, er-Râğıb, el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân, Beyrut, ts.
- 15) İzutsu, Toshihiko, Kur'an'da Allah ve insan, çev., Süleyman Ateş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1975.

---

58) Rencontres internationales de Genève, Edit. de la Baconnière, 1948'den nakleden Panorama des idées contemporaines, Gaetan Picon, s., 784.

- 16) Lévi-Strauss, Claude, Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1971.
  - La pensée sauvage, Plon, Paris, 1961.
  - Race et Histoire, Editions Gonthier, Unesco, 1961.
- 17) Noiray, André, et collab. La philosophie, 1, Gérard, 1972, Belgique.
- 18) Picon, Gaetan, Panaroma des idées contemporaines, Gallimard, 1968.
- 19) Pike, Royston, Dictionnaire des religions, Fransızca'ya çeviren, Sergé Hutin, Paris, 1954.
- 20) er-Râzi, Fahrüddîn, et-Tefsîru'l-kebir, Tahrân, ts.
- 21) Ritter, Joachim, Varoluş felsefesi ve bu felsefenin günümüzün geçirdiği bunalımdan çıkışı, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi konferansları, 4, İstanbul, 1954.

*Teşekkür:* Gerek bu makalede, gerekse yaptığım çeviride müsveddeleri-defeatle gözden geçirerek faydalı uyarılarda bulunan Sayın Doç.Dr. İbrahim Canan'a teşekkür ederim.