

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXI

*FAKÜLTENİN KURULUŞUNUN 40.  
YIL ÖZEL SAYISI*



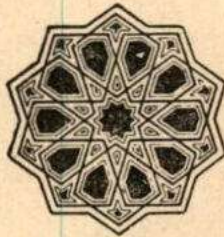
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt: XXXI

FAKÜLTENİN KURULUŞUNUN 40.  
YIL ÖZEL SAYISI



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

## SUNUŞ

Ankara Üniversitemiz 1946 yılında kurulduğundan bu yana pekçok fakülte, enstitü ve yüksekokulla yoğun bir şekilde faaliyetini sürdürmektedir. Üniversitemize 1949 yılında katılan ve en eski fakültelerimizden biri olan İlahiyat Fakültemiz, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinin kurulmasına kadar bütün Türkiye üniversitelerinin tek İlahiyat Fakültesi olarak kaldı. Daha sonra İslam Enstitülerinin üniversitelere bağlanarak fakülteleşmeleri sonucu, bugün dokuz ayrı İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Bununla birlikte Ankara Üniversitemizin İlahiyat Fakültesi, hem eski Yüksek İslam Enstitülerine öğretim elemanı vermiş, hem yeni İlahiyat Fakültelerine öğretim üyesi yetiştirmiş ve yetiştirmekte oluşu ile ana fakülte özelliğindedir.

Bu yıl (1989) 40. kuruluş yıldönümünü kutladığımız İlahiyat Fakültemiz yurtiçi faaliyetlerinin yanısıra, İslam Üniversiteler Birliğinin üyesi olarak, İslam araştırmaları alanına katkılarda bulunduğu gibi müslümanlarla hıristiyanlar arasındaki diyaloga yönelişlerde de etkili olmaktadır.

Papalık Gregorienne Üniversitesi ile Üniversitemiz arasında 1986 yılında yapılmış anlaşma ile öğretim üyesi değişiminde bulunuyoruz, ortak seminerler düzenliyoruz. Ortak araştırma projeleri hazırlamayı ve belki bir ortak yayına girmeyi düşünüyoruz. Mayıs 1989'da "Müslüman-Hıristiyan İlahiyat Eğitiminin Sorunları ve İşbirliği" konulu ilk seminer Roma'da yapıldı. Önümüzdeki yılın Mayıs ayında ikinci semineri Ankara'da düzenleyeceğiz. Konu "Tarih Boyunca Din, Kültür ve Tolerans" olacak. Gregorienne Üniversitesi, Rektörleri başkanlığında 12 kişilik bir profesör grubu ile katılacaklar.

Üniversitemizin, Avrupa ülkelerinin üniversiteleriyle olan bilimsel işbirliği anlaşmalarından İlahiyat Fakültemizi ilgilendirenlerden biri

de Almanya'nın Bamberg Üniversiteleri ile İlahiyat Fakültemiz arasındaki Din Eğitimi ortak çalışma girişimidir.

İlahiyat Fakültemiz "din meselelerinin sağlam ve ilmî esaslara göre incelenmesini mümkün kılacak, mesleki bilgisi kuvvetli, düşünüşte ihatalı din adamları yetiştirmek" amacına uygun olarak çalışmalar yapmaktadır.

40. yılının, ülkemize ve mensuplarına hayırlı olmasını, otuz küsur yıldır çıkmakta olan ve yurt içinde olduğu kadar yurt dışında da aranan bir bilimsel kaynak olan derginin daha nice yıllar çıkmasını dilerim.

Prof. Dr. Necdet SERİN  
Ankara Üniversitesi Rektörü

## İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Prof. Dr. Necdet SERİN (Rektör): Sunuş .....	III
İçindekiler .....	V
Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ: <i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kuruluş ve Tarihçesi</i> .....	1
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ: <i>Psikoloji Sözlüğü Üzerine Dene- me II</i> .....	29
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ: <i>Tasavvuf</i> .....	73
Prof. Dr. Beyza BİLGİN: <i>Atatürk ve Türk Kadını</i> .....	85
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU: <i>Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar</i> .....	95
Prof. Dr. İbrahim A. ÇUBUKÇU: <i>Şair Rıza Tevfik Bölükbaşı ve Felsefi Düşüncesi</i> .....	137
Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU: <i>Mevlana'nın Çağdaş Derviş Ta- rikatları, Babalar, Kalenderiler ve Diğerleri</i> .....	147
Doç. Dr. Mehmet BAYRAKTAR: <i>Is There A Methodology In The Qur'an For The Natural Sciences?</i> .....	157
Doç. Dr. Salih AKDEMİR: <i>Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (SAV)'e Yaklaşımları</i> .....	179
Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ: <i>Osmanlı Devrinde Cezayirde Gelişen Bilim ve Kültürün Genel Bir Değerlendirmesi</i> .....	211
Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ: <i>Un Auteur Turc Contemporain İsmail- Hakkı İzmirli (1868-1946)</i> .....	231
Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK: <i>Belgelerin Işığında Türk-Ermeni Münasebetlerine Genel Bir Bakış</i> .....	245

	<u>Sayfa</u>
Yrd. Doç. Dr. Münir ATALAR: <i>Türklerin Kâbe'ye Yaptığı Ekonomik Yardımlar</i> .....	261
Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER: <i>Ruh Hastalıkları Tedavisinde Musiki</i> .....	271
Bekir DEMİRKOL: <i>Vaizlerin Ehliyetleri ve Mesleğe Yatkınlıkları Üzerine Deneysel Bir Çalışma</i> .....	283
Dr. Ahmet AKBULUT: <i>Hariciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi</i> .....	331
Dr. İbrahim ÇALIŞKAN: <i>İstisna Akdinin Mahiyeti ve Unsurları</i> .....	348
Dr. İbrahim ÇALIŞKAN: <i>İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları</i> .....	367
Dr. Mustafa KILIÇ: <i>İslâm Kültür Tarihinde Mûsiki. Başlangıçtan Emevilerin Sonuna Kadar</i> .....	399
Ar. Gör. Mustafa ERDEM: <i>Câhız ve "El-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasara" İsimli Risâlesi</i> .....	454
İ.A. Heinz KLAUTKE: <i>Federal Almanya ve Batı-Berlin'de Müslüman Türkler</i> .....	475
 Kitap Tanıtımı:	
Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU: <i>Ahmet Salih Muhâyiri, Tefsiru Süfyân b. Uyeyne, (et-Tab'atu'l-Ûlâ) 1403/1983.s. 438</i> ...	487
Dr. Ali YILMAZ: <i>Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü</i> .....	491

## ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Doç. Dr. Münir KOŞTAŞ

### Kuruluş ve Tarihçe

İlahiyat Fakültesinin kurulması fikri modern Türk Üniversitesi içinde İslâmî İlimlerin modern ilim zihniyeti ile okutulması ihtiyacından doğmuştur. Ortaçağ Türk ilim müesseseleri olan Medreseler hem İslami ilimleri hem de kendi zamanlarının müspet ilimlerini okutmaktaydılar. Medreselerde ihtisasa doğru gidildiği zamanlar olmuş, mesela Selçuklular devrinde Darü'ş-Şifalar, Rasathanelerden ayrı Darü'l-Hadisler meydana getirilmişti. Daha ziyade İstanbul'da toplanmış olan Osmanlı medreseleri bu ihtisası bir yana bırakarak Ulûm-u Arabiyye ve Ulûm-u Dahileyi aynı sistem içinde birleştirmişti. Orta öğretim üzerine yüksek öğretimin birkaç safhası yerleştirilmiş olan ve Sahn-ı Seman, Sahn-ı Süleymaniye ile en yüksek kademesine ulaşmış olan Fatih-Süleymaniye medreselerine İstanbul Üniversitesinin ortaçağdaki temeli gözüyle bakmak ve o devirde okutulan İslâmî ilimler şubesini de İlâhiyatın ilk şekli olarak görmek doğru olur.

Bununla beraber, asıl İlâhiyat Fakültesi fikri modern üniversite fikri ile birlikte doğmuştur demek yerinde olur. Ortaçağ zihniyetindeki müesseselerin karşısında bu yeni müesseseyi kurma teşebbüsü 1846 yılına kadar çıkar. Bu tarihte Ayasofya ile Sultan Ahmet arasında "Dar'ül Fünûn" olarak bir bina yapılmaya başlanmış ise de 1859 da tamamlanan bu bina bu işte kullanılmamıştır. İlk Dar'ül-Fünûn müdürü olan Hoca Tahsin Efendi, sırf şahsi teşebbüsü ile kendi evinin bazı odalarında ilk Dar'ül-Fünûn derslerini 1279 (1864) Recebinin 22'sinde serbest dersler halinde vermeye başlamıştı. 1866'da bu dersaneler Atik Ali Paşa Camii karşısındaki Nuri Efendi konağına kaldırılmış, bir müddet sonra da konak yanmıştır. Bunun üzerine yeni bir bina Dar'ül-Fünûn olarak yaptırılarak 1869'da Sadrazam Ali Paşa tarafından açılmış, bununla beraber bu ilk Dar'ül-Fünûn hoca ve talebe azlığından, ancak iki sene kadar devam ettikten sonra 1871'de kapanmıştır.



Ancak, orta öğretimin sistemleşmesi ve üniversiteye talebe yetiştirecek bir dereceye gelmesinden sonra 1900 senelerinde Mekteb-i Mülkiye binası dahilinde yeniden bir Dar'ül-Fünûn kuruldu. Tıp ve Hukuk mektepleri zaten mevcuttu. Yeniden kurulan şubeler "Ulûm-ı Edebiyye", "Ulûm-ı Riyaziyye ve Tabiiyye" şubeleri idi. Fakat bu ilk edebiyat şubesinin gerek dersleri gerek teşkilatı bakımından tam bir Fakülte sayılamayacak kadar zayıf olduğu söylenebilir.

İkinci Meşrutiyetten (1908) sonra Edebiyat Fakültesine yeni kürsüler ilave edilerek Edebiyat, felsefe, tarih ve coğrafya şubelerinden ibaret üç yılda tamamlanan nispeten daha mükemmel hale getirilmiş bir Fakülte haline getirildi. Aynı yıllarda medreseden bağımsız üniversite kadrosu dahilinde modern zihniyete uygun bir İlahiyat Fakültesi tasavvuru uyandı. Bu tasavvur özellikle Emrullah Efendi'nin hazırladığı Dar'ül-Fünûn projesinde olgunlaştı. Rasyonel bir düşünce ile maarifin yukarıdan aşağıya doğru bütün memlekete yayılması, bunun için de işe her şeyden önce üniversitenin kurulmasıyla başlanması gerektiği fikrinden hareket eden Emrullah Efendi'nin teşebbüsü maarif tarihimizde "Tuba Ağacı" nazariyesi adıyla tanınmaktadır. Bu teşebbüs 1912'de bir kanun ile tatbik sahasına kondu. Bu yeni Dar'ül-Fünûn'un başında ortaçağ skolastik zihniyetinden kurtulmuş yeni "Ulûm-ı Şer'iyye" şubesi görülmüyor. Emrullah Efendi'nin kurduğu Dar'ül Fünûn beş şubeden ibaretti:

1. Ulûm-ı Şer'iyye,
2. Ulûm-ı Hukukiyye,
3. Ulûm-ı Tıbbiyye,
4. Fünûn,
5. Ulûm-ı Edebiye.

Ulûm-ı Şer'iyye şubesinde şu dersler bulunuyordu:

	Ayda ders sayısı
1. Tefsir .....	8
2. Hadis .....	8
3. Ahlâk-ı Şer'iyye ve Tasavvuf .....	6
4. Usul-ü Fıkıh .....	8
5. Fıkıh .....	8

6. İlm-i Kelâm .....	8
7. Siyer-i Nebevî (Hz. Peygamber'in Hayatı) .....	2
8. Tarih-i Din-i İslam ve Tarih-i Edyan .....	6
9. İlm-i Hilâf .....	4
10. Edebiyat-ı Arabiyye .....	6
11. Hikmet-i Teşri .....	2
12. Tarih-i Fıkıh .....	2
13. Arap Felsefesi .....	2
14. Felsefe ve Felsefe Tarihi .....	6

Dar'ül Fünûn'un bu ilk sistemli kuruluşunda Fakültelere "Şube" denmekte olduğu gibi, "İlahiyat"ta Arap ülkelerinde olduğu gibi "Ulûm-ı Şer'iyye" diye kabul edilmiştir. Bu tercihin sebebi medreseden ayrılmış olmasına rağmen yeni fakültede derslerin ağırlık merkezinin şariat (Legislation) yani dinî kanun olması idi ve bu görüş tarzı da Hilâfet müessesesi ve din ile devletin henüz ayrılmamış olmasının tabii bir neticesi olarak görülmelidir<sup>1</sup>.

Emrullah Efendi Dar'ül Fünûn'unda Şer'i ilimler şubesinde okutulan dersler şu şekilde gruplara ayrılmakta idi:

1. Tefsir ve Hadis Grubu : Umumî Tefsir, tatbiki tefsir Usûl-i Hadis, Hadis.
2. Kelâm Grubu : Kelâm ilmi, Kelâm Tarihi, Arap Felsefesi, Tasavvuf
3. Felsefe Grubu : İlm'ün-nefs (Psikoloji), mantık ve ahlak, felsefe-i ulâ (ilk felsefe), felsefe tarihi, Arap Felsefesi.

<sup>1</sup> Emrullah Efendi "Ulûm-ı Şer'iyye" içerisinde birinci zümrede Kur'an ilminden başlayarak sıra ile Hadis, Fıkıh ve Kelâm'a yer vermiş, ikinci zümrede İslâmî ilimlerin tarihlerini (İslam dini tarihi, Arap Edebiyatı, Fıkıh ve Kelâm Tarihi ... vs.) almış, üçüncü zümre olarak Arap Felsefesi ile Garp Felsefesini koymuştur. Emrullah Efendi'nin İslam Felsefesine Arap Felsefesi demesi bu tabiri fazla hususi ve tahdit edilmiş bir manada anlayan bazı Şarklı ve Garph müelliflere yaklaşmasından ileri gelmekteydi. Çünkü Arap Felsefesi tabiri yalnızca ortaçağda İslâm dünyasının müşterek ilim dili olan Arapça dolayısıyla doğru idi. Fakat milletlerarası bir medeniyet olan İslam medeniyetinin felsefesi olması bakımından doğru olamazdı. Nitekim ortaçağ Garp Felsefesi için Latin Felsefesi demek de doğru değildir; orada da -doğru olarak- "Ortaçağ Hristiyan Felsefesi" denmektedir.

4. Fıkıh Grubu : Usûl-ı Fıkıh, ilm-i hilâf, fıkıh tarihi, Hikmet-i teşrî
5. Ahlâk-ı Şer'iyye : Siyer-i nebevî, İslâm dini tarihi, Dinler (Şer'i ahlâk) ve Siyer Tarihi, Şer'i Ahlâk kısmı

Yukarıdaki gruplardan Emrullah Efendi İslâm'ın dogmatik ilimlerinden sonra felsefe ve kelâm cereyanlarının incelenmesine mühim bir yer ayırmakla ilk defa medrese sisteminin dışına çıkmış bulunuyor; İzmirli İsmail Hakkı'nın "Fenn-i Menahic"i ile İsağoci mantığını aşması, modern mantık ile metodolojiye mühim bir yer vermesi de daha Hoca Tahsin Efendi Sırrı Paşa zamanında başlayan modern psikolojinin felsefe grubunun başında bulunması da ilim zihniyetinin hakim olmaya başladığını gösteriyor.

Emrullah Efendi Dar'ül-Fünûnunda<sup>2</sup> imtihanlar icazetname (licence) ve Ruûs (doctorat) olarak iki kısma ayrılmaktadır. Şer'i İlimler Şubesi'nin icazet imtihanları şu gruplara ayrılmaktadır:

1. Tefsir ve Hadis,
2. Kelâm ve Kelâm Tarihi, Tasavvuf,
3. Şer'i Ahlâk, siyer, İslâm Dini Tarihi, Dinler Tarihi,
4. Fıkıh Usulü, İlm-i Hilâf,
5. Fıkıh, Fıkıh Tarihi, Hikmet-i Teşri,
6. Felsefe, Felsefe Tarihi, Arap Felsefesi.

Ruûs (doctorat) imtihanı şu kısımları ihtiva etmektedir:

- a) Kelâm ve Felsefe-i ulâ (philosophie premiere)
- b) Fıkıh Usulü ve İlm-i Hilâf,
- c) Fıkıh

Emrullah Efendi'nin kurmuş olduğu Dar'ül Fünûn henüz muhtar değildi. Mütareke yıllarında son Osmanlı Hükümdarı Mehmet Vahidettin'in tasdiki ile son Osmanlı Mebusan Meclisinden çıkan kanun Dar'ül Fünûn'a muhtariyet vermekte idi. 11 Ekim 1919'da çıkan bu kanun Dar'ül Fünûn'un Hukuk, Tıp, Edebiyat ve Fünûn medreselerinden meydana geldiğini belirtmekte ve bu suretle İlahiyat veya Şer'i İlimler Fakültesini kaldırmaktaydı.

<sup>2</sup> Osmanlı Padişahı V. Mehmet Reşat tarafından tasdik edilen kanunla kurulmuştur.

Şer'î İlimler Fakültesinin kaldırılması bu devirde reaksiyoner bir zihniyetin hâkim bulunmasından, medreselerin bu vazifeyi yeteri kadar gördüğü ve Üniversitede onlardan ayrı bir Fakülteye lüzum olmadığı kanaatinden ileri gelmekte idi. Vakıa Emrullah Efendi tarafından organize edilen Şer'î İlimler Fakültesi ani ve fecri bir kararın eseri değildi. Böyle bir Fakültenin kurulmasını zaruret haline getiren fikir hazırlıkları uzun zamandan beri mevcuttu. Bir yandan medrese artık eski heyetinde devam etmiyordu. Yeni medreseliler arasında modernist ve garpçı zihniyette alimler yetişiyordu. Hoca Tahsin Efendi, Garp Psikolojisini okutuyordu. Şevket Efendi Almanya'da tahsil ettikten sonra Ebbinghaus'tan tercüme ettiği psikolojiyi medresede okutmakta idi. İzmirli İsmail Hakkı "Yeni İlm-i Kelâm" da Garp Felsefesi ile Kelâm doktorinlerini mukayese ediyor ve felsefenin yeni delillerinden faydalanıyordu. Yine aynı şekilde Mantık da Ali Sedat beyle başlayan yeni mantık ve metodoloji temayülü İzmirli tarafından genişletiliyordu. Bu hareketler bir yandan medreseyi modernleştirdiği gibi, bir yandan da Dar'ül-Fünûn'da öğretim vazifesini omuzlarına almış olanlar arasında gerek medrese gerek mektep tahsili görmüş olanların yeni bir hamle yapmalarına sebep oluyordu. Bunlara ilaveten Dinler Tarihi okutan Ahmet Mithat Efendi, Hikmet-i Tarih okutan Ahmet Vefik Paşa, Tasavvuf okutan Mehmet Ali Aynî'yi zikretmek gerekir. Bütün bu hazırlıklar İslâmî İlimlerin bir Fakülte halinde ve modern zihniyetle uzlaşmış olarak okutulmasını zaruret haline getirmekte idi.

Mütareke yıllarında Emrullah Efendi-Ziya Gökalp Dar'ül-Fünûnuna karşı uyanan reaksiyon Şer'î İlimler Fakültesinin kaldırılması şeklinde kendini göstermiştir.

### Cumhuriyet Dönemi

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasını tekrar ele aldı. Dar'ül-Fünûn'a muhtariyet veren kanun lâyihası 1924'te müzakere edildi. Birinci madde okunduktan sonra Isparta Mebusu Hafız İbrahim Efendi şu mütalâada bulundu:

— "İlahiyat Fakültesi ilave edilsin" .

— Reis "İlave edeceğiz. Fakat İlahiyat Fakültesini birinci maddenin neresine ilave edeceğiz"? diye sordu.

— İstanbul Mebusu Akçuraoğlu Yusuf "Edebiyat'tan sonra" dedi.

— Reis “İlâhiyat Medresesinin Edebiyat Medresesinden sonra yazılması suretiyle “İlâhiyat ve Fen Medreselerinde” şeklinde madde tashih edilecektir. “İlâhiyat” kelimesi, “Edebiyat” kelimesinden sonra olacaktır”, dedi. Bu şekilde kanuna İlâhiyat Fakültesi kati olarak girmiş oldu.

Müzakerelerden sonra İstanbul Dar’ül-Fünûnunun hükmî şahsiyeti hakkındaki kanun 21 Nisan 1924 (17 Ramazan 1340) te kabul ve tasdik edilen yeni kanunla İlâhiyat Fakültesi birinci maddede şu surette zikr olunmaktadır:

“Madde 1- İstanbul Dar’ül Fünûnunun müteşekkil bulunduğu Tıp, Hukuk, Edebiyat, İlâhiyat ve Fen medreselerinden her biri enval-i menkule ve gayrı menkule tasarrufuna ve teberruat kabulüne mezundur...”

Nitekim aynı kanun hükümlerine tabi olarak çıkan “İstanbul Dar’ül-Fünûnu Talimatnamesi” hükümlerinde de şöyle denilmekte idi:

Madde 1- İstanbul Dar’ül-Fünûnu Tıp, Hukuk, Edebiyat, Fen ve ve İlâhiyat Fakültelerinden müteşekkildir.

Madde 2- Dar’ül Fünûn ilmi muhtariyeti haizdir.

Madde 8- İlâhiyat Fakültesinde bervechi ati dersler tedris olunur:

Tefsir ve Tefsir Tarihi, Hadis ve Hadis Tarihi, Fıkıh Tarihi, Kelâm Tarihi, Mâbâdüt-tabiiyat, Tasavvuf Tarihi, Tarih-i Edyan, İçtimaiyat, Ruhiyat, Ahlâk, İslâm Felsefesi Tarihi, İçtimai Ruhiyat (dinî hadiselerin tetkiki nokta-i nazarından), Tarihi Felsefe, Türk Tarihi Dinisi, İslam Felsefesi”.

Kanunla Talimatname metni arasında İlâhiyat Fakültesinin diğer Fakülteler arasındaki yeri bakımından küçük bir fark olduğu gibi, kanunda medrese, talimatnamede Fakülte tabiri yer almıştır. İlâhiyat Fakültesi adı da artık “Şer’î İlimler Şubesi” yerine kaim olmuş bulunuyordu.

İlâhiyat Fakültesinde okutulan dersler sayılırken dogmatik ilimlerden Tefsir ve Hadis aynı ilimlerin tarihleri ile okutulduğu zikredildiği halde yalnız “Fıkıh Tarihi” okutulduğu tashih edilmişti. Buradan da “laik zihniyete” uygun olarak sistematik fikhî Anayasa ve Medenî Kanun karşısına koymadığı ve onu yalnızca tarihî tetkik açısından ele aldığı görülmektedir.

Bu şekilde ve hemen hemen tam kadro ile teşekkül eden İlâhiyat Fakültesinde dersler aşağıda zikredilen kişiler tarafından veriliyordu:

Meclis-i Müderrisin Reisi Müderris Şemsettin (Günaltay) – İslâm Dini Tarihi ve Metafizik,

Kâtib-i Umumi (Genel Sekreter) Muallim Yusuf Ziya (Yörükan) – İslâm Mezhepleri Tarihi,

Prof. Dumesile-Dinler Tarihi,

Müderris Muavini Hilmi Ömer (Budda) – Dinler Tarihi,

Müderris Mustafa Şekip (Tunç) – Din Psikolojisi,

Müderris İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) – Dini İçtimaiyat (Din Sosyolojisi)

Müderris İzmirli İsmail Hakkı – İslâm Felsefesi Tarihi,

Müderris Şerafettin (Yatkaya) – Kelâm Tarihi,

Şevket Efendi – Fıkıh Tarihi,

Müderris Mehmet Ali Aynî-Tasavvuf Tarihi,

Köprülüzade M. Fuat-Türk Dini Tarihi,

Kilisli Rifat-Arapça,

Müderris Mehmet İzzet – Ahlâk,

Müderris Mehmet Emin – Felsefe Tarihi

1924'te kurulan İlahiyat Fakültesi 1933 yılına kadar dokuz sene faaliyetine devam etti. 1933'te Dar'ül-Fünûnun lağvedilerek yerine kurulmuş olan İstanbul Üniversitesinde İlahiyat Fakültesine yer verilmedi. Sadece Edebiyat Fakültesine bağlı "*İslâmi İlimler Enstitüsü*" vücuda getirildi. Bu enstitüde Fakülte müderrislerinden şu zatlar Ord. Prof., Prof. ve Doçent olarak yerlerini muhafaza ettiler:

Ord. Prof. Şerafettin Yalkaya – Kelâm Tarihi,

Ord. Prof. Mehmet Ali Aynî – Tasavvuf Tarihi,

Prof. Baki – İran Edebiyatı,

Doç. Yusuf Ziya Yörükan – İslâm Mezhepleri Tarihi,

Doç. Hilmi Ömer Budda – Dinler Tarihi,

Şerafettin Yalkaya Diyanet İşleri Reisliğine tayin edildiği, Mehmet Ali Aynî ve Baki Beyler Emekliye ayrıldıkları, talebe yokluğu ileri sürülerek iki doçent de lise felsefe öğretmenliğine nakledildikleri için "*İslâm Tetkikleri Enstitüsü*" 1936 yılında lağvedildi.

O tarihten sonra ne İstanbul ve ne Ankara Üniversitesinde bu derslerin muadilleri okutulamadı. Yalnız İstanbul Edebiyat Fakültesinde 1933'te Doç. Hilmi Ziya Ülken Türk Tefekkürü Tarihi derslerini okutmaya başlamıştı. Bu ders 1942'den itibaren Felsefe Tarihi Kürüsüsüne bağlı "Türk - İslâm Felsefesi Tarihi" dersi halini aldı.

### Bugünkü İlahiyat Fakültesi

İstanbul Dar'ül-Fünûnu İlahiyat Fakültesinin kapanmasından 16 yıl sonra 1949'da İlahiyat Fakültesi bu defa Ankara Üniversitesine bağli olarak 21 Kasım günü açılmıştır. Ankara Üniversitesi Senatosunun bir İlahiyat Fakültesi açılması hakkındaki kararını müteakip 3 Mayıs 1949'da zamanın hükümeti şu gerekçe ile kanun teklifini Türkiye Büyük Millet Meclisine getirmişti:

Din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşünüşünde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak maksadıyla memleketimizde de garptaki örneklerine benzer bir İlahiyat Fakültesinin kurulmasını kararlaştıran Ankara Üniversitesi Senatosu, bu fakültenin şimdilik geniş tutulmasında zaruret olmayan kadrolarını ilişik cetvelde görüldüğü şekilde tespit etmiştir..."

Türkiye Büyük Millet Meclisinde bu kanunla ilgili olarak yapılan konuşmalar şu şekilde özetlenebilir:\*

"İsmail Hakkı Baltacıoğlu (Kırşehir) - ... Bir İlahiyat Fakültesi kurulmasından maksat medreseyi diriltmek değildir. Çünkü Fakülte ile medreseyi ayıran çok temelli bir karakter vardır. O da şudur: Medresenin çalışması nassı, apriori, kablettecrübîdir. Fakülteler ilim evleri olduğundan, bunlar mukayeseye, müşahedeye ve en sonunda da mümkün olursa, izaha çalışmaktadır. Yani birincisi sübjektif olduğu kadar, ikincisi objektiftir. O halde hükümetin şayanı dikkat olan isteği şudur: Bütün manâsıyla ilim haysiyeti ve ilim karakteri taşıyan bir fakülte meydana getirmek. Öylesine bir fakülte ki, diğer fakültelerden hiç bir surette ayrılığı olmayacaktır.

Bizim istediğimiz İslâm İlahiyatı Fakültesidir. Ama medrese değil, ilmi karakter taşıyan İslâm İlahiyatı Fakültesi. İslâm dinini, İslâm mezheplerini... ilmi surette tedkik edecek bir ilmi fakülte.

İlahiyat Fakültesini açmayı büyük bir olay olarak kabul ediyorum kendi hesabıma. Bunun feyizlerini ve nimetlerini daha sonra göreceğiz.

\* Bak. T.B.M.M. Tutanak Dergisi, Dönem VIII, Cilt 20, Toplantı 3, ss. 227-284.

Şimdi benim nazarı dikkati celbetmek istediğim nokta şudur: Kısaca tebarüz ettireyim. İlahiyat Fakültesi İslâmiyeti bütün olarak tetkik etmekle beraber metotlarında, meselelerinde müspet ilimlere dayanmalıdır. Bu budur, efkârı umumiyece bu vuzuh faydalıdır.

Bu İlahiyat Fakültesi Atatürk inkılâbından sonra ikinci defa Türkiye'de açılıyor. İlk defa Atatürk İnkılâbından sonra İstanbul Üniversitesi içinde kurulmuştu. O İlahiyat Fakültesinde benim de mesuliyetim vardı. Bir nevi sosyoloji fakültesi yaptık. Fakat burada yani Fakültede İslâmi bilgiler esas, sosyolojik bilgiler yardımcı olacaktır.

Emin Soysal (Maraş) - ... Bu müesseseyi yeniden kuracağız. Yalnız Milli Eğitim Bakanlığının şu noktalara dikkat etmesini rica edeceğim. Tekrar bu memlekette XVII., XVIII. ve XIX. asırlarda devam eden, diğer memleketlerde olduğu gibi ilim ve din, mektep ve medrese mücadelesinin açılmaması, böyle bir yola gidilmemesi için son derecede hassas bulunmaları lazımdır. Bu memleket bu yüzden terakki hamleleri noktastan çok acı tecrübeler geçirmiştir.

Milli Eğitim Bakanının günün siyasi olaylarına uyarak bu işi ele alıp yürürken memleketin geleceği üzerinde büyük manevî mesuliyeti omuzuna aldığı unutmamasını rica ederim. Mektep ve medrese mücadelesi, din ve ilim mücadelesi bizde değil, bütün beşeriyet tarihinde kanlı sahneler, kanlı tarih sayfaları yaratmıştır. Büyük Atatürk'ün bu hususta yaptığı hamleler hepimizce malumdur. Büyük Atatürk dinsiz miydi? Asla; dinsiz değildi. Büyük Atatürk bu memleketin Avrupaî manada ilerlemesini, terakki etmesini isteyen bir büyük adamdı...

Medreseler zaman zaman bu memlekette, hatta kiliseler de zaman zaman bir hava yaratmıştır. Böyle bir zihniyetin bu memlekette yaratılmamasını Milli Eğitim Bakanından rica ederim.

Bu müessese de bu memlekete lazımdır ve çok da ihtiyaç vardır.

Tahsin Banguoğlu (Milli Eğitim Bakanı):

— Bir İlahiyat Fakültesinin kuruluşunda düşündüğümüz en esash nokta şudur arkadaşlar: Bu gün üniversitelerimiz camiası içerisinde -ki bir ilim camiasıdır- kurmak istediğimiz bu müessese, Atatürk inkılâbının bizi ulaştırdığı yeni medenî ve içtimâî hayatın şartlarıyla mütenasip ve yeni cemiyetimizin hüviyetine lâyık bir müessese olacaktır. Zaten bunun içindir ki bütün Garp memleketlerinde ve yeni yeni Şark memleketlerinde olduğu gibi bizde de İlahiyat bilgisi veren müesseseyi üniversitenin camiası içinde kurmayı düşünmekteyiz. Bu düşünce hattı-



zatında bazı arkadaşlarımızın endişelerine cevap verecek mahiyettedir. Biz memleketimizde eski medrese tarzındaki tedrisatı yeniden canlandırmak ve onun yetiştirdiği tarzdaki adamları yeniden yetiştirmek düşüncesinde değiliz. Bundan kat'i olarak ictinap kararındayız. Mektep ve medrese yüzyıl müddetle, tanzimattan bu yana yanyana çalışmışlar ve memleketimizde iki türlü zihniyete sahip insan yetiştirmişlerdir. Bu iki türlü zihniyet sahibi insan bir asır boyunca süren dahili bir zihniyet mücadelesi içinde yuvarlanmışlardır. Tesisine teşebbüs ettiğimiz İlahiyat Fakültesi bu zihniyetle çalışan bir müessesese olmayacaktır. Memleketimizi, münevverlerimizi yeniden bu zihniyet mücadelesine asla düşürmemek kararındayız. Bu ilmî camia içerisinde teşekkül edecek bu müessesenin yetiştireceği yüksek din adamları sivil ve asker bütün münevverlerimizle aynı zihniyette, aynı emelde insanlar olacaklardır...

Bu itibarla İlahiyat Fakültesi müspet bir ilmî camia içerisinde kurulacak ve bazı irticai hareketlere cesaret vermek şöyle dursun, onları menetmet, onları selbetmek ve onları yok etmek fonksiyonunu icra edecektir. Tanzimattan bu yana kurulmuş bütün müesseselerimiz gibi İlahiyat Fakültesi de bir meşale olacaktır ve hurafeciler bu meşaleden yarasalar gibi kaçacaklardır.

İlimden bu memlekete hiç bir zaman zarar gelmemiştir. Yeniden bir ilim meşalesi yakıyorsunuz, bu meşaleden de ancak fayda hasıl olacaktır. Ancak ışık, aydınlık hasıl olacaktır.

İlahiyat Fakültesi kurulması arzusu, memleketçe, muhtelif parti gruplarınca izhar edilmiş, Yüksek Heyetinize benimsenmiş bir fikirdir. Bu arzuya uyarak ilk defa Ankara Üniverisitemiz bir İlahiyat Fakültesi açmak kararını almıştır.

Bu Fakültede okutulacak dersler başlıca İslâmi ilimler olacaktır. Fıkıh, Tefsir ve Hadis gibi. Bunun yanıbaşında, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin derslerinden manevi bilgiler, psikoloji, sosyoloji gibi bilgiler de gösterilecektir. Yine Edebiyat Fakültesinin lisan kursları İlahiyat Fakültesinin yardımcı dersleri olacaktır. Arapça ve Farsça, Avrupa dilleri yardımcı dersler olarak okutulacaktır. Bunun dışında İlahiyat Fakültesinde mukayeseli din tarihi ve başka dinler hakkında da umumi bilgiler verilecektir.

Sayın Baltacıoğlu'nun işaret ettiği cihet ehemmiyetlidir. İlahiyat başlı başına bir disiplindir. Edebiyat Fakültesi ise sadece bir manevî ilimler fakültesidir. Bu itibarla kuruluşunda, İstanbul Üniversitesinde vaktiyle yapılmış olan hataya düşülmeyecektir. Esas, dinî bilgiler olacaktır..."

İlahiyat Fakültesinin öğretime başladığı 1949-1950 ders yılındaki programı şöyle idi:

Dersin Adı	Saat	Ders Verenler
Arapça	2	Prof. Necati Lugal, D.T.C.F. de
Farsça	2	Prof. Necati Lugal, D.T.C.F. de
Yabancı Dil (İng. Alm. Fr.)	4	D.T.C.F.'nin Yabancı Dil Bl.
Sosyoloji	2	Prof. Mehmet Karasan D.T.C.F. de
Mantık ve İlimler Felsefesi	4	Prof. Hamdi Rağıp Atademir D.T.C.F. de
İslâm Dini ve Mezhepleri Ta.	4	Prof. Yusuf Ziya Yörükan
İslâm Sanatı Tarihi	2	Prof. Remzi Oğuz Arık
Mukayeseli Dinler Tarihi	2	Prof. Hilmi Ömer Budda

İkinci yıl Hadis Usulü, İslâm'da İlimler Tarihi, Din Psikolojisi dersleri ilave edilmiş, buna karşılık Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde takip edilmekte olan Sosyoloji dersi kaldırılmıştır.

Fakülte Profesörler Kurulunun çalışmaları sonucu alınan kararlarla derslerde ve programda sonraki yıllarda yıllar içerisinde de değişiklikler yapılarak 1953-1954 yılında yapılan program şu şekli almıştır:

I. Sınıf Dersleri	Saat	II. Sınıf Dersleri	Saat
Arapça	8	Arapça	6
Farsça	4	Farsça	2
Yabancı Dil	3	Yabancı Dil	3
Klasik Dini Türkçe Metinler	3	İslâm Tarihi	2
Kur'an ve İslâm Dini Esasları	2	Klasik Dini Türkçe Metinler	2
İslâm Tarihi	2	Kur'an ve İslâm Dini Esasları	2
		Din Psikolojisi	1
		Din Sosyolojisi	3
		Felsefe ve Mantık	1
III. Sınıf Dersleri	Saat	IV. Sınıf Dersleri	Saat
Arapça	4	Arapça	6
Yabancı Dil	2	Yabancı Dil	2
İslâm Tarihi	2	İslâm Tarihi	2
Tefsir	2	Tefsir	4
Hadis	2	Hadis	4
İslâm Mezhepleri Tarihi	2	İslâm Mezhepleri Tarihi	4
Kelâm	2	İslâm Felsefesi	2
İslâm Felsefesi Tarihi	2	Dinler Tarihi	2
Felsefe ve Mantık	3	İslâm Sanatları Tarihi	2
Dinler Tarihi	2	Pedagoji	2
Din Psikolojisi	2	Tasavvuf Tarihi	2
İslâm Hukuku	2	İslâm Tezyini Sanatları	1
İslâm Sanatları Tarihi	2	İnkılâp Tarihi	2
Tezyini Sanatlar ve Plaeografi	1		

1972-1973 ders yılına kadar dört yıllık genel bir İlahiyat Eğitimi amaçlayan Fakülte, mezkûr ders yılından itibaren beş yıla çıkarıldı. İlk üç yılda ağırlık, kaynak dil olan Arapça ile bir Batı diline ve genel eğitime verildi. Beş yıllık süre dikkate alınarak son iki yıl ihtisaslaşmaya tahsis edildi. Bu maksatla Tefsir ve Hadis Bölümü ile Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü teşkil edildi. Fakülteden mezun olanlara bölümlerini bildirir İlahiyat Lisans Diploması veriliyordu.

Yüksek Öğretim Kurulunun göreve başlaması üzerine, İlahiyat Fakülteleri için kabul edilen yeni eğitim-öğretim programına göre 1982-1983 öğretim yılı başından itibaren, beş yıllık öğretim süresi olan Fakültemiz, ilk yıl Arapça hazırlık sınıfına tahsis edilmek suretiyle dört yıllık lisans öğretimi veren bir kurum haline getirilmiştir.

Hazırlık sınıfına kaydını yaptıran öğrencilerden Arapça bilenler için muafiyet sınavı açılmaktadır. Bu sınavda başarı sağlayanlar hazırlık sınıfını geçmiş sayılırlar.

İdari bakımdan üç bölüm bulunmaktadır; bunlar da:

- 1- Tefsir ve Hadis Bölümü,
- 2- Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü,
- 3- İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Bölümü

Fakülteden mezun olanlara "İlahiyat Fakültesi Lisans Diploması" verilir. Yukarıda belirtilmiş olan bölümler müstakil olarak diploma vermezler.

Fakültemizde hali hazırda tespit edilmekte olan program şu şekildedir:

Program:

Hazırlık		II. Sınıf	
Arapça	40	İnkılâp Tarihi	2
Kur'an	10	Türk Dili	2
		Yabancı Dil	8
I. Sınıf		B. Eğitimi-Tezhip-Hat	2
İnkılâp Tarihi	4	Kur'an	2
Türk Dili	2	Arapça	6
Yabancı Dil	4	İslâm Tarihi	2
B. Eğitimi-Tezhip-Hat	2	Tefsir	9
Kur'an	6	Hadis	9
Arapça	6	Mantık	3
İslâm Tarihi	6	İslâm Kurumları Tarihi	2
İslâm Dini Esasları ve Ahlâkı	6	Türk İslâm Edebiyatı	4

Tefsir Usulü	4	Farsça	4
Hadis Usulü	4	Seçmeli Dini Musiki-Paleografi	2
Eğitim Bilimine Giriş	3	Eğitim Psikolojisi	3
İlkçağ Felsefesi Tarihi	2	Genel Öğretim Metotları	3
III. Sınıf		IV. Sınıf	
İnkılâp Tarihi	2	İnkılâp Tarihi	2
Türk Dili	2	Türk Dili	2
Yabancı Dil	8	Yabancı Dil	8
B. Eğitimi-Tezhip-Hat	2	B. Eğitimi-Tezhip-Hat	2
Arapça	4	Arapça	4
Tefsir	4	İslâm Mezhepleri Tarihi	5
Hadis	4	Eğitim Sosyolojisi	3
İslâm Hukuku Usulü	4	Din Eğitimi	4
Türk İslâm Sanatları Tarihi	2	Kelâm	11
İslâm Hukuku	9	İslâm Felsefesi Tarihi	5
Dinler Tarihi	3	Tasavvuf Tarihi	4
Din Sosyolojisi	2	Yeniçağ Felsefesi Tarihi	2
Din Psikolojisi	2	Din Felsefesi	2
Ölçme ve Değerlendirme	3	Özel Öğretim Metotları	3
Kur'an	2	Din ve Ahlâk Dersleri	
Araştırma Teknikleri	3	Özel Öğretim Uygulaması	3 Hafta
Farsça	4		
Rehberlik	3		

Fakültemizde takip edilmekte olan programın incelenmesinden de anlaşılacağı üzere, ilk sene Arapça ve Kur'an-ı Kerim'i layıkı ile öğrenmek için hazırlık sınıfı olarak tahsis edilmiştir.

Birinci sınıftan itibaren tedrisat sistemi İslâmiyetin en temiz anlayışına dayanmak suretiyle akıl ve nass'ı mihver kabul etmiştir.

İslâmiyetin doğuşu ve yayılması bu temel bilgiler yanında önemli bir mahiyet taşımaktadır. Tarihi vesikalara dayanarak okutulan İslâm Tarihi, sadece olayları kronolojik bir tasnif içinde sıralayan klasik tarih öğretiminden sıyrılarak, hadiseleri zaman ve mekan şartları dahilinde inceleyerek, bunlardan hal ve istikbale makes olacak ibret örnekleri çıkarmaktadır.

İslâm Felsefesi ve İslâm Mezhepleri Tarihi, başlangıçtan günümüze kadar ki İslâmî düşünceye ışık tutmakta, doğan, gelişen fikir hareketleri ve bunları meydana getirenler ilmi metotlara dayanarak incelenmektedir.

Tarihi bilgilerimizin nüfuz edebildiği devirlerden bu yana, gelmiş geçmiş bütün dinleri, tarih ve sosyoloji görüşü ile tetkik ettikten sonra sıklet merkezini semavi dinlere intikal ettiren Dinler Tarihi; din ve top-

lum münasebetleri ile toplumun dinî yaşayışını amprik bir tarzda ele alıp incelemekte olan Din Sosyolojisi; fedrin dinî yaşayışını inceleme yapan Din Psikolojisi indî mukayese ve hükümlerden uzak ilim kollarıdır.

Dinî duyuş ve düşünüşün yüksek ifadelerini taşıyan mimari ve tez-yinî sanat eserlerimizin değerlerini önce kendimize sonra da dünyaya tanıtmak lâzım geldiği düşüncesiyle İslâm Sanatları Tarihi, İslâm Tez-yinî Sanatları ve Paleografi dersleri ihdas olunmuştur. Bu arada ruhlara büyük huzur veren dinî musiki dersinin gerek teorik gerekse tatbiki olarak büyük bir itina ile verilmekte olduğunu unutmamak gerekir.

Büyük bir çoğunluğu ile yaygın ve örgün eğitim kuruluşlarında görev alan genç ilâhiyatçıların pedagojik formasyon yönünden yetişmelerini sağlamak için Din Eğitimi dersi ile diğer eğitim formasyon derslerini de ne kadar lüzumlu olduğunu bilmem hatırlatmaya gerek var mı?

Bütün bu dersler yanında İslâm İlâhiyatı merkezi rolü oynamaktadır. Tefsir ve Hadis Usulü, İslâm Hukuku, Tefsir ve Hadis, Kelâm, bu sahalarda memleketimizde temayüz etmiş mütehasşısalar ve otoriteler tarafından okutulmaktadır.

### Mezunlarımız

Lise ve dengi okul mezunlarını kabul eden ve beş yıllık bir tahsil süresince kültürlü ve ilmi metot sahibi din alimi namzetleri yetiştirmekte olan Fakültemizden 1953 yılından beri erkek ve kız öğrenci mezun olmuştur. Bunların yıllara göre taksimi şöyledir:

Yıl	Erkek	Kız	Toplam
1953	31	9	40
1954	11	5	16
1955	20	2	22
1956	6	-	6
1957	8	3	11
1958	14	3	17
1959	19	1	20
1960	35	2	37
1961	22	1	23
1962	21	2	23
1963	33	4	37
1964	54	6	60
1965	54	6	60
1966	88	4	92
1967	75	6	81
1968	70	4	74
1969	80	13	93

1970	119	6	125
1971	114	10	124
1972	75	8	83
1973	85	15	100
1974	107	7	114
1975	68	7	75
1976	28	2	30
1977	85	6	91
1978	89	11	100
1979	91	16	107
1980	119	13	132
1981	126	19	145
1982	130	17	147
1983	69	26	95
1984	141	31	172
1985	164	34	198
1986	259	42	301
1987	122	34	156
1988	176	56	232

İslâmi ve dinî konularda olduğu kadar Arapça, Farsça ve bir batı diline aşına olan mezunlar, İmam Hatip okullarında mesleki dersler, lise ve ortaokullarda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri öğretmenliğini asli olarak verdikleri gibi, buldukları okullardaki çeşitli kültür derslerini de liyakatla okutmaktadırlar. Akademik kariyere intisap etmiş bulunan çok sayıdaki mezunlarımız ülkemizdeki 9 İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi, öğretim görevlisi, Araştırma Görevlisi, Uzman ve Okutman olarak görev yapmaktadırlar. İlahiyat Fakültelerinden ayrı olarak çeşitli üniversitelerin sosyal bölümlerinde de görevli olanları zikretmek gerekir. 1982-1983 yılından itibaren de çeşitli İlahiyat Fakültelerine Fakültemizden kadro noksanlığı sebebiyle sayıları 25'e varan Doçent ve Profesör gitmiş bulunmaktadır. Halen mevcut 9 İlahiyat Fakültesinden altısında -Dokuz Eylül, Erciyes, Selçuk, Ondokuz Mayıs, Atatürk ve Şanhurfa İlahiyat Fakülteleri- Dekan olarak görevli bulunan Profesörler Fakültemizden mezundurlar.

Diyanet İşleri Başkanlığının -Başbakanlık ta dahil olmak üzere- çeşitli kademelerinde görev yapmaktadırlar. Milli Savunma Bakanlığı tarafından fakültede okutulan öğrencilerin bir kısmı Askeri Ortaokul ve Liselerde öğretmen olarak, diğer bir kısmı Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri Moral Dairelerinde vazife almışlar, bir kısmı da askeri eğitim birliklerinde dinî ve kültürel alanda görevlendirilmişlerdir.

Bunların dışında bir kısım mezunlar da Devlet Arşivlerinde uzman olarak çalışmaktadırlar. Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumunda da

prodüktör ve idareci olarak görev alan mezunların sayısı küçümsenmeyecek bir rakama ulaşmış bulunmaktadır.

### Yayın ve Kültürel Faaliyetler

Fakültemiz eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yanısıra ilmi çalışma ve yayınlarda da bulunmaktadır. 1949 yılından 1988 yılı sonuna kadar 135 telif ve tercüme eser Fakültemiz öğretim Üyeleri tarafından yayımlanmıştır. 1952 yılından itibaren "İlâhiyat Fakültesi Dergisi" muntazaman çıkmaktadır. Dergimizin XXX. sayısı çıkmış bulunmaktadır. Bunlara ilaveten Fakültemiz bünyesinde 1983 yılına kadar faaliyet göstermiş bulunan İslâm İlimleri Enstitüsü'nün beş sayı dergisi ile 3 sayı da yıllık Araştırmalar Dergisi yayımlanmıştır.

Fakültemiz öğretim üyeleri gerek yurt içi gerek yurt dışında yapılan kongre, seminer ve sempozyumlara bildirimleriyle iştirak ederek hem fakültemizi hem de ülkemizi ilmi ve kültürel açıdan büyük bir liyakatla temsil etmektedirler. Fakültemiz 5-8 Eylül 1988'de Malezya'da (Kuala-Lumpur) yapılan İslâm Üniversiteler Birliğinin Kongresine katılmış ve İslâm Üniversiteler Birliğinin üyeliğine kabul edilmiştir.

Fakültemiz bugüne kadar ülkemizin eğitim ve öğretim problemlerinin halline yardım amacı ile çeşitli seminerler tertip etmiş bulunmaktadır. Bunlardan:

- a) I. Din Eğitimi Semineri (Nisan 1981),
- b) Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Özel Öğretim Yöntemleri Semineri (Ekim 1986),
- c) Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri (8-10 Nisan 1988) Bu seminer Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı ile birlikte düzenlenmiştir.

Bu seminere Federal Almanya, İngiltere ve Fransa'dan da yabancı ilim adamları bildirimleri ile katılmışlardır.

d) Fakültemizde her hafta Cuma günleri saat 14.00-16.00 arasında Öğretim Üyeleri ve Yardımcıları tarafından konferans ve ilmi sohbet toplantıları yapılmaktadır.

e) Fakültemiz Tasavvuf Musikisi korusu da her yıl muntazaman en az bir defa olmak üzere konserler vermektedir.

f) Fakültemizde her yıl çeşitli anma günleri muntazam bir şekilde tertip edilmektedir.

### Kütüphane ve Hizmetleri

İlahiyat Fakültesi yaklaşık 35.000 cilt kitap, süreli yayın ve 2000 adet değerli yazmaları ile zengin bir koleksiyona sahiptir. Kütüphanemiz öğretim üyeleri ve yardımcılarına, öğrencilere ve dışarıdan gelen tüm araştırmacılara hizmet vermektedir.

Kullanma alanı 900 m<sup>2</sup> olan Kütüphanemizde 100 kişilik okuma salonu vardır.

Koleksiyonumuz gerek kitap sayısı gerekse kitapların nadiriyeti açısından çok zengindir. İlahiyat sahasındaki değerli kitapların yanısıra başta tarih ve sanat tarihi olmak üzere diğer konularda da eserler bulunmaktadır. Türkçe ve yabancı dillerdeki eserlerden başka nadir olarak bulunan eski harfli kitaplar da büyük bir yekün tutmaktadır.

Kütüphanemize gerek kurumlardan gerekse şahıslardan çok sayıda bağış kitap gelmektedir. Çeşitli kuruluşlarla da yayın değişimi yapılmaktadır. Kitaplar depolarımızda aksesyona göre düzenlenmiştir. El yazmaları özel bölümde itina ile muhafaza edilmektedir. Kütüphanemizde bilgisayar uygulamaları için gerekli çalışmalar hızla devam etmektedir.

Kütüphanemizde fotokopi hizmeti de verilmektedir. Ayrıca cilt atelyemiz ve ofset baskı yapabilen matbaamız mevcuttur.

### FAKÜLTEMİZİN KURULUŞUNDAN BERİ DEKANLIK YAPMIŞ OLANLAR

Adı Soyadı	Seçiliş Tarihi	Ayrılma Tarihi	Ayrılış Sebebi
Ord. Prof. Esat Arsebük	22.11.1949	12.6.1951	Süresi dolarak
Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin	12.6.1951	12.6.1953	Süresi dolarak
Prof. Mehmet Karasan	12.6.1953	14.5.1961	Milletvekili seçilerek
Prof. Dr. Bedii Ziya Egemen	14.5.1954	22.8.1955	İstifa
Ord. Prof. Sabri Şakir Ansay	22.8.1955	22.8.1957	Süresi dolarak
Ord. Prof. Suut Kemal Yetkin	22.8.1957	23.6.1959	Rektör seçildi
Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken	23.6.1959	23.10.1959	İstifa
Prof. Dr. Bedii Ziya Egemen	23.10.1959	2.6.1960	İstifa
Prof. Dr. Tahsin Banguoğlu	2.6.1960	30.11.1960	İstifa
Prof. Dr. Neşet Çağatay	19.4.1961	3.11.1964	Süresi dolarak
Prof. Dr. Kemal Balkan	3.11.1964	3.11.1966	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hüseyin Yurdaydın	3.11.1966	4.11.1968	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hamdi Ragıp Atademir	4.11.1968	27.4.1970	İstifa ile
Prof. Mehmet Taplamacioğlu	27.4.1970	5.11.1970	Süresi dolarak
Prof. Mehmet Karasan	5.11.1970	28.4.1971	İstifa ile
Prof. Dr. Neşet Çağatay	28.4.1971	4.11.1971	
Prof. Dr. Necati Öner	4.11.1972	7.11.1977	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hikmet Tanyu	7.11.1977	4.11.1980	Süresi dolarak
Prof. Dr. Hüseyin Atay	4.11.1980	3.8.1982	Süresi dolarak
Prof. Dr. Talat Koçyigit	31.8.1982	11.9.1985	Süresi dolarak
Prof. Dr. Meliha Anbarcioğlu	12.9.1985		Halen bu görevini sürdürmektedir.



**Bölümler ve Öğretim Elemanları:****I- Tefsir ve Hadis Bölümü**

Bölüm Başkanı: Prof. Dr. Talat Koçyiğit

**1- Tefsir Anabilim Dalı**

Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu (Başkan) (L.A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

**Öğretim Üyeleri:****Doçentler:**

Doç. Dr. Salih Akdemir (L. A.Ü.İ.F. Dr. Sorbonne Ü. Paris)

Doç. Dr. Mevlüt Güngör (L. Bağdat İ. F. Dr. A.Ü.İ.F.)

**Araştırma Görevlileri:**

Ar. Gör. Halis Albayrak (L. Atatürk Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Mehmet Paçacı (L.A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. İdris Şengül (L.A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Nedim Serinsu (L.A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Ömer Özsoy (L. A.Ü.İ.F.)

**2- Hadis Anabilim Dalı**

Prof. Dr. Talat Koçyiğit (Başkan) (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

**Öğretim Üyeleri:****Profesörler:**

Prof. Dr. Mehmet Hatiboğlu (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

**Doçentler:**

Doç. Dr. Mücteba Uğur (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Doç. Dr. M. Hayri Kırbaşoğlu (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

**Araştırma Görevlileri:**

Ar. Gör. İsmail Hakkı Ünal (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Ali Dere (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Kamil Çakın (L. A.Ü.İ.F.)

3- *İslâm Hukuku Anabilim Dalı*

Doç. Dr. Esat Kılıçer (Başkan) (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Doçentler:

Doç. Dr. Selahattin Eroğlu (L. A.Ü.İ.F. Dr. University of Exert İngiltere)

Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Dr. İbrahim Çalıskan (İ.Ü.H.F.Y.İ.E. Dr. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Osman Taştan (L.A.Ü.İ.F.)

## II- Kelâm ve İslâm Felsefesi Bölümü

Bölüm Başkanı: Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu

## 1- Kelâm Anabilim Dalı

Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu (Başkan) L. A.Ü.İ.F. Dr. Sorbonne Ü.)

Yardımcı Doçentler:

Yrd. Doç. Dr. Hasan Onat (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Araştırma Görevlileri:

Dr. Ar. Gör. Ahmet Akbulut (L. A.Ü.İ.F. A.Ü.S.B.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Dr. Ar. Gör. Sabri Erdem (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Muammer Eser (L.A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. İlhami Güler (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Sönmez Kutlu (L.A.Ü.İ.F.)

2- *İslâm Felsefesi Anabilim Dalı*

Prof. Dr. İbrahim Ağâh Çubukçu (Başkan) (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Profesörler:

Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (L. A.Ü.İ.F. Dr. Sorbonne Ü.)

Doçentler:

Doç. Dr. Mehmet Bayraktar (L. A.Ü.İ.F. Dr. Sorbonne Ü.)

Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Ethem Cebecioğlu (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. A. Hadi Adanah (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Nuri Adıgüzel (E.Ü.İ.F.)

## III- İslâm Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Bölümü

Bölüm Başkanı: Prof. Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın

1- *İslâm Tarihi Anabilim Dalı*

Prof. Dr. Hüseyin G. Yurdaydın (Başkan) (A.Ü.D.T.C.F. Dr. A.Ü. D.T.C.F.)

## Doçentler:

Doç. Dr. Sabri Hizmetli (L.Y.İ.E. Dr. Sorbonne Ü.)

Doç. Dr. Nesimi Yazıcı (L. İ.Y.İ.E. İ.Ü.Ed.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Yardımcı Doçentler:

Yrd. Doç. Dr. Münir Atalar (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Mehmet Özdemir (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. İrfan Aycan (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Nahide Bozkurt (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Abdurrahman Acar (S.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. İbrahim Sarıçam (L.A.Ü.İ.F.)

## Öğretim Görevlileri:

Dr. Mustafa Kılıç (L.Y.İ.E. Dr. Atatürk Ü. İslami İ.F.)

## Uzmanlar:

F. Ceyda Satioğlu (L. A.Ü.D.T.C.F. Uz. A.Ü.İ.F.)

2- *Dinler Tarihi Anabilim Dalı*

Doç. Dr. Abdurrahman Küçük (Başkan) L.A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Mustafa Erdem (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Baki Adam (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Mehmet Katar (L.A.Ü.İ.F.)

3- *Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı*

Prof. Dr. Beyza Bilgin (Başkan) (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Mualla Selçuk (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Nevzat Y. Aşkoğlu (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Cemal Tosun (L. A.Ü.İ.F.)

## Öğretim Görevlileri:

Bekir Demirkol (L. A.Ü.İ.F.)

4- *Din Sosyolojisi ve Din Psikolojisi Anabilim Dalı*

Prof. Dr. Rami Ayas (Başkan) (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Doçentler:

Doç. Dr. Münir Koştas (L. A.Ü.İ.F. Dr. Sorbonne Ü.)

## Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Gülay Cezayirli (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Niyazi Akyüz (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Öznur Özdoğan (L. A.Ü.İ.F.)

5- *Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı*

Prof. Dr. Necati Öner (Başkan) (L. A.Ü.D.T.C.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Yardımcı Doçentler:

Yrd. Doç. Dr. Tahir Yaren (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Araştırma Görevlileri:

Ar. Gör. Recep Kılıç (L. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. İsmail Köz (L. A.Ü.İ.F.)

6- *İslâm Sanatları ve Mimarisi Anabilim Dalı*

Yrd. Doç. Dr. Ruhi Kalender (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

## Araştırma Görevlileri:

Dr. Ali Yılmaz (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Dr. Mehmet Akkuş (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)

Ar. Gör. Bayram Akdoğan (L. Y.İ.E. Bursa)

## I- Tefsir Anabilim Dalı

(THB 111) Tefsir Usulü: Kur'an Tarihi; Vahiy, âyet, sûre; Kur'an'ın yazılması, toplanması ve çoğaltılması. Kur'an'ın mânâsı ve isimleri.

Kur'an tefsiri ile ilgili bilgiler, âyetlerin iniş sebepleri, nesh meselesi, muhkem ve müteşâbih, sûrelerin başlangıç harfleri, Kur'an'ın icazı ve üslûbû.

(THB 112) Tefsir: Hz. Peygamber devrinden, başlamak üzere tefsir tarihi, tefsir çeşitleri ve tefsir metotları.

#### II- Hadis Anabilim Dalı

(THB 121) Hadis usûlü: Hadis ve sünnetle ilgili tarifler, hadis râvileri, sahih, zayıf ve mevzû hadisler ,hadis çeşitlerinden seçmeler, hadis kitapları.

(THB 122) Hadis: Hz. Peygamber devrinden itibaren hadis rivayetindeki gelişmeler (Hadis Tarihi), Hadis eserlerinin ortaya çıkışı, hadislerden seçmeler ve şerhleri:

#### III- İslâm Hukuku Anabilim Dalı

(THB 131) İslâm Hukuku: İslâm Hukuku'nun doğuşu, kaynakları, fıkıh ekolleri ve özellikleri, Medeni Hukuk, Âmm Hukuku ve Miras Hukukunun mukayeseli olarak tanıtılması.

(THB 132) İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh usûlünün doğuşu, tanımı ve tarihçesi; Şer'î deliller (Kitab, Sünnet, İcmâ, Kıyas, vb) ve bunlara dayanarak hüküm çıkarma kuralları; mükellefler ve mükelleflerin fiilleri (Hukuki ehliyet ve sorumluluk); Şer'î hükümlerin amaçları, ictehad ve fetva müesseseleri.

#### IV- Kelâm Anabilim Dalı

(KİFB 211) Kelâm: Kelâm terimleri, bazı kelâmî problemler (ru'yet, istitâat, deliller), Maturîdî ekolüne göre insanın fiilleri kavramı, İman meselesi, Allah ve Peygamberlik, Nesefî akaidi, İbn Haldun'un Mukaddime'sindeki kelâmî görüşler.

(KİFB 212) İslâm Ahlâkı: İslâm'da üstün ahlâkın yolları ve kuralları.

(KİFB 213) İslâm Mezhepleri Tarihi: Geçmişte ve günümüzde yaşayan iktisadî ve siyasi mezhepler, mezheplerin doğuş sebepleri, tarihi seyirleri, birbirlerine benzer oldukları ve ayrıldıkları inanç ve itikadlar, coğrafi dağılımları.

(KİFB 214) İslâm Dini Esasları: Kur'an ve Hadis'e göre İslâm dininin iman ve ibadet esasları.

#### V- İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

(KİFB 221) İslâm Felsefesi: İslâm düşünürlerinin Tanrı, varlık, ahiret, ahlâk ve hürriyet görüşleri, Türk-İslâm Felsefesinin düşünce tarihindeki yeri ve önemi.

(KİFB 222) Tasavvuf Tarihi: Tasavvufi düşüncenin doğuşu ve sebepleri, tarihi safhaları, başlıca mutasavvıfların görüş ve düşünceleri.

#### VI- İslâm Tarihi Anabilim Dalı

(İMSB 311) İslâm Tarihi Câhiliye devri Arab Tarihi, Hz. Peygamber, dört halife, Emeviler, Abbasiler, ilk müslüman Türk Devletleri, siyasi, idari, kültürel ve sosyal tarihleri, Selçuklu ve Osmanlı toplumunda fikir hareketleri.

(İMSB 312) Paleografi: Osmanlı dönemi Arab Alfabesi ile yazılmış olan çeşitli kitâbe ve belgelerin yazı türlerine göre okutulması, Osmanlı paleografyası.

(İMSB 313) İslâm Kurumları Tarihi: İslâm Medeniyetinin doğuşu ve özellikleri, siyasi kurumları: Halifelik, sultanlık, vezirlik. Ekonomik kurumları: İslâm ticaret hayatı, klasik dönem, toprak yönetimi ve tarım, beytulmâl (hazine). Sosyal kurumları: Eğitim ve öğretim kurumları, fütûvvet ve ahilik, vakıflar, Hukuk kurumları: Ordu teşkilatı ve İslâm Medeniyetinin diğer medeniyetlere tesirleri.

#### VII- Dinler Tarihi Anabilim Dalı

(İMSB 321) Dinler Tarihi: Dinin Tarifi, mahiyeti ve menşei hakkındaki nazariyeler; Dinler Tarihinin tanımı, tarihçesi ve kronolojisi; Asya, Avrupa, Anadolu, Amerika, Eski Roma ve Yunan Dinleri; Eski Türk Dini ve Arap Cahiliye İnançları.

Yaşayan Dünya Dinleri: Hint, Çin, Japon, Yahudi, Hıristiyan ve İslam dinleri.

#### VIII- Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı

(İMSB 331) Din Eğitimi: Temel Kavramları: (Din Eğitimi Bilimi "Din Pedagojisi", İlahiyat, akıl, din, terbiye-eğitim-öğretim).

İlgili Bilimler: (Psikoloji, Sosyoloji, İletişim, Dil Bilimi, davranış ve bozuklukları.)

Din Eğitimi Bilimi'nin mahiyeti ve görevi, okullarda ve camide din eğitimi, öğretimi din, eğitim ve öğretimini tamamlayıcı kuruluşlar, din eğitim ve öğretimini bilimsel temellere dayandırma çabaları, okul çeşitleri ve din dersi.

#### IX- Din Sosyolojisi ve Psikolojisi Anabilim Dalı

(İMSB 341) Din Sosyolojisi: Toplum Bilimleri (Sosyoloji nedir? Toplumsal yapı, Toplumsal hareketlilik).

Din Bilimleri (Din sözü, Din olaylarının tanımı, Dinlerin kök ve başlangıçları, Dinlerde sınıflama, Çevre ve dinin karşılıklı ilişkileri, Dinler Bilimi, Din Sosyolojisinin tartışma konusu olan meseleleri, Din Sosyolojisinin tarihçesi).

Din Sosyolojisinin ana problemleri (Genel bilgiler, dinî tecrübe ve anlatımları, Dinin toplum ve Dünya karşısındaki tutumu).

Din ve Toplum ilişkileri ve dinî gruplar.

Laiklik ilkesi ve Türkiye'deki durum (Genel bilgiler, tarih boyunca laikliğin gelişmesi, batı dünyasında laikliği doğuran olaylar, Türkiye Cumhuriyetindeki durum).

Din bakımından devlet şekilleri ve çağdaş yaşayıştaki tutum.

(İMSB 342) Din Psikolojisi: Genel Psikoloji içindeki çeşitli ekoller motivation, kişilik teorileri, Din Psikolojisinin tanımı, tarihi gelişimi, kaynakları, metotları, din ve kişilik, Tasavvuf Psikolojisi, düşünce ve davranış bozuklukları içinde dinî belirtiler, Din Eğitiminde Din Psikolojisinin önemi.

X- Din Felsefesi ve Mantık Anabilim Dalı

(İMSB 351) Felsefe Tarihi: İlk, orta ve yeni çağda batıdaki felsefe akımları ve filozofların görüşleri.

(İMSB 354) Mantık: Felsefe problemlerinin sistematik bir şekilde incelenmesi ile mantık problemlerinin klasik tarzda ele alınması.

(İMSB 352) Din Felsefesi: Felsefe-Din münasebetleri, din- ilim münasebetleri.

XI- İslâm Sanatları ve Mimarisi Anabilim Dalı

(İMSB 361) Türk-İslâm Sanatları Tarihi: İslâm Sanatının doğuşu, mahiyeti; Emevi ve Abbasi üslûbları, Endülüste İslâm Sanatı; Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, İlhanlı ve Osmanlı devirlerinde mimari eserler.

(İMSB 362) Türk Dinî Musikii: Nazarî olarak, musikinin tanımı ve adlandırılması, musikinin (notalarla) yazılması; Türk musikisinde ses sistemi, makamlar, usûller, çeşitleri; Türk Din Musikisi bestekarları ve eserleri. Uygulamalı olarak dinî bestelerin makam ve usûlle icrası.

(İMSB 363) Türk İslam Edebiyatı: Türk İslam Edebiyatının tarihçesi, özellikleri, devreleri. Bu edebiyatta kullanılmış olan harflerin men-

şei ve Türkçe'de kullanılan şekilleri, Türkçe kelimelerin eski harflerle yazılmasındaki özellikler. Eski metinlerin okunması, transkripsiyonu. Türk Edebiyatında vezinler, ebced hesabı.

Ders Programında yer alan, fakat herhangi bir bölüme bağlı olmayan dersler:

- 1) Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
- 2) Türk Dili
- 3) Yabancı Diller:
  - a) Arapça
  - b) Farsça
  - c) İngilizce, Fransızca ve Almanca'dan biri

**Okutmanlar:**

- Adem Akın (Arapça) (L. Bağdat Ü. Hukuk ve SBF)
- Ahmet Yılmaz (Arapça) (L. A.Ü.D.T.C.F.)
- Cahit Kutlu (Arapça) (L. Mısır El-Ezher Ü.)
- Zekeriya Yılmaz (Arapça) (L. Y.İ.E. İzmir)
- Abdülhalik Sadık Bekir (Arapça) (L. A.Ü.D.T.C.F.)
- Ekrem Pamukçu (Arapça)
- Raiha Anwar (Arapça)
- Nuh Savaş (Arapça) (L. E.Ü.İ.F.)
- Ali İhsan Okur (Arapça)
- Süleyman Baybara (Arapça) (L. Mısır El-Ezher Ü.)
- Muammer İpek (Arapça)
- Demirhan Ünlü (Kur'an-ı Kerim) (L. A.Ü.İ.F.)
- Yrd. Doç. Dr. Şevki Saka (Kur'an-ı Kerim) (L. A.Ü.İ.F. Dr. A.Ü.İ.F.)
- Ayşe İnci Güner (İngilizce) (L. O.D.T.Ü.)
- Hale Özkın (İngilizce)
- Sevil Gökdemir (Fransızca)
- Şükran Görürılmaz (Türk Dili) (L. A.Ü.D.T.C.F.)



**Eğitim-Programı:**

Sınıfı Hazırlık	I. Dönem	II. Dönem
Arapça	20	20
Kur'an	5	5
I. Sınıf		
İnkılap Tarihi	2	2
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Kur'an	3	3
Arapça	3	3
İslâm Tarihi	3	3
İslâm Dini Esasları ve Ahlakı	3	3
Tefsir Usulü	2	2
Hadis Usulü	2	2
Eğitim Bilimine Giriş	-	3
İlkçağ Felsefesi Tarihi	-	2
	<hr/>	<hr/>
	24	29

II. Sınıf	I. Dönem	II. Dönem
İnkılap Tarihi	1	1
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Kur'an	1	1
Arapça	3	3
İslâm Tarihi	2	-
Tefsir	5	4
Hadis	4	5
Mantık	3	-
İslâm Kurumları Tarihi	-	2
Türk İslâm Edebiyatı	2	2
Farsça	2	2
Seçmeli Dini Musiki-Paleografi	-	2
Eğitim Psikolojisi	3	-
Genel Öğretim Metotları	-	3
	<hr/>	<hr/>
	32	31

III. Sınıflar	I. Dönem	II. Dönem
İnkılap Tarihi	1	1
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Arapça	2	2
Tefsir	4	-

Hadis	4	-
İslâm Hukuku Usulü	2	2
Türk İslâm Sanatları Tarihi	2	-
İslam Hukuku	4	5
Dinler Tarihi	-	3
Din Sosyolojisi	-	2
Din Psikolojisi	-	2
Ölçme ve Değerlendirme	3	-
Kur'an	1	1
Araştırma Teknikleri	-	3
Farsça	2	2
Rehberlik	-	3
	<hr/>	<hr/>
	31	32

## IV. Sınıf

	I. Dönem	II. Dönem
İnkılap Tarihi	1	1
Türk Dili	1	1
Yabancı Dil	4	4
Beden Eğitimi-Tezhip-Hat	1	1
Arapça	2	2
İslâm Mezhepleri Tarihi	5	-
Eğitim Sosyolojisi	3	-
Din Eğitimi	2	2
Kelâm	6	5
İslâm Felsefesi Tarihi	-	5
Tasavvuf Tarihi	-	4
Yeniçağ Felsefesi Tarihi	2	-
Din Felsefesi	-	2
Özel Öğretim Metotları	3	-
Din ve Ahlâk Dersleri Özel Öğretim Uygulaması		3 Hafta
	<hr/>	<hr/>
	30	30

## PSİKOLOJİ SÖZLÜĞÜ ÜZERİNE DENEME

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

**AKLÎ (Veya Zihnî) ZAYIFLIK (Zekâ Geriliği):** Ferdi, güçsüzlük, kuvvetsizlik ve içtimâî yönden aşağılık bir hale sokan, aklî kâbiliyetler fakirliğidir. Aklî yönden zayıf olanın 7-10 yaşları arasında bir zihin yaşı vardır; halbuki, hayatını kazanabilmesi için 12 yaş zihin yaşının olması zaruridir. Aklî yönden zayıf olanın dâima bir vasiye, bir koruyucuya ihtiyacı vardır. İmkânlarını aşmamak şartıyla, ilk öğretim ve eğitim ona, en yüksek seviyede verilir. Kendisi kolay çalışmalara sevk edilir. Hafif bile olsa zihnî her tecrübe, aklî yönden zayıf hasta için, tahammülü imkânsız bir mâniadır. Bazı hallerde veya bazı alanlarda, hastanın hafızası fevkalâde bir durum arzeder (meselâ, zihnen yapılan hesaplarda, tarihî olayların tarihinde, edebiyatla ilgili fıkralarda). Ama daha üst seviyedeki faaliyetleri hemen hemen hiç yoktur; İstidlâl veya akıl yürütme, teşebbüs hiç yoktur. Aklî yönden zayıf kimse çok saftır, safdildir; bu açıdan çok kolay telkin altında kalır. Bu sebeple kötü telkin ve kandırmalara karşı korunmalı, dikkatli olmalıdır. Aklî zayıflığı olan kimseler, kötü niyetli ve bu durumdan istifade etmek isteyen ahlâksızlar için birer av gibidir, bu sebeple korunmaları, ihmal edilmemelidir; bilhassa genç kızlar için dikkat edilmelidir. Gençlik suçlarından bazıları, planlanmış hırsızlıklar, bazı cinayetler, bazan muhâfaza ve nezâret edilmeyen aklî zayıflıkların neticesidir.

Çeşitli sebepler dolayısıyla ortaya çıkan zekâ geriliği veya aklî zayıflık ile marazî durumu karıştırmamak lâzımdır. (anne-babanın terketmesiyle ortaya çıkan aklî zayıflık, okulla ilgili kötü alışkanlıklar, düşüp kalkmalar, veya sağırılık ve miyoplukla ilgili bozukluklar dolayısıyla neşet eden aklî zayıflıklar gibi). Gerçek aklî zayıflıklar beyne zarar veren bedenî bir sebep dolayısıyla ortaya çıkarlar: Çocuklukta geçirilen menenjit (beyin zarı iltihabı), beyinde meydana gelen körelmeler, beynin dumura uğraması gibi.

### Alâmet:

Tabiî olarak bir hale bağlı bulunan idrake ait bir belirti, bir emâre veya bir unsurdur. Meselâ, kar üzerinde görülen bir ayak izi, bir hayvanın

geçişinin emâresi veya belirtisidir. İşâret, alâmetten, eşya veya hale bağıh niyetle ayrılır: ormanda, gittiğim yerin bulunabilmesi için gerimde bazı işâretler bırakırım. Beslenme çağındaki çocuğunun yaşayışını gözleyen dikkatli bir anne, çocuğun durumundan hissî bir takım bilgiler edinir. Yaralanmış bir çocuğun göz yaşları etrafındakilerden bir insana tahsis edilmiş bir işârettir ve çocuğun teselli edilmek ihtiyacında olduğunu bildirirler. Alâmet ve işâretler bütün iletişimlerin temelinde bulunurlar.

#### **Ahklık:**

Ahk, zihni veya akli yönden zayıf ve fiziki yönden bozuk kimsedir. Triyoid bezinin yetersizliğine bağıh bir haldir. Bilhassa bazı dağ köylerinde görülür.

#### **Alınganlık:**

Alınganlık, dâima anormal bir hal olup her zaman zayıflığın belirtisi (septomu) dir. Diğer durumlar yanında, hemen hemen bütün aşaklık duygularında müşâhede edilir. Sinir hastası (nevroz illetine tutulmuş), kendisini hiç bir şey yokken yaralanmış ve hatırı yıkılmış hissedir. Hatta, bu kimse bir hiç için hınç duyar ve daha da ileri giderek kin besler.

Bu eksikliğin, beşeri kuruntunun, gururun, kendini göstermenin, hatta hiçliğin bir delili olduğuna inanılabilir. Fakat bu hal, bilhassa, zayıf insanın kendini olduğu gibi görmekten korktuğunu gösterir. Alıngan kimseyi yaralamak, tahkir etmek, kolaydır; çünkü o, kendisini, güvensizlik ve korku içinde hisseder. Öyle ise kendisini emin ve güvenli olarak göstermek istemesi mantıktır. Alıngan kimse, tıpkı cebinde bir kaç kuruşu olan, ama, kendisine bir el uzanınca (kendisine uzanan bu el merhaba demek için uzatılmış bile olsa) hemen tabancasını çıkaran biri gibidir.

Alınganlık, her çeşit otorite tarafhısında görülür; bu otoriterizm de aslında güçsüzlük ve zayıflıktan kaynaklanmaktadır. Bu hale gururlu, kendini göstermek isteyen kimselerde ve röfulmanlarda rastlamak da pek tabiidir.

Bu insanlar, kendilerinin ne olduklarının ve bu halin göstermek istedikleri halle uyuşmadığını keşfedilmesinden korkmazlar mı? Alıngan bir insan, zayıflıktan kurtulduğu ve sâlim bir akla kavuştuğu zaman alınganlığın gölgesi bile kalmaz ve kaybolur.

**Amelî:**

Bir fiille, eylemle ilgili demektir. Amelî psikoloji veya eylem psikolojisi zihni faaliyete yaklaşma metodudur. "Psşik hayatın tabiatı nedir?" gibi bünyevî bir yaklaşımdan veya "Zihni faaliyetler nasıl ortaya çıkıyor?" gibi mekanist bir yaklaşımdan ziyade, psikolojik mefhumların sebeplerini, ifade ettikleri hususları ve (hayâlin, heyecânın, rüyânın işlevleri nedir gibi) değerlerini araştırır. Hareket noktası kuvvetle ilgilidir. Hareketleri idâre etme meselesini ortaya koyar ve eylemin tezahürünü belirler. Meselâ, eğer uyku, yorgunluğa ve bitkinliğe karşı bir savunma ve sınırların dinlenmesi olarak değerlendirilirse, bu takdirde, asabî karışıklıklara, sinir bozukluklarına karşı tedâvi yöntemi olarak uyku tavsiye edilecektir. Bu yönden yeni eğitim amelî (eylemle ilgili) bir karakter taşır; şu mânâda ki, o, zekâyı bir cevher olarak değil ama çocuğun yeteneklerine uygun bir âlet olarak kabul eder. Tâ ki çocuk ondan istifâde edebilsin, ihtiyacını bilebilsin; menfaatı uyansın, ve hareket edebilme kâbiliyetine sahip olsun. Ancak, çocuğun menfaatları, ve ihtiyaçları üzerine dayanmak suretiyle onu iyi bir şekilde eğitebilir, ona bir şeyler öğretebilir, ve tabii kaynaklarını geliştirebiliriz.

**Ana Örnek:**

İlk model. Bu deyim, Derinlikler Psikolojisine G.C. Jung tarafından bazı eski timsalleri belirtmek için dahil edildi. Bu timsaller, bütün insanlık için müşterek bir "asıl" teşkil ediyordu. Bu timsaller, her zaman ve her yerde, şahsî hatıraların yanında bulunurlar. Bunlar, meşhur efsaneler, hikâyeler, resimlerle kendilerini gösterirler, rüyalarda ortaya çıkarlar. Ve Jung'un "müşterek alt şuur" dediği bölgeyi doldururlar.

**Anlatım Yolu:**

Bir ifade eylemidir; aynı zamanda, belli bir alanın sınırları içinde, aynı cinsin fertleri için belli bir değere sahip işaretlerden faydalanmak suretiyle düşüncenin iletişimidir. Anlatım yolu veya ifade tarzı, hem bir fiil ve hem de özel şahıslara ait her türlü bağımlılıktan azâde kanunlara dayanan bir iletişim âleti olarak insanları sosyal bir mevcudiyetin içine sokar. Pek çok çeşitte ifade tarzı vardır: passif veya edilgen; yani ifade kullanmaksızın istenilen anlaşılır (meselâ; köpek sahibinin emrine itaat eder.); aktif veya etken; yani burada ifâdeden istifâde edilir; konuşulmuş ve sözsüz ifade tarzı. Bir ferdin bir başkasına anlatmak istedikleri için söz elzem bir vasıta değildir. Hareketler, yüz ifadeleri ve davranışlar niyetlerimizi, dostça veya düşmanca hislerimizi, neşemizi, veya üzüntü-

müzü, hatta şüphelerimizi karşımızdakine anlatmak için yeterli olurlar. Nitekim, sağır ve dilsizler tarafından kullanılan sembolik işaretler, mücerret (soyut) düşünceleri anlatmaya imkân verir. Anlatım yolu veya ifâde tarzı, sadece insanlara has değildir; hayvanların da kendilerine özgü bir anlatım yolları, duygularını iletme tarzı (zevk ve acılarını ifâde eden çığlık ve bağırılmalar, tehlikeyi haber veren belirli sesler, kendi aralarındaki haberleşmeyi temin eden homurtular ve benzeri sesler gibi) vardır; kendi cinsleri arasında çıkartılan ve doğuştan gelen bu sesler duygusal infialleri de beraberlerinde ortaya çıkarırlar. Hayvanların kendi aralarında konuşmaları ihtimâl dahilinde görülmektedir. Meselâ şempanzeler toplu halde hareket ederken bir takım sesler çıkararak aralarında anlaşmaktadırlar; bunun konuşma değil de başka birşey olduğunu söylemek nasıl mümkün olur? Kur'an-ı Kerim'de Süleyman peygamberin hayvanlarla konuştuğu veya onların dilini anladığı kıssası hatırlanırsa bu ihtimal doğruluk kazanmakta ve hakikatleşmektedir. Prof. John C. Lilly gibi araştırmacılar, yunus balıklarının kendi aralarında ultrason vasıtasıyla konuştuklarını iddia etmektedir. Bu zat, yalnız bir yunusun, konuşmayıp sâkin kaldığını, iki yunus olunca aralarında konuştuklarını, gurup halinde de ultrason vasıtasıyla şamata yaptıklarını söylemektedir. Diğer taraftan, Prof. Karl von Frisch, arıların bal mumları üzerinde şekil çizerek meydana getirdikleri sembolik bir anlatım yoluna sahip olduklarını isbat etmiştir; bu şekil sayesinde diğer işçilere, yönü, mesafeyi, özün yerleştirilmesini ve hatta kalitesini belirtmektedir. Henüz hayvanların konuştuğu dili çok az biliyoruz. Ama onların anlaşmalarının bizden farklı olduğu aşikâr. Onların dilini bilmiyorsak da kendi anlatım tarzımızı biliyoruz. Bu ifâde tarzını kazanabilme, ferdin gelişmesine, içinde yaşadığı toplumun seviyesine göre değişmekte ve olgunluk kazanmaktadır. Bu şartlardan biri olmaksızın sözlerin öğrenilmesi imkânsızdır; normal bir bebek, bir seneden önce konuşmaz ve alık bir kişi de asla merâmını tam ifâde edemez. Diğer taraftan, terkedilmiş bir çocuk, sinir ve zekâ sistemi çok iyi bile olsa, konuşamaz. Zira, sağır bir çocuk için olduğu gibi, onun için de taklit edeceği sesli bir modeli yoktur. Hakikaten, ifâde tarzının şahsen kazanılmasında taklit çok önemli rol oynamaktadır. Hiç bir söz dizimi (nahiv) kaidesi bilmediği halde çocuğun önce kelimeleri, daha sonra da cümleleri doğru olarak öğrenmesine imkân veren bu taklittir. O ilk olarak, besin hissi alımında durumları açıklamak için ağız yüz hareketlerinin, davranışların, seslerin, açlık veya acıyı belirten çığlıkların ortaya çıkmasına imkân verir; fakat annesiyle olan ikili münâsebetlerinde gerekli iletişim için bu kâfi gelir. İkinci aydan itibaren konuşmaya başlar (anlaşılmayan sesler), bir takım

sesler çıkarmaktan zevk alır, öyle ki belirsiz olarak kendinin olan bir takım sesleri durmadan tekrar eder. Bunlar, etrafındakilerden duyduğu sesleri tekrar etmeden önce çıkardığı seslerdir (dokuzuncu ay). Bu devirde, bazı ifâdeleri anlamaya başlar ve fiile geçmeyen bir kelime hazinesine sahip olur. İlk kelimeler umumiyetle ilk senede ifâde edilirler. İlk sözleri anne, baba, su, mama gibi kelimelerdir. Onsekizinci aya doğru çocuk iki kelimeyi bir araya getirerek cümle yapmaya çalışır (baba acı, anne mama) gibi; daha sonra fiilleri masdar halinde söylemeye başlar ve nihayet iki yaşında kısa ama doğru dürüst cümleler söylemeye başlar. Bu tarihten itibaren kelime hazinesi çok hızlı olarak genişler, dört yaşında 2000, altı yaşında da 4.000 kelimedenden faydalanır (yetişkin bir insanın kullandığı kelime miktarı yaklaşık olarak 20.000 kelimedir). Bu kelimelerin kazanılması ve kullanılması, elbette, sinir sistemlerinin, normal beyin faaliyetlerinin bulunmasını varsayar; aynı şekilde, müşâhede, düşünme ve hâfıza melekelerini normal kabul eder, bunlarsız ifâde mümkün değildir. Diğer taraftan, çocuğun kendi etrafında bulunanlarla konuşma isteğinin bulunması şarttır. Bu istek olmaksızın, tabii olmayan ifâde veya anlatım yolu, fakir kalır (kimsesiz çocuklarda olduğu gibi), veya passif bir hal alır. Ifâde, gelişme ve toplumsal çevrenin şartlandırmaları gibi ikili tesirle neşvü nemâ bulur. Çocuk, ilk önce, bir sürü, yaygın bir ses gurubundan faydalanır; ve onları tesâdüfen kullanır. Anne, baba gibi ses öğelerini kendini çeviren kimselere karşı sevgi ve tatmin işareti olarak kullanır. Böylece, tam şartlanma ortaya çıkar; pekişmemiş sözler yavaş yavaş kaybolur, halbuki diğerleri etrafın üzerinde meydana getirdikleri tesirlere göre tedricen kazanılırlar. Düşüncesinin iletilmesine imkân veren toplumsallaşmanın özel âleti, soru veya emirlerle başkalarına tesir eden, onlarla kaynaşmaya zemin hazırlayan, bir sürü sorularla etrafın kendisini değerlendirmelerine vasat temin eden ve kendi üzerine dikkat çektiren dil, fert olması itibariyle, içteki his ve duyguların, düşüncelerin, sevgi ve saldırganlığın, iltifatkâr ve küfürlü sözlerin tezâhürüne imkân verir. Nihayet, ferdin kendi tecrübeleri yanında, bilginin diğer kaynaklarını tamamlar. Dil, hem düşüncenin en temel bir âleti, hem de toplumsal hayatın temelidir.

#### Apraksi:

Sinir sistemi ve bir felç durumuna bağlı olmaksızın karmaşık olmayan hareket ve fiilleri yapabilme yeteneğinin kaybedilmesi demektir. Fert, yapılması istenen hareketi düşünür, tasvir eder, fakat nasıl yapacağını bilemez; bu harekete ait dinamik şemayı unutmuştur.

Apraksi, beş duyu ile alınan izlenimleri tanınamak şeklinde kendini gösteren bir akıl hastalığı değildir; fakat daha ziyade sinir hücrelerinin hareketleriyle ilgili bir unutma veya bellek yitimidir.

#### **Aşırı Heyecanlılık:**

Olaylara karşı mübalağalı bir şekilde tepkide bulunma hususiyetidir. Aşırı heyecanlı kişi, her durum değişmesini şiddetli bir tarzda hisseder. En küçük bir tahrik onda, (neşe veya öfke gibi) hissi tepkileri, (sancı veya kızarma gibi) bedeni infialleri tahrik eder. Bu tepkiler, uygunsuz ve münâsebetsiz bir haldedirler. Aşırı heyecanlılık hali, insanın bedeni yapısı ile ilgili olabilir. Ama her zaman insan bünyesi ile ilgili olmayabilir. Hissî sarsıntılar, anneden ayrılma ve kendini güvende hissetmeme gibi durumlar da böyle bir hali ortaya çıkarabilir.

#### **Başarısızlık:**

Tekrar tekrar maruz kalınan muvaffakiyetsizlikler bu halin doğruluğunu ortaya çıkarabilir. O zaman suje başarısız olduğuna inanır. Bu muvaffakiyetsizliklerin çeşitli sebepleri bulunabilir: sakatlık, eğitim veya kültür eksikliği veya öğretim eksikliği gibi. Bu halin uzun süre devam etmesi durumunda insanın kendisine itimadı sarsılır, hatta yok olur.

Fakat, başarısızlıktan mütevellit sinir hastalığı diye adlandırılan nevrozlar mevcuttur. Bu takdirde, başarısızlık sinir hastalığının kendiliğinden ortaya çıkan bir sonucudur. Bir işe, daha başlarken yenilgiyi kabul eden bir sürü insan vardır; halbuki, bu duygu objektif hiç bir şeye dayanmaz. Bu tür başarısızlık duygusuna, bilhassa aşağılık hissine sahip insanlarda ve komplekslilerde rastlanır. Fert tenkid edilmek ve ayıplanmak korkusuyla her şeyi yapar; her şeyin üstünde, başkalarının kayıtsızlığından ve düşmanlığından korkar. Bulunduğu her yerde, kimin karşısında olursa olsun kendisinin hoşgörülmesine inanır. Ümitsizlik halinden neşet eden bu durumu yenmek ve başarılı olmak için manevî bir desteğe ihtiyaç vardır; Allah'tan asla ümid kesilmez, çalışana yeni bir kapı açar, O'na yapılan şu dua bunun ilacı gibi geliyor: "Ey hayırlı kapılar açan yüce Yaratıcı! Bizde de bir hayırlı kapı aç". Çalış, inan ve ümid et; işte başarısızlığı önlemenin yolu.

#### **Bencillik:**

Bencillik, esas itibariyle, hayatı muhafaza etmeye yönelik tabii bir eğilimdir. Ferdin şuuraltısı tek bir şey ister: biyolojik (organik) ve psi-



kolojik ihtiyaçlarının hemen tatminini. Olay küçük çocukta çarpıcı bir şekilde mevcuttur. Onun her hali bencilliği ortaya koyar. Eğitim, başkalarına ve cemiyete hürmeti öğretmek, bu tabii bencilliği frenler.

Yetişkinlerde bulunan bencilliğe gelince; o, ekseriyetle, fiziki ve ve zihni (akli) bir dengesizliğin sonucudur. Nevrozlarda (sinir hastalıklarında) görülür; bu halde fert, kendi içine kapanır, büzülür, kompleksleriyle yalnız kalır, rüfûlmanlarıyla büzüşür kalır. Bundan başka, bencillik, iyilik ve diğergamlık şekli altında da mevcut olabilir. Pek çok eğitimci dünyanın en iyi niyetlerine sahip olmalarına rağmen, bilmeden, bencilirdir. Pek çok anne de, şuarsuzca, çocuklarının mümkün olduğu kadar uzun zaman "küçük çocuk" olarak kalmalarını isterler. Pek çok baba da oğullarının kendi mesleklerini, isimlerini v.b. devam ettirmelerini isterler... Pek çok otoriter kimse, daha iyi hâkim olmak için, gömleklerini verirler... Böylece şuurlu veya şuarsuz, bencillik örneklerini sergilerler.

Bütün bu bencillikler nevrozdan ileri gelir. Bu derin bencillikleri görmek ve tesbit etmek, oldukça zor ve bir o kadar da asil bir vazifedir.

#### **Bozulma:**

Ferdin karakterinin derin bir şekilde veya arızı olarak fesada uğraması, fenalaşmasıdır .Bu marazî hal, hastayı toplumun menfaatlarına aykırı içdürtülerle, başkalarına istiyerek zarar vermeye sevkeder. Bozulma bir devreye münhasır ve geçici olabilir. Zâlimane davranışlar, gayri ahlâkî tutumlar, kıskançlık, kin, siyasî ve dinî ihtiraslar gibi, ferdin muhteris arzularının, içtepelerinin tahakkümü altında gelişen hareketlerle kendini gösterir. Bu bozulma, pek çok sınaî tesisleri tahrip etme hareketlerini ortaya çıkarır: sebepsiz yağmalama, linç etme, toplulukların vahşiyane davranışları gibi.

Geçici bozulma, ekseriyetle, çocuklarda ve gençlerde görülür. Onun gelişmesine sebep olan, ailenin bir ferdi karşısında içe atma ve bunun sonucunda içte meydana gelen çarışıklıktır. Böyle bir durumda, bozukluk kinle birleşir ve derin bir ahlâkî yaralanmanın ifâdesi olur.

Marazî bozulma, bütün bir fenalaşma merdiveni teşkil eder. Çok erken kendini gösterir: genç çocuk, zalim, şiddetli, başına buyruk, ve yalancıdır. Böylece, eğitimciler üstesinden gelinemeyen zorluklarla karşılaşurlar. Ahlâkî bozulmuş genç, antisosyaldır; başkasına hiç bir hürmet hissi taşımaksızın sadece kendi arzularının, iştihalarının tatminini arar. Eğitimi, hiç bir ahlâkî yasaklama bilmeksizin ortaya çıkarır. Eğiti-

min hiç bir zabtı yoktur; bu çocuk ahlâki duygusunu, maneviyat his-sini kaybetmiştir. O zaman yol zehirli şeylere, oyuna, dolandırıcılığa, hilebazlığa, hırsızlığa, tecâvüze, isteyerek yangın çıkarmaya, fahişeliğe doğru yön değiştirir. Pek çok bozukluklar gençlik suçlarında buluşurlar.

*Bu bozulmalar şu şekilde sınıflanabilirler :*

a) Muhafaza içgüdüsünün bozulması: uyuşturucu madde tutkun-luğu, oburluk, pintilik, tamah, hırs vb....

b) Tenâsül içgüdüsünün bozulması: fetişizm, sadizm, mazoşizm v.b.

c) Etrafın tesiriyle edinilen bozukluklar: çevre tesiri, bulaşmalar, beyin iltihabı v.s...

d) Gizli bozulmalar: sinir veya akıl hastalığı ile ortaya çıkarlar.

#### **Cesâret:**

Gerçek cesâret akli ve bedenî yönden büyük bir güçten ileri gelir. O zaman nefes alma gibi tabiidir. Cesâret devamlıdır. Hiç bir şey onu kesemez. Bir vesile ile ortaya çıkan cesâretler de vardır. Fevkalâde hal-ler bunları ortaya çıkarabilir. Bazı büyük karışıklıklar (harp, yangın, kaza gibi) büyük ve cesurâne hareketleri meydana çıkarırlar. Bu fiilin, bir heyecanın, bir gerginliğin veya gerçek bir değer sonucunu olduğunu hemencecik söylemek zordur.

#### **Cimrilik:**

Cimrilik, muhâfaza içgüdüsünün tereddidi, fesâda uğraması veya bozulmasıdır. Tasarruf etme eğilimi insanlarda bulunan tabii (normal) bir haldir. Böylece fert gelecekteki emniyetini temin gayesiyle hareket eder. Ama cimride böyle bir şey yoktur. Ondaki tasarruf bu gayeyi aşar.

Cimrilik, psişik bir dengesizliğe tekâbül eder ve ekseriyetle kompl-ekslerle alâkası vardır. Bazı ruhî ve zihni rahatsızlıklarda da bu marazî hale rastlanır (melankoli ve paranoya gibi).

#### **Cinlere-Perilere Karışma:**

Hasta, kendinde insanüstü varlıkların bulunduğu, kendisini on-ların idâre ettiğine inanır. Bunlar, şahıs, hayvan veya cin-peri olabilir. Kendisinin hiç bir irâdesi olmadan, her şeyi cinlerin, perilerin yaptığına kânidir.

**Çocuksuluk:**

Bedenî açıdan, bu hal, gelişmenin çocukluk devresinde durmasıdır. Bu durum da, psişik aksülamellere sahne olabilir (bezlerden kaynaklanan çocuk olarak kalma hali olduğu gibi, olmayabilir de) bu halde, fert çok küçük boylu ama aza nisbetleri normal ve zihni yönden dengelidir.

Psikolojik açıdan ortaya çıkan çocuk kalma veya davranma hali, hissi yönden gerileme şeklidir (meselâ, sıkılganlıkta, komplekslerde, sinir hastalıklarında müşahede edildiği gibi). Bu durumda fert, akli yönden normal, hatta süper zekâhdır; fakat hassasiyetinin bir bölümü, uzun zamandan beri kaybolmuş olaylara takılı (veya asılı) olarak kalır. Psikolojik enantilizmin sebebi ekseriyetle yanlış anlaşılmış bir eğitimidir.

**Dalginlık:**

Dalgin olmak, dikkatini içinde bulunduğu anın düşüncesi ile hiç alakası olmayan bir yere doğru çevirmek veya koymaktır. Herkes bilir ki, bazı bilgiler zihinleri belli bir mesele ile meşgul, o meseleye teksif edilmiş olduğundan dalgın görünürler. Zihnin bu meşguliyeti ve teksifi onları meselenin haricinde her şeyden ayrı, dalgın kılar; bu hal bir tür sinirsel tutukluk mekanizmasıdır.

Dalginlık, aynı zamanda, düşüncenin konulara teksif edilememesinden de kaynaklanır; en küçük bir şey için hiç bir dikkat göstermeyen okul çocuklarının durumu böyledir. Bilginin durumunda aşırı düşünce teksifi, okul çocuklarının durumunda ise, düşünce teksifi eksikliği söz konusudur.

Dalginlık haline sinir hastalıklarında ve akıl hastalıklarında da rastlanır; meselâ, suçluluk duygularının yiyip bitirdiği melankoli (hüzün) hastalarında görülür; hiç bir şey bu hastayı dalginlığından kurtarıp eğlendiremez. Psikastenî hastalığında da ekseriya düşünce dağınıklığı, zihnin belli konuya teksif edilememe hali vardır.

**Damar Sertliği (Beyinde):**

Bu hastalık, başlangıçta, baş dönmesi, baş ağrısı, hafızanın ani kaybı gibi hallerde kendini gösterir, veya hasta kendi idâresini kaybeder; adını söyleyemez, yolunu bilemez. Bu hâfıza kaybı, bir kaç saat veya birkaç gün sürebilir, hasta daha sonra normal durumuna döner.

Karakterde ani değişimler bu hastalıkla birlikte görülür; hasta sebpsiz öfkelenir, yaygaracı, gürültücü biri haline gelir, tahammül edilmez bir hal alır, hayasızca hareketlerde bulunur, büyük bir ihmalkârlık

görülür. Hasta bazan beyindeki bu hastalığın farkına varır ve büyük bir bâhtsızlık olarak ondan ızdırap duyar. Bu sebepten depresyon (güçten düşme) haline düşer; bu depresyon onu melankoli (mahzunlaşma) ye sürükler; tabii büyük bir sıkıntı ile. Böylece, aşırı derecede hassaslaşır ve en küçük şey için ağlar.

Bu hastalık, felç, konuşma bozukluğu, bazı hareketleri yapamama, sara gibi arızî durumlar getirebilir. Bazan da sakatlıklara sebep olabilir. Bazan da yavaş yavaş gelişen zihni zayıflık müşâhede edilir.

### **Denge:**

Bütün insanî faaliyetler, bir dengeye, ve onun neticesi olan saadete doğru yönelir. Hastalık, çeşitli şeylerle tehdit edilen dengeyi yeniden kazanmak için, organizmanın gösterdiği bir infial (tepki)dir. Dengeli bir hayat sürmek, her ferdin en önemli gayesi olmuştur; her insan sulhü, sükûneti, huzuru ve her yönden âhenkli bir hayatı arar. Dengeli bir hayatta, güç, kuvvet ve kudret oldukça fazladır. Bedenle beyin arasındaki münâsebetler fevkalâde bir tarzda ölçülü ve dengelidir. Heyecanlar çok az şiddetli olduğu için zihni ve asabî dengesizlikler, karışıklıklar ve bozukluklar meydana getirmezler. İnsan bedeninde mânen ve maddeten bir âhenk bulunmaksızın mümkün olan bir denge mevcut değildir. Dengeli hayat, kompleksler, röfulmanlar, aşağılık duyguları, sıkıntı, ızdırap ve saldırganlık gibi, beyin çürüklüklerinin bulunmamasını gerekli kılar.

Esasen, tedâvinin gayesi, bedeni ve zihni dengenin kazandırılması değil midir?

### **Diğergamlık:**

Özgecilik olarak ta adlandırılan bu temâyül, tabii bir iyilik veya psikolojik bir dengesizlik neticesi, başkası için yaşamak, sadece başkalarını düşünmektir. Bu sebeple marazî diğergamlıklar da mevcuttur. Sözü edilen marazî durumlar, diğergamlık görünüşünde olmalarına rağmen tamamen başka şeyler gizlerler. Günlük hayatta görülen otoritercilik, bazı şekiller altında bir tür diğergamlık ortaya çıkarır; ama aslında bu diğergamlığın iyiliği, cömertliği, lütufkârlığı, hep derin bir bencillikten kaynaklanır. Aşağılık duygusu da ekseriyetle diğergameci faaliyetlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu takdirde, fert kendisinin kuvvetli olduğuna inanabilmek için, başkalarının hayranlığına ve minnettarlığına ihtiyacı vardır. Bunun yanında, gerçekten iyilik ve fedakârlık iptilâları (mâniler) mevcuttur.

**Dikkafalık:**

Kör ve gülünç bir inatçılık şeklidir. Aklın ve zihnin tamamen bu hisle muhasara altına alınmasıdır; buna karşı istidlâl ve muhakeme hiç bir fayda sağlamaz. Dikkafalı kimse peşin hükümler, indî mütâlaalar, tahkik ve tetkikten mahrum fikirlerle kaplanmış; hatta aşağılık hissi ile de. Burada işâret edilmesi gereken bir husus, dikkafalığın ekseriyetle irâdeyle karıştırılmış olmasıdır.

**Dinginlik:**

Edilginlik olarak da söyliyebileceğimiz bu hal, zihni bir temâyüldür; bu halde fert, faaliyetsiz ve teşebbüssüz olarak bulunur. Bunun için de kolayca telkinlerin tesirinde kalır. Fransızca tabiriyle passiflik olarak söylenen bu hale, psikastenî, irâde yitimi ve depresyon hallerinde rastlanılır.

**Dipsomani:**

İçki içme deliliğidir. Çok yüksek dozda alkollü içkiler içmek için duyulan ve mukâvemet olunamıyan ihtiyaçtır. Dipsomani ferdin kendisine karşı hiç bir şey yapamadığı musallat bir fikirdir. Bu hastabğa annesi veya babası alkolik olan kimselerde rastlanır; ama dipsomani ile ayyaşlığı karıştırmamak lâzımdır.

**Doğruluk:**

Doğru ve mert bir insan, asil, cömert, dengeli, akıllı bir kişidir. Bu ferdi yönlendiren, kendine ve başkalarına olan saygıdır. Doğruluk, aynı zamanda başkalarının saygısını fert üzerine çeker. Cemiyet içinde, ferde önemli, iyi ve değerli bir yer hazırlar. Gerçek insanın en mümtâz vasfıdır. Bu yüzden doğru insan irâdesini kullanan, dengeli bir kimsedir. "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol" kâidesi ve emri psikolojik plânda doğruluğun önemini belirtir. Onun için bütün ahlâkçılar insanın ilk vasfı olarak doğruluğu zikrederler. Zira, doğruluk insanın psişik hayatını her türlü aşırı heyecandan koruyan psikolojik bir unsurdur. Psikolojide marazî durum, hastalık olarak vasedilen pek çok halin önüne geçer. Gerçekten, doğru bir insanda ruhî ve zihni sağlık vardır.

Ancak, psikolojik açıdan, doğruluk birçok çehreye sahip olabilir. Bazı kereler, çok adi bir aklı örter ve bir katılık, sertlik haline döner, veya sahte bir sükûnete bürünür. Bazan bir kompleksin sonucu olarak bulunabilir; fert başkalarına karşı doğrudur. Çünkü onların kendisine duyacakları müsamahakâr hayranlığa ihtiyacı vardır. Ayıplanmayı ka-

bul ve tahammül edemeyeceğinden, doğru ve mert olmamaya cesâret edemez.

En güzel vasıfların ters bir tarafı bulunabilir ve oradan bir cazibe çıkartırlar.

#### **Duygusallık:**

Hassasiyet, hayatın çeşitli safhaları karşısında gösterdiğimiz psişik tepkilerin bütünüdür. Onun için insan psikolojisinin en temel cephelerinden biridir. Duygusallık veya hassasiyet, içgüdüleri, şuuraltı eğilimlerini ve düşünceleri bir araya getirir. Aynı zamanda, heyecanları, mizaçları ve şiddetli arzularımızı belirler. Bunun içindir ki, hassasiyet veya duygusallık çok geniş psikolojik bir sahadır; ve bu sahada pek çok bozukluklar meydana çıkabilir. İç karışıklıklar, kompleksler, sinir hastalıkları (nevrozlar), akıl hastalıkları, içe atmalar, röfulmanlar, hissi tepkilerdir. Âni hissi sarsıntılar, ferdi, intibak açısından yetersiz ve kâbiliyetsiz kılan fevkalâde şartların birden bire ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır; işte o zaman âni hissi sarsıntı, heyecanlı âni bir sarsıntı haline gelmektedir. En çok görülen âni hissi (duygusal) sarsıntılar şunlardır: ölünün arkasından tutulan yaslar, hissi alâkaların kesilmesi, âni varlık kayıpları (iflas gibi), beklenmiyen âni olaylar, fevkalâde büyük neşeler v.b.. Bazı âni, hissi sarsıntılar sinir ve akıl hastalıklarını ortaya çıkarabilir. Hassasiyetin ortaya çıkardığı bütün tepkiler, heyecan halimizle ilgili durumlardır.

#### **Eblehlik:**

Çok ciddi bir zihni yetersizlik halidir. Ebleh kimsenin zekâ yaşı iki yaşın altındadır. Konuşmaz ve dikkatsizdir. Sahip olduğu bilgiler, ilk çocukluk bilgilerinden fazla bir şey değildir. Eblehlik zekâ geriliğinin en aşağı derecesini temsil eder. Yüz hiç bir şey ifade etmez, ağızdan dâima salyalar akar. Bütün vücut, gelişmenin durduğunu gösterir. Ebleh, bazı kereler körü körüne tokat atar, eline ne geçirirse kırar döker, saldırganlığı ekseriyetle kendine döner. Yürümeyi geç öğrenir; bazı defa yürümekten de mahrum olur ve koltuğa oturur kalır. Bu hastalar çok nadir olarak yirmi yaşından fazla yaşarlar.

#### **Endişe:**

Bir zihin halidir. Fert, içinde bulunduğu andan emin değildir, gelecek için de sıkıntılıdır; bu yüzden rahatsızdır. Endişe, hastalık, malî durum ve hissi vaziyet gibi gerçek sebepler tarafından tahrik edili-

yorsa normal sayılır. Fakat, bu zihin hali, çoğu kere, hiç bir sebep olmaksızın devam eder. İşte o zaman, organik veya ruhi bir bozukluğun belirtisidir. Endişeli kimse durduğu yerde duramaz; devamlı rahatsızlık içindedir; ve içindeki gamı defetmek, eğlenmek ihtiyacındadır. Endişe izdirap veya elemle sonuçlanabilir.

#### **Enürözi (Veya Yatağa İşeme):**

Bu ifade, çocuklarda veya gençlerde görülen yatağa işeme halini gösterir. Uyku sırasında, gayri irâdi olarak sidik salmak sözkonusu olup, bu kusurun dışında çocuk fevkâlâde normaldir. Fakat, bu halin bozulmuş, karışmış bir hissiyattan kaynaklandığı ekseriyetle müşâhede edilmiştir. Psikoloji veya psikanaliz bu halin, çocuklarda, bir başka kardeşin doğması, anne-baba ilişkilerinin kesilmesi ve münakaşalar sebebiyle ortaya çıktığını söyler... Röfulmanlar ve duygusal yönden gerilemeler de bu hale sebep olabilir.

Bu bakımdan, gece yatağa işeme hali, şuursuz bir protesto gibidir. Fiziki ve pisisik sebeplerin yanında tamamen psikolojik âmiller de bulunabilir.

Tedâvi durumun özelliğine göre, oldukça derin bir araştırma ile gerçekleşir (bu durum, çocuk, ailevi çevre, maneviyat bozukluğu, iç karışıklıklar olabilir). Bunun yanında ilk uykusundan sonra çocuğu uyandırmak ve helâya götürüp işetmek de tavsiye edilmektedir.

Yatağa işeme ehemmiyetsiz bir kusurdur, ama sonuçları bazan tehlikeli olabilir. Yatağa işemeye devam eden bir gencin duyduğu aşağılık hissi ve utanç bu yönden çok iyi anlaşılır.

#### **Ergoterapi:**

Bazı hastalara başarı ile tatbik edilmiş, "işle tedâvi" şeklidir. Ferdin maneviyatını düzeltmenin temel prensiplerinden biri olup içtimaî hayata yeniden dönmeyi ve kaynaşmayı sağlar ve çalışmanın sonunda iyi yapılmış bir iş zevki verir. Bahçe ile uğraşma, toplumun çeşitli kesimlerindeki hastalar tarafından zevkle ve şevkle kabul edilen bir çalışma tarzı olup tavsiye edilmiştir.

#### **Frustrasyon:**

Ferdin kendisini, hayatı bir tatminden mahrum bırakıldığını hissetmesidir. Hassasiyetle ilgili, hakkından mahrum bırakıldığını hissetme çeşitleri bir hayli kabarıktır. Bir çocuk, yeni doğan bir kardeşi sebebiyle kendisinin anne ve babasının sevgisinden mahrum bırakıldığını hisse-

debilir veya bir çocuk, annesinin kendisinin yerine bir başkasıyla ilgilenmesinden böyle bir hisse kapılabilir.

Hissî frustrasyonlar, kin, içe atma, kompleks, sinir hastalıkları gibi bir takım bozuklukları meydana çıkarabilir.

#### **Gayretsizlik:**

Tembellik gibi, gayretsizlik de ekseriyetle bir hastalıktır. Bazan, bedeni bir bozukluğun sonucu olabilir; fakat, çoğunlukla manevî bir bozukluk (eğitim, psişik zayıflık, kompleks ve psikasteni v.b.) tan kaynaklanır.

İsteyen, irâde eden gayretsiz değildir. Gayretsizlik, çoğu kere, gizli bozuklukları, maneviyat düzensizliklerini gizleyen bir kelimedir.

#### **Gaybubet:**

Veya (yokolma) hali olarak vasıflandırılan bu hal, şuurun âni ve geçici olarak askıya alınması vaziyetidir. Hasta, tam bir faaliyet, çalışma halinde, konuşur iken, birdenbire kaybolur; sararır, solar, bakışları sabitleşir. Tam bir düşünce boşluğundadır. Daha sonra, faaliyetlerini ve sözlerini bıraktığı yerden yeniden alır ve faaliyetine ve konuşmasına devam eder. Gaybubet halini ekseriyetle hafıza kaybı takibeder. Bu durumda ne yere düşme, ne de çırpınma vardır. Eğer gaybubet hali bir müddet devam ederse, bazan bu durumda hastanın anlaşılmayan sözler söylediği, gezindiği veyahut krizin başlamasından önce yapmakta olduğu şeyleri makine gibi yapmaya başladığı müşâhede edilir. Gaybubet hali, umumiyetle bir kaç saniye sürer. Bu hal, çoğunlukla epilepsi (sara) hastalığının küçük bir belirtisidir.

#### **Gevşeklik:**

Gevşeklik iki şekilde olabilir. Birincisi, sâkin bir gücün ve kendinden emin olmanın yaygın ve sükûnet halindeki berrak bir aklın ifâdesi olarak ortaya çıkar.

Mevcut güç, rahatlıkla, hiç bir endişe, çırpınma olmaksızın sarfedilir, kullanılır. Kuvvetli bir kimse, olayların hakikatini görüyorsa, niçin acele etsin? Çünkü o, bilir ki, kendinde bulunan güç, kuvvet, gâyesine rahatça ulaşmasına imkân vermektedir. Bu hal bir tür ihmâlkârlıktır.

Gevşekliğin ikinci vechesi, ekseriyetle marazî bir gevşeklik ve gamsızlıktır. Gevşek kimse işleri sürüncemede bırakır, önemsemez, çok az bir menfaat görür, işlere karşı arzusu, ihtimâmı yoktur, hiç acele etmez,



çok az hareket etmek ister. Bu nakısa, mizaçtan kaynaklanır veya bir rahatsızlıkla ilgisi vardır.

### **Gurur:**

Gururlu kimse, kendisini göstermek, kendisinden bahsettirmek ve kendi lehine bir sonuç üretmek ister; bunu arar. Herkes içinde parlamak ve meşhur olmak düşüncesiyle meşguldür; kendisine hayranlık duyulmasını son derecede arzu eder. Halbuki, kibirli kimse büyüklük ve başkalarını aşağı görme ile kendi üzerine eğilir, gurur ise hayranlıkla gözleri kamaşmış olanlara kapıları açar. Gururlu kimse, büyümek için gereken her şeyi yapmaya muktedirdir; süsler satın alır, ünvanları zorla ele geçirir, gayri kanunî olarak üniforma taşır; muvaffakiyetleriyle övünür, çeşitli kimselerle olan münâsebetlerini de övünç vesilesi yapar. Gurur, küçük ölçüde, bir azâmet hastalığı hezeyanıdır...

Elbette, hafif bir gurur, tabii olan insanî bir temâyüldür. Sayısız cinsiyet gösterilerini hatırlamak kâfidir; karşı cinse karşı yapılan bu hafif gurur gösterilerini kim yapmaz? Pek çok kuş, renkleri, tüyleri v.s. ile gururlanmazlar mı? Veya insanlar, elbiseleriyle, kravatlarıyla az da olsa gurur duymazlar mı? Hanımlar elbiseleri veya süs eşyalarıyla çok az da olsa gurura kapılmazlar mı?

Gurura, sinir ve akıl hastahıklarında da rastlanır; bazı hastalar, diğerlerinden farklı hastahıklara düşer olmuş olmayı, bir tür gurur vesilesi yaparlar, kuruntuları onlara hoş gelir... Bu nakısa, bu eksiklik, beşerî aşâğılık duygusunu en güzel şekilde göstermiyor mu?

### **Hafıza Kaybı:**

Unutkanlık (marazî) olarak da tavsif edebileceğimiz bu hal, oldukça önemli ve derin bir hafıza karışıklığıdır. Hafıza kaybının birçok çeşitleri vardır. a) Hasta, cereyan eden ve müşâhede ettiği olayları, ilerleyen zaman içinde, hatırlama gücünden mahrum olur. Bilhassa zibnî karışıklık (bozukluk) halinde görülür. b) Hasta, kendisine ârız olan bu marazî durumdan önce cereyan eden olayları unuttur. c) Bazı olaylar, unutulmuş gibi gözükürler. Bununla birlikte, gerçekte bu olayların izleri mevcuttur; zannedilir ki, tam bir unutkanlık henüz mevcut değildir. Unutulmuş olan bazı olaylar, kimi şartların tesiri altında şuur'a gelir, hatırlanırlar; ama her zaman değil. d) Hafıza kaybı, bir takım hissi sebeplere bağlı olarak gelişme göstermiş olması muhtemeldir. Hasta, kendisi için çok acı olan şeyleri unuttur. Bu tür bir unutkanlığa röfulmanlarda rastlanır. Bunların yanında, tıbbî psikiatrik olaylarda unutkanlık çok çeşitli

olarak görülen bir illettir; heyecanlı sarsıntılar, sinir kirizleri, şahsiyet bozuklukları bu hastalığı ortaya çıkarır.

### Hallüsinasyon:

Sanrı veya delâle-i his olarak tercüme ettiğimiz hallüsinasyon halinde, hasta gerçekte mevcut olmayan durumlarına, gördüklerine veya işittiklerine göre hareket eder.

Hallüsinasyon çeşitleri pek çok ve yaygındır (meselâ, görme, işitme, tatma, veya tenâsüli hallüsinasyonlar gibi). Bir pırıltı görmek ve küçük bir ses veya uğultu işitmek gibi, bazı hafif hallüsinasyonlar, günlük tabii hallüsinasyonlar olarak kabul edilmektedir. Rüyalar ve yarı uykulu hallerin hayalleri normal hallüsinasyonlardır.

Marazî hallüsinasyonlar hakikatın şeklini değiştirir. Hasta, kapının üzerinde bir leke görür, onun bir örümcek olduğunu zanneder; o zaman, korku, kaçış, hali kaplar veya hemen hücum eder, veyahut benzeri tepkiler gösterir... Öyle ise, burada gerçeğin şeklinin bozulması (değişmesi) söz konusudur. Leke gerçeği hastanın gözünde, şekil değiştirerek, örümcek haline gelmiştir. Diğer hallüsinasyonlar, dıştaki gerçeklerle en küçük ilişki olmaksızın ortaya çıkarlar: Başta sesler işitir, hayâli şahsın konuşmalarına cevap verir. Görünmiyen insanlarla konuşur, münâkaşa eder; tehditler işitir, bakışları bir noktada sabitleşir. Kendini mania yaparak müdâfaa eder; kulaklarını tıkar. Gelip zihnini, fikrini işgal eden, onu başka şeyler düşünmekten alıkoyan ses dalgalarına karşı savunma mekanizmaları geliştirir. Bu hastalığa tutulmuş kadınlar, kendilerine musallat olan biri tarafından işgal edildiklerini söylerler.

Hallüsinasyonların sebepleri pek çoktur. Diğerlerinin yanında, sinir merkezlerinin hasar görmüş olması, zehirlenmeler, sara hastalığı, belli başlı sebeplerdir. Malihülya veya hezeyan hastalıkları korkunç hallüsinasyonlar için bir misâl verirler.

Şüphesiz, hastalar, bütün bu olaylar gerçekmiş gibi tepki gösterirler. Ya kaçarlar veya hücum ederler; böylece de tehlikeli hale gelirler. Hallüsinasyonlar kendini mani hastalığında da gösterirler; melankoli (hüzün) hastalığında, bazı sinir hastalıklarında (özellikle musallat fikirde) da aynı durum cereyan eder. Fakat, söz konusu olan sinir hastalığı olduğu için, hasta, hallüsinasyonların gerçeğine inanmaz.

### Hayâtiyet:

Hayâtiyet dâima mizaca ve bedeninin içinde bulunduğu duruma bağlıdır. Coşan, taşan faaliyetlerin kaynağı hayâtiyettir. Hareketli insanda

hayâtiyet vardır. Bu hayâtiyet sayesinde şartlara çabuk intibak edilir. Hayâtiyetin derecesi, aynı zamanda, muhite, coğrafi şartlara (dağlık arazi, deniz, açık ve berrak havaya veya iklime, iklimin sıcak veya soğuk oluşuna) bağlıdır; bu hususu daha iyi anlamak için Milletler Psikolojisine bakmak lâzımdır.

Bazı gerçek olmayan hayâtiyetler, bir çırpıntı hali, endişe, fizikî ve ruhî yönden yetersizlikler ortaya çıkarırlar: nörasteni, mani vb... Tabii çok iyi bir hayâtiyete sahip bazı mizaçlar da, acı, sıkıntı, kompleksler ve röfulmanlarla frenlenmiş olabilirler.

#### **Hınç:**

Gizlice bedene yerleşmiş bir hastalık gibi, inatçı ve derin bir intikam hissidir. Hınç, esasında bir inatçılık hâlidir. Dâima zayıflığın ve korkunun işâretidir. Fert, kinlerini zihninde evirir, çevirir, durur; ve gerçekle hiç bağdaşmayan unsurları da dâhil eder. Kuvvetli ve anlayışlı bir insan, asla hınç duymaz ve kin gütmmez.

#### **Hırs:**

Halkımızın ikbalperestlik olarak da adlandırdığı bu eğilim, son derecede aşırı ve bazı defa musallat bir zenginlik, şan, şeref, makâm, mevki ve güç arayışıdır. Eğer hırs iyilik, güzellik, asâlet aramak gayesine mâ-tufsa makbul addedilir; ama bunların haricindekiler yerilmiş hususlardır. Bu, yerilmiş marazî vechesiyle hırs, gurur, kibir ve kendini beğenmişlikte kendini gösterir. Daha ziyade dengesiz kimselerde, zihni yönden zayıf, dermansızlarda, paranoyak ve benzeri rahatsızlıklardan muzdarip kimselerde sık sık müşâhede edilir.

#### **Hissî Gerilik:**

Hissî yönden geri kalmış kimse, normal veya üstün bir zekâyâ sahip olabilir. Bununla birlikte hassâsiyeti normal olarak gelişmemiştir; böylece, psikik olgunluğu sekteye uğramıştır. Pek çok kompleks sahibinin durumu böyledir. Hasta geçmişin bazı olaylarına bağlı kalır; böylece yeni durumlara intibak edemez, o zaman başarısızlık, ızdırıp, sıkıntı ve sinir hastalığı ortaya çıkar.

Hissen geri kalmışlık, evlilik, aşağılık duygusu, sıklıganlık, röfulmanlar vb. de görülür. Psikoterapi, hastanın geçmişteki hangi olaya bağlı kaldığını, takıldığını tesbit edecek, onu o tavrından kurtararak normal hissiyatına kavuşturacaktır.

#### **Hoşgörü: (Bkz. Müsâmaha)**

**Hüzün:**

Manevî bir acının sebebiyet verdiği duygusal bir hâldir. Hüzün, yüz çizgilerinin canlılığını kaybetmesi, birleşme noktalarının alçılması, sindirim faaliyetinin yavaşlaması ve içe kapanma vb. ile ifâde edilir. Hüzün, aynı zamanda heyecanlı bir sarsıntıya bağlı olarak ortaya çıkabilir ve gözyaşları döktürebilir. Telaş ve çırpıntı meydana getirebilir. Ama ekseriyetle bir depresyon (çöküntü) hâlimden ileri gelir: O zaman başta hüznünden kurtulamaz. Bunun yanında, nörasteni ve şizofreninin başlarında da müşâhede edilir.

Mutasavvıfların "hüzünlü olma" dediklerini halle ne kadar farklıdır.

**İçtepicilik:**

İçdürtücülük, çok kaba bir şekilde ortaya çıkar ve karşı koyulmaz bir ihtiyacı teşvik eder. Hasta, bazı defalar, tehlikeli fiillere (sapık cinsî eylemler, kanlı fiiller, katl veya yangın teşebbüsleri, hırsızlık, sakatlama intihar, yakıp yıkma vb.) itilir.

İçgüdü ve hassasiyet durumu çoştuğu zaman bu hale rastlanır. O zaman, sebebiyle kıyaslanmayacak ölçüde bir infiâl ortaya çıkar. Bu da gösterir ki, aklın fren yapma gücü tamamen azalmıştır.

Bedenî içdürtülük: Bu hal, marazî kalıtım (meselâ, sarhoşluk, alkolizm gibi), zihnî yetersizlik, keyifsizlik, mizaç bozukluğu veya karakter bozulması gibi, durumlarda kendini gösterir. İçdürtücülük, sara hastalığının bir özelliğidir.

Sonradan ortaya çıkan içdürtücülük: Bu hâl, ya çocukluktan (çocuğun bizzat kendinden kaynaklandığı gibi, eğitimden de kaynaklanır) veya beyin iltihabından veyahut ta kafatasında ortaya çıkan felçle ilgili bir durumdan kaynaklanan dengesizliğin bir sonucudur. Çok zayıf bir derecede olmakla birlikte, bu hal fazla heyecanlı olmaktan da ileri gelebilir.

Pek çok deli kimse, çok şiddetli içdürtüler izhâr eder. Etrafa vurur, bir ayrılık görmeksizin her şeyi kırar. Nitekim sara hastaları, ya krizden önce veya krizi takiben, hiç beklenmiyen tehlikeli içtepicileri ortaya koyarlar. Bazı akıl hastalıkları, ferdi bir sıkıntının içine sokar; bu halde çok ciddi içtepiciler meydana çıkar (meselâ, kendisine zulmedildiğine inanan akıl hastası, hayalî düşmanına ani bir saldırıda bulunur). Aynı şeylere şizofren ve yalancı tasavvufî hayat krizlerinde vb. rastlanır. Bu yüzden, bir çok hekim ve akıl hastalıkları bakıcıları, hayatlarını kaybetmişlerdir.

Melankoli (hüzünlü olma hastalığı), çoğu kere intiharlara teşvik eder. Hasta böylece kendini sıkan, yiyip bitiren, zulmeden manevî sıkıntıdan kaçıp kurtulmuk ister.

İçdürtücülük haline, çeşitli ihtiraslarda (meselâ, kıskançlık, bu durumda ne yaptığını bilmeden kıskanılan kişi öldürülür) ve musallat fikir durumlarında rastlanır.

#### İftira:

İftira her türlü hayâli kötülüğü uydurur. Hilekâr ve silinmez bir yalanla kurbanını karalar. Herkes bilir ki, iftiradan sonra geriye bir şeyler kalır; hiç olmazsa şüphesi kalır; bunun için dilimizde "iftira at, kendisi olmazsa izi kalır" diyerek iftiranın kötülüğü anlatılır. İftira, dâima rûhen hasta bir kimsenin fiilidir. Buna karşılık, bazı şakacı kimseler, mizahî bir durum yaratmak için iftira ederler. Ama, şakacı kimse de kendini bilmeyen, psikolojik yönden çökmüş bir kimse değil midir?

#### İhtiras:

Bu kelime pek çok acı olayı ihtiva eder. İhtiras çok aşırı ve çok özel bir eğilimdir. Beraberinde acılar, ızdıraplar, azaplar, işkenceler, zihni yıkımlar, sabit fikirler ve musallat fikirler getirir. İhtirasla aşk arasında bir yakınlık kurulur, halbuki o, içgüdülerden, şehvetperestlikten, itibar, kıskançlık, bencillik ve kinden meydana gelir. Bazı ihtirasların (sanaatkârlığa ait) faydalı olduğu söylenir. Ama ekseriyeti ferde işkence eder, içdürtülere, çılgınlıklara, cinayetlere iter. Kumar, alkol, kadın, sapık ilişkiler ve uyuşturucu ihtirasları mevcuttur. İhtirasların bütün çeşitlerinde ablâk ve davranış bozuklukları müşâhede edilir. Bu halin sebeplerini (sinir hastalığı, aşağılık duygusu, kompleksler) aramak lâzımdır.

İhtiras ne zaman marazî hale gelir? Bedenî ve zihni bozuklukları ortaya çıkardığı zaman. Bozukluklar, ferdi her yönden kaplar. Her türlü beyinsel faaliyet, şuursuz bir hissiyât lehine yön değiştirmiş olarak bulunur. Akli denge karışmıştır, bozulmuştur; faaliyetleri murâkabe, muhâsebe ve tefekkür tamamen yokolmuştur; rüzgârın mum ışığını söndürdüğü gibi, ihtiras ta onları söndürmüştür. Büyük sıkıntılar, acılar, işkence eden sabit fikirler, öldürücü kıskançlıklarla birlikte beraber gelir. Çok tehlikeli içdürtüler kendini gösterir. Üykusuzluk ve bitkinlik bu halin çok sık görülen neticelerindedir.

İhtiras, bencilliği körükler, bu yüzden, muhteris insanlar her yönden açgözlü olurlar. Makam ihtirası varsa, ona ait her şeyin kendilerine ait olmasını isterler. Hatta, ihtiras fertleri makyavelist yapabilir.

**İhtiyârilik:**

Kendiliğinden oluş diye de söyliyebileceğimiz bu durum, en geniş şekliyle çocuklarda bulunur. İhtiyârilik, psişik faaliyetin bütün şekillerini (hissî atılımlar, zihin merakı, teşebbüs vb.) gösterir. İçinden geldiği şekilde hareket eden kimse, fevkalâde bir samimiyet gösterir.

Hilenin, hud'anın geçerli olduğu dünyamızda, yetişkinlerin ihtiyâriligi veya içlerinden geldiği gibi hareket etmeleri safdillik, safderunluk işâreti gibi değerlendiriliyor. Bu insan hislerini ve infiallerini gizlemeye mecbur değil midir? Ve nihayet, "hislerini gizlemek", "kendine hâkim olmanın delilidir" denilmiyor mu?

Gerçekte, içinden geldiği gibi hareket etme, ekseriyetle, bir ruh tazeliginin, kendine ve başkalarına itimadın sonucudur. Elbette, bazı ihtiyârilikler, bu konuyu bilen birinin hemen dikkatini çekeceği gibi, çocukça davranışın bir belirtisi (septomu) dir.

İçinden geldiği gibi davranma özelliği, psikasteni, depresyon (çöküntü), musallat fikirler, röfulmanlar gibi, sinir hastalıkları sırasında kaybolur. Öyle hâllerde, içinden geldiği gibi hareket etme hâlinin geri gelmesi hastanın iyileşmiş olmasının işâretidir.

**İnat:**

İnat, irâdenin çok kaba bir şeklidir; bu yüzden de sık sık irâde ile karıştırılır. İnat (veya ısrar), bir gurur ve bir budalalık olayıdır. Beynin gerçek bir şekilde bloke edildiğini gösterir. Bu hâl, zihnen geri kalma hastalığı ile çocukça davranma rahatsızlıklarında, korkma durumlarında, aşağılık duygularında, saldırganlıkta ve içdürtülerin hâkim olduğu durumlarda vb. de görülür.

**İnkâr Hezeyânı:**

Hasta, artık bedihi, açık olan şeyleri bilmez. Artık nefes alamadığını, kalbinin çarpmadığını, ciğerlerinin olmadığını, kanının çekildiğini, bağırsaklarının yok olduğunu vs. iddia eder. Hatta, daha ileri gider ve dış dünyanın mevcudiyetini inkâr eder. Bu tür hezeyân haline bazı akıl hastalıklarında ve özellikle melânkolide rastlanır.

**İntibâk:**

Uyma, uyarılma mânâsına gelen bu hal, içinde bulunduğu şartlara cevap vermek üzere, ferdin davranışını değiştirdiği bir aksülamel (tepki)dir. İnsan hayatı, içinde yaratılan çevreye uyma, yeni bir hale alışma

veya ortaya çıkan hissî bir duruma kendini alıştırmaya gibi pek çok ruhi ve fiziki intibâkları gerektirmektedir. İnsanda zamanla ortaya çıkan komplekslerin çoğu intibâksızlık sebebiyle vücut bulmaktadırlar. Hayatın ilk senelerinde pek çok intibâksızlıklar görülür: Çocukların anne ve babalarına, okula, yeni doğan bir kardeşe ve benzerlerine... Yetişkinlik çağında da intibâksızlıklar çoktur; evlilik hayatına, dinî hayata, askerliğe, bir işe ve memuriyete intibâksızlık gibi... Hayatın çeşitli yönlerine intibâk edememe, sinir hastalıklarının ve iç karışıklıkların sebebi olur. İntibâksızlığı iyi anlamak için, insan psikolojisini iyi bilmek gerekir. İçinde bulunulan şartlara, çevreye, ortama intibâk etmek, bir insan için elbette çok kıymetli bir husustur. O, aynı zamanda ferdin hayat dengesinin bir işâretidir.

### İrâdesizlik:

Anlaşıldığı gibi, irâdenin artık kifâyetsiz olması veya irâdenin, isteme gücünün yavaşlaması, zayıflaması demektir. Bilhassa düşünce-den fiile geçerken kendini hissettirir. Kişi şu veya bu işi yapmak ister ve bu iş, çoğu kere büyük bir iştir, fakat gerçekleşmesi asla vuku bulmaz. İsteme ortaya çıkmaz, atâlet onun üzerine çıkar. Bir başka arzu ortaya çıkar; sonra bir başka arzu belirir; sanki bir arzu, istek yağmurudur. Fakat ne bugün, ne yarın, bu arzular ve düşünceler gerçekleşme imkânını bulamazlar. İrâde birçok konuda parça parça bölünmüştür. Bazı kereler fiil gerçekleşse bile çok yavaş cereyan eder. Bu hal "hafif irâdesizlik"tir; ama bu bile irâdeyi güç, yavaş ve çok güç devam eden bir hale getirir. Bu durumda fert irâdesini ve onunla ilgili güçlerini her tarafa yayar. Pek çok işe girer; fakat hiç birisini sonuçlandıramaz. Çok daha ciddi hallerde, irâdesizlik, hastayı yatağa düşürür. Bu halde kişi, toplumla olan bütün münâsebetlerini keser. İrâdesizlik haline depresyon (çökme), nörasteni ve psikasteni hallerinde rastlanır. Melankoli hâlinde rastlanan çeşidinde ise fert, bazan tamamen çöker. Hasta, bazı hallerde, aylarca durgunluk (atâlet) halinde kalır ve bir türlü üzerine çıkamadığı bu güçsüzlük halinden çok ızdırap çeker. İçki ve bunun ortaya çıkardığı ayyaşlık (alkolizm) halinde de çok ciddi irâdesizlik belirir. Bunların yanında, fobi (korku) ve musallat fikir rahatsızlıklarında da ferdin bir türlü üstüne çıkamadığı ve bu yüzden de güçsüz kuvvetsiz kaldığı bu irâde eksikliği hâli müşâhede edilir.

### İrâde Yitimi (Katalepsi):

Ölü izlenimi veren kataleptik uykular herkesçe biliniyor. Bu hal uyanma anında veya çok şiddetli heyecan anlarında kendini gösterebilir.

Kataleptik uykular bazı defalar birkaç saat sürer; bazılarının da senelerce sürdüğü söylenir. Bu uyku sadece görünüştendir; hasta şuurlu olarak kahr. Etrafında cereyan eden her türlü olayı işitir ve zihnine kaydeder, ama ekseriyetle tepki göstermez ve savunmada bulunmaz.

Hipnotizma vasıtasıyla da bu hal ortaya çıkarılabilir. Katalepsi sinir sistemi ile alâkalı bir bozukluktur. Bu halde olan kimse kendiliğinden hareket etmeye muktedir değildir; Kendisine empoze edilen (kabul ettirilen) adeli durumları aynen muhafaza eder. Bazı nörolojik bozukluklar bu karışık durumu tahrik edebilir. Histeriye bağlı olarak gelişen katalepsiler de mevcuttur; organların âniden sertleşmesi ile kriz âniden belirir. Gövde bir yay gibi iki büklüm olur. Histeriye bağlı olarak meydana gelen katalepsi (felç) tedâvi edilinceye kadar senelerce sürebilir. Psikoterapi, heyecan veya elektrik şoku onlara tabii hallerini mucizevî bir tarzda geri verebilir. Böylece "Şâfi" ismi tahakkuk eder.

#### İsraf:

Psikolojik açıdan israf, muhâfaza etme koruma içgüdüsünün bozulmasıdır; fert en küçük bir zaruret olmaksızın servetini, malını, parasını saçıp savurur. Müsrif kimse bazı defalar, musallat fikre saplanır, bu fikirle birtakım şeyleri satmı almak; hediye etmek isteği zihnini kemirir; bu hâl bir iptilâ haline gelir. Hayata hiç ehemmiyet vermeyen tiplerde, gururlu fertlerde, oyuncularında, sefih ve ayyaşlarda bu hâle rastlanır. İsraf, daima zihni bir zayıflığın veya duygusal yönden gerilemenin işâretidir. Bazı akıl hastahklarında, manilerde, umumî felç hallerinde de görülür. Böyle bir durumda, hasta, doğru olmayan pek çok söz verir; elbette bu sözlerini tutamaz. Diğer yönden israf, mesûliyet duygusunun kaybolması demektir. Dinî, ahlâkî açıdan olduğu gibi, psikolojik açıdan da ruhi bir dengesizliktir.

#### İyimserlik:

Hayata intibâkın neticesinden kaynaklanan rahatlık durumudur. Gerçek bir iyimserlik, zihnen ve bedenen bir denge içinde olmadan, aklı ve fikri karıştıracak, bozacak her şeyden uzak olmadan kaynaklanır. İyimserlik manevî kuvveti artırır, çehrede saadet eseri yaratır. İnsanı iyiliğe iter. İnsan, bazen lehinde bazen aleyhinde olan olayların her zaman lehinde olmasını isterse, eşyanın tabiatında olmayan şeyi ister demektir. Eşyanın tabiatında olmayan şeyi istemek akıllı adam işi değildir. Öyle ise olayların iyi yanını görmek lâzımdır. Bizim için kötü sandığımız bir şey, belki de iyidir. Onu biz bilemeyiz, Yaratıcı bilir. Ona tevekkül etmelidir. Her şeyin güzel bir yanı vardır, onu görmelidir. Yaratılmış her



şeyde bir hikmet vardır. O hikmet düşünülmezse kötümserlik ortaya çıkar. Öyle ise olayları daima iyi yönünden ele almalıdır. Böylece iyimserlik ortaya çıkar. İyi düşünen, iyi görür; iyi gören hayattan zevk alır. (Bu konuda ilgili Kur'an âyetlerine ve tasavvuf kitaplarına müracaat edilsin).

#### **Kararsızlık:**

Karakter kararsızlığı ekseriyetle bir itimatsızlığın belirtisidir. Bunun için, mizaç kararsızlığıyla birleşir. Öyle ise, her şey kuvvete ve sebebe bağlıdır.

Bazı kimseler, kendi içlerine kapandıkları, tıpkı sümüklü böceğin kabuğunun içine çekildiği gibi kendi dünyalarına daldıkları halde, kararlı gibi görünürler. Kararsızlığın incelenmesi karakterin tetkikine bağlı bir husustur.

Kararsız bir çocuk, daha az çalışkan, düzensiz, çıkar müdafaacısıdır ve mektebe gidecek yerde kaçıp orda burda dolaşır. Kararsız bir yetişkin kimse ise, mâcera ihtiyacı ile kaplanmış, onun için, asker kaçağı, serseri, âvâre haline gelir. Bu tip kararsızlığa paranoya ve siklotimide rastlanır.

#### **Kaygusuzluk:**

Heyecansızlık ve isteksizlik, arzusuzluk olarak tarif edilebilecek bu hâl, hâssasiyetin azalması suretiyle kayıtsız hale gelmez; alışılmış olaylar ve çevre şartları karşısında tepki göstermeme durumu olup fiziki bir atâlet (durgunluk) hâli ile kendini gösterir. Çeşitli kaygusuzluk veya kayıtsızlık hali vardır:

a) Bedeni kayıtsızlık: Hasta, tabiatı ve mizacı itibariyle gevşek, hissiz ve gamsızdır. Kayıtsızlığı ve tembelliği, bedeni ve zihni açıdan bir bozukluk olduğuna işaret eder.

b) Kayıtsızlık tiroit, hipofiz veya böbreküstü bezlerinin bozukluğunun belirtisidir.

c) Zihin bulanıklığı ve karışıklığı da akli faaliyetlerin yavaşlamasından şaşkınlığa kadar giden bir kayıtsızlık hâlini tahrik edebilir.

d) Şizofreni hastalığı da, ilk başlangıcında tam bir kayıtsızlık, hissizlik ve gamsızlıkla kendini belli eder. Şizofren (hasta), kendi iç hülyalarına tamamen dalmak, onlarla başbaşa olmak için, gerçeklere sırtını döner.

Bu hastalığın tedâvisi, hastalığı meydana getiren sebebin keşfedilip izâlesine bağlıdır.

**Kayıtsızlık:**

Veya ilgisizlik dediğimiz bu hâl, bir hissiyat durumudur; böyle bir hâlde fert, kendi dışında cereyan eden olaylara karşı hiç bir his duymaz, ilgisiz kalır. Hâdiseler karşısında hiç bir infîali veya tepkisi yoktur. Bu hâl, bilhassa bitkinlik ve çöküntü (depresyon) hâlinde müşâhede olunur. Aynı şekilde, akıl hastalıklarında, özellikle şizofrenide de görülür.

**Kekemelik:**

Mâneviyat açısından çok acı verici ve çok zor bir eksiklik olan kekemelik, lisan bozukluğudur. Tiklerle, heyecanla, korkularla, musallat fikirlerle ilişkisi olabilir. Kekemelik çok sayıda bozukluklar gösterir. Telâffuz bozuklukları en önde gelenlerdendir. Kekeme, ya aynı heceyi çarpıntılı olarak tekrar eder, veya konuşma organları bir çeşit spazm (kasılma) hâli içinde tutuk kalırlar, bu tutukluluk hâlini acele edilmiş kelimelerin bazı kere patlar gibi çıkışı izler. Kekeme konuşmaya başlamadan önce hareketsiz, durgun olarak kalır. İfade karışıklıkları, dâima birçok tezâhürlerle beraberdir. Nefes alıp verme zorluğu dâima mevcuttur. Buna ilâveten fert, surat asar, tikleri ve ağız burkulmaları vardır; ellerin büzülmesi, ayakları yavaşça yere vurma ve kaşları çatma da mevcuttur. Kelimeler dişleri arasında sıkıştığı zaman, kekemenin küfür yaptığı da müşâhede edilir.

Kekemelik asla devamlı değildir, bir şarkıyla birlikte veya birinin karşısında kaybolur. Kekemelik; heyecan, korku, yorgunluk ve benzeri sebeplerle kuvvet kazanır. Bu hususun, kendiliğinden olmalarda ve hissi açılmalarda azaldığı müşâhede edilmiştir.

Uzun zaman kekemeliğin fazla heyecanlılığa bağlı olarak ortaya çıktığına inanılmıştı. Kekemelerin heyecanlı olmaları tabiidir; fakat bu heyecanlılık, bu kusur (kekemelik) sebebiyle tahrik edilen aşağılık duygusunun bir sonucudur. Bu heyecan hâli konuşma organlarında yer eder.

Kekemelik hâlinin sebeplerinin aranması çok önemlidir. Bunlardan pek çoğu şunlardır: heyecanlılık, heyecanlı duygusal sarsıntılar, salaklık (beceriksizlik), eğitimcilerin bazı hususlara mâni olmaları, sinirsel bozukluklar, Hissî bozuklukların (duygusal karışıklıkların), kekemeliğin ilk planında oldukları dikkati çekmiştir. Aile hayatından ve okuldan kaynaklanan iç karışıklıklar; anne veya babadan şuarsuzca korkma; içe atmalar veya röfulmanlar; komplekler vs... Bu durumda, duygusal bir gerileme bulunduğu muhakkaktır.

**Kıskançlık:**

Başkasının saadetinden kaynaklanan gam, kasavettir. Kıskançlık, bir tür hırçın bir kin, buğz ve husûmettir; başkalarının sahip olduğu iyilik ve faydalardan istemeden gelen içteki kör bir husûmettir. Ekseriyetle aşağılık hissinden ve zilletten ileri gelir. Bu takdirde, kıskançlık iftira etmeye kadar gider. Kıskanç kimse, kendisinin sahip olamadığı iyilikleri başkalarında görünce dayanamaz, kendisi sahip olmadığı için başkalarının da sahip olmasını istemez. İftiralara başvurur, hatta kıskandığı kimsenin yüzüne, bu kıskançlığını imâ eden sözler söylemeye kadar gider. Bu halini de doğru sözlü olmak olarak nitelendirir.

**Kızgınlık:**

Kızdırılması kâbil insan, en basit şartlara karşı (ekseriyetle öfkeli olarak) şiddetle karşı koyar, tepki gösterir. Her şey için kavga arar. Kızgınlık, psişik ve asabî yönden zayıflamanın bir sonucudur. Bu hâle, bilhassa yorgunluk, sürmenaj ve nörastenide rastlanır. Özellikle, sinirler için çok zor devre olan sebepleri ortaya çıkar. Kızgınlık, ahınganlıkla beraber bulunur ve bu ikincisinin neticesi olarak belirir.

**Kibir:**

Kibirli kimse, umûmiyetle, kendi kâbiliyetlerini, üstünlüklerini (gerçek veya hayâli) yani sadece kendine ait olanları daha çok takdir eder. Bu yönden, kibir, herhangi bir üstünlük hissine dayanır. İnsanlar, isimlerinden, ailelerinden, şöhretlerinden, makam veya mevkilerinden, mallarından, mülklerinden veya zenginliğinden dolayı kibirlenirler. Bazıları sessizlikle onun ızdırabını çekerler; ama başkaları hiçbir şey bilmez.

Bazıları kibirli olmaktan ötürü kibirlidirler; bu hâl kibrin en son dereceye gelmiş şeklidir. Her insan muktedir olduğu her yerde, üstünlüğünü alır.

Gerçek kibir, gururun çok yakın bir arkadaşıdır. Onun için, dâima, zayıflığın, sinirliliğin veya röfulmanların, aşağılanmış olmanın, ve buna bağlı olarak ortaya çıkan duyguların belirtisidir. Kibirli kimse içedönüklüğü, müsâmahasızlığı, horgörmesi ve düşmanlığı ile kendini belli eder. Kibirli bir kimse ile sık sık görüşmek, şüphesiz hoş bir şey değildir.

Zihin hastalıklarından paranoyada, azamet hastalığında, manide sinir hali müşahede edilir. Zihnen geri kalmışlık durumunda da sık sık görülür.

**Klastomani:**

Bu, yakıp yıkmaya deliliğidir. Hasta elinin altında bulunan her şeyi, tahrip ve imha eder. Bunu da eline geçen herhangi bir âlet veya vasıtayla gerçekleştirir. Bu hastalık, bazı salak ve aptal kimselerde müşâhede edilir; ayrıca mani-depressif hastalığında da aynı anormallik görülür.

**Kleptomani:**

Çalmak deliliği. Ferde musallat olmuş bir içtepidir; kişiyi, gördüğü her şeyi gasbetmeye iter. Kleptomani, gerçek bir musallat fikirdir; hasta içinden gelen arzuya ızdırap içinde karşı koymaya çalışır; hırsızlık yaptığı zaman bu ızdırapı biraz sükûn bulur ve kişi rahatlar. Kleptomani-lerin çoğu kadınlardan çıkar. Fakat, eğer gerçek bir hastalık sözkonusu ise bunu açıklamak çok zordur, onun için özür dilemek daha kolaydır. Her halükârda, gerçek bir kleptomaniye, bazı dengesiz kimselerde, çöküntü ve bitkinlik hâllerinde ve âdetten kesilme, hâmilelik gibi bedeni bozukluklardan sonra görülür.

**Klinomani:**

Yatma vaziyetini aramaktan (yatakta veya başka yerde) ibârettir. Psikanalize göre, klinomani çocukluk tavırlarına dönüşü gösterir: Çocukluğunda yattığı beşiği aramak; hatta anne bağrını aramak. Bu tür bir klinomani, hasta için gerçek bir musallat fikir olabilir.

Klinomaninin bu şeklinin yanında, yatağa bağlı kalan pek çok hasta mevcuttur. Bu hastalığın en yaygın sebebi psikastenidir.

**Koprolalie: (Âdi şeylerden konuşmak):**

Edebe mugâyir şeyleri ihtiva eden, âdi ve kaba bir konuşma tarzıdır. Daha ziyade sıkılgan gençlerde görülür; genç, konuşma tarzı ile erkekliğini ve bağımsızlık ihtiyacını isbat etmeyi gaye edinir.

**Kopromanie:**

Bazı akıl hastalarının üstlerini başlarını pislikleriyle kirletmeleri eğilimidir. Pislikleriyle, elbiselerini, duvarları kirletirler, sidiklerini içerler. Bu hastalık normal halde çocuklarda, anormal halde, salak ve aptal tiplerde ve mani hastalıklarının bazılarında görülür.

**Kötümserlik:**

Kötümserlik, daima, organik veya psikolojik bozukluğun belirtisidir. Kötümser her şeyi siyah görür; zihnî kaygıları ona acı verir; onun için herşey boşunadır ve ümit ölmüştür. Halbuki insan hayata bağlıdır.

Allah'tan ümit kesilmez. Kötümserliğin ortaya çıkmasının pek çok sebepleri olabilir; bunlar arasında, nörasteni, kompleksler, içe itilmiş düşmanlıklar, mide ağrıları vb...

#### **Kundakçı:**

Bazı akıl hastalıklarında, yangın ârizidir; düşüncesizlik sonucu yapılır. Kötü niyetli birisi isteyerek yangın çıkartabilir; buna, bazı dengersizlerde, bazı akıl hastalıklarında rastlanır. Kıskançlık, kin, garaz, fesatlık, zihin dermansızlığı, gurur, düşüncesizlik de ferdi aynı şekilde, isteyerek yangın çıkarmalara iter.

Yangın, piromani adı verilen bir sabit fikrin sonucu olarak ortaya çıkabilir. Yangın çıkarma şeklinde sabit fikre sahip olan bir kimse, insanları çok uğraştırır; bu fert ahlâki düşüncelerinin aksine olarak ortaya çıkan içtepilerine karşı mücâdele eder. Sabit fikirli biri, bir yangını çıkarmaya teşebbüs ettiği zaman, ekseriyetle organik bir hastalığın ve çöküntünün sonucu böyle hareket etmiştir.

#### **Kuvvet:**

Tabii bir kuvvet, doğrudan doğruya eyleme geçmeye imkân verir. Gerçek bir kuvvet, nezaket gibi, görünmez bir hususiyettir. Eğer bir kimse, dişlerini sıkıyor ve böylece kuvvetine başvuruyorsa, bu demektir ki, onun kuvveti eksiktir. Enerji veya kuvvet, irâde ile birleşir. Kuvvet, hüzülme ve inadın tamamen zıttıdır. Kuvvet, rahatlık ve şartlara kolayca uyma, intibâk etme demektir. Güçleri, enerjileri, zayıflığın telâfi edilmesi olduğu halde, bazı kimseler kuvvetli gibi gözükürler.

Bu hâle de, sahte kabadayı haline gelmiş olan zayıf kimselerde, sert, kırıcı hâline gelmiş korkak ve cesaretsiz fertlerde ve otorite taraftarı şahıslarda rastlanır.

**Küsme:** (Bkz. Suratasma).

#### **Menopoz:**

Kadınların âdet görmelerinin kesin olarak durmasıdır. Ekseriyetle 45-55 yaşları arasında ortaya çıkar. Menopoz halinden önce bazı karışıklık ve bozukluklar kendini gösterir; meselâ, başdönmesi, atardamarlara ait yüksek tansiyon, depresyon ve anormal sinirlilikler gibi.

Daha sonra yumurtalık, faaliyet yönünden bir dinlenmeye geçer. Katı menopoz, bu durumla ilgili bezlerin düzensizlikleriyle tamamen yerleşir. Ve bazı değişiklikler (sıcaklık, kıllar vb.) ortaya çıkar.

Pek çok kadın bu devreyi sâkin bir şekilde geçirirler. Bu devrenin bazı karışık durumlara sebep olduğu, sinir hastahklarını ortaya çıkardığı şeklinde yanlış bir kanaat vardır. Bir sıkıntı hâli vukûbulabilir; ve bazı kadınlar bu sıkıntı hâli sebebiyle uykusuzluk çekerler. Böyle bir durumda, karakter değişmesi, her an kızabilir hâle gelmeleri, daha çok tahakkümcü olma tehlikesi vardır.

Elbette, bu marazî durumlar, bazı musallat fikirlerin doğmasına, bazı korku hallerinin ortaya çıkmasına, dipsomani, kleptomani gibi hastahkların zuhûruna sebep olabilir.

#### **Mistisizm:**

Felsefî açıdan, mistisizm ilâhî meseleler karşısında aklın güçsüzlüğünü meydana çıkarır. Fikirleri, sistemleri ve metoduyla, mistisizm, Allah'la bir olmasına imkân verecek özel bir sezgi (keşf) arar. (Buradaki "Allah'la bir olma" ittihâd veya hulûl manasında anlaşılmamalıdır.) Mistik, işte bu sezgi veya keşfle, vecd sırasında manevî âlemlere dalar.

Tefekkür, zühd, nefse hâkimiyet, inceleme, benlikten kurtulma, zihnen açık ve berrak olma, insiyâkların, ihtirasların tasallutundan kurtulmak, ferdi mistik hayata hazırlarlar. Esasen, mistik müthiş zihni tecrübelerden, şüphelerden ve bazı kereler çok korkunç bir hâl olan vesveselerden geçer. O, bütün hissi, hayâlî ve akli bilgilerinden kurtulmalı, onların tesirinde olmaktan uzak bulunmalıdır. Böylece o, yavaş yavaş, tarif edilemez, ışıklı, nurlu bir hâle ulaşır; bu mânevî dereceye ancak çok temiz ruhlar vâsil olabilir.

Mistisizm, çok derin bir akıl, görüş ve idrak şeklidir ki, insan onunla bütün kâinata derin bir şekilde bağlandığını hisseder.

Elbette sahte mistikler de mevcuttur. Sahte mistisizm benin intihali ile kendini belli eder. Bu hal, histeri hastahğında görülür. Bazı akıl hastahkları da sahte bir mistisizme yol açarlar: hallusinasyonlar, marazî aşk, şeytanın iğvaları vb. bu hastalık sırasında ortaya çıkabilirler. Bu hissi ve asabî sarsıntılar, burkulmalar, ahlâka ve edebe mugâyir hareketler, küfürbazca davranışlarla birlikte ortaya çıkarlar.

(Bu konuda daha teferruatlı bilgi için bkz. Tasavvuf).

#### **Mitomani:**

Yalan söylemeye, tamamen hayâlî hikâyeler uydurmaya yönelik bir temâyüldür. Daha ziyade çocuklarda görülen bir eğilimdir. Geniş yaratıcı muhayyilesi, ona fevkâlade güzel, geniş hikâyeler uydurur.

Bazan çocuk mahsustan hasta olur, etrafının dikkatini çekmek, onların ihtimâmını kazanmak için hasta gibi davranır. Bazı çocuklar, belli başlı kahramanlarının kendileri oldukları koca koca romanlar uydururlar. Mitomani hastalığı yaştan ilerlemesiyle zamanla kayboluyorsa, bütün bunlarda anormal bir durum yoktur. Her zaman böyle değildir.

Yetişkinlerde ortaya çıkan mitomaniye gelince, bu ferden zekası ne olursa olsun, psikolojik bir dengesizliğin işâretidir. En basit mitomani şekli, gururlu insanlarda gözüktür. Aynı şekilde, aşağılık duygusu ve kemâl arzusunda da görülür. Hasta hayâlî olan veya olmayan münâsebetlerinden, muvaffakiyetlerden övgü ile bahseder. Kendisini başkalarının gözünde büyültecek hususları gizlice olaylara dâhil eder; çok süratli araba kullandığını överek anlatır. Kendisini küçültecek durumları, kendi lehine çevirmeye çalışır. Bu yetişkin mitomaniisi zihni bir bozukluğu, eksikliği veya duygusal yönden geriliği gösterir. Aşağılık duygusuna sahip kimselerin böyle davranışlarda bulunmaları, kendilerine bir güç ve önem kazandırmak içindir. Bu da telâfi mefhumudur.

Mitomani, gaddarlığa kadar gidebilen marazî bir hâl olabilir. O zaman, kıskançlık, kin ve öfke tarafından tahrik edilmiş muhbir ve müfteri kelimeleriyle aynı mânâyı ihtiva eder.

#### Mizaç:

“İyi” veya “kötü mizaçlı olmak”, içinde bulunduğumuz ânın fizikî ve zihni durumuna ve şartlara bağlıdır. Bazıları eşit mizaçlıdırlar, bazıları değişken mizaçlıdırlar. Mizaç, sıcak ve müteheyyiç olabilir. Bazıları da soğuk mizaçlı olurlar; öyle görünür ki, olaylarla ilgilenmezler ve başkalarının dışında kahrılar. Bu durum şunu gösterir: Mizaç, insanın en temel yapısı, temâyülâtı veya keyfidir. Umûmiyetle, şu veya bu mizaçta veya keyfte olmak için hiç bir şey yapılmaz. Mizacımız veya keyfimiz, tepkilerimize hoş veya hoş olmayan intibâmı veren içgüdü ve heyecanların bütününden meydana gelmektedir. Keyfimiz veya mizacımız, taşkın ve neşeli olarak iyimser olsun veya içine dönük olarak kötümser olsun, yaratılışımızdan, tabiatımızdan ileri gelmektedir.

Mizacımızın aynı seviyede olması, ruhi ve bedenî faaliyetlerimizin âhenkli olmasına bağlıdır. Keyfin veya mizacın otomatik tanziminin, beynin temel merkezleri (talamus bölgesi) tarafından üretildiği sanılmaktadır.

Bu merkezlerin düzenlerinin bozulması, marazî (melankoli, manyak depressife benzer akıl hastalıkları gibi) keyf ve mizaçların doğmasına yol

açar. Mizacımızın (veya keyfimizin) aynı seviyede devam etmesi, beyin faaliyetlerinin çok iyi olmasından ve bu faaliyeti bozacak, karıştıracak her şeyden uzak olmaktan ileri gelir.

#### **Muvâzene:**

Güzel düşünme, güzel hissetme ve güzel görmenin sonucunda ortaya çıkar. Her türlü bozukluktan uzak, sâlim bir aklın veya dengeli bir insanın ifâdesi olabilir. Âklen, fikren ve bedenen sükûnet halinde bulunmadır. Muvâzeneli bir kimse, ölçer, biçer, ince ince hesap eder, tartar, lehte ve aleyhte olanları inceler, Bu hâl, mizaca bağlı olduğu gibi, akla, fikre, zekâyâ veya bir eğilime de bağlı olabilir.

Bazı sinir illetine müptelâ kimseler, muvâzeneli gibi gözükürlerse de, aslında onlar korkmuş, içine atmış ve olgunlaşma arayan kimselerdir.

Asla sahip olmadığı halde, karşısındakine, sâkin biri olduğu ve kararlarından emin bulunduğu şeklinde bir intiba (izlenim) vermek için, muvâzeneli kimse rolünü oynamıyorsa söylediğimiz gibidir.

Muvâzeneli olmadığı halde öyle görünmek, ahmaklığın belirtisidir. Muvâzene, itidalli (orta kararda, ölçülü) bir hayatın meyvesidir.

#### **Mürâilik:**

İkiyüzlülük olarak da adlandırdığımız bu hâlden bahsedilirken, kusurun, noksanlığın, ayıbın, fazilet maskesi taktığı söylenmek istenir. Mürâi veya ikiyüzlü, daha iyi teşhir etmek, hataya düşürmek ve hâkim olmak için, çok güzel duygular izhâr eder. Mürâilik pek çok sinir hastalığında kendini gösterir. Sinir hastası, (çoğu kere bilmeden) yalandan diğergâmlık duyguları izhâr eder, bu, başkalarının hayranlığını celbetmek ve onlar nezdinde daha çok değer kazanmak içindir. İkiyüzlü davranarak hakimiyet teessüs etmek, otorite taraflısı kimselerde sık sık görülen bir durumdur. Sabte fazilet gösterisi mürâiliğe gelince, bu tür, hemen hemen daima cinsî rüfûlmanları örter.

#### **Müsâmaha:**

Yaşlılarımızın müsâmâha, gençlerimizin de hoşgörü dedikleri bu kelime bir mânâda tehlikeli bir kelimedir. Müsâmahakâr olmak, hoşgörülü olduğunu ifâde eder; yani, muvâfakat ederek, rıza göstererek, başkalarının kanaatını kabul etmektir. Böyle bir müsâmaha, üstünlük duygusunu gösterir ki, hiç bir kıymeti yoktur. Gerçek bir müsâmaha, yüksek bir akıl, hikmet ve ilimden oluşur.



Herkesin haklı olduğu noktalar bulunduğunu idrak eden derin bir doğruluk, yakîn ve itminandan gelir. Bir deli bile söylediklerinde veya yaptıklarında kendisini haklı görmüyor mu? Öyle ise gerçek müsâmaha, her şeyi yerli yerince düşünerek, hikmete mebni olarak hoş karşılamaktır. Çocuğun çocukluğunu, delinin deliliğini, hayvanların da hayvanlıklarını düşünerek ölçü içinde hoş karşılamaktır.

#### Nefret:

Kin, başkalarına ve zaman zaman da kendine karşı nefret duyguları ve bunun sonucunda ortaya çıkan saldırganlık, kıskançlık, gaddarlık, intiharlar ve cinâyetler. Nefret, insanın çok derin bir özelliğidir. Nefret meselesi, bütün insan ve toplum psikolojilerinde ortaya çıkar. Nefret öyle bir duygudur ki, en güzel niyetler ve en güzel temenniler ona çarpınca tuz-buz olurlar. Öyle ise nefret bu zehirleyici, yokedicî kaynağını nereden alır? Bu kaynak çok geniştir: o, dâima korkudan, güçsüzlükten, frustrasyondan, aşağılanmış olmaktan, aşağılık hissinden ileri gelir. Geçici olması halinde normal gibi kabul edilebilecek bu hal (aslında değil), devam etmesi halinde marazîdir. Çok tabîîdir ki, zayıflar ızdıraplarını yok etmek ve onlardan kurtulmak isterler. Ama aynı zamanda, bu ızdıraplarının sebeplerini yıkıp yoketmek isterler. Zayıf bir kimse, hissi yönden şiddetli duygulara sahip olduğu zaman diğer insanlara, başka bir ülkeye, dine, hatta kendine karşı kin besler, nefret eder. (Meselâ, bir küçük çocuk kendini aşağılayan kimseye karşı yememe ile cevap vererek kinini kendine çevirir).

Ayrıca, kin ve nefret bazı zayıf kimseleri, kendi arzularına muhalefet edenlere karşı çok kötü olmaya, yakıp yıkmaya sevk edebilir. Niçin? Çünkü zayıfların güçsüz olduklarına dair bir hisleri vardır; ve bir varlığın mutlak tasarrufu, zayıflarda hakimiyet ve güç duygusunu ortaya çıkarır. Benzeri bir kine, tamamen, otoriter eğitimcilerde rastlanır; onlar kendilerinin otoritesini, üstün gelmelerini kabul etmeyenlere karşı böyle bir kin duyarlar.

Nefret, cinsî ve ahlâkî sadizmde de görülür. Her sadizm (zâlimlikle birlikte bulunan şehvetperestlik), yıkıcı ve mahvedici bir güçsüzlüğün işâretidir.

Nefret, zayıflıkları birbirine benzeyen insanlar arasında da bulunur, meselâ sıkılğan bir kimse, diğer sıkılğanlardan nefret eder. Kendine karşı kin nasıldır? Fert, kendini zillete düşüren, aşağılayan bir kısım yerlerinden nefret eder, onlara kin duyar (meselâ, komplekslere karşı). Zayıflar

o zaman ne yaparlar? Güçsüzlüklerinin sebebini yoketmek isterler. Kendilerine zulmederek, manevî yönden kendilerini yaralayarak bizzat kendilerini yıkıp yokederler. Bazı kereler bu işi fiiliyata dökerler ve kendilerine devamlı korku veren hisse son vermek için, ölümcül darbelere kendilerini hedef yaparlar.

Devamlı bir nefret, sinir veya akıl hastahğının bir belirtisidir.

#### Neşelilik:

Neşe veya sürur bir mizaç hâlidir. Hiç bir zorlama olmaksızın, fertte hayatiyet, iyimserlik ve kendiliğinden hareket etme hâli vardır. Neşe, ferahlık veya sürur, fizikî ve akli bir dengenin ifâdesidir; berrak bir zihnin işâretidir. Sulh ve sükûn içinde olmanın timsâlidir ve bunların sonucunda ortaya çıkar.

Mâmafih, kişinin çırpınma içinde olmasıyla ilgili yalancı neşeli olma halleri de vardır. Çok yorulup, nerdeyse bitkin düşen kimselerde ve nörastenide müşâhede edilir. Bu yalancı neşe, bilhassa akşamları ortaya çıkar; günün yorucu, bitirici ve tüketiciliği yerini endişeye, çırpınmaya bıraktığı zaman.

Sahte neşe, siklotomide, manyak-depressif akıl hastalığında da kendini gösterir.

#### Onirizm (Rüyâcılık):

Bir halusinasyon şeklidir. Uyurken rüya görenlerde normal (tabii) bir hal olabilir. Ama marazi şartlara (intanî durumlar, zehirlenmeler, alkol, sara ve akıl hastalıkları gibi) bağlı olarak ortaya çıkan pek çok rüyâcılık mevcuttur. Bunun anormal bir başka şekli hayâl ve hülyâdır; fert hülyâlara dalarak gerçeklerden kaçmak ister.

#### Öfke:

Ekseriyetle, bir muhâlefet, bir zıddiyet, bir tecâvüz ve bir haksızlık tarafından ortaya çıkarılan, şiddetli ve mütecâviz bir heyecandır. Öfke, sözlü ve devinimli bir tenbihî tahrik eder; heyecanlı boşalmalar çok ani ve şiddetlidir. Bazı hallerde, bu öfke heyecanı, şuuru yokeder; fert kendini kontrolü tamamen kaybeder; kendisinin dışında hareket eder; ne yaptığını da bilmez. Öfke, beraberinde bazı tezâhürler üretir: benzin sararması veya solması veyahut da kızarması, titreme, kalbde ve tenefüs organlarında karışıklıklar gibi. Bazı kereler, duygu dönüşümü mefhumları kendini gösterir: fert, dilsiz ve felçli haline gelir veya ölür. Öfke,

kendini meydana getiren sebebe oranla çok nisbetsiz bir tepki gösterir. Kıskançlık, içe atılmış bir saldırganlık, şuuraltına itilmiş bir düşmanlık veya zihni bir yıkım sonucu olmadıkça nisbetsizdir; bunlar sebebiyle ortaya çıkarsa o zaman geç kalmış bir öfkedir. Tıpkı bütün şiddetli heyecanlar gibi, öfke de beynin âhenkli çalışmamasından (çok çalışma, bitkinlik, heyecan, röfulman gibi) kaynaklanan kendine hâkim olamama durumunu meydana çıkarır. Bunun yanında, tamamen marazî öfkeler de (sara, içki veya alkol zehirlenmeleri, bazı maniler ve bazı paranoya gibi) mevcuttur.

Öfkenin tedâvisi hususunda, kültürümüzde çok güzel psikolojik bir davranış şekli mevcuttur. Peygamberimiz Aleyhisselam "öfkelenen kimse, öfkesini yenmek için, ayakta ise otursun, oturuyorsa yatsın" demiştir. Psikolojik yönden, öfkelenen insan ayakta ise kendini güçlü, kuvvetli, karşısında bulunan öfkelenen kimseyi yenebilecek güçte hisseder. Eğer bu insan oturursa, hareket alanı daraldığından ve karşısında ayakta olan kimsenin daha fazla davranış serbestliğine sahip olduğunu düşünerek, karşı koyma arzusundan veya saldırganlıktan vazgeçer. Oturuyorsa, ayağa kalkınca öfkesi daha fazlalaşır; zira kendisinin daha çok güçlendiğini hisseder. Eğer otururken öfkelenmişse, bu takdirde yatmak suretiyle bir tür güçsüzlük hissine girer. Zira ayaktaki adam yatandan daha güçlü kuvvetli görünür. Böylece otururken öfkelenen, sonra da yatan kimse hissettiği bu güçsüzlük hâminden dolayı saldırgan olamaz, zayıflığı sebebiyle öfkesi söner.

#### **Psikoterapi:**

Bir zihin hastalığına veya psişik sebepli bedeni bir hastalığa tesir için kullanılan vasıtaların hepsine birden bu ad verilir.

#### **Psişik Dengesizlik:**

Cemiyet hayatının gereklerine cevap veren âhenkli bir mevcudiyete sahip olamama imkânsızlığıyla kendini belli eder. Her psişik dengesizlik az veya çok bir intibak eksikliğini gösterir. Psişik dengesizlik, âhenkli hissiyatın zıttıdır. Bunun için, psişik dengesizliğin sebep ve sayılarının pek çok çeşitli olması, anlaşılır bir durumdur. Bunlardan sadece bir kaçını hatırlamak yeterlidir: aşırı heyecanlılık, nörasteni, psikasteni, musallat fikirler, siklotomi, paranoya ve benzerleri gibi... Bunları düşünerek, bu dengesizliğin sebeplerinin çokluğunu anlamak mümkündür. Belli başlı dengesizlikler için psikoloji kitaplarına müracaat ediniz.

**Sabır:**

Sabırlı olmak, acılara, sıkıntılara, felaketlere katlanmak, bunların sonuçlarından ötürü şikâyet etmemek, kazaya rıza göstermek demektir. Acele etmemek, olacak veya gelecek şeyi, telaş, endişe ve çırpınma olmaksızın beklemesini bilmek demektir. Ancak, çoğu kere, sabırla bazı psikolojik bozukluklar karıştırılır. Tabii bir vasıf, bir bozukluğun, belirtisi olabilir. Cesaretsiz, kayıtsız, içine dönük insanlar sabırlı gibi gözükübilirler; ama gerçek, onların içinde buldukları hâldir. Tabii veya normal hallerde, sabır, bir iman, inanç, hikmet ve benlikten kurtulmuş olmanın ifâdesidir. Ferdin maddî ve manevî yönden güçlü, kuvvetli olduğunun, akli yönden berrak bir görüşe sabip bulunduğu ifâdesidir.

**Samimiyet:**

Samimî bir insan, duygularını, düşüncelerini ve arzularını hiç bir şekilde gizlemeksizin, oldukları gibi ifâde eder. Dışardaki davranışları, içinde olanlarla aynılık arzeder. Samimî bir insan, içinde olan her şeyi, oldukları gibi göstermekte beis görmez.

Samimiyetin üç düşmanı vardır: korku, röfulman ve kompleksler... Ancak, samimiyet, "ben düşündüğümü söylerim" ifâdesiyle karıştırılmamalıdır; bu söz saldırganlığın bir ifâdesidir.

**Sara:**

Sara nöbetleri değişen aralıklarla ortaya çıkarlar. Sara, nöropsişik ağrıların şiddetlenmesiyle özelleşmektedir. Bunların pekçok çeşitleri olmakla birlikte, en tanınmış olanı çırpıntıyı mücip umumî krizdir. Hasta, telaffuz edilmeyen (anlaşılmayan) bir çılglık atar ve farkında olmaksızın yere düşer. Bir kaç saniye boyunca katılaşmış bir hâlde kalır; bu devre yüksek ses veren devredir. Daha sonra, bütün adalelerin düzensiz çelişmeli hareketleri ortaya çıkar; bu devre de kronik fazdır. Kasların düzensiz mütenâkız hareketleri aşağı yukarı elli saniye devam eder. Bundan sonra hasta şuursuz ve hareketsiz kalır. Nefes alıp veriş hızı hâlidir. Kriz esnasında, hastanın, dilini ısıracağı veya defi hacet eylediği veyahutta şiddetle işediği müşâhede edilmiştir.

Bu kriz hâli, ekseriyetle, hastanın şiddetli bir ızdırap duymasından ve bir tuhaflik hissetmesinden ibâret olan, o denilen durumdan önce ortaya çıkar. Bu atak hâlden sonra, şuur yavaş yavaş normal (tabii) hâline avdet eder; mamafih, zihin karışıklığı ile normal hâl arasında aracı bir hâl mevcuttur.

Saranın diğer çeşitleri pek çoktur. Bunlar yalnız başlarına ortaya çıktıkları gibi, çarpınma ile beraber kriz şeklinde de ortaya çıkabilirler. Ençok görülen çeşitleri şunlardır: bir tarafta görülen çarpınma krizleri; şuurun kaybolması ve yere düşme (çarpınma olmaksızın); çarpınma olmaksızın vücudun (kasların) katılaşması; âni ve geçici bir uyku hâli...

Saraya ait diğer tezâhürler de şunlardır: kendini kaybetme, öfke içdürtüleri vb. Bu illetin en yüksek noktaya çıkmasını ve krizlerini dâima hafıza yitimi takib eder. Zihnî karışıklık bu durumun en belli başlı belirtisidir. Bazan, bilhassa dermansız hastalarda, çok şiddetli bir öfke krizi patlak verir; bu kriz herhangi bir sebep olmaksızın, azgın bir şekilde hücum ederek adam öldürmelere kadar gidebilir.

Sara, en küçük krizden başlayarak, kendini kaybetme gibi durumlara kadar giden çok yaygın bir hastalıktır. Saralı pek çok kimse gayet güzel çalışır, ama sara nöbetleri dikkate alınarak ona göre iş vermemelidir.

Bu hastalığın sebepleri değişebilen şeylerdir.

#### Sezgi:

Âniden beliren bir ilhâmdır. Sezgi, doğrudan doğruya, akıl yürütmeksizin, muhâkemesiz bilmektir; ve o insana bir kanaat verir. Hiç bir karar ona müdâhelede bulunmaz. Bazı mizaçlar büyük bir tabii sezgi sergilerler. Bazı hafif hissiyât dengesizlikleri (psikastenî, fazla heyecanlılık hâli gibi) sezgileri kolaylaştırır.

Marazî sezgiler de mevcuttur; bu halde hasta, illüzyonlarının gerçek olduğuna dair mutlak bir kanaata sahiptir. Bu hâllere, öfke, kıskançlık ve kin durumlarında raslanır.

#### Sıkıntı:

Bir tür müphem ve gizli bir iç rahatsızlıktır. Fert, belirli hiç bir sebep olmaksızın derin bir güvensizlik hissi duyar. Vukuu yakın bir felâketten, bir kazadan korkar; hayâli, ona bir türlü söküp atamadığı, defedemediği, bazı kereler çok korkunç, heyecanlı hâdiseleri hatırlatır durur. Hasta kimse, işte böyle, dâima teyakkuz (alarm) hâlinde veya dâima tetiktedir; kendisine yaklaştığını hissettiği tehlike karşısında, korkunç bir güçlük duygusuna da duçar olur. Bu tür sıkıntı hâline, depresyon (çökme), psikastenî ve sinir hastalıklarının pek çoğunda rastlanır. Daha ileri bir durumda bu sıkıntı, ızdırap hâline gelir ve çok çeşitli acılarla tezâhür eder.

**Sinizm:**

(Kelbiye mesleği veya köpekçilik): Yunanca köpek mânâsına gelen kelimedenden neş'et eder. Sokrat'ın talebesi Antisthene tarafından kurulmuş bir mezbeptir. Yaptıkları şakalar ve alaylarla, geçenleri taciz eden, rahatsız eden bu tipler, köpeklere benzetilerek ve onlara nisbet edilerek bu adla isimlendirilmişlerdir. Günümüzde, onları takibeden modern sinikler vardır. Bu kelbiye mezhebi mensubu, küstah, hayasız ve arsız tip, kanaatları sarsar, terbiye icaplarını istihkâr eder, hafife alır, ahlâkî değerleri tazammum ettiği mânâ itibariyle değil, fakat lafız, kelime olarak, dışı itibariyle ele alarak alay eder.

Sinizm, olayları çok açık bir zihniyetle inceleyen, müşâhede eden aydınlık bir aklın ifâdesi de olabilir, tıpkı bir fotoğraf makinesi merceği (adesesi) gibi. Bunun yanında, çok derin bir korkaklığın, cesâretsizliğin belirtisi de olabilir.

Uyuyan dünyamızı sarsmak, kendine getirmek için elzem bir meslek gibi de gözükmektedir.

**Soğukluk:**

Soğukluk, bir mizaçtan veya bazı bozukluklarca tevlit edilmiş durumlardan ileri gelebilir. Bazı çok sıkılgan kimseler, etraflarını âdeta donduran bir soğukluk içinde bulunurlar; ama fırsat verildiği ve tahrik edildiği zaman âdeta fıkır fıkır kaynarlar.

İnsanlardaki bu soğuk tavır (buz gibi adam tabirini hatırlayalım), fiziki veya akli bozukluklardan (cinsî hissiyât, bezlerin bozulması, sinir hastalıkları, kompleksler ve röfulmanlar) işâreti olabilir.

**Soğukkanlılık:**

Bütün şartlarda, sâkin olma ve olayları en ince ve en derin yönleriyle görme halidir. Olaylar sebebiyle ortaya çıkan heyecânlar, bedenî ve beynî faaliyetlerin düzenini bozmaz.

Gerçek soğukkanlılık, herhangi bir güç sarfetmeksizin kendiliğinden mevcut olan dengeli bir güç ve aklın ürünüdür.

Yapmacık soğukkanlılık ise, kendini sıkarak, tutarak sinirlere hâkim olarak tepkileri durduran bir hâldir. Böyle bir hâl, çok otoriter bir eğitimin ve röfulmanların neticesidir.

**Sükûtilik:**

Konuşma merkezlerinin ve organlarının hiç bir bedeni rahatsızlığa, hasara uğramadığı halde, ferdin sessiz kaldığı, konuşmadığı, bir sükûtilik hâli vardır.

Bazı sükûtilik hâleri elbette irâdidir: meselâ, teşhîr olunmak korkusuyla konuşmamak gibi, sükûtilik (veya sessiz kalma, konuşmama hâli), bir duygu dönüşümü fenomeni olabilir; bu takdirde, fert, içe atılmış öfkelerde ses yitimi ortaya çıkabilir. Bazı heyecanlar aynı sonucu tevtil edebilir. Bu tür bir sessiz kalma hâline histeri hastalığında da raslamak mümkündür. O zaman, söz konusu olan gayri iradi bir sükûtiliktir.

Konuşmama, sessiz kalma veya sukûtu tercih etme hâli, sıkılganlıkta da bulunur; böyle bir durumda, fert heyecanla ilgili bir sinir tutukluğu hâlidir.

Bundan başka, sessiz kalma hâli, bazı akıl hastalıkları (şizofren, paranoya, zulmedildiğine inanma hezeyanları, melânkoli ve zihni bulanıklık gibi) tarafından da ortaya çıkartılabilir.

**Surat Asma:**

Surat asma, tersine bir düşmanlık ifâdesidir. Tam bir sükût hali, dudak bükmeler ve karşıdakinden kaçan bakışlarla kendini gösterir. İnsan niçin surat asar? Çünkü, insan hatırının kırıldığını, kendisine eziyet edildiğini hisseder. Kendisinin haklı olduğuna inanır; o kadar ki, konu üzerinde münâkaşa etmek faydasızdır. Surat asma, aşağılık duygusunun, inadın, dikkafalığın çok sık görülen bir belirtisidir. Fert, bir taraftan kendinin aşağılandığını ve gülünç olduğunu hisseder, diğer taraftan da başeğmediği havasını vermek için surat asmasını devam ettirir. O halde, bir şaka yapma, takılma veya bir nükte, bir mizah yapma, surat asanın kahkahalarını işitmek ve somurtkan hâlini sona erdirmek için kafi hususlardır.

Surat asma, bazı mizaçlar için çok tabii (normal) bir fenomendir. Bazı ciddi hâllerde, hiç bir görünür sebep olmaksızın surat asmanın devam ettiği görülür. Bu takdirde, fert tam bir sükûta gömülür; dış dünyadan uzaklaşır, içine kapanır. Bu tür marazî bir surat asma, şizoidi (içe kapanıklık) de görülür ve şizofren başlangıcına işaret eder.

**Şahsiyetsizleştirme:**

Bazı kimselerce hissedilen çok zor ve kötü bir histir; bilhassa psikastenî ve depresyon hâllerinde ortaya çıkar. Hastanın kendisinin artık

kendisi olmadığı şeklinde bir hissi vardır; dış dünya kendisine garip, yabancı ve hakiki olmayan bir dünya olarak gözükür.

Etrafında bulunan kimlerle artık samimi, yakın olmadığı şeklinde bir intibai (izlenimi) vardır. Bedenin kendine ait olmadığını sanır, bu tür hisler bazan bütün şahsiyeti kaplar. Bu hastalık dâima, sinirler ve psişik açıdan eksikliğin, dengeli olmamanın sonucudur.

### Şüphe:

Tereddütü ihtiva eder. Şüphe, bir vaziyetin usulü dâiresinde incelemesinden ileri geldiği zaman gayet tabii (normal)dir. Delillerin yetersiz olmasından dolayı evet ile hayır arasında tereddüt ederiz. Böyle bir şüphe hakikati bulmamıza yardım eder. Meşhur İslâm mütefekkeri Gazalî'nin hayatındaki şüphe gibi. Böyle bir durumda, olayı en iç yerlerine kadar gören, iradî ve istekli, fevkalâde az bir sıkıntı vücûda getiren durum bahis mevzuudur.

Anormal şüphe ise, ekseriyetle çok güç, meşakkatli bir vaziyettir. Durmadan, tahkik ve tetkik ihtiyacını ortaya çıkarır; bunun için, en basit fiiller tekrar tekrar yapılır, yeni baştan gözden geçirilir, yeniden başlanır. Böylece, gerçek bir bitkinliğe kapı aralanır. Meselâ, böyle bir kimse, kapının iyi kapanıp kapanmadığını anlamak için belki yüz defa geri gelir, bakar, kontrol eder; veya yıkadığı elinin temiz olup olmadığını tetkik eder, temizlenmediğine kâni olup yıkar, tekrar yıkar; yıkar da yıkar; belki sonunda alkolle yıkar. Böyle şüpheci bir doktor, verdiği reçetelerin doğru olup olmadığı hususunda içini kemirir durur... Bu tür şüphelere bazı sinir hastalıklarında rastlanır. Bazı defalar, korkunç bir şüphe, ferdin bütün faaliyetini kaplar, fert bu durumdan çok muzdarip olur. Tıpkı, gerçek bir musallat fikrin beyni kemirmesinde olduğu gibi...

### Tamah:

Tamah bir ihtirastır, nefs-i emmârenin tahakkümüdür. Ahlâk bozukluğudur. Muhafaza içgüdüsünün fesâda uğramasıdır. Tamah, cimrilikten ayrılır: cimri harcamamaksızın bütün para ve malını biriktirir; halbuki tamahkâr beden ve ahlâken ondan faydalanmak, zevk almak ister. Bu ihtiras onu (ferdi) çalmaya (yani hırsızlığa), tehditle para almaya ve benzeri faaliyetlere iter. Tamah zihni (akli) bir kusurun, eksikliğin belirtisidir.

### Tasvibkârlık:

Hastanın, karşısında konuşan kimsenin ifâdelerini söz ve hareketlerle hemen tasdik ve tasvip etmesi, halinde ortaya çıkan zihni bir te-



mâyül söz konusudur. Bazı kereler, karşısındakinin ifâdelerini bir yansıma gibi, tekrar eder; ama hareketlerini aynen yapmaz. Bu tasvibkâr hale, sinir hastalıkları sırasında ve komplekslerde raslanır. Bu durumda hasta, aksini söylemek ve (sıkılganlık, aşağılık duygusu gibi sebeplerle) hoş gitmemek korkusuyla her sözü tasdik veya tasvip eder. Bazı tasvipkârlıklar o kimselerde hüküm verme ve tenkid etmenin eksik olduğunu gösterir. Bir tür psikolojik hastalık olan bu tasvibkârlığa, zihnin son derece zayıf olması hâllerinde ve "mani"de rastlanır.

#### **Tembellik:**

Tembellik, bir hekim veya bir psikolog tarafından incelenmesi gereken bir durumdur. Her beşerî varlık (çocuk veya yetişkin olsun), tabiatı icabı hareketlidir, aktiftir. Tembel bir çocuk, hasta ve memnun olmayan, muğber bir çocuktur. Tembellik, bir karakter bozukluğundan ileri gelebilir: umursamazlık, zevksizlik, bazı bozukluklar vb... Bazı mizaç anomalileri de bu hâlin doğmasına sebep olabilirler: meselâ, fazla heyecan, bitkinlik ve çöküntü ve karakter bozulmaları gibi... tembellik, pek çok bedenî ve ruhi bozukluklara da bağlı olabilir: bağırsaklarda ortaya çıkan bozukluklar, yorgunluklar, ruhi ve bedenî dengenin bozulması nöro-vegetatif dengenin bozulması, bazı bezlerin iyi çalışmamları, çevreye ve okula intibaksızlık, işinden zevk almama, içe dönüklük ve rüfûlmanlar gibi...

Tembel olmak, işinde, çalışmasında bir menfaat görmemeye işârettir. Tedâviye bunun nereden kaynaklandığını bulmakla başlamalıdır.

#### **Tenâzül (Alçak Gönüllülük Gösterme):**

Kendinden aşağıdakilerle beraber olmaya, onların seviyesine inmeye muvâfakat etme demek olan bu hal, marazî bir durumdur. Kendi mevkiinden inen fert, aşağıda birinin seviyesine inmeyi kabul eder. Bu aşağılık duygusunun belirtisidir. Gerçekten, bazı kimseler, kendi seviyelerine kadar inme iyiliği olan büyüklerin bu tenâzülüne hayran değil midirler? "Mağrur değil", sözü onların hissini tercüme eder. Aşağıdakilerin seviyesine inen kimsece elde edilen bu his, ferdin kendisi hakkında sahip olduğu "çok iyi" kanaatini kuvvetlendirir. Fert, böylece bir iyilik ve kuvvet duygusu hisseder; bu, duyguya kendinde mevcut aşağılık hislerini gizlemek ve örtmek için ihtiyacı vardır...

Gerçek büyüklük asla seviyesinden aşağı inmek değildir. Nasıl öyle olsun ki, gerçekten büyük bir insan, büyüklüğünü bilmez. Burada şu hususu açıklamak yerinde olur ki, tevâzu ile tenâzül aynı şeyler değildir.

**Tevâzu:**

Herkes tarafından aranan, istenen, makbul bir özellik olmasına rağmen, benlik sebebiyle bir türlü sahip olunamayan bir hususiyettir. Denilir ki, insanın mütevâzî olması çok zordur. Tevâzu, çoğu kere maskelenmiş bir gururdur. Böylece, fert, başkalarının hayranlığını celbetmeyi ister; diğer fertler onun tevâzuundan hayrette kalmışlardır. Ama gerçek tevâzu, kendinden başlamak üzere her şeyin önemsizliğini, geçiciliğini bilen yüksek bir aklın, makbul bir irfânın eseridir. Dinimizin bu konudaki emir ve tavsiyeleri, işte bu gerçek tevâzuun, alçak gönüllülüğün tesisini hedef almıştır. Nitekim Peygamberden başlayarak bütün İslâm ahlâkçıları bu konuda ısrar etmişlerdir. Tasavvuf da buna çok büyük önem vermiştir. Kendinin büyük, güçlü olduğuna inanan, içinde buldukları aşağılık kompleksi ve güçsüzlüklere rağmen, kendilerini üstün hisseden sinir hastalarında tevâzu yoktur. İşte bu tevâzu eksikliği veya yokluğu, sinir hastalığının (veya nevrozun) ortadan kalkmasıyla birlikte kaybolur.

**Umumî Felç (Tedricen Artan):**

Frengi kaynaklı bir zihin hastalığı olup beynin herhangi bir sebeple hasar görmüş olmasına bağlıdır. Bu hastalık frengiye tutulduktan onbeş sene sonra ortaya çıkmaktadır. Tedricen artıp uzayan pekçok zihni bozuklukla kendini göstermektedir. Akli yönden tamamen çökme, azamet hastalığı, dilin ve ellerin titremesi, mani hastalığı, saçma-sapan zenginlik düşünceleri, melânkoli (hüzünlü olma hastalığı), bu illetin pek sık görülen işaretleridir.

Daha önceleri tedâvisi gayri kâbil olan bu hastalık şimdi tedâvi edilebilmektedir.

**Uykusuzluk:**

Söz konusu olan bedeni ağrılar veya acılar sebebiyle ortaya çıkan uykusuzluk hâli değildir; böyle bir durumda sözü edilen uykusuzluk normaldir. Burada mevzû bahs olan, psikolojik sebepler tarafından ortaya çıkarılan uykusuzluklardır. Sinir hastalıkları (nevrozlar), kompleksler, korkular, rölfulmanlar, ızdıraplar, sıkıntılar, musallat fikirler, hissî karışıklıklar ve bozulmalar, bu durumun mütad sebepleridir.

Aynı şekilde, "rüyamda korkunç bir şekilde yoruldum, onun için uyumadım herhalde," diye açıklamada bulunan pek çok kimse vardır. Bu kimseler, uyumuşlardır, ama uykuları güçlerini yenilememiştir. Bir de sahte uykusuzlar vardır ki, bütün gece gürültü işittiklerini, gelen gi-

denin kapı seslerini duyduklarını söylerler. Buna rağmen sıhhatlarının yerinde, tenlerinin de parlak olduğu görülür. Hiç bir zayıflama emâresi göstermezler (halbuki, zayıflık, uykusuzluğun en hızlı sonucudur). Bunlar, uyuduklarının farkına varmadan uyuyan kimselerdir. Tabii eğer bunu mahsus yapmıyorlarsa. Uykusuzluğun tedâvisi, şüphesiz sebebine bağlıdır. Sağlığın korunması ile ilgili hususlarda gösterilen ihmal veya sağlığa dikkat etmiyerek maruz kalınan (kahve, tütün, içki -alkol-, çok çalışma ve fazla heyecan gibi) durum, bunun sebebi olabilir. Psişik sebepler söz konusu ise derinlikler psikolojisi olumlu neticeler verir.

### **Uyuşukluk:**

Bedenî ve ruhî (aklı) her türlü faaliyetin askıya alınmasıdır. Yüz donmuş, bakışlar soluk ve mahzundur. Hasta ne hissi, ne de akli hiç bir infîâl (tepki) göstermez.

Umumî bir hareketsizlik hakimdir; hasta inatçı bir sessizlik izhar eder ve her türlü besini reddeder. Uyuşukluğun büyük bir şekli melânkoli (hüzünlü olma) hastalığında müşâhede edilir. Fakat, bu haline rağmen, hasta etrafında cereyan eden bütün olaylardan haberdârdır. Uyuşukluk bazı kereler, tehlikeli ve saldırgan bir tepkiye, veya intihar eğilimine yer bırakmak için, birdenbire durur.

### **Vatan Hasreti:**

Bu hâlde, fert, üzüntü ve kederle doludur; yakınlarından uzak olduğunu kuvvetle hisseder. Herkesten uzakta yalnız oluşu, onun acısını artırır. Bundan başka, (vatan hasreti) yeni şartlara intibâk etmeyi çok zorlaştırır.

Hasret, bağlarından kopma, uzaklaşma, sevdiklerinden uzak kalma olduğundan hissiyâta çok tesir eder; insanı mürâi kılabilir, hayattan bıktırır, hatta melankoliye sebep olur. Vatan hasreti, başka ülkelerde çalışan insanların, harp esirlerinin zihninden hiç eksik olmaz.

### **Vecd:**

Vecd hâlindeki bir kimse, akıllamaz bir psişik dünyaya dalmaktadır. Bu kimse duyduğu manevî saâdeti, içinde yaşadığı âlemin verdiği zevki ifâde eder ve fizikî çevresi ile olan duygusal ilişkilerini kaybeder. Gerçek mistik veya tasavvufî hayat, vecd hâline ulaşmanın sebebidir. Vecd hâline ulaşmak için kullanılan metodlar farklı farklıdır. Meselâ, hristiyan mistikler şaraptan faydalanırken, mutasavvıflar "zikir" denilen bir veya bir kaç teknik kelimeyi tekrar etme yolunu tercih etmişler.

Bu arada, tamamen patolojik veed hâlleri de mevcuttur. Mistik veya tasavvufî veed hâlinde, söz aradan kalkmıştır, nefes alma zayıftır. Ferdin vücudunun, ayaklarının ve ellerinin soğuduğuna dair bir hissi vardır. Duyum mümkün olduğu kadar azalmış, hatta kesilmiştir. Işıklı hâleler, nurlar, güzel kokular hissetme gibi bazı garip mefhumlar ortaya çıkabilir. Mutasavvıflar, veed halinde kendilerine bir nur geldiğini, bazı manevî şahısları gördüklerini, hatta kendilerine manevî bir ilim verildiğini de söylerler, ancak bu ilmin mahiyeti bilinmez. Böyle bir veed hâli, fevkalâde hayret ve sevinç hâlini, manevî haz durumunu, ve ilâhî mefhumlarla kaynaşma vaziyetini gösterir. Ancak, şunu açıkça ifade etmelidir ki, bu mefhumlar son derece objektif bir tarzda incelenmeli, gerçek veed ile yamılgılar ayırılmalıdır. (Tasavvuftaki veed için okuyucuya ilgili kitaplara müracaat etmesini tavsiye ediyoruz).

Marazî veed hâllerine gelince, bu hâle, histeride, bazı zihni zayıflıklarda, hallüsinasyonlarda rastlanır. Dinle marazî aşk birbirine karışmış vaziyette bulunur. Bu tür veedler cinsî coşkuluğu gösterirler; hasta veed hâlinde hiç bir fayda görmez. Halbuki gerçek tasavvufta, sükûnetle, sağ duyu ile, düzenli bir zihniyetle büyük şeyler tahakkuk ettirilir. Yalancı veed hâlinde, hasta, neşe gösterisinde bulunur ve mutlak bir hareketsizlik içinde kalır. En küçük bir acı hissetmeksizin yanabilir veya bir yerine iğne batırılabilir. Bir acı hissetmeme haline, ekseriyetle, histeri halinde ve bazı delillerde raslanır.

#### **Yakma Deliliği (Piromani):**

Yangın çıkarma gibi bir musallat fikirdir; içdürtü haline kadar gidebilir. (Bkz. Yangın çıkarıcılar).

#### **Zihin Tenâkuzu:**

Bu hâl, dâima, psişik bir yetersizliğin veya intibâk eksikliğinin belirtisidir. Zihin tenâkuzu veya çelişmesi, bir tiktir; fert, dâima başkasının söylediği sözün aksini savunur; veya arzusunun aksini ifâ eder. Bu tür bir zihniyet, umumiyetle kendiliğinden ve şuursuzca tezâhür eder. Kaslar küçülür ve kasılır; hasta aksi bir hareketi icra etmeye kadar gidebilir. Bazı hastalar, kendileri çağrılınca kaçarlar, tokalaşmak istenince ellerini çekerler, vb...

Zihin tenâkuzu ve çelişmesi, herhangi bir kompleksin neticesi veya içinde yaşanan ortama intibak edememenin (meselâ, çocuklarda anne-baba karşısında fikir uyuşmazlığı gibi) bir sonucudur. Yetişkinlerde ise, zihin tenâkuzuna ekseriyetle gurur halinde ve aşağılık duygusunun te-

zâhüründe rastlanır. Fert, kendisine bir güç, kuvvet ve bilgililik hissi vermek için karşısındaki insana muhâlefet eder, karşı çıkar (birbirini geçmek için yarış eden vasıta sürücülerini düşünün).

Akıl hastalıkları açısından da, bu marazî hâle beyin faaliyetleri son derecede zayıflamış fertlerde, paranoyaklarda ve zihin karışıklığına maruz fertlerde raslanır.

### **Zihni Berraklık:**

Sükûnet hâli ve halim, selim olma ile de ifâde edilebilecek bu durum psikolojinin istediği bir husustur. Psikolojik, bütün tedavi usulleri, bu zihni berraklığı temin gayesine matuftur. Bu hâlle, insanın keyfi yerinde, daima sakin, dalgalanma olmaksızın mizacı hep aynı seviyededir. Bu hâl, ihtiyarlara atfedilir; aslında bu hâlin yaşı yoktur. Benlik kurtulmadan, eğilimlerinden, insiyâklarından kurtulmadan, nefsin tasallutundan uzak olmadan, sükûnet içinde, halim, selim olmak mümkün değildir. İnsan kendisine herhangi bir önem atfettikçe zihni berraklığa sahip değildir; zira az da olsa benlik söz konusudur. Zihni berraklık veya halimlik, içte bulunan bir güçten, kuvvetten ve içteki çekip çekiştirmelerden kurtulmuş olmaktan kaynaklanır. Aynı zamanda, o, beynin, fonksiyonları âhenkli bir tarzda yapmasından, kompleks, röfulman gibi cüruflardan temizlenmiş olmasından ileri gelir.

Zihni berraklık, her şeyi kucaklar; eşyaya ve olaylara, lâyük oldukları gerçekte değer verir.

### **Zoofili:**

Hayvanlara karşı olan, aşırı derecedeki muhabbettir. Büyük zoofiller, ekseriyetle, şefkat görmemiş veya görmeyen ve insanlığa karşı derin bir kin duyan kimselerdir. Ama, hayvanları sevmek, korumak, onlara yardım etmek, elbette insanî bir görev ve davranıştır.

## TASAVVUF

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

### Umumî Değerlendirme:

Tasavvuf bir hâl ilmidir, eşyanın zevkle kavranmasıdır. İnsanlık tarihi içinde bu vasfıyla temâyüz eder. O, hem tarihî, hem de tarihi aşan bir ilimdir. Kültür tarihi içinde ondan söz edilir ve tasviri yapılır, ama o, belli bir devre içinde kalmaz. Çünkü onda devamlı olarak yenilenme vasfı vardır ve o, herşeyden önce, zaman ve mekânla sınırlanmayan, insana ait manevî bir davranış şeklidir.

Esasen, tasavvufun doğuş hareketi tam mânâsıyla bilinmemektedir. Sadece, bu hareketin filan zamandan itibaren kollektif olarak müşâhede edildiği söylenirse de, bu tür davranışların çok daha önceleri de olduğu bir gerçektir. Nitekim, sadece Allah'a kulluk yapmak için mağaraya çekilen "Ashâb-ı Kehf'in" durumları, açık bir misâldir. Bunun içindir ki, bazıları onun İslâm'dan önce de var olduğunu ifâde ederler.

İslâm Düşünce Tarihi içinde önceleri ferdi, sonraları da kollektif tarzda ortaya çıkan bu hareket, bir meslek, bir meşrep halinde kendini gösterir; yani bu harekete katılanlar, bir takım özel uygulamalarla diğer insanlardan ayrılırlar. Esâsen kullandıkları istilâhlar da bu ayrılışın bir ifâdesidir. Bu konuya ilerde ayrıca temas edilecek.

Umum müslümanların yaşadığı hayat tarzına ilâveten, hususî tefekkür ve tezekkür şeklini benimsemiş, bir takım psikolojik ve biyolojik tasfiye yolları kullanmış olmasından ötürü, kendine has bir öğretim ve tatbikat metodu ihtiva eder. Bu yollar, tefekkürü, aşkı, vecdi, bazan semâyı, hatta fizyolojik teşvik vasıtalarını bünyesinde bulundururlar. Bunlar ilâhî lütûf ve tecellilerin tezâhürüne imkân verecek bir yol açarlar. Tasavvuf her türlü örfü nüfuz eder ve onların sert kalıplarını zorlar ve deler. Bu husus, aklın ve onun ötesindeki en son sınırlara kadar yaşanmış bir imandan kaynaklanır; ifrâta varan bir zühd hayatı, şhidliği bile ma'kûl ve makbûl addeden bir anlayışın ortaya çıkardığı aşktan, ve şevkten ileri gelir; çoklarının delilik olarak değerlendirdiği bu aşk hali,

mutasavvıf için en tabii davranış tarzıdır. Bu hal, ilâhî tabiatı insanda şekillendirmek isteyen, karşı konulmaz bir arzunun sonucudur ve zaman zaman da yanlış bir tarzda kendini gösterir.

Böylece tasavvuf, idealist ve evrensel bir karakter alır. Onun bu tarzda kavranılması, hareketinin zaman ve mekân dışında mütâlaa edilmesine sebep olmuştur. İlâhî hikmetin sırlarını akıl üstü âlemlerde arama işi, tasavvuf edebiyatında en üstün yeri işgal eden tasavvuf felsefesi kitaplarında, mesnevilerde, divânlarda aşk ve şevkin sergilendiği eserlerde açıkça müşâhede edilir. Bu aşk ve şevk mutasavvıfa her türlü fedakârlığı yaptırır; hapse, zindana atılmaya razı eder, sürgünde yaşamaya katlandırır, hatta öldürülmeye kadar götürür. Çünkü, Allah bir kalbi kendine çevirirse, onda kendinden başka bir şey bırakmaz, bir kulunu severse onu diğerlerinden çekip alır.

Tasavvufî tabakât kitaplarındaki belli bazı olayların hikâyeleri, pek çok tasavvufî metinler aracılığıyla tasavvufun tarihine ve esaslarına nüfûz edilebilir. Böyle bir müracaatta, karşımıza fevkâlade bir manzara çıkar, o zaman özel dinî halleri aşan, sonsuz bir ruhî hayatın izlerini kavrarız. Zaman zaman bu konudaki bazı metinleri sergileyerek, bize karanlıklar içinde bir ufuk açacak, ruhumuzu şafağın şebnemleri gibi serinletecek hâleleri göstermeye çalışacağız.

Düşünce ve tavır itibariyle bir hayli eskilere uzanmasına rağmen, tasavvuf, islâmî ortam içinde doğmuş ve gelişmiştir, pek çok araştırmacının kanaati, tasavvufî düşüncenin kaynağının Kur'an-ı Kerim'de bulunduğu şeklindedir(1). Bunun yanında, bazı araştırmacılar da tasavvufî düşüncenin Kur'an'da ve Hz. Peygamberin hayatında bulunmadığı kanaatindedir. Resmî İslâm'ı temsil eden fukahâ ile mutasavvıfların münakaşaları, buna delil olarak gösterilir. Ama mutasavvıflar kendilerinden el ve ilim aldıkları üstâdlarının silsilelerini, tarikat pîrlerini, Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir ve hatta Hz. Peygamber, kadar çıkarırlar.

Sufi kelimesinin nereden geldiği konusunda serdedilen görüşleri, bir başka kitabımızda sergilediğimiz için, burada o hususa temas etmeyeceğiz. Ancak, şunu söyleyelim ki, sufi kelimesi nereden gelirse gelsin, sufilik bir düşünce tarzı ve bir yaşayış şekli olması itibariyle içe ve öze bağlı bir hayattır, şekil veya kıyafet hiç önemli değildir. Tıpkı İslâm'ın bir öz ve ruh dini olması gibi; esâs itibariyle özde, ruhda yaşanıp, bu yaşayışın, hayatın her düşüncesine ve hareketine damgasını vurması gibi.

Tasavvuf tarihinde, bazı mutasavvıflar, aşağılamak suretiyle nefislerine hâkim olmak için, yırtık pırtık veya çok yamalı elbiseler giymişler-

dir. Veyahut tövbe-kâr olmanın bir işâreti olarak yünden elbiseler taşımışlardır. Murakka adı verilen elbise, mutasavvıfların işâreti olmuştur. Ancak, bazı hakiki mutasavvıflar umum halk gibi giyinmişlerdir. Çünkü insan elbise ile değil, ama düşünce, tavır ve ruhla mutasavvıf olur.

Tasavvuf tarihinde, kalenderiyye, haydariyye gibi tarikatların, zamanla aslı hüviyetlerini kaybetmeleri sonucu, yırtık pırtık elbiselerle gezmek, sakallı ama saçı traş edilmiş bir vaziyette dolaşmak şîârları olmuştur. Güya nefsi aşağılamak için, üstü başı perişan vaziyette şehir şehir dolaşan bu gürûhlar, gerçek tasavvufî kültürü almadıklarından, nihilizmin ve immoralizmin temsilcileri olmuşlardır. Zira tasavvuf, yüksek bir din ve felsefe kültürünü lüzûmlu kılar.

Tasavvufî düşüncenin ilk zamanlarında, "sûf" (yünden elbise) giymek âdet olmuş gözükmemektedir. Onun için bu tür bir hayata meyledenler "sufî" lakâbını almışlardır. Bu lakâbı ilk defa alanlardan ve onunla ilk defa tanınan kimse, h. 150 /m. 767 yıllarından vefat eden Ebû Hâşim Osman b. Şerik el-Kufî'dir.

Önceleri ferdi bir karakter arzeden bu düşünce ve hayat tarzı, hicri 3. yüzyılın yarısından itibaren kollektif bir mahiyet almaya başlamıştır. Artık, ferdi eğilimler toplulukların hareket tarzı haline gelmiştir. Böylece tasavvufî fikirleri yayan üstadlar ve şeyhlerle, bunların etrafında bir halka meydana getiren müridler görülmeye başlamıştır. Pek tabii, bunların toplandıkları mekân veya mahal olarak da, hangâhlar, tekkeler ortaya çıktı. Araştırmalar tasavvufî düşüncenin, bir öğretisi olarak, ilk defa Kâhire'de h. 258 /m. 980 yılına doğru anlatılmaya başlandığını ifade ederler. Daha sonra Bağdad ve diğer merkezler gelir. Fakat, çok iyi bilinmektedir ki, tasavvufî düşünce bu gelişmeler sırasında ve Gazzalî tarafından kazandırılan resmiyetten önce, pek çok tepkilerle karşılaştı. Mutasavvıflardan pek çoğu, özellikle meşhurları, eziyet çektiler, sürgün hayatı yaşadılar, bapis yattılar, hatta idâm edildiler. Buna rağmen, tasavvufî düşünce hızla yayıldı, camilere ve medreselere girdi.

Hakkında söylenenler ne olursa olsun, tasavvuf, İslâm'daki ruhî hayatı canlı tutmayı başarmış ve bunu temin etmiştir. Hatta denilebilir ki, İslâm dininin bazı bölgelerde yayılışında, bu düşüncenin büyük rolü olmuştur. Belki, o, islâmî ruhun hayat kazandığı bir ortam olmuştur. Ancak, tasavvuf hiç bir şekil içine sıkışmamış, hiç bir formülle çerçevelenmemiştir. Kendini basit kılacak her türlü tarifin dışında kalmış, kalıplaşmamıştır. Onun içindir ki, kendisini belirlemek isteyen yüzlerce tariften hiç biri, tasavvufun esası değildir. Yapılan tariflerin her biri,



onun esasını vermekten uzak, içinde bulunulan hâl ve makâma bağlı olarak ifade edilmiş açıklamalardır. Çünkü, tasavvuf, bütün varlığı barokete geçiren topyekün bir tavır olmadığı gibi, iç ve dış, ferdi, içtimâî bütün hayata uygulanan bir hareket tarzı da değildir. Verilen çeşitli târifler, tam ve kâmil bir tasavvufî düşünceyi meydana getiren cüzler veya tâlî ifâdelerdir. Tasavvufî düşüncenin tamamını veya bütününü meydana getiren bu tâlî ifâdeler, onun bütünlüğü içinde kendileri oldukları gibi bulunmazlar; muhteva ve mânâları terkinin bütününe ifâde edemezler. Bu sebepten dolayıdır ki, tasavvuf her türlü tarifi dışındadır. Bu küçük tarifler mânâ ve muhteva değiştirerek, bütün içindeki diğer tariflerle birleşirler. Tasavvufu anlamak isteyen, bu küçük tariflerin biriyle yetinemez; bunları, tasavvufî düşüncenin en geniş dinamizmi içinde, bütünle beraber değerlendirmek mecburiyetindedir. Aksi takdirde tasavvufu bütünüyle ve gereği şekilde kavrayamayacak, boşuna zaman kaybetmiş olacak, tasavvufa çok geniş bir perspektiften bakacak yerde, dar bir görüş alanını tercih etmiş olacaktır. Ayrıca bu küçük tarifler arasındaki ince ayrılıkları keşfedemeyecektir. Bir zevk hali, düşünce, şekli, hayat tarzı, bir teknik ve yol olan tasavvuf, bütünüyle kavranılmadığı takdirde, ona gerçek mânâda nüfuz etmek mümkün olmayacaktır. Esasen, tasavvufun bu küçük tarifleri ile, bu tarifler arasındaki münâsebetler, fertten ferde veya sâlikten müride, tâlibden şeyhe değişecektir. Tasavvufî düşüncenin sistematik bir hal almaya kadar geçirdiği gelişme sırasında menzillerin, makamların ve hallerin muhtelif sınıflamalarını yapmaları buna bağlıdır. Unutulmamalıdır ki, tasavvufî hayatın dışında olduğu kadar, içinde de söylenen sözlerin veya kullanılan ifâdelerin içinde bulunulan zaman ve mekân açısından ve bunların ortaya çıkardığı, şartlar yönünden değerlendirilmeleri oldukça önemli bir husustur. Zaman zaman üç boyutlu mekândan çıkıp, psikolojik planda yükselerek, makrokozmu kendi içinde ve kalbinde ihâta eden mürid veya sâlik, madî dünyanın şekil ve sıkıntılarında azâde olarak konuşmaktadır. Ancak, beşer lisanıyla ifâde etmek mecburiyeti, onu kısmî değerlendirme ve tasvirlerle sevk etmektedir. İşte bu yüzden tasavvufun tam ve mükemmel idraki, ancak bir bütün halinde kavranılmasıyla mümkündür. Bu sebeple, şu veya bu şekildeki küçük tariflere bakarak veya sadece bazı uygulamaları göz önüne alarak tasavvuf hakkında hüküm vermek, eksik ve hatalı olacaktır. Ve maalesef, çoğunlukla yapılan da budur.

Yukarda sözünü ettiğimiz yükselişin, ve makrokozmun mikrokozma ihâta edilmesinin esas kaynağında bilgi bulunmaktadır. Mutasavviflarca mârifet olarak adlandırılan bu bilgi türü, kaynağında, temelinde ve

esasında, insanın bizzat kendisi, kâinat ve Allah hakkında sahip olunması gereken bütün bilgileri kapsamaktadır. Bunun içindir ki, tasavvuf edebiyatının önemli eserlerinde ilk önce tavsiye edilen husus, mârifetin temelini teşkil eden zât bilgisidir. Şu kâide bütün eserlerde yer alır: “Men arefe nefsehu fe kad arefe rabbehû (kendini bilen Rabbini bilir)”. “Kendini bilmek”, hayatın bütün olayları içindeki insanın, bu şuurda olarak kendine, içine, nefesine dönmesidir; bu hal, tam mânâsıyla bir içedönüş metodudur. Ferdin kendisini tanıma eylemi, onu inceleyen olmaktan çıkarıp incelenene çevirir, fâil, aynı zamanda meful veya özne aynı anda nesne olur; özne ile nesne arasındaki ayrılık, bu halde yok olur ve fert ikilikten sıyrılıp fâil meful birliğine ulaşır. Bu birleşmeyi veya kaynaşmayı temin eden, sufiyi yakıp kavuran Allah aşkıdır.

Rabbini tanımak isteyen sufi, kendini tanımak için bir çok metodlar kullanır ve tecrübeler yapar. Kendi dışındaki varlıklar, önce kendisini tanıma hususunda ona yardımcı ve tecrübesinin nesnesi olurlar. Sufi bu tecrübelerle nefsinin dener, samimiyetini sınar; imanının derecesini ölçer. Tabiatı ve onda mevcut bütün varlıkları temâşâ, onlar hakkında bilgi sahibi olmak, sufînin kâinattaki yerini belirler. O, tabiattan bizzat kendine döner ve kâinattaki yeri ile kendisi arasında bir bilgi kumaşı dokur. Kâinatı temâşa eder, kendi nefsinin inceler; sonra tekrar kâinata döner; daha sonra tekrar kendi nefsinin tetkik eder. Makrokozmu ile mikrokozmu arasındaki bu münâsebet ağı, her dönüşte bilgi parçalarıyla doldurulur. Sufi bu bilgi ve tecrübeler esnasında, kâinat içinde ne kadar küçük olduğunu, aynı zamanda bu küçüklük içinde ne kadar büyük olduğunu anlar. Bu bilgi, onda bir aydınlanma halini, bir idraki, hatta bir değişikliği ortaya çıkarabilir. Psikolojik planda, tenevvür halinde büyüyen sufi kendinden geçip vecd haline ulaşabilir; bu anda her türlü zaman ve mekan sınırları delinip o büyüklük hissi içinde, onu belirten ifâdeler kullanılabilir. Bu vecd halini daha etraflıca ilerde inceleyeceğiz.

Sufînin Rabbini bilebilmek, tanıyabilmek için, önce kendisini tanıması, bunun için de kâinatı temâşâyâ mecbur olması, onda o zamana kadar gerçekleşmeyen yeni bir hal ortaya çıkarır. Bu, makrokozmu ve mikrokozmu hakkında sahip olunan bilginin neticesidir. Sufi onunla inisiyâklarından, içgüdülerinden, dürtülerden, şuuruz eğilimlerden, geçmiş ve gelecek endişesinden, hayatın sıkıntı veren kaygılarından uzaklaşır. Ruhunda bir sükûnet hali hisseder. Daha önce kendisine musallat olan marazî (patolojik) haller kaybolur ve âdeta tedâvi olmuş hale gelir. İşte bu açıdan değerlendirildiği zaman tasavvuf, zihnî ve ruhî (psikolojik) bir tedâvidir. Nitekim, bu tedâvi tasavvufî hayatın daha başlangıcında

iken kendini gösterir. Tasavvufa sülûk edenlere veya müridlere şeyhin telkin ettiği ilk şey, acılarının giderilmesi suretiyle kalbin temizlenmesi, hastahklarından kurtarılmasıdır. İnsanlar tûlu (uzun) emel sahibidirler. Şeyhin ilk tavsiyesi kasrı emeldir (emellerin kısaltılmasıdır). Nefsin arzu ve isteklerine, hevâ ve heveslerine gem vurmaktır. Çünkü bunlar kalbi karartır, hastalandırır, onlardan uzaklaşmak kalbî ve zihnî sıhhata kavuşturur. Onun içindir ki, mânen rahatsız olan insanlar, tasavvufa meylettikten sonra huşû ve huzura kavuşmaktadırlar. Esasen, tasavvufun kendine geleceklere vâdettiği, işte bu iç huzurdur. Bu iç huzur ferde üç fayda sağlamaktadır. Önce fertte dengeli bir hayat, sonra cemiyetin bir uzvu olarak onunla huzurlu bir münasebet ve nihayet, yüce Allah'ın kâinatla olan ezeli ve ebedî münâsebetlerini düşünerek tabii ve gerçek bir kul olma hususiyeti.

Bu yönü ile, tasavvuf, bir zevk ve aşk tecrübesidir: Tasavvufî düşünceenin verdiği ruhla hayattan zevk almak, bu zevk ve bilgi ile kâinât-taki her varlığı ve yüce Allah'ı sevmek. Ancak, bu zevk, aşk haline ulaşmak için, mutasavvıfların takip etmek mecburiyetinde olduğu bir yol, ve uygulamak, tatbik etmekle yükümlü olduğu bir yaşayış tarzı vardır. Bu tarz içinde, bazı tabii ihtiyaçların kısıtlanması, benliğin yok edilmesi, nefse hâkimiyeti yolunda bir takım riyâzât ve mücadeleler vardır. Sufî, bunlarla hissiyattan uzaklaşır ve manevî bir dereceye ulaşır.

Meselâ, Cüneyd-i Bağdadî, tasavvufu tarif ederken, "tasavvuf dünyadan eli boş, midesi aç olmaktır" der. Bir başka mutasavvıf "tasavvuf, gönlü Allah'tan gayri her şeyden boşaltmaktır" der. Veya Bâyezid Bastamî, tasavvuftaki derecesine, ancak nefsin otuz yıl örste döğdükten sonra ulaşabildiğini söyler. Bir başka mutasavvıf, Zun-Nûn Mısırî, baklayı çok sevdiğini, amâ nefsinde muhalefet olsun diye sekiz yıl bakla yemediğini ifade eder. Sayıları çoğaltılabilecek bu tür misâllere bakıp, tasavvufu, nefse eziyet, acı tecrübeler yolu olarak değerlendirenler vardır. Ama bu değerlendirmelerinde haklı değillerdir. Mutasavvıfların bir takım fedakârlıklarda buldukları ve tabii ihtiyaçlarından bazılarını belirli bir müddet için kısmen terkettikleri, bir vâkiadır. Ancak bu, sadece nefse hâkimiyet hususunda tatbik edilen bir yöntemdir ve benlikten kurtulmayı ve Allah'a yaklaşmayı temin etmektedir. Böylece, toplumun fertlerine, insiyâk, iştiyâk ve içgüdülerin tasallutundan kurtulmayı vâdedip, batta bunu gerçekleştirip sosyal bir fazilet görevini ifâ eder. Kendini rûhen mutsuz hisseden kişiler (nitekim, Erzurumlu İbrahim Hakkî Marifetnâmes'inde buna işâret eder), tasavvufta ve üstâdlarında, ruhların huzura kavuştuğunu görürler ve acılarının dindiğini hissederler. Tasav-

vufî düşünce tarzı ile insan, ruhun gerçek hüviyetiyle aydınlanır. Fedakârlık eden, sıkıntı çekenlerin kazandığı nur, güneşin ışınları gibi etrafını ışıklandırır, ısıdırır ve huzur verir. Önce kendi ruhlarını ışıklandıran, nefislerini temizleyen ve teskin edenler, daha sonra sıkıntı içinde olan diğer kişilerin ruhlarını sükûna erdirirler. Onun için, tasavvufta sıkıntı ve acı yoktur; aksine her şeyi aşkla, şevkle kucaklamak, Yaratıcı'nın "kün" sözünün taalluk ettiği her olayda hiç bir zevkle mukayese edilmeyecek bir zevk ve neşe bulma, eşyayı zevkle idrak etme vardır; yani, tabir câizse, üzüntü, acı ve keder, yerini daima neşe ve sevince, zevk ve hazza bırakır; veya birinciler ikincilere dönüşür.

Tasavvuf, sadece bir iç temizliği ve ferdî bir kemâl değildir. Kendi içini temizliyen, nefsinin, tasallutundan kurtulup ona hâkim olan, kemâle ulaşan mutasavvıf, sırası gelince topluma döner. Kendinde beliren olgunluğun, bilginin aşk ve şevkin her fertte ortaya çıkması için çalışır. Bu hususta yaptığı tek faaliyet "numûne" olmaktır. Allah aşkının beşerî varlıkta meydana getirdiği değişikliği göstererek ihtiraslardan kurtulmanın ve sükûn içinde olmanın faziletini izhar etmektir. Mutasavvıf, yerilmiş kötü sıfatları yok eder, onların yerine iyi ve güzellerini ikâme eder.

Dünyevî arzu ve isteklerin içinde iken şuarsuzca davranışlarda bulunan mutasavvıf, kemâle kavuştuktan sonra başka bir hayatın içindedir. Niyet, düşünce ve davranışlarında gayet şuurlidir. Vecd hallerini hatırlar. Kendisini o hâle geri götürecektir, şiir, nesir ve musikiyi dinlemekten zevk alır.

Mutasavvıf, dâima Hz. Peygamber'i taklit ve takip etmek mecburiyetinin şuurunda; her türlü şartlarda onun sünnetini yerine getirmek mükellefiyetinin idrâkindedir. Çünkü, Kur'an'ın ifadesiyle "o, takip ve taklid edilecek tek model" dir. Nitekim, bilhassa ilk asırlarda, mutasavvıflar, sünneti büyük bir titizlikle yerine getiren kimseler olarak görülmüşlerdir. Hz. Peygamberin yaşadığı hayat tecrübelerinden bazıları üzerinde ısrarla durmuşlardır; "fakirlik övüncümdür" (el-fakru fahrî) ifâdesi, maruz kaldığı hakaretlere sabrı, Hira dağına çekilerek Rabbi ile başbaşa kalma hali, oruçları, namazları ve mücadelesi bunlar arasında zikredilebilir.

Tasavvuf, düşünce tarzı ve psikolojik uygulamaları ile bir tecrübeler dünyasıdır. Tasavvuf, kendine gelenlere bir iç huzuru vâdederken, aynı zamanda şiddetli bir ruhî hayatın da içine atar. Tasavvufta her şey psikolojik planda cereyan eder. Bir sufînin dediği gibi, coğrafi seyahatlarda mesafeler adımlarla katedilirken, tasavvufta kalbde veya zihinde

katedilir. Her türlü biyolojik hareketin kaynağı kalb, aynı zamanda, psikolojik (ruhî) olayların cereyan yeridir. Bu yüzden, tasavvufta kalbe çok önem verilir. Sırasında o, gönül, yürek, akıl adını da alır. Mutasavvıfın bütün mücadelesi, gayreti, çalışması, kalbi temiz ve saf tutmak, veya ona ilk temizlik ve sâfiyetini kazandırmaktır. Bütün riyâzât ve mücâhedât, kalbin tozlarını almaya onu cilâlamaya, Yaratıcı'dan gelecek tecellî ve tezâhürleri almaya hazır hale getirmeye mâtuftur. Sâlik kemâl yolunda ilerlerken, geçirdiği psikolojik süreç içinde, bu tecellî ve tezâhürlerin belirmesi demek olan hallere maruz kalır ve makâmlarda bulunur.

İşte bu haller ve onlarda gerçekleşen tecellîler, psikolojik bir tecrübe olarak yaşandıktan sonra veya yaşanış ânında ifâde edilmek istenirler. Ancak, onların ihtiva ettikleri mânâ, günlük veya edebî lisanda kullanılan kelimelerin ifâde kapsamını aşar. O zaman, kelimelere yeni bir mânâ, bir anlam vermek icâp eder; o zamana kadar bilinmeyen, tanınmayan bir mânâ; kelimenin işâret ettiği anlamda saklı kalmayan bir mânâ; tıpkı, kınındaki kılıç gibi (kendi görünümü ile işlevi farklı). Böyle bir durumda; kelimeler yeni bir boyut kazanırlar. Nasıl ki, şiirde, istiârede, mecâzda, temsilde, çılglık ve tahrikte farklı mânâlar kazanırlar, aynen öyle, taşıdıkları basit anlamın ötesinde yepyeni boyutta bir mânâ.

Yaşanılan şiddetli ruhî bayatın ifâdeleşmek isteyen sahneleri, imâ, telmih, istiâre veya timsâllerle beşerî hayata aksederler. Veya mutasavvıfın kullandığı kelimeler, tamamen alışılmışın dışında bir mânâ ifade ederler. Benzer bir durumda, vecd halindeki bir sufi, veya "fenâ fi'l-mahbûb" halindeki bir sâlik, aşktan, şaraptan, sevgiliden bahsediyorsa tamamen sembolik ifâdeler kullanıyor demektir. Hakikat bilgisine sahip, hikmeti idrak etmiş sâlik, şarap içtiğini, söyleyecek, Allah aşkıyla kendinden geçmiş, vece ulaşmış vasıl ise sarhoşluktan dem vuracak; zihni ve fikri sadece yüce Yaratıcı'nın kâinatta tezâhür eden güzel adları ile dopdolu olan mutasavvıf da aşktan söz edecektir.

Diğer taraftan, mutasavvıf, dâima tecrübelerini yaşamakta olduğu psikolojik süreçte, kendi ifâdesine göre, bir âlemden diğer bir âleme seyahat ederken, bunlarda karşılaştığı manzaraları veya mâruz kaldığı psikolojik halleri ifâde için beşerî lisandaki kelimeleri zorlayacaktır. Onların, içinde bulunduğu hali ifâde edemez olduklarını müşâhede ettiği ân, bir teşbih veya bir temsille durumu açıklamaya çalışacaktır. Veya yaşadığı ruhî tecrübenin şiddetine dayanamıyarak, kendi hayatını bile tehlikeye koyan bir ifâdede bulunacaktır. Çeşitli şekillerdeki ibâdetlerde, namazlarda, zikirlerde veyahut tefekkür anlarında kullanılan kelime ve

deyimler, atılan çığlıklar ve söylenen sözler, ilâhî aşkla dolu ve onunla sarhoş sufînin yeni bir âlemde gelişen seyahatinin açıklamalarıdır. İlâhî aşkla kendinden geçmiş (sarhoş olmuş) sufi, anlaşılmaktan ziyade içinde bulunduğu hâli ifade etmeye çalışmaktadır. Yüce Yaratıcı'nın kâinat-ta tecelli eden güzel adları, melekût ve ceberût âlemlerindeki kudreti, mutasavvıfı hayran bırakmış, bu idrâk ve müşâhede onu kendinden geçirmiştir. İşte bu yeni dil veya ifade tarzı, bu hâlin tercümesidir, bu hâlin beşer lisânındaki ifâdeleridir.

Elbette, bu tür yeni ifade tarzı, ait olduğu dili zenginleştirecektir. Nitekim, türk, arap, fars dilleri bu yönden zenginlik kazanmışlardır. Diğer müslüman ülkelerin dillerinde de benzer zenginleşmelerin olduğu muhakkaktır. Zira kültür, girdiği yeni yerlerde varlığını devam ettirmek için lisânda yer kazanır. Bununla birlikte, dilde ne kadar çok ifade zenginliği olursa olsun, ifade edilmeyen tasavvufî tecrübeler bulunacaktır. Çok derinden ve pek şiddetli bir tarzda hissedilen bazı hâllerin kelimelerle ifâdesi çok zor olabilir. O zaman, mutasavvıf edebî sanatlarla, şüire veya musikîye başvurabilir. Nitekim, pek çok mutasavvıf, şüire onun musikisine, nağmelerine, timsallerine, serbest ifade tarzına, mecâz ve istîârelerine başvurmuşlardır. Duygularını, hislerini, kelimelerin sıkı mânâları içine sıkıştırmak yerine, şiirin serbest havasına bırakıvermek mutasavvıfların tercihi olmuştur. Ancak, ruhî bir yükselişle tatmin bulan insanın gizli istekleri, bütün sınırları aşabilir ve kendini çerçeveleyen her şeyi kırıp taşıyabilir. Aşağıdaki mısralarda sergilenen Hallac taşkınlığı bundan başka bir şey midir?

“Ey beni O’nu sevmekle suçlayan, beni ne kadar sıkıştırıyorsun; kimden bahsettiğimi bilseydin beni ayıplamayacaktın”.

Mutasavvıfın çerçeveleri kırıp taşan ifâdeleri âdeta bir patlamadır. Bu, uzayın patlamasıdır. Onun için mutasavvıf şüire yönelir. Şiir veya musikî sanki bir emniyet sîkobudur. Mutasavvıf çoğu kere tahammül sınırlarının üstünde sırlarla, hikmetlerle ve bunların tecellileriyle dolar. Bu mânevî tecrübe ile, mutasavvıf ruhunun tahammül gücünü dener. Kelimeler, günlük lisan, bu yükü taşıyamıyorsa, o zaman şiir bu görevi üstlenir. O zaman şiir, maruz kalınan hâlin, sırların ve hikmetlerin tecellilerinin serbestce ifade mahalli bulunduğu, sergilendiği mısralar olur. İşte o zaman, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın dudaklarından şu mısralar dökülür.

“Vasfı lisan seninledir, vasfedemem gönül seni  
Nutku beyan seninledir, vasfedemem gönül seni  
Her hünerin kemâlisin, her güzelin cemâlisin  
Hüsn ile ân seninledir, vasfedemem gönül seni”.

Esasen, her şürde, kelimelerin tam anlamıyla ifâde edemedikleri ve gerçeği aşan derin bir mânâ bulunur. Arapçada, farsçada ve türkçede bunun misâllerini açıkca görmek mümkündür. Arapça, Hz. Peygamberden önceki eski arap şiirinin şaheser örneklerini taşır; farsca, şüre olan yatkınlığıyla Ömer Hayyam'ın meşhur rübâîlerini sinesinde bulundurur; ve nihayet türkçe Ortaasya'dan beri ozanların ve aşıkların, hayal, rüyâ, hissiyât mahsûlü şiirleriyle dopdoludur.

Bir başka kitabımızda da ifâde ettiğimiz gibi, tasavvuf bir öğretilerdir. Bu öğreti, asırlar boyunca nesilden nesile veya tasavvufa yeni girenlere eskiler tarafından nakledilerek günümüze kadar gelmiştir. Bu düşünce ve yaşayış tarzının asırları katederek bugüne gelişinde iki farklı yolun tesiri vardır. Bu iki yol, tasavvufî düşünceyi daima canlı ve yeni tutmuşlardır. Bunlardan birincisi şeyhlerin, pîrlerin ağızlarından nakledilen şeklidir ki, bu konuda tarikatlar büyük rol oynamıştır. Bu tarzdaki öğreti, genel olarak gizlilik kuralları içinde yol almıştır. Ama tamamen açık ve aşikâr olarak asırları aşığı dönemleri de olmuştur. Bu öğreti, kendisi, tarikat silsilesi veya zinciri içinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali veya Hz. Peygambere kadar çıkan bir bağlantının veya temsilcinin telkin ve tavsiyeleriyle gerçekleşmektedir. Böyle bir pîr veya şeyhin ağzından işitilmeksizin ve onun murakabesinde gerçekleşmeksizin bu öğretinin bilinmesi mümkün değildir. Esasen mâkûl de değildir. İslâm dünyasının her tarafında kurulan, dergâh zâviye ve hangâhlar, bu öğretinin şeyhler ve pîrler ağzından tâlimi için gerekli mahaller olarak ortaya çıkmışlar ve bu fonksiyonu ifâ etmişlerdir. Her türlü baskı ve takibe rağmen, bunlarda, sözlü ve tatbikî öğretim devam etmiştir.

Tasavvuf edebiyatında, mutasavvıfların hayatlarıyla ilgili pek çok Tabakât kitabı vardır. Bunlar, mutasavvıfların hayat hikayelerini ekseriyetle efsanelerle, şaşırtıcı kerâmetlerle, folklorik hikayelerle ve fevkalâde hâllerle süslü olarak anlatırlar. Çok mâkûl ifâdeler kullanılır ve hakikat anlatılmak istenirken bazan da, anlatılan şahsı yüseltmek için akılüstü tasvîr ve ifâde tarzlarına yer verilir. Böylece tarihî olaylarla efsaneler birbirine karışır. Hatta zaman zaman, ilâhî bir olayı açıklamak için bu tarz sembolik küçük hikayelere başvurulur. Tasavvufî öğretinin daha kalıcı ve tesirli olmasını sağlamak gâyesiyle çok aşırı tarzda süsleme ve sembollere gidilir ve mübâlağa en son sınırlarına ulaşır. Tezkiretü'l-Evliyâ, bu konuda bir misâl teşkil edebilir. Çoğu kere, manevî, ruhanî bir olayı inandırıcı bir şekilde anlatmak gayesiyle başvuru bu küçük hikayeleri, tarihî hatalar olarak değerlendirip atıvermek, gerçekten değerli işâretlerden ve bilgilerden mahrum kalmak demektir. Zira bütün

bu hikayelerde, hakikaten doğru ve derin mânâlar ve işâretler bulunabilir. Bu hususta önemli olan şey, mübalağalı bir tarzda, hatta mâkûl olmayan şekilde anlatılan efsanevî olaylarda, kerametlerde, gizli veya batını bir hakikatın bulunabileceğidir. Bunlarda tasavvufî bir hakikat vardır. Onu bulup çıkarmak mümkündür.

Çeşitli tarzlarda, tasavvufî olayları dile getiren hikayeler, çok yönlü olarak değerlendirildikleri takdirde büyük faydalar sağlayabilirler.



ATATÜRK VE TÜRK KADINI  
(Atatürk Haftası Konferanslarından)

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Acaba niçin konumuzun adı "Atatürk ve Türk Kadını" oldu? "Atatürk ve Türk Erkeği" diye çalışmalar yapmıyoruz. İnsanları kadın, erkek diye ayırmaya gerek var mıdır? "İnsan Hakları"nın bulunması yetmiyor mu? Ayrıca kadın haklarına gerek var mı? Varsa, bu ihtiyaç nereden kaynaklanıyor?

Benden bu konuda bir konferans istendiğinde bu soruları kendi kendime sordum ve bazı cevaplar buldum. Önce onları belirtmek istiyorum. Tarih içinde, zaman zaman, unutulmuş, önem verilmez olmuş bazı gerçeklerin vurgulanması gerekiyor. Büyük adamlar, herkesin dilinin ucunda olup da söyleyemediği şeyleri söylerler denir ya. Bizim de dilimizin ucunda olduğu, ihtiyacını hissettiğimiz halde, bir türlü ifadeye dökemediğimiz ihtiyaçlarımızı, büyük adamlarımız, birer cümlelik sloganlarla ifade edebilmişlerdir. Mesela "Ne Mutlu Türküm Diyene", "Bir Türk Dünyaya Bedeldir" ifadeleri böyle birer uyarıdır.

Ne mutlu Türküm diyene! ne demektir? Her millet aynı şeyi söyleyebilir. Ne mutlu İngilizim diyene! Ne mutlu Almanım! diyene vb. Aynı şekilde - Bir Türk dünyaya bedeldir! ifadesini de İngilizler, - Bir İngiliz dünyaya bedeldir! Almanlar, - Bir Alman dünyaya bedeldir! şeklinde söyleyebilirler. Bunlar ne zaman söylenir? Söylenmesi gerektiği zaman. Şüphesiz insanlardan her biri insan olarak aynı değerdedir. Hiç biri diğerinin aleyhine tartıya konulamaz. Her fert kendi içinde bir değerdir, orijinaldir, yeri doldurulamaz. Fakat bir millet kendine güvenini yeniden kazanmak ihtiyacında ise, çevresi onu yok edecek tehlikelerle sarılmışsa, her ferdinin dünyaya bedel değerinde olduğunu farketmesinin zamanı gelmiş demektir.

Atatürk bu sözleri söylediğinde, Türkler bunları işitmek ve gereği üzere çalışıp hareket etmek ihtiyacındaydılar. Sözler söylenmiş ve gereği yapılmıştır.

Atatürk'ün kadınlarla ilgili sözlerinde de benzer durum söz konusudur, şöyle söylemiştir:

“Bir milletin medeniyetini ölçmek istiyor musunuz; kadınlarına nasıl muamele edildiğine bakınız.” Bu söz söylendiğinde, Türk toplumu kadınına olan davranışında, tarihinden ve dininden gelen değerlerin dışına çıkmış bulunuyordu. Köy kadını hiç bir hakkı ve güvencesi olmaksızın en ağır işleri yükleniyor, şehir kadını ise haremde dışı muamelesine katlanıyordu. Devletin uğradığı bozgunlar, kıtlıklar, pahalılık, çeşitli krizler hep kadınların günahı olarak yorumlanıyordu. Çarşafın, kadınların ayaklarının hangi noktasına kadar inmesi gerektiğini tespit için komisyon kurulduğu oluyordu. Tramvaylarda kadınların oturacağı yerlerle erkeklerinkinin arasında perde gerilmiş bulunuyordu.

Türklerin hepsi bu durumu onaylamıyordu. Namık Kemal, Şinasi, Ali Suavi gibi, kadın haklarını dile getirenler, yazanlar vardı. Bunlar Kur'an'dan ayetlerle durumu açıklamaya çalışıyorlardı. Baba Tevfik, Celâl Nuri gibileri dünya kadınlarının yeni zamanlardaki durumundan, Ziya Gökalp en eski Türk kaynaklarından örnekler getiriyorlardı. Fakat uygulamada bir değişme olmuyordu.

Birinci Dünya Savaşı öncesinde erkekler silah altına alınca durum değişmeye başladı. Kadınlar erkeklerin boş bıraktığı yerleri doldurdular ve neler yapabileceklerini gösterdiler.

Batı Trakya işgal edilip de erkekler katledilince Talat, Cemal ve Enver Paşalar kadınlardan yardım istediler. Kadınlar başaracaklarını ispatladılar. Fakat savaş bitince kadınlar yine eski durumlarına katlanmak zorunda kalıyorlardı. Paşalar onlar için kanunlar yaptılar. Kadınların, Kızılay ve Donanma Cemiyeti gibi yurtsever hareketlere katılmalarını teşvik ettiler. Tramvay ve vapurlarda ayırıcı perdeler kaldırılmaya, kadınların parklarda gezinmelerine izin verilmeye başlandı. Kadınlar peçelerini açabildiler.

1915'de ilk kız darülfünunun (Üniversitede fakülte) açıldığını öğreniyoruz.

Hamdullah Supbi gibi hatipler konuşmalarında etkili sözler söylüyorlar, mesela şöyle diyorlardı:

“1915 yılında harem hayatını almışız. Niçin? Bizler kadınlarımızın esirlerimiz değil arkadaşlarımız olmasını istiyoruz. Çocuklarımız haremde değil, aile yuvalarında yetişmelidirler. Niçin peçelerle yüzlerinizi örtüyorsunuz? İffetli olmak için peçe gerekiyorsa, yalan söylememek için

dilimizi kesmemiz mi gerekiyor?" (Kadınların bu sözleri dinlerken, peçelerinin altında ağladıkları kaydedilmiştir).

Bazı olaylar kadın haklarının savunulmasının ne kadar gerekli olduğunu gösteriyordu. Mesela Mayıs 1913'de Halide Edip "Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan"ı kurduktan sonra, derneğin üyelerinden birinin uçakla bir yere gitmesi gerekiyor. Uçak şirketi, kadındır, diye ona bilet satmıyor. Kadınlar Cemal Paşa ile temasa geçiyorlar, izin çıkıyor ve bilet satılıyor.

1919'da Yunan ordusu İzmir'e giriyor. 1920'de İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan orduları ülkeyi paylaşıyorlar. Bu sırada Maraş'ta olan bir olay yayılıyor ve herkesi uyarıcı etki yapıyor. Olay şudur: Erkekler ber zamanki gibi bir kahvede oturuyorlar. Fransız askerleri devriye geziyor. Karşı yoldaki hamamdan çarşafly peçeli bir kadın çıkıyor. Askerler o yöne yöneliyor ve kadın bir anda askerlerin arasında kayboluyor.

Erkekler durumun ciddiyetini o zaman anlıyorlar. O zamana kadar ne yapacaklarını bilmeyen bir teslimiyet içinde beklemekte iken, ne yapacaklarını, ne yapmaları gerektiğini hatırlayıveriyorlar. Esas olan güvenliktir, bağımsızlıktır. Güvenlik ve bağımsızlık olmayınca, peçe ve çarşaf kimi koruyabilir.

Kaybolan bir tek kadın değildir, bir milletin şerefidir, namusudur. Hemen çeteler kurulmaya başlanıyor.

İşte Atatürk, uyanan, bilinçlenen bu milletle zafere ulaşabiliyor.

Artık kadın-erkek arkadaşlıklar, yardımlaşıyorlar. Cepbede silahlar veya cepbe gerisinde eliş ile, çiftçilikle, memuriyetle, fikir hareketleri ile.

Aralık 1919'da Anadolu Kadınları Müdafa-i Vatan Cemiyeti kuruyor. Programlarını ve faaliyetlerini Mustafa Kemal Paşa'ya bildiriyorlar. Osmanlı Ayan ve Mebuslar meclislerine telgraf çekiyorlar. Mustafa Kemal onlara her haberi iletiyor. Bir bakan mı değişmiş, Ermeni propagandalarına karşı tedbir mi gerekiyor, İtalyan ve Fransız gazetelerinden baberler mi alınmış, Ankara'da Anadolu Ajansı mı kurulmuş, İstanbul'dan Ankara'ya geçen yeni kişiler mi var... hepsi bildiriliyor.

Cemiyet kadınların yapabilecekleri diğer hizmetleri de belirlemiştir. Mesela:

- Cephelerde çalışan erler için, birer miktar çorap bazırılması
- Et yemekten mahrum yetim evleri (Darüleytam) çocukları için, Kurban Bayramında kesilecek hayvanlardan hane başına uygun bir

miktar etin ayrılması sağlanarak, kış kavurması yapılmak üzere okula gönderilmesi

— Kurban derileri toplanarak, yününden çorap, derileri müzayede ile satılarak toplanan paradan askerlerin diğer ihtiyaçlarının temin edilmesi

— Fakirlere ve muhacirlere yardım edilmesi

— Kızlara biçki dikiş öğretilerek yetişmelerinin sağlanması

— Amerikan, İngiliz, Fransız, İtalyan komutanlarına (Sivas, Konya, Burdur, Amasya, Pınarhisar, Maraş, Kayseri, Niğde, Aydın vs.) protesto telgrafları çekilmesi...

Bunlar cephe gerisindeki çalışmalardır. Cephedeki çalışmalardan pek çok örnek verilebilir. Ben sadece birini vereceğim. Fatma Seher-Karafatma'yı.

Fatma Seher-Karafatma (Erzurumlu) Balkan Savaşına kocası ile birlikte katılmış, Birinci Dünya Savaşında ailesinden 9-10 kadınla Kafkas cephesinde savaşmış.

Mondros Mütarekesinden sonra Sivas'a, Mustafa Kemal ile görüşmeye gitmiş. Kendisi bu görüşmeyi şöyle anlatıyor:

"Mustafa Kemal'in huzuruna çıkabilmek için muhtelif kıyafetlere girerek üç gün mücadele ettim. Sonunda onu, öğlen yemeğine davetli bulunduğu bir yere giderken yolda yakaladım. Üzerimde çarşaf vardı, yüzüm peçe ile kapalı idi. Kendisiyle bir mesele hakkında görüşmek istediğimi söyleyince, önce sert davrandı. —Ne görüşeceksin? dedi. Kalbimdeki vatan aşkı bu sert muameleye galip gelerek derhal peçemi kaldırdım, İstanbul'dan buraya kendisi ile görüşmek için geldiğimi, beni bir dakika için dinlemesini rica ettim. Beni pek yakımdaki küçük bir lokantaya kabul ettiler."

Mustafa Kemal ona adını, silah kullanmayı ve ata binmeyi bilip bilmediğini sormuş. Aldığı cevaplardan memnun olmuş ve şöyle demiş: —Keşke bütün kadınlar senin gibi olsaydı Kara Fatma! Onun bu hitabından sonra Fatma Seher'in adı Kara Fatma diye söylenir olmuş. Mustafa Kemal ona, eliyle yazdığı bir kağıdı vermiş. — Vesikadır, sıkışık günlerde işine yarar! demiş ve onu İstanbul'a gidip işe başlamakla görevlendirmiş.

Kara Fatma çetesini kurmuş, emrinde 43 kadın ve 700 erkek varmış. Köyleri düşman jandarmalarından korumuş, Birinci ve İkinci İnönü

savaşlarına, Başkumandanlık Meydan Muhaberesine katılmış, asker kaçaklarını ve eşkiyayı affettirerek emrine almış.

Kurtuluş Savaşının başlangıcından Anadolu'nun düşmandan temizlemesine kadar Doğu ve Batı cephelerindeki savaşların çoğuna katılmış, dört defa yaralanmış. Yunanlıların elinde 19 gün esir kalarak acılar çekmiş. Üsteğmen elbisesi giydiği, göğsünde savaş nişanı ile İstiklal madalyası taşıdığı yazılmıştır.

Rus Diplomatı Avalov, onunla Fatma Çavuş olarak karşılaştığını hatıralarında anlatmıştır. Orada Kara Fatma'yı şöyle tarif etmiştir:

“Birkaç sefer elçiliğimize savaşçı kadınlardan Fatma Çavuş da geldi. Fatma Çavuş bir çetenin başında bulunuyordu. Yunanlılarla ve asillerle döğüşmüştü. Fatma Çavuş kısa boylu, zayıf, enerjik yüzlü, kara gözlü, yaşca bir kadındı. Sirtında siyah bir ceket, altında çizgili bir eteklik, ayağında çizme vardı. Belindeki geniş kuşağında tüfek mermileri, kama, omuzunda da kayış görünüyordu. Başını bir yemeni ile sarmıştı. Bizim askerlik işlerimiz ve Rus kadınlarımızın savaşa katılma konuları üzerine bilgi almak için gelmişti. O sıralarda elçiliğimize uzun boylu, düzgün vücutlu bir çete de gelirdi: Misafirler arasında bir de resim sanatçımız bulunuyordu. Çeteciler resimlerinin yapılmasına razı oldular. Ressam da onların portrelerini yaptı.”

Kara Fatma, kendisine bağlanan Üsteğmenlik maaşını Kızılay'a bağışlamasını da şöyle anlatmıştır:

“Vatanımın büyük kurtarıcısı Ebedi Şef'in layık olmadığım büyük iltifatı beni son derecede sevindirmişti. Esasen bütün emel ve arzumla yapmış olduğum hizmetten hiç bir menfaat beklemiyordum. Bu itibarla, taltif edilmiş olduğum rütbenin mukabilinde verilecek maaşımı Kızılay'a terk etmekle son vazifemi yaptım”.

Kara Fatma, hatıralarını yayınladığı 1944'de ise, dayanılmaz ölçüde maddi sıkıntı çekmekte olduğunu yazmıştır. 1954 de T.B.M.M. kendisine maaş bağlamış, 1955'de ise vefat etmiştir.

Fevziye Abdullah Tansel'in, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nca yayınlanan “İstiklal Harbinde Mücahit Kadınlarımız” isimli kitabında ayrıntılı bilgiler bulacağımız, cephelerdeki Türk kadınları, cephe gerisindeki hemcinsleri ile birlikte, erkeklerin yanısıra, zafere ulaşmamızı sağlamışlardır. Daha sonra erkekler işte bu kadınların haklarını mecliste savunmuşlardır.

1908'de bir grup kadın, meclis müzakerelerini dinlemek isteyince, bu durum gazetelere baş haber olmuştur. T.B.M.M.nde ilk defa 1923'de kadın hakları tartışıldığında da "Şeriata hürmet ediniz:" şeklinde itirazlar olmuştur. Halbuki bu müzakerede istenilen, sadece, erkek nüfus azaldığı için, milletvekili seçiminde yapılacak sayımda kadınların da sayılması idi. Kadınlara seçme hakkı istenmiyordu.

Aynı yıl Atatürk, kadınların erkeklerden çok eğitim görmeleri gerğine işaret etmiştir ve şöyle konuşmuştur:

"Bir toplumun yarısı faaliyette bulunur, yarısı atalette olursa, o toplum mefluctur. Toplumumuz için fen ve ilim lazım ise bunu hem erkekler hem kadınlar kazanmalıdır... Ben kadınlar arasında kocalarından daha iyi iş anlayan, hesap yapanlara rastladım. Akşehir civarında bir köye gitmişim. Çok yağmur ve soğuk vardı. - Beni kabul eder misiniz? diye, bir evin önünde duran bir kadına kendimi belli etmeden sordum. - Buyurun, dedi. Beni soğuk bir odaya aldı. Sonra, - isterseniz bizim odaya girelim, orada ateş var, sıcaktır, dedi. Girdim. Komşulardan birkaç kadın ve erkek geldi. Konuşurken bana en önemli soruları kadınlar sordu. Hiç yadırgamadan insanca konuştular... Cahillik kadınlarda değil, ber iki taraftadır. Kadınlarımız milletin anası olmak istiyorlarsa, erkeklerimizden daha bilgili olmalıdırlar... Yürüyeceğimiz yol uzundur. Kadınlarımızı mesaimize ortak etmek zorundayız... Bir millet erkek ve kadınlardan oluşurken, yalnız birini yükseltmek yeterli olabilir mi?"

Atatürk'ün kadınlara duyduğu saygıyı anlatan bir hatıra da şöyledir: (Atatürk'ten 20 Anı, Mehmet Ali Ağakay, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1981)

"Sakarya Savaşından sonra idi. İlk bir güz sahabı. Akşehir'in pazar yeri karınca yuvası gibi kaynıyordu. Bin ağızdan bin ses. Bir aralık ortalıktaki uğultu perde perde sönmeye başladı, pazar yerini bir sessizlik kapladı. Yalnız kulaktan kulağa bir fısıltı:

— Gazi gelmiş, Gazi.

Bütün gözler mutlu bakışlarla aynı yöne dönüyor. Gazi, o ölçülü güzel yürüyüşü ile yavaş yavaş ilerlemekte, arasına sergilerin önünde durup ilgilenmekte. Belli ki alışverişe çıkmış. Ama o, başka bir şey değil, yalnız gönül alıyor. Böyle gönül ala ala satıcı kadınların bulunduğu yere geliyor.

— Nasılsınız bacılar?

— Sağ ol Paşam, duacıyız.

Kadınlar Paşalarını özlem dolu gözlerle seyrederken kendilerini tutamıyorlar.

- Güzel Paşam,
- Yiğit Paşam,
- Yiğitlerin yiğidi Paşam.

Paşa utangaç, bu sevgi gösterisini durdurmak için birine soruyor:

- Erin var mı bacım?
- Var Paşam cephede.
- Ya senin?
- Kanı helal olsun, benimki Çanakkale'de kaldı.

Gazi daba soracak, soracak ama, bu yüreği yanık kadınlardan alacağı cevapların çoğunu kestirebiliyor. Çanakkale'den sonra Kafkas, Kanak, Galicya, İnönü, Sakarya hep sıralanacak, hem de hiç kırgınlık taşımayan, hiç bir şey istemeyen, beklemeyen seslerle.

Paşa, gözleri buğulanmış, bir an düşünüyor ve hemen, bu kez hızlı adımlarla, geldiği yöne yöneliyor, bir kuyumcunun sergisi önünde durduktan sonra bir avuç yüzükle dönüyor...

O gün pazardan köye dönen bacıların parmakları, Gazi'nin armağan ettiği yüzüklerle süslü, yürekleri hayatlarının en büyük övücü ile doludur."

1926'da kadınlara bazı haklar tanınmıyor:

- Tek kadınla evlilik
- Anlaşma şekli ile evlilik
- Boşanmanın mahkemeye devri ve kadına da boşanma hakkı verilmesi
- Mirasta eşitlik

Çarşaf ve peçe, mahkemede tanınmayı engellediği gerekçesi ile Trabzon valisi tarafından yasaklanıyor. Hiç bir ciddi karşı koyma olmayınca yaygınlaştırılıyor.

Henüz kadınların seçme ve seçilme hakkı yoktur.

Afet İnan Hanım, Yurtbilgisi öğretmeni olarak, kız erkek karışık bir öğretmen okulundaki uygulamalı derslerinden birinden bir hatırasını anlatırken şunlara değinmiştir:

Afet İnan Hanım seçim konusunu temsil ettirerek öğretmek istiyor. Sınıfa, mevcut kanunlara göre seçim yaptırıyor. Oylama sonunda kız öğrencilerden biri belediye reisi seçiliyor. Erkek öğrencilerden biri itiraz ediyor. Siz bize mevcut konuları öğretirken, ona aykırı uygulama yaptırıyorsunuz. Kadınlar seçmen değildirlere ve seçilemezler! diyor. Afet İnan hanım önce şaşırıyor, sonra toparlanıyor ve konuyu şöyle bağlıyor: - Biz sınıftayız, sınıfta kız erkek farkı yoktur... Daha sonra durumu Atatürk'e anlatıyor. Atatürk, bu konuyu incelemelerini istiyor. İnceliyorlar, hukukçular görüşlerini bildiriyorlar. Konuşmalar yaparak halkı hazırlıyorlar ve 1930 Nisanında Belediye seçimlerinde kadınlar oy verme hakkını alıyorlar.

1934'de Anayasanın 10. ve 11. maddeleri ile kadınlar seçilme hakkını da alıyorlar ve 1935'deki T.B.M.M. seçimlerinde hem aday oluyor, hem oy kullanıyorlar. 383 milletvekilinden 17'si kadın milletvekilidir. 17 kadın milletvekilinden birisi, beş çocuk annesi, şehit eşi, okur yazar olmayan, Kazan köyü muhtarı iken seçilen Satı Kadın'dır. TIMES gazetesi, 5. Millet Meclisinin toplantısında kadınların, bilbassa köylü kadın milletvekilinin kendi konuşma biçimi ile yemin edişini heyecanlı bir dille yazmıştır.

1870'de Çapa Kız İlkokulunun açılması ile başlayan kızların eğitimi 1915'te üniversiteye kabulleri ile gelişe gelişe seçme ve seçilme hakkına kadar varıyor.

İncelememiz şunu gösteriyor ki Türkiye'deki kadın problemi bir din problemi değil, dine bağlanmış bir gelenek ve görenek problemidir. Gelenek Türklerin Anadolu'ya gelişlerinden sonra teşekkül etmiş olduğu için dine bağlanabilmiştir. Bunun bir sebebi, eğitimde Kur'an'ın hiç anlaşılmadan okunmasının yeterli sayılmasıdır. Bir diğeri de dağmık yerleşme sebebi ile iletişim güçlüğü ve giderek düşen yaşama standartıdır.

1923'de halkın % 10,6 sınıın okuma yazma bildiği kaydedilmiştir. Bu oran kadınlarda % 4 tür. Bu yüzden harf devrimi okuma yazma oranında hızlı bir yükselmeye yol açabilmiştir. Eski yazıyı okuyup yazamayan kalabalık topluluklar doğrudan yeni yazıyı öğrenmişlerdir. Camilerde, fabrikalarda, iş yerlerinde, hapishanelerde, sabit ve gezeici millet mektepleri, gönüllü kuruluşların faaliyetleri, halk dersaneleri, halk okuma odaları, okuma yazma oranını hızla yükseltmiştir.

Eksik kalan yön, kanaatimce din bilgilerinin anadilde tahsilidir. Türk halkı, Kur'an'ı manasını anlayarak okumadıkça, Allah'ın kendi-



sinden ne istediğini, doğrudan doğruya O'nun sözlerinden öğrenmedikçe, taassup dediğimiz, yanlış kabullere bağlanmanın önü alınmaz.

İlahiyat Fakültelerimizin Türkiye'de yapmakta olduğu ve yapacağı bilimsel çalışmalar çok önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığının ve Diyanet Vakfının desteği ile, din alanında gerçekleştirilebilecek kalkınma, diğer alanlara da hız kazandıracaktır.

Fakültemizin kuruluşunun 40. yılında temenni ediyorum ki, kadınlarla ilgili konuları artık kadın ilahiyatçılar incelesin, kendileri ile ilgili hükümleri kendileri versin, ictihat yapabilecek seviyede kadınlarımız yetişsin.

## ORYANTALİZM ve BATIDA KUR'AN VE KUR'ÂN İLİMLERİ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

Batı dünyasının İslama veya Kur'âna bakışını, onun üzerinde yaptıkları araştırmaları ve onun hakkındaki görüşlerini ve zihniyetlerini açık ve özlü bir şekilde ortaya koyabilmek için, Batılıların, Doğu ilim dünyası ile olan münasebetlerini araştırmamız gerekecektir. Başka bir deyimle, bu konu Oryantalizmin tarihçesi ile sıkı bir şekilde alakalıdır. O halde burada evvela Oryantalizm (İstişrak) in ne olduğu üzerinde duralım. Buna, Doğunun medeniyeti, kültürü, sanatı, fikriyatı kısacası Doğu bilimleri diyebiliriz. Oryantalist (müsteşrik) ise, Doğunun meseleleri ile meşgul olan kimse demektir. Bir İslam Hukuku uzmanı, bir Çin dilleri bilgini, bir İran sanatı araştırmacısı, bir Şamânizm uzmanı veya bir Hind dinleri âlimi hep birlikte Oryantalist sayılırlar. Görülüyor ki, Oryantalizmin boyutları sınırsız, ulaşılmıyacak kadar geniştir. Oryantalizmin bütünü içinde yer alan konular, ilim adamları tarafından çoğu zaman belirlenmiş değildir. İçerisinde gerçeklerle birlikte işe yaramaz, lüzûmsuz ayrıntıları da barındırır. Bu sebepten, konunun çok iyi tetkik edilmesi, hakikatlerle lüzûmsuz şeylerin ayırt edilmesi gerekir<sup>1</sup>.

Bilindiği gibi, ilim bir milletin, bir devrin veya bir bölgenin malı değildir, insanlığın ortak malıdır. Bu bakımdan insanlık tarihinde medeniyet tarihinin açıklanması zor olan devirleri mevcuttur. Tarihte çeşitli aydınlık devirler gelmiş, bunların tesbiti yapılmadan kısa bir müddet sonra kaybolmuşlar veya bu parlak medeniyet ve fikirler, bir milletten diğerine nakledilmiştir. Tarih sahnesinde rol oynayan her millet ona birşeyler katmıştır. Şüphesiz medeniyet tarihinin en mühim unsurlarından biri olan islâm medeniyeti, İslâmın birleştirici yüksek gücü, çağlar ötesinde kalmış olan kültür ve medeniyet değerlerini ortaya çıkarmış, üstün vasıfları ile beraber olduğu eski medeniyetleri yeni bir senteze tâbi tutarak, kendi değerleri ile birlikte yeniden insanlığın hizmetine sunmuştur. En azından bu medeniyet, kaybolmaya yüz tutmuş Yunan ve Doğu medeniyetini Avrupaya nakletmiş ve bu gün Batının

<sup>1</sup> Edward Said, *Oryantalizm* (terc. Nezih Uzel) İstanbul 1982, s. 92-93.

her alanda ilerlemesinin sebebi olmuştur. İslâm, medeniyet tarihinin en parlak devrini yaşarken, Avrupa cehâlet ve karanlıklar içerisinde yuvarlanmakta idi. İslâmın ilk beş asrında devam eden ilmî hürriyet ve serbest görüş hareketi sayesinde, İslâmi ilimler alanında meydana gelen ilerlemeler yanında, felsefe, fikir, ilim ve teknik sahasındaki ilerlemeleri gözden uzak tutmamak gerekir. Doğu Hristiyan dünyası, Müslümanlarla komşuluk münasebetlerini sıkı bir şekilde devam ettirmişlerdi. İslâm ülkelerindeki büyük kültür merkezlerinde, çeşitli dinlere mensûb kişilerin hoca veya talebe olduklarını sık sık müşahade etmekteyiz. Batı Hristiyan dünyası ise, Güneyden Müslümanlar tarafından âdeta kuşatılmış durumda idi. Şüphesiz Kuzey Afrika, Sicilya ve Endelüs, İslâm medeniyetinin Batıya intikalinin en mühim yolu olmuştu. Bu yollarla giren İslâm kültürü, Avrupada sağlam bir medeniyetin temelini atmış oluyordu. Bazı Avrupalı medeniyet tarihçileri eserlerinde taassublarına rağmen, İslâm medeniyetinin Avrupayı ne derecede uyarmaya yardımcı olduğunu kaydetmektedirler. Ortaçağda, batı tarihinin en karanlık devrini yaşamaktaydı. Ünlü Roma İmparatorluğu parçalanmış, ikiye ayrılan bu birlik, ekonomik ve kültür bakımından çok genişlemiş, bir de Kuzeyden gelen kavimlerin istilasına uğrayınca, iyice bir kargaşanın içine yuvarlanmıştı. Halbuki, katı ve basit çöl hayatının şartlarını yaşayan cahîli araplar, İslâmın tesiriyle birden silkinmişler, etraflarındaki devletleri etkisiz hale getirmişlerdi. Bunu kültürel gelişmeler izlemiş, sağlam bir dünya görüşü getirmiş olan İslâmın verdiği ruhla kısa zamanda Müslümanlar kendilerinden önceki kültür kaynaklarını elde edebilmişlerdi.

Batılılar, Haçlı seferleri sayesinde İslâmı daha iyi tanımışlar ve karşılarında üstün bir islâm medeniyetinin varlığını kabul etmişler, bu parlak medeniyetin bazı kırıntılarını memleketlerine götürmüşlerdi. Avrupada IX ve X. asırlarda bazı uyanma ve eğitim hareketleri olmuşsa da, bunlar, dönemlerindeki büyük karışıklıklar içerisinde boğulup kaybolmuşlardı. Haçlı seferleri ile islâm medeniyetine karşı duyulan ilgi, Papa II. Sylvester (940-1003) döneminde artmaya başlamış, katedral okullarının ıslahı ve onların üniversitelere dönüştürülmesi sonucunu doğurmuştu<sup>2</sup>. İslâm düşüncesini, bilimini, kültür ve medeniyetini öğrenmek için Endelüse ve Kuzey Afrikaya gelen batılı öğrenciler, İslâm düşüncesinin ortak dili olan arapçayı öğrenmişler, gerek eski düşüncenin eserlerini ve gerekse saf islâmî düşüncenin ürünlerini, kendi dünyalarının

<sup>2</sup> F.L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London Oxford University Press, 1974, p. 1329-1330.

bilim dili olan latinceye çevirmişlerdi. Bu terceme hareketinin yayılması ve üniversitelerin kurulmasıyla uykuda olan Batı dünyası uyanmaya başlamış ve gelecek asırlardaki bilim ve kültür devrimi Rönesansı hazırlamaya başlamıştı. Mukaddes Roma İmparatoru Charlemagne ne (742-814) kilise ve manastırlardaki dini eğitimin yanında, edebiyat ve gramer derslerini de katmasıyla Güneyden gelen İslâm tehlikesine karşı tedbir almakta idi. Müslümanların İspanyayı fethetmesiyle yurdunu terkedip Lyon'a göç eden Agobard (769-840), imparatorun gerçekleştirmek istediği reformların mimarlığını üstlenmişti<sup>3</sup>. Bu konuda yine İspanyol olan Theodulf (750-821) bu işte büyük yardımcı olmuştu<sup>4</sup>. O devirlerdeki âlimler Yunan dilini ve Arapçayı bilmediklerinden, ellerindeki bilim malzemesi, insanı doğrudan ziyade yalnızca götürücü mahiyette zayıf ve yetersiz idi. Halbuki Müslümanların Bağdat'ta kurmuş oldukları "Dâru'l-Hikme" de gerek arap dilindeki orijinal eserler ve gerekse eski Yunan ve Doğu medeniyetine âit eserlerin tercemeleri yapıp tedris edilmekte idi. İşte Batının karanlık semasını aydınlatacak olan bu eserler üzerine gözler çevrilmişti. Avrupada bu medeniyeti ve bu eserleri öğrenebilmek için arap dilini bilmenin lüzûmu ortaya çıkmıştı. Batının Doğuyu tanıma tarihini veya Oryantalizm (istişrak) i buraya kadar indirebiliriz. Bu hareket, Avrupada bir birlik ve beraberlik içinde 1311-1312 senelerindeki Viyana Konsilinin kararlarına dayandırılıyorsa da, aslında Batı Hristiyan Dünyasının İslâm tehlikesi karşısında varolabilme davası olarak vasıflandırılabilir. Temellerini IX ve X. asırlara indirdiğimiz eski Oryantalizm ile Modern Oryantalizm, Avrupanın, Hristiyan âleminin, İslâm karşısında duyduğu büyük korkusunu aksettirmektedir. Bu bakımdan Oryantalizmle, Doğunun ve bilhassa İslâm âleminin, Avrupa tarafından eritilmesi, yok edilmesi veya en azından yabancılaşması veya tesiri ortadan kaldırılarak, O'nun kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarılması hedeflenmiştir.

Avrupayı Güneyden çeviren müslümanların, Kuzey Afrika ve Endelüsteeki medeniyet durumlarına bir göz atmakta fayda vardır. O gün, Kuzey Afrika ve Endelüse doğru yayılmakta olan Batı İslâm dünyası, Doğu İslâm dünyasının bir talebesi durumunda idi. Doğu İslâm dünyasındaki ilim ve medeniyet, Kuzey Afrika ve Endelüsteeki ilim merkezlerine aktarılmakta idi. Kayravanda Ağlebiler tarafından kurulan "Beytu'l-Hikme" meşhûr tıp merkezinin çekirdeğini teşkil etmektedir. Kayravan medresesinin bu sahadaki talim ve tedris metodu ve tıp alanında

3 *The Oxford Dictionary of the Cristian Church*, p. 26.

4 Aynı eser, p. 1362.

meydana getirdiği eserler, Kuzey Afrika ve Endelüse yayıldı. Bu medrese tam üç asır boyunca bu bölgeyi tesiri altında bıraktı. Sonra bu medresenin eserlerinin ve burada elde edilen neticelerin Güney İtalyaya, bilhassa Norman hükümdarlarının inşa ettikleri bir manastır "**Monte Casino**" ya nakledildiğini görüyoruz. Bu manastıra ilk defa idâreci olarak Konstantino Afrikano getirilmişti. Bu zat Tunusta Kartacada 406/1015 senesinde doğmuş ve Sanhaciler'den el-Muiz b. Bâdis zamanında Kayravanda okumuş ,arapçayı öğrenmiş ve oradaki tabiblere talebelik yapmıştı. Bir çok tıp kitabı üzerinde ihtisas sabibi olmuştu. Daha sonra Fâtımiler idaresindeki Mısıra gitti, riyaziye ilmindeki bilgisini tamamladı ve Sicilyaya döndü. Norman hükümdarı tarafından yukarıda adı geçen ruhban manastırını yönetmekle vazifelendirildi. Orada, Kuzey Afrikadan (bilhassa Kayravandan) getirilen tıp kitaplarının terceme ve tedris hareketi, Napoli, Bologna, Padova üniversitelerinde de yayılmaya başladı. Bu hareket daha sonra Kuzey İtalya ve oradan da Alman yaya geçti. 480/1087 senesinde ölen Papaz Konstantino Afrikano, Kuzey Afrikanın bütün tıp kitaplarını hemen hemen terceme etti. Mesela, tabib İshâk b. İmrân'ın (Ö. 294-295/907-908) vesvese illetinden ve onun tedâvi yollarından bahseden eserini "*Melancolia*" adıyla latinceye çevirdi. Konstantino, Kitâbu'l-Hummayât "*Liber de Febribus*"; Kitâbu'l-Bevl "*Liber de Urinus*"; Kitâbu'l-Anâsır "*Liber de Elementi*"; Kitâbu'l-Hudud ve'r-Rusûm "*Liber de Difinitionibus*" gibi eserlerle birlikte, tabib İshâk b. Süleymân el-İsrâîlî el-Kayravânî (Ö. 292/905) nin Tıp konusundaki yedi makalesini<sup>5</sup> Latinceye terceme etti. yine aynı zat, tabib Ahmed b. el-Cezzâr el-Kayravânî (Ö. 369/980)nin, Zâdu'l-Musâfir ve Kutu'l-Hâdir, adlı meşhûr eserini "*Peregrinantis Viaticum*" adıyla latinceye çevirdi. Bunlardan başka Kuzey Afrikanın tıp konusu dışında kalan eserlerini de terceme etmiştir. Meselâ, Ali b. Ebi'r-Ricâl el-Vezîru'l-Afrikî'nin felek ve yıldızlar hakkındaki "*el-Bârî*" adlı eserini de çevirmişti<sup>6</sup>. Genel olarak Konstantinin yapmış olduğu bu zayıf tercemeler, tam bir tercemeden ziyâde, Arapça tıp eserlerinin izâh, şerh, ictibas, hatta intihal suretiyle ,nakledilmesidir. Ne olursa olsun, onun bu tercemeleri, Avrupadaki tıp mektepleri üzerinde yenileştirici tesirler yapabilmıştır.

Endelüslü Müslüman seyyâh İbn Cübeyr 1185 de Sicilyayı ziyaret ettiğiinde Kral William II (1166-1189) nı arapça okuyup yazdığını ve

5 Bu makaleler 1515 senesinde Lyon'da latince (*Opera Isaci*) adıyla basılmıştır.

6 Bkz. Hasan Husnî Abdulvahhâb, *Warakât anî'l-Hadaretî'l-Arabîyyeti bi İfrikîyyeti'l-Tunisiyye*, Tunus 1965, I. 211-213.

Palermodaki hristiyanların, müslümanlar gibi giyindiklerini ve onlar gibi arapça konuştuklarını söyler. Sicilyadaki Norman kralları arapça yazıyı ve hicri tarihleri kullanmışlar, bastıkları paralarda bile islâm düsturu olan “**Kelime-i Tevhid**” ve “**Kelime-i Şahadeti**” kullanmışlardı. İslâm hâkimiyetinin ve kültürünün tezâhürü Frederick II (1215-1250) zamanında bile devam etmekte idi. Bu hükümdar, çok sayıdaki Hristiyan ve Yahudi tercümanlara, arapçaya çevrilmiş olan Yunan eserlerini latinceye terceme ettirmişti. Onlar arasında doğu menşeli bir münecim olan Theodore'da vardı. O, hijyen konusundaki eserlerle, doğan ile avcılık hususundaki eserleri terceme etti. Endelüsde arapça ve ibraniceyi öğrenen Michael-Scot, sonradan Sicilyada Frederick II nin hizmetine girdi ve ölünceye kadar orada kaldı. Nihâyet Sicilyalı mütercim tabib Farac b. Sâlim, Râzi'nin tıbbâ âit büyük eserini terceme etti<sup>7</sup>.

Tarihçi Philip Hitti'de, “**II. Abdurrahman'ın iktidar devrinin son yıllarına doğru, Endelüsde dil, edebiyât, din ve sosyal müesseselerin tesir ve câzibeleri o derece büyük oldu ki, şehirlerde yaşayan hristiyan halkın çoğu müslümanvâri bir hayat sürmeye başlamışlardı. İslâm medeniyetinin parlaklığından gözleri kamaşmış yerli hristiyanlar kısa zamanda islâmî yaşayış tarz ve biçimini taklit etmeye çalışıyorlardı**” demektedir<sup>8</sup>. Ne yazık ki müslümanların Endelüsde meydana getirdikleri o kültür ve parlak medeniyet ortaçağ Avrupasının ayakları altında ezilmiştir. II. Philip, İspanyada kullanılan ve halkın istifade ettiği bütün hamamları hristiyan dinine aykırı ve sapık bulduğu için yıkılmalarını emretmiştir. Yine aynı kral bir emirname ile İspanya toprakları üzerinde yaşayan yarım milyon müslümanı zorla yurtlarından çıkarmıştır. XVII. asrın başlarına kadar geçen zaman süresi içinde İspanyadan üç milyon müslümanın ya sürgün edildiğini, ya da kılıçtan geçirildiğini tarih yazmaktadır<sup>9</sup>.

Endelüsteki ilim hayatı, Kur'ân ilimleri, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe, arab edebiyatı, tarih, astronomi ve tıp bilimleri üzerine dayanıyordu. Kurtuba başta olmak üzere, Malaga ve Gırnata gibi ülkenin önemli şehirlerinde Üniversite ayarında öğretim müesseseleri bulunuyordu. Bu üniversitelerin ilki, III. Abdurrahman tarafından meşhûr Kurtuba câmiinde kurulan Kurtuba (Kordova) Üniversitesiydi. Bu Üniversitede Bağdat ve Kâhireden getirilen hocalar bağımsız olarak ders verebili-

7 Bernard Lewis, *The Arabs in History*, London 1956, p. 119-120.

8 Philip Hitti, *İslâm Tarihi*, III. 812 (terc. Salih Tuğ, İst. 1980).

9 Aynı eser, III. 887.

yorlardı<sup>10</sup>. Böylece doğu islâm dünyasının ilim ve medeniyeti burada okunmaktaydı. Kurtuba Üniversitesi, sadece Endelüsten değil, Avrupa, Afrika ve Asyanın diğer bölgelerinden kendine, müslüman olsun, hristiyan olsun, öğrenci çekebiliyordu. Buradan mezun olan öğrencilere ülkenin her yerinde görev veriliyordu. Endelüslü müslüman öğrenciler sadece bu üniversitelerde okumakla kalmıyorlar, Bağdat, Kâhire, Şam ve Maverâunnehr ile Çine kadar islâmî ilimleri tahsil için gidiyorlar ve oralarda bulunan hocalardan en iyi şekilde istifade edip, sahalarındaki ilimlerde iyice derinleştikten sonra vatanlarına dönerek, öğrendiklerini orada yaymaya çalışıyorlardı<sup>11</sup>.

Hicretin III. asrından itibaren, Bağdat ve Fustat'dan istifade edilerek, Kayrahan ve Rakkâde'de kağıd imâl ediliyordu. Kağıd imal etme sanatı Ağlebiler devrinde Sicilyadaki Palermo'ya ve daha sonra Güney İtalyada Salerno ve Fabriano'ya geçti. Bu sanat daha sonra Almanya'ya intikal etmişti. Bu sanatın mevcûdiyeti, hiç şüphesiz matbaanın keşfine vesile olmuştu. Avrupanın uyanmasında en mühim sebebin matbaa olduğunda şüphe yoktur. Kayravandaki kağıt sanayi'i bir yonden Sicilya yoluyla İtalyaya girerken, diğer yonden de Sebte ve Endelüste Şâtibe (Xativa) yoluyla Fransaya geçmekte idi<sup>12</sup>.

XII. asırdan itibaren İslam Felsefesinin Avrupalılara tesir etmesi, Farâbî, İbn Sina ve Gazzalinin eserlerinden mülhem olarak Aristoculuk fikrinin propagandası, İspanya ve Sicilyadaki müslümanlarla hristiyanların sıkı münasebetleri, Avrupadaki eğitim ve araştırmalar için mühim bir hareket olmuştur. Tulaytulada terceme heyetinin başında bulunan "Gerard de Cremona (1114-1187) ile latinceye tercemeler başlamış, Dominiken keşiş ve filozof" Albert le Grand" (1193-1280) Paris üniversitesinde, Aristoyu islâm kaynaklarından mülhem olarak okutmaya başlamış ve ders verirken arapların giydiği elbiseyi giymiştir. İngiliz keşişi "Michael Scot" 1217 senesinde Toladoda bulunuyordu. Şüphesiz orada arapçayı öğrendi ve tercemeler yaptı. Fransisken papaz, meşhûr âlim" "Roger Bacon" ve ondan sonra Dominiken papaz "Reymond Lull" XIII. asırda ilim ve felsefe hususunda muasırlarının dikkatini doğu etüdlerine çekmeye çalışmışlardı. Hükümdar Alfonso (1252-1284) devrinde Toledodaki tercümanlar okulunda, Aristonun Organonu, Öklid, Ptolemy, Galen ve Hypokratın eserlerinden büyük bir kısmı arapçadan terceme edilmişti<sup>13</sup>.

10 Adam Metz, *Hadarâtu'l-İslâmiyye*, I. 322. Beyrut 1967.

11 Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III. 23, 25 (Kahire 1966).

12 *Warakât*, I. 207.

13 *The Arabs in History*, p. 127-130; Jean Paul Roux, *L'Islam en Occident Europe-Afrique*, Paris 1959, p. 139-140.

Diğer yönden Papalık, hristiyanlığı doğuda yaymak gayretleri içerisinde idi. XIII. asırda Paris'te 20 doğu asıllı kilise mensubundan bahsedilişi, onların orada yetiştirilip, doğuda hristiyanlığı yayma gayretlerine mâtûf idi. Böyle bir tesis 1 Temmuz 1248 de Papa Innocent IV ün tavsiyesi ile kuruldu. Bunu Alexandre IV (22 Nisan 1258) ve Honorius IV (23 Ocak 1285) takip etti. Doğuda hristiyanlığı ve medeniyetini yaymak isteyen Papa Clement V zamanında ve (1311-1312) senelerinde Viyanada toplanan dini meclis (konsil) de Roma, Paris, Bologne, Oxford, Salamanque şehirlerinde, Avrupadaki tedrisatı islâh için, İbrânî, Arab, Keldânî, Süryânî ve Grek dillerinde eğitim yapacak kürsiler kurulması karar altına alınmış bulunuyordu. Bu şehirlerde kurulan kürsiler, hocalar ve talebe, Romada Papalık, Pariste Kral ve diğer şehirlerdekiler ise kilise, kollej ve manastır ruhânî reislerince korunmakta ve iâşeleri temin edilmekte idi<sup>14</sup>. Ernest Renan, Viyana konsilinin kararları ve Reymond Lull'un gayretlerinin, Oryantalizm namına ciddi bir fayda temin etmediğini söylemektedir. Müslüman milletler arasında misyonerlik yapmış olan Reymond Lull, samimiyetsiz olan kimseleri islamdan çevirmek için, onların dillerinin öğrenilmesi lüzûmunu savunmuş ve yukarıda adı geçen şehirlerde dil kürsülerinin kurulmasına yardımcı olmuştu. Bunlardan başka, doğuyu ziyaret eden seyyahların, Papa ve Krallara takdim oldukları planlarda, haçlılık ruhunun yanında, gerek ticaretleri ve gerekse oralarda yerleşme izleri görülür. Daha ortaçağda Papa Gegoire X, Mogolları hristiyan yapmayı arzuluyordu. Bu sebepten çeşitli misyoner heyetleri Asyanın içlerine doğru gitmişlerdi<sup>15</sup>.

Fransa Kralı François I, 1530 senesinde College de France'ı tesis etmiş ve orada Şark Dilleri kürsilerini açmıştı. Artık Pariste çeşitli Doğu Dillerinin gramerleri görünmeye başlamış bilhassa Guillaume Postel Avrupada ilk arapça grameri yazmıştı. Arapçayı öğrenmek için Asya ve Afrikada çeşitli seyahatler yapmıştı. Bu zat hristiyan ilâhiyatçıların muhalefetine rağmen, serbestçe ve cesaretle fikirlerini halk konferanslarında savunmuş, bu cesaretinin cezasını, delidir diye bir manastıra

14 *L'İslam en Occident Europe-Afrique*, p. 154; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 1439.

15 Oryantalizm tarihi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Gustave Dugat, *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XI e au XIX siecle*, Paris 1868 (iki cild) I. V-LI, John Muehleisen-Arnold B.D., *The Koran and the Bible or Islam and Christianity*, London 1866, p. 469-470; Edward Said, *Orientalism* (terc. Nezih Uzel), ist. 1982.



kapatılmakla, çekmiştir. Öldüğünde 57 tane eser bırakan bu zat, hakiki ilk Fransız Oryantalisti ünvanını almıştır<sup>16</sup>. Papa Gregoire XIII (Ö. 1595) arap dilinde eserler basmak için, Romada bir matbaa tesis etmişti. 1605 te Papa olan Paul V, Gregoire XIII ün niyetini ve projesini uygulamaya koymuş ve Henri IV ün 22 sene İstanbulda elçiliğini yapan Savary de Brèves, bu Papa nezdine gönderilmişti. Doğuda fetih fikrine sâhip olan Savary, Fransada kurduğu matbaada neşrettiği eserlerle, Asyada hristiyanlığı yaymak istedi. Fransa kralı Louis XIII maliyecilerine, matbaalar kurup, kitablar basılması ve çeşitli şark dillerindeki yazmaların satın alınması için ödeme emirleri vermekte idi<sup>17</sup>.

Louis XIV 1691 senesinde şark harflerini ihtiva eden bir krallık matbaası kurdu. Doğudaki yazmaları toplamaları için âlimler ve misyonerler gönderdi. Bidayette kilise ve krallar tarafından dini yaymak vasıtası olarak kullanılmak istenen Oryantalizmin yeni bir veçhesini bu devirden itibaren açık olarak görmeye başlıyoruz. O da, diplomasinin yardımcıları olan siyâsî ve ticârî hulûl politikasıdır. 18 Kasım 1669 tarihli krallık konseyi kararı ile Fransada doğmuş altı genç, İstanbul ve İzmire doğu dillerini öğrenmek için gönderilmişti. 7 Haziran 1718 tarihli kararla da İstanbula gönderilecek talebe sayısı 12 ye çıkarılmıştı. Bunların geçim masrafları Marsilya Ticaret Odası tarafından ödenmekteydi<sup>18</sup>.

Doğunun ve İslamın üç büyük dili olan Arapça, Türkçe ve Farsçayı, Fransada genç fransızlara öğreterek, onlardan bir tercüman zümresi yetiştirmek fikri 1669 senesinde Colbert tarafından ortaya atılmış ve 1721 senesinde Cizvitlerin idaresi altında bulunan Louis le Grand kollejinde bir dil gençleri (dil oğlanları) şubesinin açılmasıyla uygulama safhasına girmiştir. Daha evvel Louis XIII zamanındanberi sarayda kral tercümanı ünvanı ile Doğu dillerini bilen memurlar olduğundan bahsedilir. Pariste 1700 senesinden itibaren Cizvit kollejine, ekserisi Doğuda sefaret ve konsoloshane tercümanlığında ve bir de misyonerlikte kullanılacak olan Ermeniler alınmakta idi. 1721 den itibaren Ermeni talebe yerine, babaları doğuda bulunan fransızların alınmasına başlandı. Bunlar tahsillerini tamamlamak ve pratiklerini artırmak için İstanbula gönderilmekte idiler. Fakat bu müessese fransız ihtilali ile yıkılmışsa da Direktoire ve İmparatorluk devirlerinde Louis le Grand kollejinde tekrar açılmıştır. Buradan mezun olanlar, Yaşayan Şark Dilleri Okuluna

16 *Histoires des Orientalistes*, I. XVII-XVIII; Pierre Larousse *Grand Dictionnaire Universel du XIX. siecle*, Paris 1874, XII. 1501.

17 *Histoire des Orientalistes*, I. XX-XXII.

18 Ayn eser, I. XXIII.; *The Koran and the Bible or Islam and Christianity*, p. 468-496.

giderlerdi. Buradan da mezûn olan gençler Hariciye Vekaletinin emrinde tercüman olarak çalışırlardı. 3 Mart 1781 tarihli emirnamede dil gençlerini tayin etmek için tercümanların oğulları, torunları ve yeğenleri tercih sebebi oluyordu<sup>19</sup>.

Modern Oryantalizmin başlangıcı, Fransız İnkılabından sonra, Cumhuriyetçi hükümetin 29 Nisan 1795 de Pariste "L'Ecole Superieur des Langues Orientales Vivantes" (Yaşayan Şark Dilleri Okulunun) tesisi ile başlar. Sylvestre de Sacy bu okula ilk arapça öğretmeni olarak seçildi. 1824 de ise bu okulun direktörü oldu. Bu mektep bütün Avrupa ve doğuya diplomatik çevrelerde görev alacak tercümanları ve bilim adamlarını yetiştirmiştir. Çok enteresandır ki, bu okulun kuruluş kanununun birinci maddesi şöyledir: "Politika ve ticaret için faydası düşünülen, yaşayan şark dillerini öğrenme hususunda kurulmuş bir halk okulu, Milli Kütüphanenin duvarları içinde tesis edilecektir"<sup>20</sup>. Buradan da anlaşılacağına göre doğu dillerini öğrenme, politika ve ticaret için gaye edinilmektedir. Bugünün modern Oryantalizmin aynı zamanda Kapitalizmin geri kalmış ülkeleri Avrupanın bir kolonisi yapmanın bir parçası olduğunu söylemek, pek de yanlış sayılmaz. Samuel C. Chev, bu konuyu şu sözleriyle ne güzel ifade etmektedir: "İslâmın terör, yıkıcılık, nefret edilen barbar sürüleri olarak görülmesi boşuna değildir. Avrupa için İslâm devamlı bir felâket konusu idi. XVII. yüzyılın sonlarına kadar süren, Osmanlı belası, tüm Avrupayı yerinden oynatıyor, hristiyan medeniyeti için aralıksız bir tehlike sayılıyordu. Zaman Avrupaya bu tehlikeyi, genel hayatın akışı içinde eritmeyi öğretti"<sup>21</sup>. Sylvestre de Sacy, 1805 den sonra, Dış İşleri Bakanlığında mütehassıs bir Oryantalist olarak görev yaparken, 1806 da "College de France" a hoca olmuştu. 1830 da Fransızlar Cezâyire çıktıklarında, onlara resmi bildiriye arapça terceme eden Sacy idi. 1822 de "Sociète Asiatique" (Asya Derneği) nin ilk başkanı olmuş ve doğu ilmi ile genel fayda arasında akılcı bir yol bulmuştu. 1312 Viyana konsilinden beri Avrupa ilk defa Sacy'nin eserlerinde bir metodoloji prensibi ile, bir bilimsel prensibin başbaşa faaliyet gösterdiğine şahit oluyordu. Kısaca Sacy, bir başlangıç adamıydı<sup>22</sup>.

Bu devirden önceki dönemde Oryantalist bilimine âit olduğu sanılan pek çok malzeme ideolojik saplantıların hizmetine verilmiş, bilim-

19 Aynı eser, I. XXIV.; *Grand Dictionnaire Universel*, IX. 985; bkz. Keza, Prof. Tayyib Okıç, *Hadiste Tercüman*, İlahiyât Fak. Dergisi, XIV. 38.

20 *Histoire de Orientalistes*, I. XXXI.

21 E. Said, *Oryantalizm*, s. 7.

22 Aynı eser, s. 218-219.

lerdeki gelişmelere rağmen, bu durum varlığını sürdürmüştü. Bu bakımdan Herbelot gibi kimseler Hz. Mubammet hakkında “yalancı Muhammed din adını alan bir kâfirliğin yaratıcısı ve kurucusudur. Biz bu dine, Muhammedan, diyoruz”<sup>23</sup> demekle, o günkü Avrupalıların, dinsiz ve puta tapan ve İsa’nın tanrılığını kabul etmiyen bütün insanlara bu adı yakıştırdıklarını müşahede etmekteyiz. Herbelot “Muhammedin” karakterini bir ölçüde hayallere dayandırarak çizmektedir. Doğu hakkındaki bilgilerini henüz daha yerine oturtamamış olan batılı okuyucuya, oryantalist, gösterdiği şeylere inanmayı zorlamıştır. Oryantalistin gösterdiği doğu gerçek doğudur. Gerçekler âlimlerin yargılarına bırakılmakta, zamanla gelişecek malzemeler olduğu unutulmaktadır<sup>24</sup>. Kısacası doğu, Avrupanın ve Avrupalının ihtiyaçlarına göre yorumlanmıştır. Bu bakımdan doğuya giden batıların maksatları çok çeşitlidir. 1800–1950 seneleri arasında yazılan Doğu ve Ortadoğuyu ele alan kitapların sayısı 60 000 kadar olduğu tahmin edilmektedir. Herbelot’un “*Bibliothèque Orientale*’de bir kanun haline getirip kullandığı “**Muhammed bir yalancıdır**” cümlesi, Dante’nin “*İlâhi Komedyasında*” dramatize edilmiştir. Böyle hayallere dayanan ve hakikatle bir ilgisi bulunmayan Oryantalist görüşleri, Sylvestre de Sacy, Renan ve Lane gibi kimseler Oryantalizmi akılcı ve bilimsel bir temele oturtmak mecburiyetinde kalmışlardır. Üstesinden gelinmeyecek zorlukları kolaylıkla yenme kabiliyetini gösteren Sacy, Modern Oryantalizmin babası olmuş, XIX. yüzyıl Avrupanın ileri gelen otoritelerini yetiştirmiştir. Fransız üniversitesi ve akademisi, İspanya, Norveç, İsveç, Danimarka, ve özellikle Alman okulları onun dizi dibinde yetişmiş ve onun aracılığı ile dünyaya gözlerini açmış öğrencileriyle doluydu.

Avrupanın çeşitli memleketlerinden koşup gelen gençler, Paristeki bu okuldaki, lâzım gelen bilgileri aldıktan sonra, memleketlerinde Oryantalizmi tesis etmişlerdi. Şüphesiz Rönesans hareketi Avrupada çok büyük bir canlılık meydana getirmiş, fakat XVIII. asrın sonları ve XIX. asrın başlangıcındaki Oryantalistler, insanlık tarihinin en eski âbidelerini iyi bir şekilde tetkik ederek rönesansı tamamlamış oldular. XVIII. asrın sonlarına kadar, misyonerlik, diplomasi ve ticaret işleri için yetiştirilen Oryantalistler, yavaş yavaş şark dillerinden başka, o milletlerin tarih ve sosyal hayatları, ve sanatları ile de alakadar olmaya başladılar. Artık Oryantalizm hareketi, Avrupanın mühim merkezlerine yayılmış, Doğu dilleri üniversitelerinde okutulmaya başlanmıştı. Bu okul-

23 E. Said, *Oryantalizm*, s. 118.

24 Aynı eser, s. 120.

lardan yetişen zevât XX. asırda Oryantalizm sahasında gerek metodları ve gerekse meydana getirdikleri eserlerle temâyüz ettiler. XIX. asrın ortalarında Oryantalizm, düşünülecek en geniş zenginliğe sâhip, Paris ise bu işin merkezi haline gelmişti. Doğu, her devirde Avrupanın ihtiyaçlarına göre yorumlanmıştır.

Buraya kadar, Oryantalizmin tarihçesine ve gayesine kısaca bir göz attıktan sonra, Batılıların Kur'ânı Kerim Üzerindeki çalışmalarına geçebiliriz. Avrupalıların, Kur'ân ile ilmi olarak ilgilenmelerini Cluny'nin baş papazı Pierre le Vénérable (1092-1156) (Peter the Venerable) nın XII. asrın ortalarına doğru Tolado'yu ziyaret etmesiyle başladığını söyleyebiliriz. Bu zât, İslâmla akli bir şekilde mücadele etmek istedi ve islâmın bütün problemleriyle meşgûl olacak bir ekip teşkil etti ve onları zamanlarının ilmi temellerine oturmuş çalışmalar yapmakla görevlendirdi. Bu serinin ilk çalışması diyebileceğimiz faaliyet, Kur'ân-ı Kerimin Latinceye tercemesi işi idi. İngiliz Robert de Retines (Robert of Ketton) (Robertus Retenensis) ile Dalmaçyalı Hermannus 1143 senesinde Kur'ânı Latinceye terceme etmişlerdi<sup>25</sup>. Bu tercemenin ve müşterek çalışmalar serisinin, ilerideki islâmî araştırmaların tekâmülünde fazla bir ehemmiyeti olmadığı, daha doğrusu ilerideki çalışmalara ışık tutmadığı söylenir. Zaten yapılan bu Kur'ân tercemesi ancak 1543 senelerinde Lüter'in tavsiyesiyle Theodor Bibliander tarafından basılacaktır. Bu sırada yazılan şeyler, kalem münakaşalarından daha ileri bir safhaya gidememişti. Bazen bu münakaşalar açık küfürlere kadar varmakta idi<sup>26</sup>. Alphonse X. (1252-1284) nun emriyle Don Abraham de Tolado, Kur'ânı İspanyolcaya terceme etmiştir<sup>27</sup>. Bu eser, Bonnaventura de Seve tarafından Fransızcaya terceme edilmiştir<sup>28</sup>. Marc de Tolado'nun (1210) Latince tercemesi Milano'da yazma halinde bulunmaktadır<sup>29</sup>. XII. ve XIII. asırlarda latin dili ile yapılan Kur'ân tercemelerinin garazkar olduğunu, maksatlı ve yeterli olmadıklarını biliyoruz. Daha sonraları fransızca, ingilizce, italyanca, almanca tercemeler yapılmışsa da, bunlar bizzat batılı araştırmacıların tenkidlerine maruz kalmıştır. Son zamanlarda yapılan Kur'ân tercemelerinde gelişmeler ve düzeltilmeler

25 Régis Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1959, p. 264-265; M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970, p. 173; Jean-Paul Roux, Bu tercemenin 1141 de yapıldığını ve bu tercemeye Dominiken Roco'da tarafından bir reddiye yazıldığını kaydeder (*L'Islam en Occident Europe-Afrique*, p. 153).

26 *Bell's Introduction to the Qur'an*, p. 173.

27 *Jewish Encyclopedia*, Kur'ân maddesi.

28 Muhammed Hamidullah, *Le Saint Coran*, Paris, p. LVI.

29 Aynı eser, P. LX.

olduğunu da itiraf etmek durumdayız. Bu da, Batılı ilim adamları, Ortaçağ kilisesinin mutaassıb fikrinden ve önyargulardan azâde kaldıkları ölçüde, Kur'ânı az bir hata ile anlamaya yönelmiş olmalarındandır.

Rönesans hareketinin Avrupayı uyandırması, matbaanın keşfi ve Türklerin Avrupa içlerine doğru ilerlemesi, Avrupada XVI. asırdan itibaren İslam üzerindeki çalışmaların birleştirilmesine yol açtı. Bu çalışmalara 1530 senesinde Venedik'te neşredilen Kur'ânın bir arapça metni İtalyan Matbaacı Paganini tarafından basılmış ise de, bu arapça nüshalar Papa Clement VII (Jules de Medicis) (1523-1534) tarafından yaktırılmıştır<sup>30</sup>. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi, Robert of Ketton'un latince tercemesi Theodor Bibliander tarafından 1543 senesinde Bâle'de diğer çalışmalarla birlikte neşredilmişti. Bu eser ayrıca Zurich'de 1550 ve 1556 senelerinde tekrar basılmıştır. Yine 1543 senesinde Pariste Guillaume Postel'in "*Alcorani. Seu Legis Mahomati et Evangelistorum Concordiae Liber*" adlı eseri neşredilmiştir<sup>31</sup>. 1547-1548 senesinde Andrea Arrivabene'nin Robert de Retenensis'in latince tercemesinden, italyancaya adaptasyonunu görmekteyiz. Bu eser, Muhammed ve İslam hakkında bir araştırmayı da ihtiva eder<sup>32</sup>. Daha sonra Retenensisin bu tercemesi Salomon Schweigger tarafından Almancaya (Nürenberg 1608) ve Hollanda diline çevrilmiştir (Hamburg 1641)<sup>33</sup>. XVII. asırda bu sahadaki çalışmalar devam etmiş, ortaya çıkan eserler arasında fransız Andre (Sieur) du Ryer (1580-1660) uzun müddet Mısırdaki kalmış, sonra 1630 senelerinde İstanbul'a gelmiş ve Türk dili üzerinde etüdler yapmış ve yine aynı sene içerisinde bir türk dili grameri yazmıştı. "*Alcoran de Mahomet*" adı altında bir Kur'ân tercemesi 1647 senesinde Pariste görülür<sup>34</sup>. Du Ryer'in bu tercemesi 1649'da İskoçyalı Alexander Ross tarafından İngi lizeye<sup>35</sup>, 1698'de Hollanda diline ve daha sonra da Almancaya çevrilmiştir<sup>36</sup>.

1694 tarihinde Abraham Hinckelmann adlı bir Alman matbaacı, Hamburgda Arapça Kur'ânı basmıştır. Fakat ilmi usûlün yeni bir de-recesini İtalyan Râhibi Ludivico Marracci de görmekteyiz. 1698 sene-

30 Bkz. R. Blachère, *LeCoran*, que sais-je, Paris 1966, p. 10; M. Kasimirski, *Le Coran*, Introduction (G.H. Bousquet) P. 28; *Le Saint Coran*, P. LX.

31 *Grand Dictionnaire Universel du XIX. e Siecle*, Paris 1874, XII. 1501.

32 *Introduction au Coran*, p. 266; *Le Coran*, p. 10.

33 *Introduction au Coran*, p. 266; *Le Saint Coran*, p. LIX.

34 *Introduction au Coran*, p. 267; *Histoire des Orientalistes*'de bu tercemenin 1634'de yapıldığı söylenir. Bkz. I. XXVII.)

35 *Bell's Introduction to the Quran*, p. 173; *Le Saint Coran*, p. XLVIII.

36 *Introduction au Coran*, p. 266; *Le Saint Coran*, p. LIX.

sinde Padua'da bir kaç yazmaya dayanarak Kur'anın bir metnini, ihtimamlı bir latince tercemesi ile birlikte iki cild halinde neşretti. Marracci'nin 40 senesini Kur'an araştırmalarına tahsis ettiği ve devrindeki ileri gelen Müslüman müfessirlerle münasebetler kurduğu söylenir. Bu zât, amansız Türk ve Müslüman düşmanı olan ve Avrupada Türkler aleyhine ittifaklar imzalatan Papa İnnocent XI (1691-1700) ın yakın dostu idi. Eserinin birinci cildinde Peygamber ve İslâm dini hakkında şiddetli suçlamalara yer vermekte ve Kur'âna hücûmlar yapmaktadır. Elbette böyle bir eser mutaassıb Hristiyanlık tarafından rağbet görecektir ve Papalık tarafından teşvik edilecektir<sup>37</sup>.

İlmî seviyyede olduğu söylenen bir çalışmada George Sale'nin, Kur'anı İngilizceye tercemesidir. Bu terceme kısa mukaddimesi ile birlikte 1734 senesinde Londra'da neşredildi. Sale'nin bu tercemesinde, Müslüman müfessirlere dayandığı ve bilhassa el-Beydâvi'den faydalandığı söylenir. Ayrıca bu terceme izahlı notlarla birlikte neşredilmiştir. Sonradan pek çok yeni basımları yapılmış olan bu tercemeden ve notlarından Oryantalistler hala faydalanmaktadırlar<sup>38</sup>.

Parisde 1782-1783 senelerinde Claude Savary'nin yeni bir tercemesi görülür. Mukaddimesinde Müslüman yazarlardan ve bilhassa Ebu'l-Fida'dan alınarak yazılan Muhammedin hayatı vardır. Eser açık ve meraklı bir rûh ile yazılmışsa, da genellikle sathidir. Kur'an tercemesi Marracci ve Sale'nin arapça metninin karşılaştırılmasına dayanır. Bu tercemenin daha sonra çeşitli basımları yapılmıştır<sup>39</sup>. J.M. Rodwell (London 1861) ve E.H. Palmer (Oxford 1880) in İngilizce Kur'an tercemeleri epeyce değer kazanmış ve birçok basımları yapılmıştır. Ulmann (Grefeld 1840), Henning (Leipzig 1901) in Almanca, Kasımski (Paris 1840), E. Montet (Paris 1925) nin Fransızca, Alessandro Bausani (Florenca 1955) nin İtalyanca, Juan Vernet in (Barcelone 1963) İspanyolca tercemeleri, yüzlerce tercemeden birkaçıdır<sup>40</sup>. İngilizce tercemeler arasında son zamanlarda daha fazla değer kazanan eser, Marmaduke Pickthall'un "*The Meaning of the Glorious Koran en Explanatory Translation*"

37 Ludivico Marracci'nin bu eserinin birinci cildi 1691 de Roma'da, metin ve terceme ise 1698 de Padua'da neşredilmiştir. Bkz. *Grand Dictionnaire Universel du XIX. siecle*, Paris, X. 1246; *Bell's Introduction to the Qur'an*, p. 174; *Introduction au Coran*, p. 268; *Le Coran*, p. 11; *Selected Works of. C. Snouck Hurgronje*, p. 110; Arnold, *The koran and the Bible*, London, 1866, p. 472.

38 *Bell's Introduction To the Qur'an*, p. 174; *Le Saint Coran*, p. XLVIII.

39 *Introductuion au Coran*, p. 270-271.

40 Avrupa dillerindeki Kur'an tercemeleri için bkz. *Introduction au Coran*, p. 9-12; *Le Saint Coran*, p. XLVIII-XLVII.

(London 1930) adlı eseridir. Müslüman olan bir İngilizin çalışması olarak ilgi çekicidir. Bu terceme Kâhiredeki otoriteler tarafından kabul görmüştür<sup>41</sup>. Şimdiye kadar İngilizce Kur'an tercemelerinin dil yönünden en memnuniyet verici olanı kabul edilen Cambridge'li Arthur J. Arberry'ninkidir. "*The Holy Koran, an Introduction With Selection*" (London 1953) adı ile neşrettiği eserinde, muhtelif metodların kullanıldığı seçilmiş bölümlerin tercübe mahiyetinde tercemeleri vardır. 1955 senesinde "*The Koran Interpreted*" adlı tercemesini iki cild olarak Londrada neşretti. Bu tercemede kısa çizgilerle teferruata giren bir metod tatbik edilmiş, kelimeleri kullanma tarzı dikkatle seçilmiş ve Arapçanın haşmet ve zerafetini gösteren tam bir terceme usûlünün tatbik edildiği söylenir. Arberry'nin tercemesine esas teşkil eden "*Companion to the Qur'an*" (London 1967) adlı eseri, açıklayıcı notlarıyla, İngiliz okuyucusunu hazırlamayı hedef edinir<sup>42</sup>.

Burada şu hususu da hatırdan çıkarmamak lâzımdır ki, Kur'anın Avrupada yapılan Arapça basımları ve tercemeleri, herşeyden önce siyâsi ve iktisadi çıkarlar ve bilhassa İslâm memleketlerinde sömürgecilik ve misyonerlik çalışmalarını başarıya ulaştırmak için yapılmıştır.

XIX. asırda Güstav Flügel'in 1834 deki Kur'anın metnini neşr ile başhyan, Kur'an ilimlerindeki ilerlemeye aynı zamanda, Hz. Muhammedin hayatı ile ilgilenen şahıslar büyük katkıda bulunmuşlardır. Bunların ilki 1843 senesinde Hz. Muhammedin biyografisini yazan Gustave Weil'dir. Muhammedin biyografisinin tarihi araştırmalarının kısır olduğunu söyleyen bu zât, zihinde kararlaştırılan tez ve teorilerin de hizmete sokulmasını istedi. Güya Weil'in iyi delillere dayanarak, İslâmın tarihi menşeinin bir tablosunu çizmeye gayret ederek, araştırmalarında ileri bir adım attığı zikredilir<sup>43</sup>.

Weil'in meşhûr iki halefi, Aloys Sprenger ile William Muir'dir. Bunlar, Hindistanda pek çok senelerini harcamışlardı. Bu gayretlerinin neticesi olarak, biyografi için en eski ve en güzel kaynakları da buldular. Bu kaynakların ehemmiyetini belirtme ve uygulama şerefi Spranger'e âittir. İlk biyografi denemesi 1851 senesinde Allahabâd'da İngilizce olarak görüldü ise de, bu eser tam değildi. Bunun yerine "*Das Leben und die Lehre des Muhammad*" (Berlin 1861-65) adlı üç cildlik Almanca çalışması yer alır. III. cildin girişinde 36 sahifelik bir kısım Kur'âna

41 Bell's Introduction to the Qur'an, p. 178.

42 Aynı yer, p. 178.

43 Selected Works of C. Snouck Hurgronje, Leiden 1957, p. 114.

tahsis edilmiştir. Burada, Mekke ve Medinede nâzil olan sûreler arasındaki farklar ve Kur'ânın toplanması müzakere edilmektedir. Sprenger bu eserinde, İslâm ile Muhammedin dini arasındaki farka yeterli derecede işaret edilmediğini gösterir<sup>44</sup>. Muir'de, Sprenger'i takip etti. O daha fazla sûrelerin kronolojisi üzerinde durdu. Bu mesele hakkındaki neticeleri "*Life of Mahomet*" (London 1858-1861) adlı eserinde, Hz. Muhammedin biyografisi için kaynaklar hakkında bir denemede, zaptedilmişse de, bu fikirler daha ziyade onun "*The Qur'an, Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures*" (London 1878) adlı eserinde daha açık bir şekilde görülür<sup>45</sup>.

XIX. asırda Avrupada İslâmi araştırmalarla ilgili gelişmelere 1857 de "Parisien Academie des Inscription et Belles-Lettres" adındaki kuruluş, Kur'ân metninin tarihi bir tenkid içerisinde, Muhammedin monografisinin incelenmesine niyet etme fikrine önderlik etti. Açıkça izâh edildi ki, bu çalışma Müslüman tarihçilerin, müfessirlerin, kısaca ilim adamlarının da yardımı ile, basit bir bölümün çeşitli karakterlerini ortaya çıkarmak ve bunların birleştirilmesi yollarını tayin etmekte. Muhakkak ki Muhammedin hayat hâdiseleri bunlarla alakadardır. Kur'ân metnindeki değişiklikleri ortaya koymak, Muhammedin ezber okuyuşundan, bu gün elimizde bulunan son şeklindeki durumun karşılaştırılması, yaşayan kıraatları, en eskisinden yenisine kadar tayin etmek idi<sup>46</sup>.

Böyle bir konu o günlerde üç âlimi cezbetti: Bunlar, Aloys Sprenger, İtalyan Michele Amâri<sup>47</sup> ve Alman Theodor Nöldeke idi. Nöldeke 1856 senesinde "*Kur'ânın Menşei ve Toplanması*" üzerine çok mufassal Latince bir eser neşretmişti. Daha sonra 1860 da Göttingen'de "*Geschichte des Qorans*" (Kur'ân Tarihi) adlı eserini yayınladı. Bu eserle Nöldeke, Kur'ân araştırmaları sahasında şöhrete ulaştı ve eseri kendisinden sonra, Avrupada yapılacak olan Kur'ân araştırmalarına temel teşkil etti. Bu eseri, İslâmı tetkik eden Batılılar için lüzumlu bir el kitabı haline geldi. Bununla beraber, Oryantalist olmayan bir kimse için, bu eseri kullanmak zordur. Aynı yazarın "*Muhammedin Hayatı*" adlı eseri kısa ve popülerdir ve bu sahadaki en iyi eserlerden biri addedilir<sup>48</sup>. Şunu da hatırdan çıkarmamak gerekir ki, Nöldeke de Elen (eski Yunan medeniyeti) hayranı idi. Tüm bilimsel gayretine rağmen Doğuyu küçümseyerek,

44 *Selected works of C. Snouck Hurgronje*, p. 115.

45 *Bell's Introduction to the Qur'an*, p. 174-175.

46 Aynı eser, p. 175.

47 Bu zât, İslâmî Sicilyanın tarihi alanında şöhret kazanmıştır.

48 *Bell's Introduction to the Qur'an*, p. 175; *Selected Works*, p. 116.



Yunanistana karşı duyduğu aşkı, garib bir şekilde ortaya koymayı ihmal etmiyordu<sup>49</sup>.

Nöldeke, Kur'ân Tarihi üzerine yaptığı çalışmalarının ve incelemelerinin neticesini göstermek için 1898 de ikinci defa neşrini düşünmüş ise de, buna ömrü yetmemiş, bu vazifeyi talebesi Friedrich Schwally üzerine almıştı. Schwally, ananevi Alman araştırma metodu mükemmelliği ile işe başladı. İşini titizlikle ve ciddiyetle ele alması ve diğer bazı sebeblerle ikinci basımının neşri senelere sürdü. Kur'ânın menşei ve dağılımını ihtiva eden birinci cildi 1909 yılında Leipzig'de, Kur'ân kolleksiyonlarını ihtiva eden ikinci cildi 1919 yılında basılabildi. Schwally 1919 Şubatında ölünce, bu işi tamamlama görevini Königsberg'deki halefi Gotthelf Bergstrasser üzerine aldı. İkinci cildin ikinci kısmı 1926 da ve 1929 da neşredildi. Bu işlerle uğraşma ve Bergstrasser'in 1933 de beklenmedik bir anda ölümü, üçüncü cildin neşrini geciktirdi. Bu cildin neşri vazifesini Otto Pretzl yükledi. Nihayet bu üçüncü cild, eserin ilk neşrinden 78 sene, ikinci defa neşredilmesi teklifinden 40 sene sonra, 1938 senesinde neşredildi. Bu eserin, bir çok kısımları bu gün tashihe ihtiyaç gösterse bile, Avrupadaki âlimler işbirliğinin dikkate değer bir çalışması olarak karşımızda durmaktadır. Derenbourg, R. Geyer ve İgnaz Goldziher gibi Oryantalistler, Batılıların tenkid ihtiyaçlarına cevap verebilecek tenkidli bir Kur'ân neşrini düşünüyorlardı. Bu proje 1930 da Bergstrasser tarafından başlatılmış<sup>50</sup> Bavyera Akademisi, bir Kur'ân komisyonu kurmuştu. Bu komisyonun ilk işi, Kûfi yazısı ile yazılmış eski Kur'ân nüshalarını toplamak olmuştu. Bergstrasser'in ölümünden sonra, komisyonun idaresini Otto Pretzl ele almıştı. Bu işin, Mısır'daki el-Ezher ve Mısır Üniversitesi ile işbirliği yapmak suretiyle daha başarılı olacağı düşünülmüştü. Bu iş için teşebbüse geçilmiş ise de, dört sene uğraşılmasına rağmen, çeşitli sebebler ve bilhassa ikinci dünya savaşı, bu gayreti neticelendirmemişti.

Nöldeke'nin 1860 da basılan eserine göre, Kur'âna âit çalışmalar tükenmiş değildi. Bizzat kendisi başlangıç bölümünde "*Zur Sprache des Qorans*," Kur'ânın dili üzerine daha fazla yazılar yazmış ve Kur'ânın menşei olarak Sâmi dili üzerinde durmuştur. Kur'ân üzerine olan bu çalışmalar devam ederken Hartwig Hirschfeld 1902 de Londrada "*New Researches Into the Composition and Exegesis of the Qoran*" (Kur'ânı Tertipte ve Tefsirde yeni Araştırmalar) adlı eserini neşretti. Hz. Muhamme-

49 *Oryantalizm*, s. 354.

50 *Introduction au Coran*, p. 195.

din terceme-i halini yazan Hubert Grimme, biyografi üzerinde çalışırken, Kur'ânın kronolojisi ve terkiğini araştırmamın müstakil yollarını aradı<sup>51</sup>.

XX. asırda, Kur'ân hakkında daha çok sayıda araştırma ve inceleme eserlerine ve makalelere rastlamaktayız. Burada bunların hepsini saymak mümkün olamayacağından<sup>52</sup> mühim olan çalışmalardan bahsetmekle iktifa edeceğiz. Bu konuda zikre değer bir çalışma Josef Horovitz (Berlin 1926) tarafından "*Koranische Untersuchungen*" (Kur'ânî Tetkikler) de, genellikle Kur'andaki özel isimler ve kıssalarla meşgûl olur. Arthur Jeffery'nin "*Foreign Vocabulary of the Qur'ân*" (Baroda 1938) (Kur'ânda Yabancı Kelimeler) adlı eseri, Kur'ânı ilâhî bir kitab olduğunu kabul etmeyip, O'na yabancı bir menşeye aramaya kalkışanlar için iyi bir müracaat kitabıdır. Bu eser daha ziyade geçmiş çalışmaları hülâsa etmekte, bu arada yeni görüşleri de ilâve etmektedir. Yine aynı zâtın "*Materials for the Study of the Text of the Qur'an*" adlı eseri, Bergstrasser'in çalıştığı sahada ve onun yolunda oluşunun bir işareti sayılır. Bu alanda mühim bir yer işgal eden biri de İgnaz Goldziher'dir. Onun "*Die Richtungen der Islamischer Koranauslegung*" (Leiden 1920) (İslam Tefsir Mezhepleri) adlı eseri önemlidir<sup>53</sup>. Bu eserinde Goldziher, tefsir tarihini sentezci bir açıdan incelemekte ise de, seçtiği metinlerle tefsirin gelişmesini yanlış değerlendirmektedir.

Son yarım asırda, Kur'ânî tetkiklere zamanlarını vermiş ve bu alanda şöhret kazanmış üç kişi üzerinde duralım. Bunlardan en yaşlı olanı Richard Bell "*The Origin of Islâm in its Christian Environment*" (London 1926) (Hristiyanlık muhitinde İslâmın Menşei) adlı eserinde, Kur'ân üzerindeki çalışmasında, kıraat meseleleri üzerinde durdu. Bu çalışmasının mükemmel olarak neticelendiği söylenemezse de, çalışmalarının neticelerini daha ziyade sonradan yazmış olduğu "*The Qur'an: Translated, With a Critical Rearrangement of the Surahs*" (Edinburgh 1937-39) ile "*Introduction to the Qur'an*" (Edinburgh 1953) eserlerinde göstermeye çalışmıştır<sup>54</sup>.

51 Bell's *Introduction to the Qur'an*, p. 176.

52 XIX. ve XX. asırlarda Kur'ân üzerine yapılmış inceleme ve araştırma eserleri hakkında fazla bilgi için bkz. Victor Chauvin, *Bibliographie des Ouvrages Arabes ou Relatifs aux Arabes*, publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 a 1885, Paris 1907, Tome X, (Le Coran et la Tradition); Gustave Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923; J.D. Pearson, *Index Islamicus* (1906-1955), (1956-1960), (1961-1965), (1966-1977) (1971-1980), R. Blachère *Introduction au Coran*, Paris 1959; W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, 1970.

53 Goldziher'in bu eseri, Abdülhalim Neccâr tarafından (*Mezâhibu't-Tefsiri'l-İslâmi*) adıyla tenkidli olarak Arapçaya terceme edilmiştir ve 1955 senesinde Kâhireda basılmıştır.

54 Bell's *Introduction to the Qur'an*, p. 177.

Bu konudaki ikinci şahsımız Régis Blachère'dir. "*Le Probleme de Mahomet*" (Paris 1952) adlı eseri, onun Kur'ân üzerine yaptığı çalışmalardan sonra telif edilmiştir. Burada Muhammedin hayatı incelenmektedir. Batıdaki itimat edilebilecek kaynaklardan biridir. Müellifin bu eseri yapmış olduğu Kur'ân tercemesine mukaddime olacak mahiyettedir. Onun, sûrelerin iniş tarihlerine göre yapmış olduğu üç cildlik bir Kur'ân tercemesi "*Le coran : Traduction Selon un Essai de Reclassement des Sourates*" (Paris 1947-51) nin ilk cildini tamamen bir girişe tahsis etmiştir. Bu ilk cildin ikinci neşri 1959 senesinde "*Introduction au Coran*" adıyla müstakil olarak neşredilmiştir. Bu eser, arap yazısının durumu, vahy meselesi, Kur'ânın cem'i çeşitli kıraatler, Kur'ânın dili, üslûbu, Müslümanlarda ve Avrupalılarda tenkid metodları, Avrupa dillerine Kur'ânın tercemeleri gibi konuları ihtiva etmektedir<sup>55</sup>.

Üçüncü şahsımız ise Rudi Paret'tir. Kur'ân üzerinde uzun müddet çalışan bu zât "*Muhammed und der Koran*" (Stuttgart 1957) (Muhammed ve Kur'ân) adlı eseriyle Peygamberin hayatının kısa bir hikayesini çizmektedir. O, bu eserinde daha ziyade Peygamberin askeri, siyasi ve dini görüşlerini bir noktada toplamaya çalışmıştır. "*Der İslam*" dergisindeki çeşitli makaleleri, çalışmalarının ağırlık merkezinin bizzat Kur'ânın kendisi olduğunu gösteriyorsa da 1963-1966 seneleri arasında Stuttgart'da Kur'ânın Almanca tercemesinin tamamlanmasında da bulundu. O, Kur'ânda bulunan terimlerin izahlarını yaptı ve bu terimleri tafsilatlı bir şekilde mukayese etme imkanını koyarak, okuyucuya yüksek bir itimad telkin ettiği zikredilir. O, Kur'ânı ilk defa dinleyenlere, onun mümkün olduğu kadar sahih anlamını vermeye çalıştı. Eserde metni izâh edici ilâveler olmadığı gibi, notlar da yoktur. Bir dereceye kadar serbest bir terceme vardır<sup>56</sup>. Rudi Paret, Richard Bell'in Kur'ân tercemesini tenkid ederken "**O, Beydavi ve diğer müfessirlerden istifade etmiştir. Fakat dogmatik bazı peşin hükümlerin bu tefsirlerin değerini ihlal ettiğini gördüğü ve gramer müşkülâtlarına uğradıkları yerlerde kendi tefsiri hükmünü vermek cesaretini göstermiştir. Yani diğer bir deyişle, R. Bell, şârihlerin fikir ve re'ylerine, hadislerin şahadetine, kendi seleflerinden daha az itimad etmiş, onlara daha az dayanmıştır**" demektedir. Yine kendisinin 1950 yılında Stuttgart'da neşredilen "*Grenzen der Koran Forschung*" (Kuran araştırmalarının hududları) adlı risalesinde, "..... Mümkün olduğu kadar Kur'ânın yine bizzat Kur'ân tarafından, onun yar-

55 Bell's *Introduction to the Qur'an*, p. 177.

56 Aynı eser, p. 177-178.

dımı ile tefsir ve izah edilmesi lüzûmunu, gerek doğrudan doğruya ve gerekse imâ yoluyla savunmuşum” demektedir<sup>57</sup>.

İslâm inançına göre Allah Kelâmı olarak kabul edilen Kur'ân-ı Kerimin anlaşılması, şüphesiz büyük dikkat ve ciddiyet isteyen bir konudur. Kifayetsiz olduğu kadar, garazkar ve maksatlı sayılabilecek ilk Kur'ân tercemelerinin Batıda XII ve XIII. asırlarda Latin diliyle yapıldığını söylemiştik. Daha sonraki asırlarda, Fransız, İngiliz, Alman, İtalyan ve İspanyol dillerinde yapılan tercemeler, bizzat kendileri tarafından tenkidlere tâbi tutulmuştur. Fakat burada şu hususu da itiraf etmek gerekir ki, ilerleyen asırlar boyunca Kur'ânın tercemesi faaliyeti müsbet yönde bir gelişme göstermiştir. Şüphesiz Batılı ilim adamları, Ortaçağ kilisesinin mütaassıb baskısından kurtulmaları nisbetinde, Kur'ânın sıhhatli bir şekilde anlaşılması konusuna değer vermiş ve bunun sonucu olarak, hataları en az dereceye indirmeye matûf ciddi çalışmalar ortaya koyabilmişlerdir. Bundan yarım asır evvel yapılan tercemelerle, günümüzde yapılanları karşılaştırdığımızda, inkar edilmez bir farkın mevcudiyeti müşahede edilecektir.

Ortaçağda, Haçlı seferleri sebebiyle, Batılılar Doğu ile sıkı bir şekilde temasla gelince, Kilise, Papalık veya kralların tesiriyle bir nevi Oryantalizm meydana gelirken, bu hareketin altında Hristiyan dininin neşri ve misyonerlik teşkilatının faaliyetleri birinci planda yer almakta idi. XVII. asırdan itibaren Oryantalizm hareketi, müstemlekecilik ve ticaret yönlerinden ele alınarak politikacıların elinde siyasi yönden hülûletme vasıtası olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki hristiyan tebanın himayesi sevdası Avrupa hükümdarları arasında bir rekabet konusu olmuş, Oryantalizme bu yönden yanaşmış veya müstemlekelerindeki müslümanları iyi idare edebilmek için, onların dini ahvalini iyi bilmenin lüzûmu, onları Oryantalizme sevk etmişti. Görüldüğü gibi, ilim ilim içindir, zihniyeti hâkim olmamış, ilim dâima başka bir maksada âlet edilmiştir. Burada şu hususu da belirtmeden geçemeyeceğiz. Genellikle ilmi başka maksatlar için kullanan bu insanların islâmiyetle ilgili tetkikleri de kin ve garazlarla dolu olacaktır. Çünkü Oryantalistlerin ekserisini İslâmı anlamaya sevkeden âmil, İslâmın rûhi ve kültürel değerlerini inkar ve onları küçük düşürmektir. Halbuki onlar, islâm medeniyeti dışındaki diğer medeniyetlere karşı sevgi ve takdir hisleri beslerken, İslama karşı aynı usûlü kullanmaktan kaçınırlar. Genellikle batılılar için, İsa ve Budda tam, mükemmel ve kolayca anlaşılabilir, inandırıcı

57 *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/1-2, s. 44 (sene 1959-60).

olarak takdim edilirken, aksine islâmın Peygamberi karışık, muğlak olarak tanımlanır ve müsavi olmayan şartlar altında incelenir<sup>58</sup>. Kişi çocukluğundanberi aldığı dini telkinlerin tesirinden kolay kolay kurtulamaz. Hatta farkında olmıyarak bu alışkanlıklarını devam ettirir. Müsteşriklerin ve bilhassa İslam dini ile meşgûl olanların hayatları tetkik edilirse görülür ki, onların hemen hemen ekserisi Hristiyan ve Yahudi menşeden geldikleri için, İslâmın dini fikirlerini takdir etmek, böyle bir muhitte yetişen bir şahıs için kolay değildir. Derinliğe ve zenginliğe ulaşacak en iyi imkanı, Hristiyan ve yahudilere veren vasıtalar Hristiyan ve Yahudi fikirler olacaktır. Aynı şey Müslümanlar için de vârittir. Başka bir din üzerinde araştırma yapan bir araştırmacıya tesir eden en mühim âmillerden biri, araştırmacının halihazır yaşadığı hayat ve bu hayatın çocukluğundanberi kendisine yaptığı tesirdir. XVII. asırdan itibaren Avrupalının muhayyilesinde din, tesirini kaybetmeye başlamış ve böyle bir anlayış karşısında XVIII. asırda ortaya çıkmaya başlayan Deizim (Peygamberlere inanmayıp yalnız Allaha inanma) hareketine büyük bir hız vermişti. Jean-Jacques Rousseau, dini duygularını içli bir şekilde yayarak şöyle söyler: “Allah, uygun bir şekilde kullanıldığı zaman, bütün dinlerin iyi olduğuna inanıyorum. Esas inanç kalbi olandır. Aksine felsefecilerin Atheism’i (dinsizlik, tanrısızlık) bütün dinlerin kurucularını hilebaz, şartlatan veya şeytan olarak tanımlar”. Rousseau, bunlara karşı şöyle haykırır: “Dinlerinizin kurucularına karşılıklı hürmet ediniz”<sup>59</sup> XIX. asırda dinler üzerine yapılan ilmi tetkikler, batı düşüncesini, eski hükümlerinden vazgeçirmeye mecbur oldu, gibi görünüyorsa da, dini ilimlerde objektif olabilmek en zor olan şeylerden biridir. Avrupada Oryantizm hareketinde, misyonerlik unsuru kıymetini son asırlarda kaybetmeye başlamışsa da, onun terakkisinde müstemlekecilik hareketi mühim bir rol oynamıştır. Misyonerlik, müstemlekecilik ve siyaset gibi hususlarda bir fayda tevehhüm etmeksizin, sırf ilim için çalışan Oryantalistlere kolay rastlanamamaktadır. Orta çağa âit görüşü en güzel şekilde Dante’nin İlahî Komedyasında görürüz. O, Muhammedi hileciler ve bozguncular arasında gösterir. D’Herbelot’da, Muhammedin meşhûr bir aldatıcı Muhammedilik adı verdiğimiz dalâlet dininin kurucusu olduğunu söyler<sup>60</sup>. D’Herbelot’nun bir kanun haline getirip kullandığı “**Muhammed bir yalancıdır**” cümlesi, Dante’nin İlahî Komedyasında âdeta dramatize edilmiştir.

58 Frithjof Schuon, *Comprendre L’Islam* (Gallimard Imprime en France 1961) p. 117.

59 *L’Islam en Occident Europe-Afrique*, p. 155.

60 Dante, *İlahî Komedyası*, İstanbul 1963 (Çev. Dr. Feridun Timur) s. 292.; D’Herbelot de Molainville *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*, Paris 1697, p. 598.

Yeni Oryantalistler, eskiler gibi, İslama karşı şiddetli olmadıklarını göstermeye çalışıyorlarsa da, küçüklüklerinden beri, almış oldukları telkinlerin tesirinden tam manası ile kurtulamamışlardır. Bu tesirler, onların bir çok davranışlarında, eserlerinde gizli ve âşikâr olarak görülür. Bu hususu muasır Oryantalistlerden pek çoğu itiraf etmektedirler. "... Batının İlâhiyât hususundaki peşin hükümlerinin izleri hala modern âlimlerin eserlerinde ve ilmi bahislerin dip notlarının arkasında gizli olarak görünür. Ama modern tarihçiler, böyle büyük bir hareketin, sahtekâr bir menfaatperest tarafından başlatılacağına inanmayacaklardır"<sup>61</sup>. "Son zamanlarda İslam ve Hristiyanlık arasındaki anlayış farkında fazla bir değişiklik olmadı. Böylece Hristiyanlar aynı tenkidi yapmaya meylettiler. Buna rağmen oldukça modern zamanlarda bile, bazı yazarlar, Hristiyani davranışlarından kendilerini kurtarmayı denediler. Fakat onlar genel olarak, kendilerini bu düşüncelerden kurtarmaya muvaffak olamadılar"<sup>62</sup>. İslam dini hakkında Hristiyanların klasik cevabı, Muhammed yalancının biridir ve yeni dini, kendilerinin dalalet mezheplerinden birine bağlamak isterler<sup>63</sup>.

Yeni metodlarla tetkik ve inceleme yapan muasır Oryantalistler, peşin hükümlerden ve hissiyattan uzak kaldıklarını iddia ediyorlarsa da kin ve garazlarını belirli küçük bir noktada da olsa belirtmekten kendilerini alamıyorlar. Genellikle eserlerinde Peygamberi ve Kur'ânı metheder gibi görünürlerse de, eserlerinin anafikrini ifade eden bir veya birkaç cümlecik içerisinde İslamın temelini sarsacak ve inanç sistemini yıkacak fikirlerle karşılaşmamak mümkün değildir. Mantıkî kâideye göre bir meselenin esasında bir anlaşma olmazsa, meselenin teferruatını süslemekle bir neticeye ulaşmak mümkün değildir. Bu gibi hareketler, meselenin esasını bilmeyen insanları cezbetmek, kendilerine taraftar kazanmak ve huzurları bozmaktan daha ileri gidemez. Böyle bir hareket de onların objektif olmadıklarının bir delilini teşkil eder. İşte yeni metodlarla çalıştığını söylediğimiz pek çok Oryantalistin eserlerinde iki mesele gizli veya âşikâr olarak dâima kendini göstermektedir. Bunlardan biri, "Hz. Muhammedin Peygamberliğinin sıhhati", diğeri ise, "Kur'ânın menşei ve O'nun bir vahiy mahsulü olup olmadığı" meselesidir. Şimdi bu iki hususu, onların eserlerinden göstermeye çalışalım: "..... Peygamberin biyografisinde daha fazla güçlükler olduğu belirtilmekte-

61 *The Arabs in History*, p. 48.

62 Norman Daniel, *İslâm and the West the Making of an Image*, Edinburgh 1962 (Introduction) p. 1.

63 *L'Islam en Occident Europe-Afrique*, p. 151.

dir. Tarihi bir tenkide tâbi tutmadan, onun hayatını anlatanların ifadelerini tenkid etmeksizin nakletmek yanlış fikir vermek olacaktır. Diğer taraftan bazı Batılı âlimlerin yaptığı gibi meseleyi genelleştirmek de cüretkarlık olacaktır. Bitaraf olmayan âlimler Arab biyografilerindeki ve hadislerdeki hikayelerden şüphe ederler. Halbuki Peygamber, olduğundan daha fazla olarak tasvir edilmeye çalışılıyordu<sup>64</sup> demekle, ilk devir hakkında ki şüphelerini açıklamaktadır. Genellikle İslam ve onun Peygamberi hakkındaki Avrupalının zihniyeti şöyle idi; Allahın insanlara hidayet rehberi olarak gönderdiği elçisi, Papalık makamına tamah etmiş bir sahtekar, emelleri tahakkuk etmeyince nübüvvet iddiasında bulunan bir düzenbaz, sihirbaz, şeytan, kilisenin ahlaki faziletlerini yıkmaya gelen bir fâcir olarak kabul edilmekte idi. Hz. Muhammedin 40 yaşından evvelki hayatı hakkında modern çağın Oryantalistleri de karanlık fikirler ileri sürmektedirler. Bu arada kendilerine şu sorulabilir. Aynı metodu kendi dinlerinin kurucuları olan, Hz. Musa ve Hz. İsa'ya uygulamaya kalkışsalar, acaba ne gibi bir sonuca ulaşacaklardı? Yoksa biz de, Emil Ludwig'in, Hz. İsa hakkında dediği gibi "otuz yaşına vardığı zamana kadar hemen hemen hiçbir şeyini bilmediğimiz, ruhun ve kalbin âyinesi demek olan çizgileri bile bize meçhûl ve sonrada, hemen hemen iki yıl müddetle, ancak birbirini nakzeder malumat-tan başka birşeyi bulunmayan bir adamın tersimi ve tasviridir. Zira elimizdeki yegane menbalar, yani dört İncil birbirini nakzeder.....<sup>65</sup>" mi diyelim. Bernard Lewis "Muhammedin ilk hayatı ve ataları az bilinir"<sup>66</sup> demekle, meseleyi en hafif bir şekilde geçiştirmek ister. Yine bu zât aynı eserinde, Ortaçağda İslam hakkında Batıda yaygın olan efsaneyi şöyle hülasa eder: "Muhammed bir muhteris, Papalık seçimlerinde muvaffak olamamış, işi bozulmuş bir Romen Kardinali ve nihayet yalancı, Peygamberliğini ilân etmiş şahıs olarak gösterilir<sup>67</sup>"? Daha orada Ortaçağın akıl almaz polemik küfürleri, Woltaire'in Peygamber hakkındaki hicivli ve yalan sözleri yer almaktadır. "Muhammedin nasihatlarına başlayışından önceki şahsiyeti iyi bilinmemektedir. Bu hususta Kur'ândan hiç malumat elde edememekteyiz. Ondaki kıssaların karakterinden ve nisbi tarihi değerlerinden dolayı, peygamberin biyografisine mâlik olamamaktayız. Bizzat hayatının kronolojisini tesbit etmek imkansızdır<sup>68</sup>". "... Muhammed M.S. 570 senelerine doğru doğdu. Fakat ilk genç-

64 Alfred Guillaume, *L'İslam* (a pelican book) p. 20.

65 Emil Ludwig, *Adem oğlu, bir Peygamberin Tarihi* (trc. Ruşen Eşref) İstanbul 1929, s. 9.

66 *The Arabs in History*, p. 38.

67 Aynı eser, p. 47-48.

68 Dominique Sourdel, *L'İslam* (Que Sais-je) Paris 1968, p. 9.

liği ve delikanlılığı, tarihin söylediğine göre, çok az bilinmektedir<sup>69</sup>. R. Blachère, Muhammede vahiy gelmeye başlamadan evvelki devrin malum olmadığını göz önünde tutarak "Kur'ânın biyografik bir kaynak olarak kullanılması mümkün değildir. Onu tamamlamak için ikinci kaynak olan Hadise ihtiyaç vardır" demektedir<sup>70</sup>. Biyografik hadisler hakkında da, Oryantalistlerin durumunun çok çeşitli olduğunu söyleyerek, İbn Sa'd, Taberi, ve İbn Hişam gibi tarihçilerin eserlerinin 1858 den sonra Avrupalılarca bilinmesiyle, 1858 de Muir ve 1861 de Sprenger, Peygamber hakkındaki büyük etüdlarına başladılar ve bu tetkiklerden sonra, Muhammedin biyografisi hakkındaki eski görüşlere köhnelik damgası vurulduğunu söylemektedir<sup>71</sup>. L. Caetani bu hususta "Muhammed tarihi zamanların aydınlığı içinde yeni bir din-i kâzib icâd eden gayet nâdir tarihi bir peygamber misalini arzeder gibi telakki olunmuştur. Böyle bir telakki hakikate istinad eder gibi görünür.... Filhakika İslâmiyetin tevellüdü ve tekâmülü hakkında hadsiz hesabsız bir çok tafsilat ve teferruata vâkıfız. Bunlara, sâir dinlerin tarihinde tesâdüf edemeyiz. Bundan dolayı İslâmiyet tahribkar bir tenkide en çok maruz kalabilecek bir dindir. Hakikatte İslamiyetin tevellüdü meselesi oldukça muğlak bir şekilde ve gayet karanlık ahval ve şerâit dahilinde manzûr olmaktadır.... Bizi en çok alakadar eden vaka yani Muhammedin ruhunun psikolojisi tekâmülü, neşri dine kendisini sevkeden avâmil, muzafferiyeti azimenin hakiki sebepleri büyük bir karanlık içindedir....<sup>72</sup>. L. Caetani'nin şu fikirleri Ortaçağdaki görüşten daha hafif değildir. "... Daha az yüksek avâmilin tesiriyle hareket eden adam nerede? Ahzu intikam hisleri, siyasi âmâli, mevki-i iktidar hırsı, mubarezeli hayat mecburiyet-i şedidesi hangi noktada başladı? Muhammed öyle bir tabiat ile doğmuştu ki, bu tabiatlarda hissiyatın kuvveti galibdir. Yani Muhammed o kadar şiddetli bir heyecan-ı bâtmıyyeye şikâr olabilirdi ki, bütün melekâtı fikriyyesi karardı.... Nefsine karşı azim ve bipayân bir itimadı olduğu için en cüretkârâne teşebbüslere körü körüne atıldı ve kendisinin fikriyat-ı maneviyesine micclüb ve meftûn olan, bununla sermest olan bütün taraftarlarını arkasından sürükledi<sup>73</sup>". Yine devamla ".... Çünkü büyük istikbâlden bihaber olan Muhammedin o zaman ki simasını tayin ve tasvir etmemize hâdim olacak anâsır elimizde yoktur. Vazife-i risaletinin bidayetine ka-

69 A.C. Bouquet, *Comparative Religion* (Penguin Books) Great Britain 1956 (Fifth édition) p. 266.

70 Régis Blachère, *Le Probleme de Mahomat*, Paris 1952, p. 2.

71 Aynı eser, p. 9.

72 L. Caetani, *İslâm Tarihi* (Trc. Hüseyin Cahid) İst. 1924, I. 281-283.

73 Aynı eser, II. 78-79.



dar Muhammed o kadar şiddetli bir heyecanı ancak bu malumat sayesinde tasvir ve hikaye edebilecektir. İlk kırk seneki hayatının mütevâziyâne karanlığı o kadar büyük bir noksan teşkil ediyor ki, bize kadar vâsıl olan an'anât bunu doldurmaya kâfi gelmiyor. Muhammed kendisi de bundan bahsetmeye ehemmiyet vermemiştir. İhtimal ki, ruhunun elim tereddütleri ve korkular içinde kemâle erdiği bir devreyi pek tahattur etmek istemiyordu<sup>74</sup>. demektedir.

“Muhammedin ilhamı sahih mi idi? Mutlak bir yakın ile konuştu mu? İnanılabilir ki, onun karakterinde bazen şüphesiz bir kasıt, bir şeytani hesap, tam samimiyet ile uyuşmayan entrikanın kurnazlık yolları için bir tercih bulmak mümkündür. İlham psikolojisi ile alıştırmış olan bir kimse Muhammed'in imanının samimiyetinden zor şüphe edebilir<sup>75</sup>. “Hakikat şudur ki, Muhammed nübüvvet rolünü yükleninceye kadar, O yalancısı ve meçhûl bir Kureyşli idi. 25 yaşlarında iken, zenginlerden yaşlı bir kadın olan Hatice ile evlenmesi istisna edilirse, onun Peygamberlikten önceki hâdiselerinin hemen hemen hiç birisi vâki olmuş kabul edemeyiz”<sup>76</sup> denilmektedir.

İgnaz Goldziher, Birtaraftan İslamın içinde yer alan dinsel hoşgörüyü karşı hayranlık duyarken, diğer yandan bu görüşünü baltalayacak şekilde “Hz. Muhammedin insânî kusurlarını ve islâm din bilimi açısından varsaydığı eksiklikleri” ileri sürmekten geri durmamaktadır<sup>77</sup>. Keza, İsveçli Oryantalist Harris Birkeland, Oslo'da çıkarılan “*Transaction of the Academy of Sciences*” adlı mecmuanın 1955-1956 senesi sayılarında neşredilmiş üç ayrı çalışmasında, şöyle bir muhakeme yürütmektedir. “Goldziher'in hadiseleri muhtevalarına göre kıymetlendirme metodu, epey çürük bir usûldür. Bizim mesaimizi metinlere inhisar ettirmeye hak ve selahiyetimiz yoktur. Üzerimize düşen en başdaki borç, isnadları da inceden inceye tetkik etmektir... ve metinlerin, isnadlarla olan yakın ilgisini de nazar-ı itibara alarak mutalaa etmektir...”. Bu sözleriyle de Birkeland, Goldziher'in görüşlerini beğenmemektedir<sup>78</sup>.

“Muhammedin ilk hayatına âit hiçbir şey bilmiyoruz. Kur'ân onun fakir ve fazla belirli olmayan bir âileden geldiğini, ilk yaşlarının yetimlikle başladığını ve çok mütevâzi bir muhitte büyüdüğünü düşünmeye bizi sevkeder”<sup>79</sup>. Sprenger, Muhammed ne idi? sorusunun sorar ve ce-

74 L. Caetani, *İslam Tarihi*, I. 284.

75 Tor Andrae, *Mahomet Sa Vie et Sa Doctrine*, Paris 1945, p. 47.

76 Reynold A. Nicholson, *A Literary History of Arabs*, Cambridge 1956, p. 148.

77 *Oryantalizm*, s. 354.

78 *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/1-2, s. 37-38 (1959-1960).

79 *Selected Works of Snouck Hurgronje*, p. 8.

vap olarak ta “O, histerik bir adamdı” der<sup>80</sup>. Jean Gagnier ise, *La Vie de Mahomet* adlı eserinde “Muhammed bütün insanların en cânisi ve Allah'ın en fazla ölüme mahkum düşmanı” olarak vasfeder<sup>81</sup>. Dr. Priedeaux'nun “*Vie de Mahomet*”i ile, XVIII. asır başında H. Reland'ın “*De Religione Mohammedica*” sında, Muhammed ve müslümanlar kötü bir şekilde tanıtılmaktadır<sup>82</sup>. 1730 larda Comte de Boulainvilliers'in “*La Vie de Mahomet*” adlı eserinde ise Muhammed “şerir bir yalancı” olarak gösterilmektedir<sup>83</sup>. George Sale ise, Kur'an tercemesinin mukaddimesinde Muhammedi yüceltmeye çalıştı ise de, kendine hâkim olan ön yargılardan kurtulmaya muvaffak olamadı. Uzun zamandanberi yalancı olarak tavsif edilen Muhammedi, Hristiyanları müdafaa gayreti vasatından kurtarmayı başaramadı<sup>84</sup>. Voltaire ise, tarihi hakikatlere dalmaksızın “*Mahomet ou le Fanatisme*” trajedisini yazıyordu. Bu hayali eser, tarih ile tezatlar teşkil etmektedir. Kur'an için de hemen hemen her sahifesinde “anlaşılmaz kitap” diye bahseder. Muhammed için de “sahtekar ve şarlatan bir Arap Peygamberi,” der<sup>85</sup>. Renan'da “itiraf etmek gerekir ki, eğer peygamberliğin ilk şartı bizzat bir hayal yapmak ise, Muhammed bu ünvana layık olamaz. Onun bütün vahiy hayatı bir inhiraf, bir tertib, bir siyaset idi ki, bu asla ilâhi rü'yete mübtela olmuş bir şevkin karakterine uygun değildir... Muhammed hakikaten vazifesine inanyormuydu?” şeklinde sual sormak suretiyle, onun samimiyetsizliğini ortaya koymaya çalışır<sup>86</sup>.

Burada şu hususu hatırlatmak yerinde olacaktır. Meşhûr olan bir şahsın, meşhûr olmadan evvelki durumu ile, sonraki durumu arasında büyük farklar olacaktır. Bu hemen hemen her büyük insanın biyografisinde mevcûd olan bir haldir. Elbette Peygamberin Peygamber olmadan evvelki hayatının, peygamberlik devrindeki hayatı gibi olması beklenemez. Sabatino Moscati'de “Onun gençliği kısa zamanın meşkûkiyeti ve zarureti içerisinde akıp gitti<sup>87</sup>” demekle, gençliği hakkında fazla bir bilgiye sâhip olmadığına ifâde etmektedir.

Kur'ânda Yahudiler ve Hristiyanlar Kitap Ehlinde addedildiği, Hz. Musa ve Hz. İsa müslümanlarca Peygamber olarak tanındığı için,

80 *Selected works of Snouck Hurgronje*, p. 116.

81 Aynı eser, p. 113.

82 Aynı eser, p. 110.

83 Aynı eser, p. 112.

84 Aynı eser, p. 113.

85 *Grand Dictionnaire Universel du XIX. siecle* (Paris 1869), V. 116.

86 Aynı eser, V. 101.

87 Sabatino Moscati, *Histoire et Civilisation des Peuples Semitiques*, Paris 1955, p. 203.

biz Müslümanların onlara karşı kullandığımız dil gayet yumuşak olabilmektedir. Halbuki putperestlere ve Mecûsilere sert ve galiz laflar söyleyebiliyoruz. Aynı şeyi Yahudi ve Hristiyanlar, biz Müslümanların putperestler için söylediğimiz galiz lafları, bizler için rahatça söyleyebiliyorlar. Bu husustaki malzemeyi yine bizlerden alıyorlar. İslâmın ilk beş asrında, sağlam bir imân ve tenkid görüşü hâkim olduğundan, meseleler çekinilmeden açıkça ortaya konulmuş ve münakaşaları yapılmıştır. Nedense sonradan fikirler kalıplaştırılmış ve dondurulmuştur. Oryantalistler bizim ilk kaynaklarımıza müracaat etmekte, gayelerine ve menfaatlarına uygun gelen hususları almaktadırlar. Bizler de cehaletimiz yüzünden bu kaynaklara inemez, onları anlayamaz veya bazı sebeplerden anlamak istemez durumdayız. Daha doğrusu, din konusunda dogmatik bir anlayış içerisinde doğmuş ve bir ömrü bu hava içerisinde yaşamış olan Oryantalistlerin ekserisi, kendi dinlerini, herdinin üstünde görürken, kendi dinlerinden sonra çıkan bir dinin kurucusuna karşı kin ve nefretten başka bir his beslemesini istemek hakkımız olmasa gerek. Aksine, Yahudi ve Hristiyan Peygamberlerinin ismini hürmet lafızlarıyla anmayan bir müslümana rastlanamaz.

Oryantalistler nazarında Kur'ânın menşei ve onun vahiy mahsulü olup olmadığı meselesine gelince, biz Müslümanlara göre Kur'ân bir vahiy mahsulüdür, menşei de İlâhidir. Avrupahılar bu görüşü kabul etmemektedirler. Onlara göre Kur'ân bir vahiy mahsulü olmayınca, tabidir ki, ona bir menşe aramak icâb edecektir. Biraz da onların bu husustaki görüşleri üzerinde duralım: "Kur'ânın Allah Kelâm'ı oluşu ve O'nun Allah tarafından indirilişi görüşü, metni tenkidler ve modern araştırmalar karşısında, yukarki inancı elde tutmak, modern âlimler için mümkün değildir. Aşırı muhafazakarlar azınlığı bir yana, Yahudi ve Hristiyan âlimler mukaddes kitaplarında ilâhi unsurlar olduğu gibi, beşeri unsurun mevcudiyetini de kabul etmektedirler... Kur'ân metninin tanzimi keyfi ve gelişi güzeldir... Ahd-i Atik'deki hikayeler Kur'ânda da vardır"<sup>88</sup>. Görüldüğü gibi hemen hemen bütün Oryantalistler Kur'ân-ı Kerimi kendi mukaddes kitapları ile mukayese etmektedirler. Bu durumda kendi kitapları asıl olmaktadır. Halbuki bugün onların ellerinde kendi kitaplarının asılları yoktur. Bu durumda, Kur'ân onlarla nasıl mukayese edilebilir? Böyle bir şey mantıken imkansızdır. Goldziher'de vahiy hakkında "bu fevkalbeşer kimselere isâbet eden bir hastalıktır ki, onlar daha önce meçhûl olan yeni bir hayat nizamını ortaya koyup, bütün kötülükleri yıkmaya kendilerinde kuvvet bulurlar. Nebi ve Havarilerin gayret-

88. Alfred Guillaume, *İslâm* (a Pelican Book) p. 55-58.

leri, bu hastalıktan başka bir şey değildir<sup>89</sup>. Yine bu zât Kur'ân hakkında "Kur'ân tenâkuzlardan hâli, mütecânis, muvahhid bir akide mezhibi hülâsa edebilmemiz zor olan husustandır... O'nu tafsilatıyla tetkik ettiğimizde, bazen içinde zat tâimimlerin bulunduğunu görüyoruz<sup>90</sup>" demek suretiyle tenkidlerini sürdürmektedir. Tor Andrac'de, vahiy ve ilham hakkında birçok şüpheler serdettikten sonra, "Muhammed hakiki bir Peygambermidir? İnsalara bir mesaj getirmişmidir?" gibi suallerle şüpheler ortaya atmaktan kendini alamaz<sup>91</sup>. Brockelmann ise "İlk defa Hirâ dağında (mağrasında) şahsına hâs bir hads şüphanesini giderdi. Orada bir gün, kendisini sonradan melâike Cebrâil olarak kabul ettiği bir hayal göründü. İçindeki, kendisinin Tanrı elçisi olduğuna dâir beliren sesi, buna isnad etti... Bu hallerde iken işittiğine inandığı şeyler, kaybolur olmaz, vahiy olarak bildirmeyi âdet edindi"<sup>92</sup>. Yine Brockelmann'a göre Muhammed "Mukaddes harp tahrikçisidir"<sup>93</sup>. "Bir Avrupalı için Peygamberin karakteri hususunda bir hükme varmak zordur"<sup>94</sup>. 1956 senesinde ölen bu sözlerin sahibinin şu görüşleri ile Ortaçağ görüşleri arasında ne fark vardır?

H. Lammens'de "Hicretten evvelki çok eski vahiyler arasında bazıları unutulmuş olabilir. Fakat bize ulaştığı gibi, Kur'ân Muhammedin şahsında sahih bir eser gibi mülâhaza edilmiştir. Halbuki Kur'ânın teşkili ve kıraatındaki ihtilaflar, bu hususta şüpheler izhâr etmektedir<sup>95</sup>". Yine aynı eserde "Kur'ânda melekler, Allahın vasıtası gibi takdim edilir. Kur'andaki melek bilgisi biraz karışıkçadır. O, ancak Medine'de ticaret münasebetleriyle ve Yahudilerle yapılan münakaşalarla tekemmül ettirilmiştir"<sup>96</sup> denilmek suretiyle, Yahudilerin tesiri altında kahındığını ifade etmeye çalışır. Frithjof Schoun, Kur'ân hakkında "karanlıkları ve zıtlıkları âşikâr olan bir mukaddes metin, Musa'ya âit bazı şeyler takliplerle geçirilmiş, bu hususta Sünni tefsirleri araştırmak yeterlidir"<sup>97</sup> demektedir. Bu konuda biraz daha insafli gördüğümüz R. Blachère bile "Muhammedin vaazları kilise muhitinde Allah tarafından ilhâm edilmiş

89 I. Goldziher, *el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslâm* (Mısır, et-Tabatu's-Suniye) s. 12.

90 Aynı eser, s. 78-79.

91 Mahomet Sa Vie et sa Doctrine, p. 48-52.

92 C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (Trc. Neşet Çağatay) Ankara 1964, s. 14.

93 Aynı eser, s. 21.

94 Aynı eser, s. 32.

95 H. Lammens, *L'Islam Croyances et Institutions*, Beyrouth, 1943, p. 49.

96 Aynı eser, p. 64.

97 *Comprendre L'Islam*, p. 59.

olduğu söylenerek bir itizal eseri gibi mülâhaza edilmiştir. Fakat, hakikatte asıl öğrenimini sapık hristiyan bir din keşişinden aldı<sup>98</sup> demektedir.

Richard Bell'de "Muhammed, halkının maddi açıdan oldukça iyi olmalarına mukabil, manevi açıdan hiç te iyi bir durumda olmadıklarını görmüştü. Bunun üzerine daha kültürlü bölgelerde yaşayanların sâhip oldukları dini bilgileri onlara aktarmaya koyuldu. Ashûda, O'nun bu düşünceler hakkında bilgisi oldukça sınırlıydı. Mekkelilerin, O'nun ileri sürdüğü tevhid düşüncesine karşı çıkışları, anlattıklarının büyük bir çoğunluğuna hücum edilmesi sonucunu ortaya çıkardı. Ancak öğretisinin belirli kurallarını Medineye göç etmeden önce Kur'âna almış ve yürürlüğe koymuştu. Bunun için kendisinden önceki muvahhitlere, yani Yahudi ve Hristiyanlara baktı. O'nun daha çok Hristiyan kaynaklarını mı, yoksa Yahudi kaynaklarını mı kullandığını kestirebilmek güç. Ancak bu öyle büyük bir sorun da değildir. Çünkü, ilk dönemlerde onlardan tanımamak için, onların arasında da görünmedi. O'na göre bütün dinler vahyedilmişti ve tek bir ilah tarafından bildirilen dinler de bir olmalıydı. Behemhal bu bakış açısı içinde ilk monoteist dinleri kendi öğretisinin temelleri olarak kabul etmişti. Doğal olarak ta onların kendisiyle birlikte olacaklarını düşünüyordu"<sup>99</sup> demektedir.

Guy Monnot 1978 senesi *Journal Asiatique* mecmuasının 264. cildinin 361-362. sahifelerinde yaptığı bir kitap tanıtmasında, John Burton'un şu sözleri cesaretle söylediğini zikretmektedir: "Biz sadece Muhammedi, Kur'ân metinlerini neşirden ahkoyan sebep üzerinde durduk. Bu anlayışa göre sonuç olarak, Muhammedin bu konudaki fonksiyonu inkâr edilemez görünmektedir. Bu gün elimizde bulunan Kur'ân metni, Muhammedin telif ettiği Mushaftır" dediğini kaydetmektedir. Daha doğrusu Kur'ânın bir vahiy mahsulü olduğu kabul edilmediği gibi, daha ileri gidilerek, resmi metin ile, Allah Kitabı olarak Hz. Muhammede vahyedilmiş metin arasında bir ayırım yapılmak istenmektedir. Kısacası aslen Papaz olan Burton, Kur'ânın asli nüshası ile ilgili rivâyetlerin hatıta bazı âyetlerin hukuk nazariyatçıları tarafından tahrif edildiğini söylemek istemektedir<sup>100</sup>. Carly'le göre "Muhammed bir efsane insanı değildir. Hassas ve utangaçtır. Güvercin yetiştirecek kadar iyi huyludur. Bundan da ileri olarak kendi yarattığı görüntülere inanmış aşırı bir göz-

98 *Le Coran* (Que Sais-je) Paris 1966, p. 7.

99 R. Bell, *Who Were the Hanifs?*, (The Moslem World) v. XX (1930), p. 122-123.

100 Guy Monnot'un tanıtımına çalıştığı bu eser: John Burton, *The Collection of the Qur'an*. Cambridge University Press. 1977, 273. pp.

lemcidir. Kur'ân isimli bir kitabın yazarıdır. Bu kitab karmaşık, anlaşmaz, hazmedilmez, başı sonu belirsiz, uzun, nefes kesen, can sıkıcı, çok katı, düzensiz, çekilmez, aptalca, v.s"...dir<sup>101</sup>.

İslâmın başlangıcından itibaren gerek Kur'âna ve gerekse Peygamberine hücumlar az değildir. Mesela, D'Herbelot "İşaret etmek gerekir ki, Kur'ân akâide âit hatalı fikirlerle doludur" demektedir<sup>102</sup>. XIX. asırdan itibaren Avrupalı Oryantalistler son araştırmaların ışığında, Kur'ânın kaynaklarını keşfetmeye yöneldiler. Bu konuda modern bir çalışma, Abraham Geiger'in "*Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen?*" (Bonn 1883) (Muhammed Yahudilikten ne Aldı?) başlığını taşıyan Almanca eseriyle başladığını söyleyebiliriz. Ahrens, Torrey ve Künstlinger gibi araştırmacılar, eserlerinde, Kur'ândaki kıssalar hakkında, Yahudi ve Hristiyan tesirlerini göstermeye çalışırlar. Sidersky, bize Kur'ân kıssalarına âit zengin bir koleksiyon sunar. Frankfurt Üniversitesi profesörlerinden olan Joseph Horovitz, Yahudi ilimleri ile ilgili olarak, Kur'ân üzerine iki çalışmasını neşretmiştir. Biri, Kur'ândaki Yahudi hâs isimleri ve bunların iştikakları, ikincisi de, Kur'ânî araştırmalardır. Araştırmalarının neticesinde, Horovitz, İslamdan önceki Arap, İbrânî, Ârâmî, Süryânî, Mandeen ve Habeş dillerinin ışığı altında, İslâm Dininin ilk temellerini zenginleştirdiğini söyler. O, İslâmî fikirlerin özü, temeli ile meşgûl olmaksızın sadece dil ve lügât çerçevesi içinde kalmaktan başka bir vazife yapmadı. Bu sahada René Basset'in "*Mille et Un Contes, Récits et Légendes Arabes*" (Paris 1927) adlı eserinin üçüncü cildindeki "*Légendes Religieuses*" kısmında Yahudi kaynaklardaki İsrâiliyatı toplamıştır. İslamda, İsrâiliyat mecmuası son zamanlarda zengin bir şekilde, Rudi Paret tarafından "*Fruharabiche Liebesgeschichten*" (Bern 1927) adıyla meydana getirildi. İsrâiliyat konusu, Lidzberski ve Goldziher tarafından da işlenmiştir. Bunlardan başka, Kur'ân menşea araştıran şu çalışmaları da sıralayabiliriz<sup>103</sup>.

Christian Snouck-Hurgronje, *La Légende Qorânique d'Abraham et la Politique Religieuse du Prophete Mohammed*, 1880.

I. Schapiro, *Die Haggadischen Elemente im Erzählenden Teile des Korans*, Leipzig, 1907.

101 Oryantalizm, s. 265.

102 D'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel*, Paris 1697, p. 88.

103 Bu konuda çalışmalar epeyce fazladır. Biz burada onlardan birkaçını sıraladık. Bu hususta daha fazla bilgi için bkz. (*Index Islamicus*; *Bibliographie des ouvrages Arabes*; *Handbuch der Islam-Literatur*; *Bell's Introduction to the Qur'an*).

Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.

Karl Ahrens, *Christliches im Qoran*, ZDMG. 84 (1930) 15-68, 148-190.

Heinrich Speyer, *Die Biblichen Erzählungen im Qoran*, 1931, 1961.

A. Geiger, *Judaism and Islam*, Madras 1898.

M. De Goeje, *Quotation from the Bible in the Qoran and the Tradition* (Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut, 1897).

H. Grimme, *The Origin of the Qoran*.

Hartwig Hirschfeld, *Judische Element im Koran*, Berlin 1878.

Cl. Huart, *Une Nouvelle Source du Qoran*, Journal Asiatique, 1904.

Jaspis, Joh. Sigm, *Koran und Bible*, Leipzig, 1905.

Louis Leblois, *Le Koran et la Bible Hébraïque*, Strasbourg 1887.

St. Clair-Tisdall, W. *The Original Sources of the Qur'ân*, London 1905.

D. Sidersky, *Les Origines des Légendes Musulmanes dans le Coran*, Paris 1933.

D. Masson, *Le Coran et la Révélation Judeo-Chrétienne*, Paris 1958.

D. Künstlinger, *Christliche Herkunft der Kuranischen Lot-Legende*, Lwow 1930.

Joshua Finkel, *Old Israelitish Tradition in the Koran*, 1930-31.

Josef Henninger, *Spuren Christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck, 1951.

Jacques Jomier, *The Bible and the Koran*, New York, 1964.

Ilse Lichtenstadter, *Origin and Interpretation of some Koranic Symbols*, Leiden, 1965.

Julian Obermann, *Islamic Origins: a study in backgronud and foundation*, Princeton, 1946. (The Arab Heritage) p. 58-120.

Kur'ânın menşecini araştıran bu eserlerden başka, ismini burada zikretmediğimiz Oryantalistler de eserlerinde bu hususta çeşitli sözler söylemişlerdir. Mesela, Tor Andrae "Ahiret âlemine âit bir çok hususların Yahudi ve Hristiyan toplumundan alındığını, bunlar alınırken, fikirlerin tecrid edilmeye çalışıldığını"<sup>104</sup> söyler. "... Bütün mesele Muhammed nezdinde dine meyl nasıl doğmuş, dini anlayışı nasıl cezbedebil-

<sup>104</sup> Tor Andrae, *Les Origines de L'Islam et la Christianisme* (Traduit de l'Allemand par Jules Roche) Paris 1955, p. 68-91.

miştir?... Başlıca fikirleri, bazı değiştirmelerle Yahudi ve Hristiyanlardan ödünç alınmaktadır. Bazen de onlar, Yahudi ve Hristiyan kanaviçesi üzerine serbest bir tefekkürle işlenmiş nevidendir, denildikten sonra, Mekke devrinde diğer dinlerin tesirinin fazla olmadığı, Medinede ise, münakaşalar başladığı ve Güney Arabistandaki Hristiyanlarla münasebete girildiği... ve Muhammedin Arabistanda mevcûd olan Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında çok sathi bir malumata sâhip olduğu" anlatılmaktadır<sup>105</sup>.

C. Brockelmann "Muhammedin âhîret hakkındaki tasavvurları doğrudan doğruya Yahudi kaynaklar, dolayısıyla de İran ve Babilonya Kaynaklarına dayanır<sup>106</sup>". "Muhammed Mekke'de iken iki defa, Medine'de de Yahudileri örnek tutarak üç defa namaz kıldığı halde, daha sonra bu âdeti İran tesiri ile, sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı olmak üzere beş vakte çıkardı<sup>107</sup>". "Onun rûh dünyasının ancak pek cüz'î bir kısmı kendi öz malı idi. O bilgiler Peygambere ekseriya Yahudilikten ve Hristiyanlıktan gelmekte, fakat o bunları maharetle kavminin dini ihtiyaçlarına uydurmakta idi<sup>108</sup>". demektedir. Tritton'da, "Kur'ân, Muhammede verilen vahiyleri ihtiva eder, demesine rağmen, Muhammedin va'z ettiği din iktifat (sağdan soldan toplama) dır. Fakat bu, Onun hakiki bir din olarak başlamasına mani değildir" demekle, İslamın sağdan soldan devşirilmiş bir din olduğunu belirtmek ister<sup>109</sup>. San Pedro Pascual ise, "Kur'ânı ve Hadisi bir çok tezât, yalanlar ve itizallerle mahkûm eder. Bundaki kıssalar, Ahd-i Atik'in sahih olmayan rivayetlerinin manasını taşımakta olduğunu" söyler<sup>110</sup>. Gibb, bunu şöyle izâh etmeye çalışır: "Muhammed doktrininin kaynakları meselesi, Batıdaki Yahudi ve Hristiyan âlimlerini geniş bir şekilde ilgilendirdi.... İslâm geçmiş dinlerin fikirleriyle bir birlik teşkil etmekte idi... Unutmamak lâzımdır ki Kur'ân, dini sezgi esasları üzerine temellenmiş veya onunla uygun halde bulunan, umumi aklın felsefi bir tefsiri olan ilâhi bir eser değildir.... Hakikattir ki, İslamda muahhar bir teolojik sistemin tekâmül edişi, çok eski âlimler tarafından hazırlanmıştır<sup>111</sup>". Yine aynı zât devamla "Kur'ân, Muhammed ve muakiblerinin doğrudan doğruya ilhâm edilmiş olarak kabul ettikleri

105 *Selected Works of Snouck Hurgronje*, p. 119.

106 *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, s. 34.

107 Ayn eser, s. 36.

108 Ayn eser, s. 33.

109 A.S. Tritton, *Islam Belief and Practices*, London 1951, p. 15-20.

110 Norman Daniel, *Islam and the West Making of an Image*, Edinburgh 1962, p. 62.

111 H.A.R. Gibb, *La Structure de la Pensée Religieuse de L'İslâm* (Traduit de l'Anglais par Jeanne et Felix Arn) Paris 1950, p. 25.



nutuklarının ve şekli ifadelerinin tescil edilmiş şeklidir. Son zamanlardaki araştırmalar kat'i olarak isbat etmiştir ki, ondaki hârici tesirler, Ahd-i Atik malzemelerini ihtiva eden Hristiyan Süryâni menşesine ulaşır"<sup>112</sup>. S. Moscatti'de "Muhammedin çocukluğunda Suriyeye gidişi ve orada Hristiyan keşişe rastlamasıyla ilk monoteist anlayışın onda teşekkül etmeye başladığını, Arabistandaki Yahudi ve Hristiyanlarla temas hâlinde olduğunu söyledikten sonra, vaazlarının esaslarını kolayca Yahudilik ve Hristiyanlıkta bulmak mümkündür"<sup>113</sup> demektedir.

E. Montet'de, Kur'ân tercemesinin baştarafına koyduğu giriş kısmında, Kur'âna menşe olarak, Yahudi ve Hristiyan kaynaklar, İslamdan önceki kaynaklar ve Muhammed tarafından va'zedilen yeni İslâmi elemanlar olmak üzere üç kaynak bulunur. "O, Yahudilerin şifâhi ananelerinden, dini efsanelerinden, Talmudik ve Rabbinik menşeli olan Haggadah'larından pek çok şeyler ödünç almıştır... Kelime-i Tevhidin bile Yahudilerden alınmış olduğunu iddia etmektedir. Çoğu apokrif olan incillerin Kur'âna kaynak olduğu söylenmektedir"<sup>114</sup>.

Kasımirski'nin Kur'ân tercemesine bir mukaddime yazan G.H. Bousquet "Muhammedin hayatının safhaları Kur'ân sayesinde, İsa ve Budda'nın hayatına nisbetle çok iyi tanınmaktadır..... Mütahassısların çalışmalarına rağmen, İslamdan önceki Arabistanın hakiki dini durumu hakkında kâfi derecede bir aydınlığa sâhip olunamadı. Muhammedin maruz kaldığı Yahudi ve Hristiyan tesirlerinin teferruatını bilmek çok zordur.... Peygamberlik vazifesinden önceki zamanda, Muhammed yapmış olduğu seyahatlarda Yahudi ve Hristiyan doktrinlerini öğrendiği zikredilir. Daha sonra da Peygamber vahiy ahyormuydu? şeklinde, bir şüpheyi ortaya koyar. Böyle bir hâlin anormal psikolojik bir durum olduğu ileri sürülür. Hatta onu, Mormon dininin kurucusu olan Joseph Smith Junior (1805-1844) ile mukayese etmeye kalkışır. Kur'ânın büyük bir kısmının Yahudi ve Hristiyanlardan veya Ahd-i Atik peygamberlerinin târihinden ödünç alınmış olduğunu söyler"<sup>115</sup>.

A.C. Bouquet "Muhammed 12 yaşlarında ticaret kervanı ile Suriyeye gittiği, Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında bilgi edindiği ihtimal hâricinde değildir. O, daha çok şekli bozulmuş Hristiyanlıktan birşeyler bilmekte

112 H.A.R. Gibb, *Mohammedanism An Historical Survey*, Oxford University Presse 1953 (Second édition) p. 35-45.

113 *Histoire et Civilisation des Peuples Sémitiques*, p. 203-210.

114 E. Montet, *Le Coran*, Paris 1949, p. 29-31.

115 Kasımirski, *Le Coran*, Introduction (G.H. Bousquet) p. 9-20.

idi. Mümkündür ki, bazı mezhepler arasında kullanılan apokrif İnciller hakkında bilgisi vardı. O, Mekkenin etrafındaki verimsiz çölü müteaddit defalar dolandıktan sonra, Muhammedin vücûd hastalığı arttı ve sesler işitmeye başladı"<sup>116</sup> demektedir.

B. Lewis'de ".... Açıktır ki O, Yahudilik ve Hristiyanlık tesiri altında idi.... Onda pek çok eski mukaddes kitabların elemanlarının mevcûd olduğunu"<sup>117</sup> söylemektedir. Hatta bazı Oryantalistler daha ileri giderek, Kur'ânın vahiy mahsulü olduğunu kabul etmedikten başka, Kur'ân âyetlerinin tasni edilmiş olduğunu ileri sürmektedirler. S. de Sacy, Kur'ânda Âli İmrân sûresinin 144. âyetinin tasni edilmiş olduğunu ihtiyatlı bir şekilde ileri sürerken, Weil ise, bu âyetle birlikte daha pek çok âyetlerin Kur'âna sokulmuş olduğunu ihtiyatsızca söyler<sup>118</sup>.

İslam Ansiklopedisine "Allah" maddesini yazan Mc. Donald'da, Kur'ân-ı Peygamberin eseri olarak kabul eder ve bütün hükümlerini bu noktaya dayandırarak yürütmeye çalışır<sup>119</sup>. Bu sebebledirki, pek çok Avrupalı Kur'ân mütercimi tercemelerinin baş tarafına, Kur'ân sanki Hz. Muhammedin eseri imiş gibi, "Muhammed" ismini yazmışlardır. Savery, Kasımırski, E. Montet ve ilk devir Avrupa tercemelerinde olduğu gibi.

A. Guillaume ise, İstanbul Üniversitesinde verdiği "*Garbda İslam Tetkikleri*" konulu konferansında "Peygamberler ayrı ayrı ele alınırlarsa, yazılarının bizim kendi yazılarımızda kullandığımız aynı üslûb hususiyetleriyle damgalanmış olduğunu görürüz. İyi olsun kötü olsun, alıştığımız bir üslûbla yazarız. Ahd-i Atiki ve Ahd-i Cedidi yazarlardan her biri kendisini başkalarından ayıran hususi bir üslûbâ sahibidir. Eğer peygamberlerin mukaddes sayılan kitaplarının hepsi Allahın kelamı olsaydı, aynı üslûbda olurlardı. Fakat bu, hakikatte böyle değildir. Kur'ânın üslûbu, Muhammedin harikulade gelişmiş konuşma kudretini aksettirir. O kadar ki, Hristiyan araplar bana, Kur'ânın dilindeki güzelliğin tesirini derinden hissettiklerini söylemişlerdi. Fakat bu kitap bile gramer hataları ve bizzat Allah tarafından söylenen bir kitaba uygun düşmeyen değişik kıraatları ihtiva etmektedir. Bu değişiklikler, Hristiyan Kitab-ı Mukaddesindeki metin değişiklikleri gibi az ehemmiyeti hâizdir. Fakat tek bir tane dahi olsa yanlışsızlık hususundaki iddiaları çürütmeye kâfi gelebilir"<sup>120</sup>. Bu sözleriyle Guillaume, Allah'ı bir şahıs gibi mütalaa edip

116 *Comparative Religion*, p. 266.

117 *The Arabs in History*, p. 38.

118 *Introduction au Coran*, p. 194.

119 *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1941, I. 360-375.

120 *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Sene 1955, I/1-4, 122.

O'nun çeşitli zaman ve mekanlarda göndermiş olduğu kitaplardaki üslubunun aynı olmasını icbâr etmektedir. Acaba, kendisi Kur'ân-ı Kerimle mukayese edilebilecek hakiki bir Allah Kelâmı getirebiliyor mu? Keza yine aynı müellif, İsrâ sûresinin ilk âyetini açıklarken "*el-Mescidu'l-Aksa nerededir?*" başlığı altında kaleme aldığı ve 1953 senesinde "*el-Endelüs*" adlı mecmuada neşrettiği bir makalede, buranın Kudüs olmadığını ispatlamaya çalışırken, Meslektaşı Rudi Paret "*ilk nazarda Guillaume'un verdiği bu neticeler herhangi bir kimseyi çarçabuk ikna eder yapıda iseler de, bana göre hala şüphelidir. Herşeyden evvel Wâkidi ve el-Ezraki tarafından "el-Cirâne"de bulunduğu zikredilen bu "el-Mescidu'l-Aksa" şimdi "çok uzak mescid" olarak tavsifi biraz gayrı mümkün gözükmektedir. Bu yerin isminin sonradan yani orada Peygamber Muhammedin kaldırdığı bir namazın veya kaldırdığının rivayeti üzerine bunun hatırasını yâd etmek için muahharan verildiği şeklinde düşünmek çok daha iyidir. Ayrıca Guillaume "etrafını mubarek kıldığımız" ibaresini makul bir tarzda, izâh ve tefsir etmekten uzak kalmaktadır. Bu âyetle, Kur'ânın diğer yerlerinde bulunan (VII. 136; XXI. 71; XXXIV, 18) "mubarek kıldığımız memleket" şeklindeki ifade tarzı ile Filistin kastedilmektedir...." demekle, Guillaume'un görüşlerini reddetmektedir<sup>121</sup>.*

XIX. asra kadar Peygamberi ve Kur'ânı hiçe sayan Oryantalistler, bu devreden sonra, eski metodları ile gayelerine ulaşamayacaklarını anlamaları üzerine, bir metod değişikliği yapmak mecburiyetinde kalırlar. Guillaume'un da bu yeni metodu uygulamakta olduğunu, ifadesinin sonlarından açık bir şekilde anlamaktayız. Bu yeni metod, Kur'ânla kendi mukaddes kitaplarını aynı seviyede tutma ve Kur'ân sayesinde kendi kitaplarına değer kazandırma amacını gütmektedir. Yukarıda verdiğimiz misalde de görüldüğü gibi, Kur'ân dâima, kendi mukaddes kitapları açısından incelenmektedir. Bu hususun güzel bir örneğini Arthur Jeffery'de de görmekteyiz. Neşretmiş olduğu İbn Ebî Dâvud'un "*Kitâbu'l-Mesâhif*" adlı eserin mukaddimesinde, Hz. Peygamber vefat ettiği zaman, Kavminin elinde Kurânın yazılı olarak bulunmadığını zikretmektedir. Sözü'nün doğruluğunu da isbat edebilmek için şöyle bir delil getirmektedir. "*Hz. Ebû Bekrin hilafetinde Yemâme muharebelerinde birçok Kurra şehit düşmekte ve bu durum karşısında Hz. Ömer Kur'ânın zâyi olacağından korkmakta ve bu endişesini Ebû Bekr'e açıklamaktadır*"<sup>122</sup>. Jeffery bu habere istinad ederek, eğer Kur'ân Peygamberin sağlığında yazılı olsaydı, Ömer'in böyle bir endişeye düşmesine

121 *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, I/1-2. 35-36.

122 *Kitâbu'l-Mesâhif* (Mukaddime) s. 5.

lüzûm hâsıl olurmuydu? diye bir-sual sorup, bu suale yine kendisi şöyle cevap vermektedir. Kur'ân yazılı olmadığından dolayı böyle bir endişeye lüzûm görülmiştir. Burada Jeffery ve onun gibi düşünenler, bazı esasları anlamamakta veya anlamak istememektedirler. İslâmiyetin bidâyetinden itibaren, Kur'ânın ulaşmış olduğu mazhariyeti ve şerefi gölgeleştirip, "gerek müslümanlar arasında, gerekse müslümanların dışındaki toplumlarda onun değerini düşürmek veya bir hiç mesâbesine indirmek", İslamiyete olan gayzını ifade için, "Kur'ân Peygamberin yazdığı bir kitaptır. Hatta onu söyleyen delinin biridir. Veya kitabdaki sözleri falan dine mensûb olan birinden" alınmıştır<sup>123</sup> demeleri, yani Kur'ânı tamamen inkar metodu artık muhatabları ikna etmek şöyle dursun, bu metodu ihdas edenleri aldatmaktan başka bir faydası olmamıştır. O halde başka bir yola başvurmak lâzımdır. İşte başvuru bu yeni metodu Jeffery'de görmekteyiz. Bahsettiğimiz eski metod'da gaye, Kur'ân-ı Kerimin bir ilâhî Kelam olduğunu reddetip, Onu kendi mukaddes kitaplarından çok aşağı bir dereceye indirmektir. Asırlardan beri kullandıkları bu metod'dan bir netice alamayınca, hiç olmazsa Kur'ânı elde mevcûd mukaddes kitapları seviyesine yükseltmek istemektedirler. Zaten onlar, Kur'ânı kendi kitapları açısından inceledikleri için, onu müphem ve anlaşılmaz bulurlar. Carra de Vaux "Kur'ânı çok müphem buluyorum. O, hemen hemen hiçbir hâs ismi ihtiva etmemekte, olduğunu söylemektedir"<sup>124</sup>. Bu yeni metodun gayesi, bir taraftan Kur'ânın başlangıcındaki bir esası sarsmak, diğer taraftan'da kendi mukaddes kitaplarının, Kur'ân sayesinde asalet ve nezahetini temin etmektir. Bu da ancak başlangıçta Kur'ânın esaslarından biri olan kitâbeti inkar, onu sadece işitmeye hasretmekle, temin edilebilecektir. Jeffery'nin bu görüşünü, Kâhire Üniversitesi profesörlerinden Dr. M.A. Draz, şiddetle reddetmektedir<sup>125</sup>. İslamiyetin başlangıcında vahiy metninin muhafazası hususunda, semâ ile kitâbet aynı derecede beraber gitmiştir. Hatta ilk günlerde Sahabe hadis kitâbetinden men olduğu zaman, ancak Kur'ân kitâbetine müsaade edilmişti. Buna âit vesika gayet boldur. R. Blachère bile "Müslümanların ilk neslinin vahiy metnini muhafaza hususundaki meşgalelerini gösteren haberler boldur. Bunlardan bazıları bu tesbit işinin yazı ile olduğunu, diğer bir kısmı ise şifahi olduğuna delâlet etmektedir"<sup>126</sup>, derken, yine aynı sahifelerde vahiy kâtiplerinden bahsetmek-

123 *es-siretu'n-Nebeviyye*, I. 297, 393; Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1923, III. 83, 91; T. Nöldeke, *Remarques Critiques sur le Style* (Tr. G.H. Bousquet, Paris) p. 6.

124 *Les Penseurs de l'Islam*, III. 122.

125 Dr. M. Draz, *Initiation au Koran*, Paris 1951, p. 29-30.

126 *Introduction au Coran*, p. 12.

tedir. Görüldüğü gibi, Oryantalistlerin de bazı asli konularda bir birlik içinde olmadıkları müşahede edilmektedir.

Bugünkü Kur'an çalışmalarına bir göz atacak olursak, Batılılar, İslam toplumunun geleneksel tefsir şekillerini ihmal etmişlerdir. Bazı eksiklikler giderilmeye çalışılmışsa da, yapılması gereken daha pek çok işlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Meselâ, Arthur Jeffery, Kur'anın farklı kıraatlarını bir araya getirerek yayınlamayı amaçlıyordu, Tabii ki böyle mühim bir teşebbüs, olgunlaşmış malzeme üzerinde gerçekleşmeliydi. Fakat bu malzemenin hepsi henüz yayınlanmış durumda değildir. Kıraat konusunda rivayetlerin çok olması, açıklaması zor olan âyetleri tefsir etmek için çok sayıda teşebbüsün yapıldığını göstermektedir. Çeşitli asırlarda tekevvün eden tefsire dâir farklı görüşler, tarihi platformlarını ve kendilerini oluşturan şartların incelenmesini beklemektedir.

Kur'anın lügatı hakkında yapılan çalışmalar olarak, Andrew Rippin'in "*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*" (1981, 1983) de Kur'andaki "*Dialect*" üzerindeki çalışmaları; Wansbrough'un "*Qoranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*" (1977) adlı çalışmasında, farklı metinler işlenmiştir. O, Taberiden önceki tefsirin kronolojik olarak gelişimini göstermek için tarihi ve konusal bir sınıflama sistemi geliştirmiştir. Tefsirin başlangıç tarihleri üzerinde çalışan bir çok araştırmacı varsa da, ilk tefsirlere inemedikleri için Wansbrough kadar başarılı olamamışlardır. O genellikle isnaddan çok, üslûb, muhteva ve tefsirlerin birbirleriyle olan ilgilerini inceleyen çalışması ile, metinlere yeni yaklaşım açıları, kazandırmaya çalışmaktadır. Abdussettarın "*Islamic Studies*" (1978) deki "*Wücûh el-Qur'an'ı*"; Paul Nwiya'nın aynı konuyu farklı bir yaklaşımla oluşturduğu "*Exegese Coranique et Language Mystique*" (1970) gibi, Kur'anın dili hakkındaki bu çalışmalar zikre değer. Bu gibi çalışmalar İbn Kuteybenin "*Te'vilu Muşkili'l-Kur'an'ı*" (Kâhire 1973); "*Garibu'l-Kur'an'ı*" (1978); Ebû Ubeydenin "*Mecâzu'l-Kur'an'ı*" (Kâhire 1954-1962), ayrıca Mukâtil b. Süleyman'ın "*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*" (Kâhire 1975) gibi ilk devir kaynaklarının yayımlanması ile büyük destek görmüştür.

Son yıllarda ilk müfessirler ve tefsir tarihi üzerinde büyük çalışmalar yapılmıştır. Daha evvel zikrettiğimiz Goldziher'in "*Die Richtungen der İslamischen Koranauslegung*" (1920) ve Birkeland'ın "*Old Muslim Opposition Against Interpretation of the Koran*" (1955) adlı eserlerini ele alan Nabia Abbott "*Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur'anic Commentary and Tradition*" (1967) adlı kitabında (p. 106-107) bu ko-

nuya değinmiş, İ. Goldziher ve Birkeland'ın, tefsirin gelişimini yanlış değerlendirdiklerini söylemiştir. Abbott, Birkeland'ın iddialarını şu üç maddede özetlemektedir. 1. Tefsire, birinci yüzyılın sonuna kadar bir karşı çıkma söz konusu değildi. 2. Güçlü karşı çıkış ikinci yüzyılda görüldü. 3. Tefsir Sünni düşüncenin denetimi altına girdikten sonra tamamıyla kabul gördü. Bu son maddenin genel olarak kabul gördüğünü söyleyen Abbott, ilk iki maddeyi kabul etmemektedir. Aslında, bu hususta leh ve aleyhte ileri sürülen iddialar sağlam ve açıklama getirebilecek bilgilere dayanmadıkça, ortaya birşey koyamıyacaktır. Abbott'un bu çalışmasında dikkat edilmesi gereken başka bir nokta, metne değil de, daha sonraki kaynaklarda olduğu gibi, ilk görüşlerin rivâyetlerine dayanmış olmasıdır.

Fuad Sezgin GAS (1968) adlı eseriyle Brockelmann'ın GAL'inin eksikliklerini tamamlamaya çalışmış ve Abbott gibi ilk rivâyetlere dayanmaya gayret göstermiştir. O, Tefsir ile ilgili olarak, bütün metinleri ve ilk devirden rivâyet edilen her şeyi toplamak istemiştir. Onun asıl amacı, hadis rivayetini ve isnad unsurunun geçerliliğini ispatlamak için, bu ilk dökümanların varlığını ortaya koymak olmuştur. Sezginin çalışması II. ve III. asırlarda yazılmış, kullanılabilir nitelikte önemli kitapları toplayabilmişse de, henüz daha bir çok kaynak eserlerinin belirlenemesi sebebiyle, amacına ulaşmış olduğu söylenemez.

Bütün bu çalışmalar, ilk asırlardaki kaynak eserlerin basılmasına şiddetle ihtiyaç göstermektedir. İlk kaynakları incelemek bakımından ilk temel yaklaşımı şöylece değerlendirebiliriz. Leemhuis'in, "*Mücahid*"i (1981); Goldfeld'in, "*İbn Abbas*"ı (1981) ve yine aynı şahsın Mukâtilin "*Hamsu Mie Ayesi*" (1980) ve Sammoud'un ve Hind Chelbi'nin "*Yahya b. Sallam*"<sup>127</sup> üzerindeki incelemeleri, genellikle geleneksel metodları kullanmışlardır. Keza Andrew Rippin'in İbn Abbas'ın "*el-Lugat fi'l-Kur'ân*", "*Garibu'l-Kur'ân*" (1981-1983) adlı eserlerini ele alan, ayrıca ez-Zührinin "*Neshu'l-Kur'ân*"ını (1970) konu alan çalışmaları, ilk kaynakların ortaya konulması yaklaşımı ile ele alınmıştır. Şüphesiz ilk tefsir kaynaklarının değerlendirilmesi, daha sonra meydana gelen gelişmeleri takip edebilme açısından, yapılması lüzumlu bir çalışmadır.

Günümüzde Batıda klasik tefsirler üzerinde de çok sayıda çalışmalar yapıldığını görmekteyiz. Mesela, R. Arnaldez (1968) ve Jomier (1977-1980) Fahrüddin er-Râzi hakkında genel ve ayrıntılı olarak çalış-

127 "*Yahya b. Sallam ve Tefsirdeki Metodu*" 1967 yılında İsmail Cerrahoğlu tarafından doçentlik tezi olarak sunulmuş ve 1970 yılında Ankara'da İlahiyât Fakültesi yayınları arasında neşredilmiştir.

tılar. Arap âleminde de bu konularda bir çok çalışmalar yapılmaktadır. Lutfi İbrahim'in ez-Zamahşeri ve Beydâvi (1980-1982); Gotz'un Maturidi (1965) üzerinde; Mazharuddin Siddiki'nin genel olarak Mutezilenin Kur'ânı tefsir ve te'vil biçimi üzerinde çalışmaları gibi.

Tefsir açısından dinler arası ilişkileri konu alan çalışmalar da az değildir. Bunlar özellikle "*Islamo-Christiana*" adlı dergide yayımlanan makalelerde ve Gaudiel'in (1980), "*tahrifi*" konu alan makalesinde, işlenmektedir. Gramer (Trab) meselesi, Schoub'un (1977) ve Zamahşeriye konu alan bir çok makalenin (1976-1983) konusu olmuştur. Klasik tefsirler üzerinde şimdiye kadar yapılan çalışmalar, bundan sonra yapılacak çalışmaların habercisi olmaktadır. Jane Smith'in "*An Historical and Semantic Study of the Term Islam as Seen in a Sequence of Qur'an Commentaries*" (1975) ile, yine onun Haddâd ile birlikte yazdığı "*The Islamic Understanding of Death and Resurrection*" (1977) adlı kitabında, nesh ile birlikte tefsir hususunda önemli birçok metni ele almıştır. Muhammed Arkoun'un, Kehf sûresi üzerindeki çalışması, Kur'ânın tefsirinde yeni bir metod geliştirmek, klasik metodların karşılaştırılması bakımından aydınlatıcıdır.

Bu gün İslâm dünyasında çok sayıda tefsirler yazılmaktadır. Genellikle bunlar, eski geleneksel bilgileri tekrar etmekten ziyade, tefsire yeni bakış açıları ve yeni metodlar getirmeye çalışmaktadırlar. Bunların bir çoğunun değerlendirilmesi de yapılmıştır. Mesela, J.M.S. Baljon (1968) nun 1880-1960 yıllarını, J.J.G. Jansen'in (1974) Mısır'daki tefsir çalışmalarını konu alan araştırmaları ile, Abbott'un Mevdûdi'yi (1958), De Jong'un, Cevheri'yi (1977), Fâruqi'nin, Âzâd'ı (1982), Boullata'nın, Bintu's-Şâti'yi (1974), Chartier'in, Mustafa Mahmudu (1972) ve Ahmed Halefullah'ı (1976) konu olan çalışmaları gibi.

Tefsir sahasında hâla bir bütün olarak tefsire girişi konu alan açık bir çalışmanın bulunmayışı gözden kaçmamaktadır. Bu konuda, Kenneth Cragg'ın "*The Mind of the Qur'an*" (1973) adlı eseri ve I. Lichtenstadter in "*Qur'an and Qur'an Exegesis*" (1974) adlı makalesi varsa da, yeterli değildir. Fakat bu günlerde İslam âleminde ve memleketimizde, tefsiri bir bütünlük içinde ele alan çalışmalar yapıldığını söyleyebiliriz. Bu sebepten, islam ile ilgilenenlere sahayı tanıtacak, uygun teknikle ele alınmış bir esere şiddetle ihtiyaç vardır. Bundan başka, asıl ihtiyaç duyulan şey bu sahadaki çalışmaların bibliyografyasıdır. Batı dillerinde yazılan eserler için "*Index Islamicus*" değerli bir çalışma ise de, tam yeterli olduğu kanaatinde değilim. İslam dünyasında yayımlanan eserlerden haberdar

olabilmek gittikçe zorlaşmaktadır. Hele memleketimizde yapılan çalışmalarından da haberdar olamamak, güçlüğün ne derecede artmış olduğunu göstermektedir. Bu durumda, tefsir ile uğraşan bizlere, kaynak kitaplar hakkında bibliyografik çalışmalar yapıp, girişimlerde bulunmak gibi bir hizmet düşmektedir.

Biz Müslümanlara göre, Kur'ân bir vahiy mahsulü ve bir mucizedir. Bu mucizeyi anlatmaya, insan dili yetersizdir. Bu mucizeyi anlatmada insan dili, çok güzel edebi bir makalenin mânidarlığını, sağır ve ve dilsizlerin kullandığı işaret dili ile anlatmaya çalışması gibi, yetersiz kalır. O'nun edebi yapısını ve yüce muhtevasını değerlendirmeden âciz kalan kimseler, nâdir çiçeklerden oluşan bir buketin, buzlu cam arkasından görünüşünü bize tanıtmaya çalışmaktadırlar. Buzlu cam arkasındaki çiçek buketinin güzelliği, zerâfeti ve vereceği zevk ne olabilir ki. Kişi ancak buzlu cam arkasında bir buket çiçeğin bulunduğunu yalnızca tahmin edebilir ve bu buketin şeklini ve ölçülerini yalnızca yaklaşık olarak ayırt edebilir. Camın parlak olmayıp, puslu oluşu, çiçeğin güzel kokusunu, ayrı ayrı renklerini, buketin düzenli bir şekilde yerleştirilişini, bunların ötesinde onun hoş kokusunu, buketi bakan kişiden uzaklaştırır. Kısaca diller, O'nu anlatmaya yetmeyecektir. Hatta Hz. Peygamberin sözleri bile ne kadar latif, tesirli ve ruhâni, muhtevaları ne kadar anlamlı olursa olsun, Kur'ânın kelimelerinin ahengi, görkemli üslûbu ve yapısının güzelliği ile karşılaştırılmazlar. İşte bu özellik, Kur'ânın bir insan sözü olmayıp, Allah tarafından indirildiğinin kesin delilidir. Bu durumda yapılacak tek şey, Allahın Kelâmı Kur'ânla bildirdiği hudutsuz yüceliği ve hayranlık veren mucizevi vahyi karşısında insan olarak zayıflığımızı, yetersizliğimizi itiraf etmektir. Bu konuda bizim, Allah'ın insana öğrettiklerini gören meleklerin söylediklerini söylememiz, en uygun olanıdır: "Cevap verdiler, Sen Münezzehsin, öğrettiğinden başka bizim bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz sen hem bilensin, hem Hakim-sin".

Kur'ânı Kerim, Okuma yazma bilmeyen, öğretim görmemiş (ümmî) Hz. Muhammede indirildi. O, muasırı olduğu âlim ve filozoflarla ilişki kurmamıştı. Onların kitaplarını ve düşüncelerini de bilmiyordu. Zaten kendisi ümmî idi ve geri kalmış bir toplumdan geliyordu. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak Kur'ân onun telif ettiği bir eser değildir. O, O'na vahyedilmiş bir kitaptır. İşte Oryantalistler tarafından anlaşılmayan veya anlaşılacak istenmeyen nokta budur. Herkesin bildiği gibi Avrupalı müsteşrikler, Hz. Peygambere ve Kur'âna müslümanlardan çok farklı bir görüş açısından bakmaktadırlar. Bu nokta göz önünde tutu-



larak en hassas müslüman bir mümin bu ilmi hakikatın ne derecede iyi niyet ve samimiyete dayandığını düşünebilir. Müslümanların din bilimleri, mistik heyecanları ve şiir sanatları arasında mükemmel bir bağ kurmuş olan Louis Massignon, Tanrının insan kılığında görünüşü, fikrini reddedişinden dolayı, İslamı akıl almaz biçimde suçlamaktadır. Keza, Snouck Hurgronje, İslam araştırmalarından sonra doğruca politikaya geçmiş ve Hollanda Hükümetinin Endonezya Müslüman kolonileri konusunda uzman danışmanı olmuştur. İngiliz Fransız ve diğer sömürgeci ülkelerin hükümetlerinde mutlaka Oryantalistleri vazife almakta ve danışmanlık yapmaktadırlar. Mesela Macdonald ve Massignon, Kuzey Afrikadan Uzakdoğuya kadar uzanan bir alan içerisinde sömürge yöneticileri için, Müslümanlık konularında uzman kişiler olarak çok aranan şahıslar olmuşlardır<sup>128</sup>.

Müslümanlara göre Kur'ân bir vahiy mahsulüdür ve bu teolojik bir mesele olarak ele alınır. Halbuki Oryantalistler bunu psiko-sosyolojik ilimler açısından ele aldıklarından, iki taraf arasında bir uygunluk mümkün olamamaktadır. Aslında, tecrübi ve sosyal ilimlerin metodunu, metafizik bir mesele olan vahye tatbik edemeyiz. Çünkü vahyin mantığı, tecrübi ilimlerinkine benzemediği gibi, onlarla mukayese etmek de imkansızdır. Vahyin sahası ve bildirdikleri, tecrübi ilmin bildirdiklerinden ve onun sahasından tamamen ayrıdır. Tabiat, tecrübi ilimler tarafından determinizm prensibine göre incelenir ve tecrübi bilgiler, tümevarım, tümdengelim veya kıyas yollarından biriyle elde edilirler. Halbuki Vahiy, fıtri olan beşeriyetten biran sıyrılmaktır. Bu da insanın gücü ile elde edilebileceği bir şey değildir. Kısacası vahiy hadisesi, pozitif ve negatif elektrik uçlarının birleşmesi ile meydana gelen bir ışık olayı gibi açıklanamaz.

Burada şu hususu da unutmamak gerekir. Bugün ilim keşfettikleri ile haklı olarak öğünmekte, fakat bilmedikleri yanında bildikleri bir hiç mesabesinde kalmaktadır. İlim ve tekniğin başarılarına rağmen, insan oğlunun rûhi hallere dâir bilgisi çok kısırdır. Her zaman ve her yerde kendisinin bir insan olduğunu ifade eden Hz. Peygamberin maddi âlemden tecerrüd edip, melek tabiatına bürünerek manevi âleme yönelmesi ve en yüce melce ile irtibat temin edip, ilâhi hitabı dinlemesi, beşer gücünün tamammül edeceği işlerden değildir. Bu işin ağırlığını bizzat Kur'ân: "Hakikat biz sana ağır bir söz vahy ediyoruz"<sup>129</sup> demekle teyid eder. Bugünkü teknik gelişmeye rağmen, pek çok şeyin hakikatını bilmek

<sup>128</sup> *Oryantalizm*, s. 354-355.

<sup>129</sup> Müzzemmil sûresi, 5.

mümkün olamamaktadır. Bu bakımdan, hakikatını kavrayamıyoruz diye, bir şeyi inkara kalkışmakta akıl kârı değildir.

Bu makalemizde kısa olarak tanıtmaya çalıştığımız Oryantalizm, Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri üzerindeki incelemeler, Oryantalizmin diğer şubelerinde de olduğu gibi, genellikle misyonerlik, ticaret ve sömürgeciliğin öncülüğünü yapmakla kalmamış, aynı zamanda İslam akidesinin temelini de dinamit koymuştur. Müslümanların miras olarak aldıkları yüksek değerleri, bir hiç mesabesine indirmek, Batılılar için zevkli bir çalışma tarzı olmuştur. Burada şunu da zikrederim ki, İslam medeniyeti kendi kendine dağılmamıştır. Bu medeniyet, iç sebeplerin yanında, büyük nisbette dış sebeplerle dağılmıştır. Dış sebeplerin en mühimmi "Avrupanın Doğu Düşüncesi" diyebileceğimiz Oryantalizmdir. Bu da, Avrupanın Doğu üzerindeki kuvvet denemesinden başka bir şey değildir. Kısacası Oryantalizm, ilmi olmaktan ziyade, gerçeklerin siyasi bir görüntüsüdür. Bu bakımdan onu, Kapitalizmin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Kendi ülkelerinde gerekli islâmi kültürü alamıyan, İslâmî Batılıların eserlerinden öğrenmeye kalkışan bazı müslümanlar, ne yazık ki Batılıların gayelerini tahakkuk ettirmeye hizmet etmektedirler. Kısacası Batılılar bu çalışma metodlarıyla, müslümanlar arasında, tarihlerini ve şahsiyetlerini inkar eden bir nesil yetiştirmeye ve yine bunlar vasıtasıyla ellerini yakmaksızın fikirlerini kabul ettirmeye çalışmaktadırlar. Nitekim XX. asırda islâm ülkelerinde görülen ilhâd hareketlerinin, bu çalışmaların yeşeren filizleri olduğu unutulmamalıdır. Nitekim meşhûr Fransız Müsteşriklerinden biri olan Louis Massignon "Onların herşeylerini tahrib ettik. Felsefeleri, dinleri mahvoldu. Artık: hiçbir şeye inanmıyorlar. Derin bir boşluğa düştüler. Anarşi veya intihar için uygun hale geldiler"<sup>130</sup> sözleriyle, İngiliz Başbakanlarından Lord Curzon 1909 da Oxford'da Kraliyet Basın konferansı delegelerine karşı konuşurken: "Sizin valilerinizi, yöneticilerinizi, yargıçlarımızı, profesörlerinizi, papazlarımızı ve hukukçularımızı burada yetiştirerek gönderiyoruz....."<sup>131</sup> sözleri, bugünkü İslâm âleminin karanlık durumunu çok güzel aksettirmekte, Oryantalizmin gayesini de açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Batılı beyaz adam, iyilikçi maskesinin ardında dâima kaba kuvvet kullanmaya ve öldürmeye hazırdır. Bunu bugün gözlerimizle de dünya siyasi hayatında görmekteyiz. Batı dünyası orta çağdanberi açtığı kaba kuvvet mücadelesinde mağlub edemediği İslâmî, şimdi açmış olduğu fikir savaşı ile mağlub etme yolunu denemektedir. Bu hü-

130 Oryantalizm, s. 8.

131 Aynı eser, s. 360.

cûmlar karşısında susuşumuz, varlığımızı inkardan başka ne işe yarar. Onun için, içinde bulunduğumuz gaflet uykusundan uyanıp silkinmemiz gerekir. Vaktiyle İslâm, cehâlet karanlığı içinde nasıl bir güneş gibi doğup âlemleri aydınlattı ise, şimdi de içimizde mevcûd olan ve küllenmiş bulunan İslâmi nûr zerresini bir yanardağ misâli harekete geçirerek, üzerimize çöken karanlığı aydınlatmak zarureti vardır. Bu iş her müslümanın görevi olduğu gibi, işin asıl ağırlığı genç ilâhiyatçıların omuzlarındadır.

## ŞAİR RIZA TEVFIK BÖLÜKBAŞI VE FELSEFİ DÜŞÜNCESİ

Prof. Dr. İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU

### Hayatı ve Eserleri:

Rıza Tevfik Bölükbaşı, Cısr-i Mustafa Paşa'da 1868'de doğdu. Babası kaymakamlık görevlerinde bulunmuş Hoca Mehmet Tevfik Efendidir.

Rıza Tevfik, İstanbul'da Alyans Yahudi okulunda, İzmirde Ermeni okulunda ve yine İstanbul'da Galatasaray Lisesi'nden okudu. Galatasaray Lisesi'ni bitirdikten sonra Mekteb-i Mülkiye'ye kaydoldu. Ancak öğrenci iken bir dergi çıkarmağa girişmesinden ötürü bu okuldan koğuldu. Daha sonra tıbbiye okuluna kaydoldu. İttihat ve Terakki Cemiyeti'yle ilişki içinde olduğundan okul yönetimi ile başı derde girdi. Bir süre okuldan uzaklaştırılmışsa da tahsiline devam etti. 1899'da diploma almağa başardı. Görevine gümrük idaresinde doktorluk yaparak başladı. 1907'de İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin etkin üyesi oldu.

1908 yılında İkinci Meşrûtiyet'in ilâmı sıralarında Selim Sırrı Ter-can'la birlikte Hareket Ordusu'na yardım etti. Halkı coşturmağa çalıştı. Bir ara spor hocalığı yaptı. Edirne'den Milletvekili seçildi. Daha sonra İttihat ve Terakki Partisi'yle arası açıldığından muhalifler tarafına geçti. 1912'de Hürriyet ve İtilâf Partisi'ne girdi. Mütarekeden sonra Damat Ferit Paşa kabinesinde Milli Eğitim Bakanlığı ve Danıştay başkanlığı yaptı. 1920 yılında barış heyetine katılarak Sevr barışına imza attı. Onun bu tutumu hocası olduğu Darülfünun öğrencilerinin tepkisine yol açtı. Anadolu'daki kurtuluş savaşına karşı olduğu için gençlik ayaklanmış ve Rıza Tevfik, Üniversitedeki görevinden 1921'de çekilmek zorunda kalmıştır. Kurtuluş savaşını, Milli Kuvvetler kazanınca 1922'de yurt dışına kaçan Rıza Tevfik, 20 yıl kadar Ürdün ve Lübnan'da kalmıştır. 1938'de genel af çıkmış, Rıza Tevfik 1943 yılında yurda dönmüş ve 1949 yılında ölmüştür.

Felsefeyi yurdumuzda esashı olarak ilk tanıtanlardan olan Rıza Tevfik, aynı zamanda tanınmış bir şairdir.

Rıza Tevfik, ilk yazılarını Malumat Dergisi'nde yazmış, daha sonra Servet-i Fünûnuncu yazarlar arasına karışmış, Cavit ve Ahmet Şuayp'la birlikte Ulum-u İctimaiyye dergisini çıkartmıştır. Rıza Tevfik'in Edebiyat-ı Umumiye, Düşünce ve Bilgi dergilerinde de yazıları çıkmıştır.

Kendisi bazı yazılarında feylosof imzasını kullanmaktan hoşlanırdı. Şiirleri dikkatle izlenirdi. Şürde başlangıçta aruz veznini kullanmış, Meşrûtiyet'ten sonra hece veznini tercih etmiştir. Özellikle felsefî şiirleri dikkati çekicidir. Şiirlerini Serâb-ı Ömrüm adlı eserinde toplamıştır. Peyam-ı Sabah'da edebî yazıları yayımlanmıştır<sup>1</sup>.

Başlıca eserleri şunlardır: Felsefe Dersleri, Mufassal Kamus-ı Felsefe (iki cildi basılmıştır), Abdülhak Hamid ve Mülâhazat-ı Felsefiyyesi, Medain Harabeleri (Hüseyn Daniş ile birlikte), Tevfik Fikret, Textes Houroufis, Ömer Hayyam ve Rubailer.

Rıza Tevfik, Osmanlıların son dönemlerinde Türk fikir ve edebiyat hayatında adı sık sık duyulan bir insandır. Felsefe, edebiyat, spor, folklor ve siyasetle uğraşmıştır. Edebiyatla ilgili araştırmalarında bazı yanlışlar yapmıştır. Siyasette yanlış teşhis sonucu Padişahı tutmuş ve Anadolu'daki Kurtuluş Savaşına karşı olmuştur. Bu yüzden yüzellilikler diye bilinen ve bir süre yurda dönmeleri yasaklanan topluluğa dahil edilmiştir. Kendisi yurt dışındayken vatan özlemi çekmiş ve bir şiirinde "uyup şeytana i'raz eyledin Misak-ı Milli'den" dediği gibi siyasi hatasından dolayı pişmanlık duymuştur<sup>2</sup>.

Rıza Tevfik, doğu ve batı kültürünü bilen bir düşünürdü. Geçimsiz, heyecanlı ve iddiacı bir insan olduğundan İstanbul'da bir çok rakip kazandı. Siyasî hayatı istikrarlı değildi. Ancak iyi bir şairdi ve felsefeyi iyi bilir ve güzel anlatırdı. O, Türkiye'de ilk kez Rehber-i İttihad-ı Osmanî okulunda lise düzeyindeki gençlere felsefe dersleri verdi. Ayrıca Darülfünun adıyla bilinen üniversitede estetik ve felsefe okuttu. Millî Eğitim Bakanlığı felsefe terimlerinin açıklanarak sözlük haline getirilmesi görevini ona verdi.

Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri adlı eserinde batı felsefesinin inceliklerini tanıttı ve bu kitabına kendi görüşlerini kattı. Türk felsefî düşüncesinin gelişmesine yardımcı oldu<sup>3</sup>.

1 Bak. Agâh Sırrı Levent, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 474-475, Ankara 1988; Hüseyn Cahit Yalçın, Siyasal Anılar, s. 25, 296, İstanbul 1976.

2 Bak. Hilmi Yücebaşı, Filozof Rıza Tevfik (Dr. Adnan Adıvar'ın Feylosof adlı yazısı), s. 52, İstanbul 1978.

3 Bak. Hilmi Yücebaşı, Filozof Rıza Tevfik (Hilmi Ziya Ülken'in, Filozof Rıza Tevfik adlı yazısı), s. 23.

Osmanlıların son dönemlerinde Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik gibi yazarlar Batı uygarlığını savundularsa da, felsefeyi derinliğine inceleyen ve doğu düşüncesiyle karşılaştıran Rıza Tevfik olmuştur. Kendisi Bergson'u Türkiye'de tanıtmış, bazan feylosof, bazan da Bacon'un Şakirdi Marifeti diye imza atmıştır. Felsefeyi doğuda şeriatın dışına aktarma cesaretini göstermiştir. Skolastik düşünceye karşı serbest tartışma yolunu seçmiştir. Tutuculuğa karşı olmuş, hurafeleri yermiş ve Tanrı inancını savunmuştur. Türkçe'de felsefe dilinin oluşmasında ve felsefe eğitiminin gelişmesinde onun emeği büyüktür<sup>4</sup>.

#### Rıza Tevfik ve Felsefi Düşüncesi:

Rıza Tevfik eski filozofların naklettiği gibi hayatı bir panayıra benzetmiştir. Bu panayıra kimisi çıkar sağlamak, kimisi ün kazanmak, kimisi de olayları izlemek ve gerçeği anlamak için gelir. Filozof, çıkar ve şöhret peşinde olmayan ve fakat gerçeği araştıran insandır.

Rıza Tevfik, İlkçağdan beri isim yapmış düşünürlerden yararlanarak felsefenin çeşitli tanımlarını yapmıştır. Bunların başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz: "Felsefe, varlığı hattı zatında olduğu gibi bilmektir". "Felsefe, Allah ve insanla ilgili şeylerin bilimidir". "Felsefe ölümü düşünmektir". "Sanatların sanatı, bilimlerin bilimidir". "Bilimlerin birliğidir". "Hariçteki varlıkları öz yapısında olduğu gibi bilmektir". "Sebepleri ve sebep olunanları tanımlamak bilimidir". "Yeterli sebepler bilimidir". "İmkan âlemini mümkün olması dolayısıyla bilmektir". "İlk ilkelere açık olarak istidlal edilen şeylerin bilimidir". "Duyulan ve soyut kalan gerçeklerin bilimidir". "İnsan aklının, zorunlu amaçlarla bilgilerin ilişkilerini araştırması ve saptamasıdır". "Mutlak varlığın bilimidir". "Duyulan gerçeklerle gizli gerçeklerin aynı olduğunu ispat bilimidir"<sup>5</sup>.

Rıza Tevfik bu tanımları çeşitli düşünürlerle göre verdikten sonra hepsinde eksiklikler görüyor<sup>6</sup>. Verilen tarifler bir yandan felsefeye ışık tutmuştur. Ancak başka bir bakımdan eksik kalmıştır. Rıza Tevfik'e göre bu çokluk âleminde birlik aramak felsefe yapmaktır. Ayrıca varlıkların devamlı olarak değişmesi üzerinde düşünmek ve bu değişmelerin ilk sebebini aramak yine felsefe yapmaktır. İnsan zihni kesin ve bağımsız bir ilk sebebe ulaşmıncaya kadar varlığın aşlını aramaktan geri durmaz.

4 Bak. Hilmi Yücebaş, aynı eser (Ord Prof. Hilmi Ziya Ülken'in Rıza Tevfik adlı yazısı) s. 43-44.

5 Bak. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 16-33, İstanbul 1330.

6 Bak. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 27.

Bu tür düşünceler de felsefenin işlediği konulardır. İnsan ilk sebebi arayış sırasında evrende bir ahengin varlığının farkına varır. Böylece de her şeyin bir raslantı sonucu meydana gelmediğini kavrar. Her şeye düşünen ve olgun olan bir ilk varlığın sebep olduğunun bilincine varır. Demek ki çoklukta birlik ve çoklukta ahenk görmek bir tür felsefe yapmaktır. Bu yolla insan ilk sebebin varlığını ruhunda okuyor<sup>7</sup>. Bu düşünceden hareketle felsefe ilk olan ve amaç taşıyan sebebin bilimi olarak düşünülebilir.

Rıza Tevfik'e göre insandaki düşünme dış âleme bir anlam verme sonucunu doğurur. İnsan kendi iradesine kıyasen hariçde sebep arar. Sebepler birbirini izler. Sonuçta sonsuzluğa doğru yol alır ve bir ilk sebepte durmak zorunda kalır. Sebep olma fikri öznel bir olaydır. Bir çeşit inançtır. Sebep bizzat hariçte bulunan bir varlık değildir. Hariçte görünenler olaylar zinciridir. İnsan bunlara anlam vererek sebep arar. Böylece de insan iradesinde sebep inancı yerleşir. Olayların zincirleme tekrarlanması bizi sebep aramağa zorlar<sup>8</sup>.

Rıza Tevfik ayrıca ölüm olayının insanı felsefe yapmağa götürdüğü inancındadır. İnsan doğuyor, büyüyor. Nihayet yaşıyor. Beden halden hale giriyor. Ancak insanda canlılık bir süre devam ediyor. Canlılığı müstakil bir cevher olan ruh sağlamaktadır. Ruh bedeni terkedince bir et yığı kalmakta, beden hareket ve faaliyeti sona ermektedir. Acaba ölüm olgusunun anlamı nedir? Ölümden sonra ne olmaktadır? Bütün bunları düşünmek, felsefe yapmaktır.

Rıza Tevfik felsefe yapmakta ölüm olgusunun etkisine önem vermiş, Abdülhak Hamid'in Ölü ve Makber adlı eserlerini temel alarak tahliller yapmıştır<sup>9</sup>.

Rıza Tevfik filozofların öteden beri üzerinde durduğu hayret kavramını da tahlil etmeğe çalışmıştır. İnsanın dış âlem karşısında hayret duyduğunu, bu duygunun onu sebep aramağa yönettiğini belirtmiştir. Öteki canlılarda hayret duygusunun yerini korku almıştır. İnsanda ise korku ve hayret farklı duygulardır. İnsan düşünen bir varlık olduğundan evrendeki düzen ve ahengi gördükçe hayret duygusuna kapılır. İnsan her gün karşılaştığı olaylara alıştığı için hayret etmez, yeni olaylar insanı hayrete düşürebilir. Bu olayların insana zararlı olanları da korku

7 Bak. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 27-28, 47.

8 Bak. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 41-42-43.

9 Bak. Rıza Tevfik, Abdülhak Hamid ve Mülâhazat-ı Felsefiyesi, İst. 1334; Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 21, 61-75.

doğurur. Kısacası hayret insana özgü bir olaydır. Kaynağı da düşünme ve dolayısıyla akıldır. İşte bu hayret olgusu da insanı felsefe yapmağa yöneltir<sup>10</sup>.

Rıza Tevfik'e göre felsefe ister ölüm olgusundan, ister hayret duygusundan ve isterse şüpheden doğsun temelde varlık üzerinde düşünmeye dayanır. İnsanda doğuştan gerçeği arama merakı vardır. Hayret duygusu, ölümü irdeleme ve bir şeyden şüphe etme gerçeği arama merakını harekete geçirir. Bir şeyi aramak demek, onun varlığına inanmak demektir. İnsan yok olanı aramaz. Var olanı arar. İnsan kendi varlığına da vicdanının içinden gelen olgun bir kanaatla inanır. Bu evrenin varlığında bir sebep vardır. Her şeyin ilk nedeni odur<sup>11</sup>.

Rıza Tevfik, kendi felsefesine araştırmaları derinleştikçe mistik bir hava vermiştir. O'na göre gerçeğin sırrını araştıran insan zihni, tabii felsefe ile dinin öğretileri arasında düşündükçe ve hakikatı idraktan âciz kaldıkça yorgunluk ve tasa duymuş, neticede ilham onun imdadına yetişmiştir. Böylece de yalnızca insana emanat edilmiş gerçekleri bulmuştur. Bu suretle insan tabii felsefe ile dinin hikmetini birleştirmiştir. Özellikle Tasavvuf erbabı yüksek bir zevk hali olan bu düzeye erişmiştir<sup>12</sup>.

Tasavvuf felsefesinde ilâhî aşk önem taşır. Zaten evrenin var olmasında Tanrı'nın kendi zatındaki aşkla tecellisi etken olmuştur. Her şey varlıkta bulunmaktadır. Yüksek gerçekler de varlıktadır. Ancak varlıklar arasında da mertebeler olmuştur. Cansızlar, nebatlar, hayvanlar ve nihayet insanlar varlıkta derece almışlardır. Aşağıdan yukarıya doğru olgunlaşan varlıklar, insanla yüce noktaya ulaşmıştır<sup>13</sup>. Rıza Tevfik, Nietzsche'nin üstün insanı ile tasavvuftaki olgun insan arasındaki farkı da belirtmiştir. Nietzsche'nin üstün insanı, yığın insanımı istediği gibi yönetir ve onu kendinden aşağı görür. Rıza Tevfik'in benimsediği Tasavvuftaki olgun insan ise varlıkta birlik görür. İnsanları da eşit tutar. Esasen evrende var olan her şey Tanrı'nın görünüşünden ibarettir. İnsan ise bu görünüşler içerisinde en büyük isimdir. İnsan bütün varlıkların özetidir. Evren'de var olan her şey özet olarak insanda vardır<sup>14</sup>. Yaratılıştta amaç doğada basit unsurlar arasından en güzel vücûdu

10 Bak. Rıza Tevfik, Felsefe Dersleri, s. 51-56.

11 Bak. Rıza Tevfik, aynı eser, s. 83-85.

12 Bak. Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri (Tasavvuf hakkında) s. 224, Ankara 1982.

13 Bak. Abdullah Uçman, Aynı eser (Keşf ül-Gıta), s. 278-279.

14 Bak. Abdullah Uçman, Rıza Tevfik'in Tekke ve Halk Edebiyatı İle İlgili Makaleleri (İnsanın Uluvv-i Şânı), s. 122-123.



ve değeri taşıyan insanın meydana getirilişidir. Tıpkı ağaçta amaçın meyve vermek olduğu gibi. Nasıl meyve kendisine vücût veren ağacın bütün varlığını ve yeteneğini bilkuvve kendi içinde taşıyorsa, insan da aynı sebeple ve aynı yetenekle bütün oluşları zatında içerir. Demek ki insan evrenin bir hülâsasıdır. Gerçekte insan ve evren birdir<sup>15</sup>.

Rıza Tevfik, felsefesinde bu görüşe o kadar inanmıştır ki devriye türünden bir şiirinde düşüncelerini dile getirmiştir. Büyük Devriye adlı şiirinin bazı dördlüklerini örnek olarak verelim:

### Büyük Devriye

Gizli bir nûr idim subh-i ezelde,  
Cilveler gösterip A'yâne geldim.  
Feyz-i aşk ilhâm eden güzelde,  
Kelâm-ı sırırdım beyâne geldim.

Ervah-ı ezeli yekvücut idi,  
Âşıklar hem sâcid hem mescud idi.  
Görünen bu kesret feyz-i cûd idi,  
Ben bu cilvegâha bir tâne geldim.

Kendimi gizledim her bir gönülde,  
Bin edâ gösterdim bir gonce gülde,  
Aşk ile nâlekâr olan bülbülde  
Vatan hasretiyle efgâne geldim.

Kalmadım tâ ebed şekl-i müphemde;  
Arz-ı cemâl ettim vech-i âdemde.  
Ahsen-i takvime erdiğim demde  
Erkânı bezeyip insâne geldim.

Her şeyle beraber, her şeyden ayrı,  
Gizli ve âşikâr yok benden gayrı.  
Kazây-ı ezelde hayr ile şerri  
Takdir etmek için viedane geldim<sup>16</sup>.

Rıza Tevfik, insanın değerini ve evrendeki birliği "Gel Derviş" adlı şiirinin bazı dördlüklerinde şöyle dile getirmiştir:

Gir gönül şehrine, dolaş bir kerre,  
Kıyâs et ne imiş güneşle zerre

15 Bak. Aynı eser (Keşf ul-Gıta), s. 280.

16 Bak. Rıza Tevfik, Serâb-ı Ömrüm, s. 277-281, Kenan Matbaası, 1949.

Yalnız sen kâdirsin hayr ile şerre  
Şerre mâil isen şeytan sendedir.

Nefsini evvela çıkar aradan,  
Bir renge boyanma aktan, karadan  
Gönülde berk urur nûr-u yaradan,  
Zulmette dolaşma, Yezdân sendedir.

Menbei sendedir feyz-i hayatın,  
Gelip giden canlar hep nefehâtın.  
Hayrette boğulma, bu kâinâtın  
Hepsi bir katredir, Umman sendedir.

Her şeyin varlığı senin özündür.  
Kendini çok gören kendi gözündür.  
Bu mülke hükmeden senin sözündür,  
Kahbın kürsîdir, Sultan sendedir.<sup>17</sup>

Rıza Tevfik, varlığın aşlının akılla idrak edilemeyeceğini, aklın insana rehber olup olaylar arasındaki münasebeti arayacağını belirtiyor. İnsan aklıyla âlemdaki oluşları ve ahengi hesaba kattıktan sonra hayrete ulaşır. Bunun sonucu olarak da mistik bir ruh hali içinde evrendeki birliği ve insandaki cevheri kavrar. Bu durumda aklın yerini sezgi ve anagörü alır. Bu dereceye yükselen insan vasıta değerler çemberinden kurtulmuştur. Sanat ve felsefenin birleştiği özgür bir alana yükselmiştir. Rıza Tevfik'e göre en büyük ibadet de birliği kavrayarak ahenk ve yüksek duygulara ulaşmaktır. Ona göre İslâm'da "bir saatlik düşünce altmış yıllık ibadetten üstündür" hadisinin kasdettiği anlam bu ruh haline ulaşmaktır<sup>18</sup>.

Rıza Tevfik nefesleriyle zaman zaman Bektaşiliğin inceliklerini dile getirmiştir. Bağnaz düşüncelerin karşısında olmuştur. Onun bu tür şiirlerinin bazı dörtlükleri şöyledir:

Allah eve girmez sırr-ı mutlaktır,  
Dört duvara secde kılan ahmaktır.  
Haccetmeden maksat gönül yapmaktır,  
Sen de be hey nâdan gönül yapsana<sup>19</sup>.

Mi'racı anlatma, eşek değilim,  
Bildiğin kadar da melek değilim.

17 Bak. Rıza Tevfik, Serâb-ı Ömrüm, s. 274-276.

18 Bak. Abdullah Uçman, anılan eser, (Makam-ı Hayret), s. 312-315.

19 Bak. Rıza Tevfik, Serâb-ı Ömrüm, s. 283.

Günahkâr insanım ördek değilim,  
Bu ağır gövdeyle uçamam hocam.

Halka korku verme velvele salıp,  
Dünya ve âhiret bu köhne kalıp,  
Ben softa değilim cübbemi alıp  
İmaret imaret göçemem hocam

Feylosof Rıza'yım dinsiz anlama,  
Dini ben öğrettim kendi babama,  
Her ipte oynadım canbazım amma  
Sırat köprüsünü geçemem hocam<sup>20</sup>.

Boz yılanı tuttu, çivi yuttu derler  
Pirimiz duvarı yürüttü derler  
Kerâmet olsa da böyle hünerler,  
İnsanlığa yarar bir iş değildir.

Kerâmet umma hiç nefes taşından  
Ayrılma insandan, öz kardaşından  
Hakkı göremezsün Bağlarbaşı'ndan  
Gerçek er sultandır, keşiş değildir.

Hem ervah her yerde var yığın yığın,  
Nedir onlarla verip aldığın?  
Uzlete mail ol, gönlüne sığın,  
Cihan gönül kadar geniş değildir<sup>21</sup>.

Rıza Tevfik'in felsefi düşüncelerinde Tanrı'nın ve âlemdeki oluşların önemli bir yeri olmuştur. Ayrıca o insanî değerlere önem vererek felsefesini zenginleştirmiştir. İnsanı evrenin merkezi ve özü kabul etmiştir. Bağnaz düşüncelere asla sapmamıştır. Hurafelerin ve dini kötüye kullanmanın karşısında olmuştur.

Rıza Tevfik, mutluluk üzerinde de düşünmüştür. Mutluluğun hayal peşinde koşmakla değil, sağlam iradeyle kazanılacağını vurgulamıştır. İnsan iradesiyle hayatı iyi değerlendirdiği ölçüde mutluluğa kavuşur. Akla dayalı iradeyi güçlü tutmayanlar sosyal çevrenin engellerine takılıp üzülürler. Hülyalar peşinde koşmak irade zayıflığının işaretidir. Elbette mutluluk için, erdem için iyi niyet de şarttır. Tembellik ya da toplumdaki soyutlanmak insanı alçaltır. Bu nedenle insan kendisine gü-

20 Bak. Rıza Tevfik, Serâb-ı Ömrüm, s. 286-287.

21 Bak. Rıza Tevfik, Serâb-ı Ömrüm, s. 289.

venerek yaşamını düzene koymalıdır. Düşünürümüz, oğluna mutluluk tavsiyesi olarak şu dörtlüğü armağan etmiştir:

Tâli'le saadette pazarlık yoktur,  
İnsanda irade gibi varlık yoktur.  
Sen ömrüne hizmetinle bir kıymet ver,  
Oğlum! Sana başka bahtiyarlık yoktur<sup>22</sup>.

Sonuç:

Rıza Tevfik, Ülkemizde ilk kez, felsefe ders kitabını yazmış ve bu derslerin programını yapmıştır. Hem lisede, hem de üniversitede felsefe okutmuştur. Şiirlerinde felsefe yapmış ve yazılarında felsefeyi savunmuştur. Bir çok makalesine "feylesof" imzasını atmıştır. Doğu ve batı düşüncelerini okumuş ve bunlar arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Yeniliğe ve çağdaşlaşmaya taraftar olmuş, ancak tarihi Türk kültürünü de savunmuştur. Siyasi hayatta hatalar yapmış ve bir çok kimseyi karşısına almıştır. Sonunda bazı hatalarını kabul etmek mertliğini göstermiştir. Ondan Türk kültürü için iki önemli miras kalmıştır: 1- Şiirleri, Hece veznindeki şiirleriyle Türk Halk Edebiyatına yön vermiş ve canlılık getirmiştir. 2- Felsefi çalışmaları. Bu çalışmalarıyla felsefeyi sevdirmeye çalışmış, batı felsefesini ülkemizde tanıtmış ve kafaları düşündürmeye çalışmıştır. Doğmatizmin kalıplarını yırtmak istemiştir. Taasubun ve hurafenin karşısında olmuştur.

Gerek şiirlerinde, gerek yazılarında bir tür mistik felsefeyi sevdiğini göstermiştir. Kendi düşüncesinin gelişmesinde ölüm olgusu, hayret duygusu ve nedensellik ilkeleri etken olmuştur. Açık bir felsefi sistem kuramamakla birlikte varlık sorunu üzerinde düşünmüş ve öteden beri bilinen varlıkta birlik felsefesini benimsemiştir. Bu konuyu cesaretle savunarak dinin bazı kalıplardan ibaret olmadığını dile getirmiştir. Türkçe felsefi kavramları açıklayarak vahdet-i vücûd düşüncesini kolay anlaşılır hale getirmiştir. Özellikle bu evrenin, Tanrı'nın, zatının görünüşü olarak değil, kudretinin tezahürü olarak anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır<sup>23</sup>.

Rıza Tevfik, varlık felsefesi üzerinde çok durmuş, akıl ile Tanrı'nın varlığının bulunacağını vurgulamış, sezgi ve ilham ile de aklın ötesindeki gerçeklerin yakalanabileceğini belirtmiştir. Hayatının çeşitli dönemlerine ait görüşleri arasında farklar bulunmakla birlikte insana verdiği değer devamlı olmuştur. İnsanı varlığın merkezi ve özeti olarak görmüştür.

22 Bak. Rıza Tevfik Bölükbaşı, Ömer Hayyam ve Rubailerî, sayfa: I, İstanbul, 1945.

23 Bak. Rıza Tevfik Bölükbaşı, Ömer Hayyam ve Rubailerî, s. 86-87.

Sözün özü, Rıza Tevfik'in felsefesinin temel unsurları şu üç esasta toplanabilir:

1- Akıl ile Tanrı'nın varlığı bulunabilir. Ölüm, hayret ve şüphe olguları bizi varlıkta ilk sebebe götürür. Bu da Tanrı'dır.

2- Varlıkta birlik vardır. Her şey Tanrı'nın gücünün görünüşünden ibarettir.

3- İnsan evrenin merkezi ve özetidir. Bu sebeple de âlemin en değerli ve en güzel varlığıdır.

## MEVLANA'NIN ÇAĞDAŞI DERVİŞ TARİKATLARI, BABALAR, KALENDERİLER VE DİĞERLERİ

Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

XIII. yüzyıl Anadolu Türk Tarihinin dinî düşünce ve sosyal yapılanması bakımından önemli bir çağdır. Büyük düşünürler, yöneticiler, hukuk adamları bu çağda görülür. Bilhassa Harezmsâhlar devletinin yıkılması ve Moğol akımı birçok âlim, sanatkar ve din bilginlerinin Anadolu'ya gelip yerleşmelerini sağlamıştır. Orta Asya menşeli ulu kişilere bağlı bazı tarikatların devam etmesi ve yenilenerek yayılması bu çağ içinde olmuştur.

Anadolu'ya gelen kişilerden hemen ön planda sayılanlar *İbnü'l-Arabî* (ölm. 1240), *Sadreddin Konevî* (ölm. 1274), *Şems-i Tebrizî* (ölm.?), *Evhadüddin Kirmanî* (ölm. 1289), *Hacı Bektaş-ı Veli* (ölm. 1325 (?) veya 1337 (?)), *Ahi Evran* (ölm. 1300), *Necmeddin Dâye* (ölm. 1253), *Fahreddin İrakî* (ölm. 1289) ve *Seyyid Burhaneddin* (ölm. 1240) gibi şahsiyetler bu çağa damgalarını vururlar.

Bu XIII. yüzyıl, dinî inanç mozayığı bakımından da ilginç bir tablo sergiler. Çünkü Anadolu'ya henüz yerleşen kişiler İslam Dünyasının çok çeşitli yönlerinden gelmişlerdir. Bağlı buldukları mezhepler ve kişiler ile geldikleri yörenin kahtımını taşıyan inanç ve pratikleri çok muhtelifdir. Öte yandan Anadolu'da bu yüzyılda büyük bir yerli Hristiyan sekene mevcuttur.

Bu çağda Anadolu'da belli başlı tarikatlar olarak inanç ve giyinişlerinde Hind ve Türk şamanizminin tesiri bulunan Kalenderilik ve Kalenderilikten ayrılan Haydarilik, İbrahim İbn Edhem'i pir tanıyan Edhemilik ve toplu bir zümre halinde gezen *Zümre-i Abdalân* veya *Rum Abdalları* denen bir dervişler taifesini temsil eden *Abdallık* mevcuttur.

### 1- BABA İSHAK, BABAİLER

Türklerin İslamlaşmasında, kendini sufiliğe adanmış mistik yönelimli dervişler ön planda yer alır. Dede Korkut destanında, bir Şaman'ın, eski dinsel işaretlerin birçoğunu koruyan ve gelenek olarak sürdüren bir dervişe dönüşmesi anlatılır.

Bilindiği gibi eski Türk Beylerinin yanında “*dede*” veya “*baba*” denilen olağanüstü güçlere sahip bir manevi şahsiyet vardı. Eski *Kâm* (Ozan)ların özel imtiyazlarını taşımakta idi.

Anadolu’da Türkmenleri etrafına toplayan *Baba İshak* bu dervişlerden biriydi. Onun nasıl bir serüven yaşadığını, Selçuklu Sultanlarına karşı mücadelesinden önceki hayatını burada tekrar etmiyoruz.

Etrafına büyük bir Türkmen zümresini toplayan *Baba İshak*, Gıyaseddin Keyhüsrev II nin işrete daldığını bahane ederek onun aleyhinde propagandaya başladı. Bu vesile ile o sırada Şam havalisinde bulunan Harezmi Beylerine elçiler ve kendisine büyük hayranlık duyan Kefersut ve Maraş havalisine müritler gönderdi.

Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından üzerine ikinci kez gönderilen bir ordu (birincisi Alişiroğlu başarılı olamadı) Amasya’da bulunan *Baba İshak*’ı yakalayıp idam etmişse de taraftarları onun ölmeyeceğine inanarak “Tanrı Elçisi *Baba*” manasına “*Baba Resulullah*” nidaları ile savaşa devam ettiler. Bu taraftarları Kırşehir yakınında Sultan’ın askerleri yenmişlerse de tamamen yok edememişlerdir. Bektaşiliğin kurucusu *Hacı Bektaş Veli*’nin onun müridi olarak faaliyette bulunması, bu Türkmen babalarının katı ortodoksiye karşı bir mücadelenin devamı olarak gösterilir<sup>1</sup>.

Eflaki, *Hacı Bektaş Veli*’yi *Baba Resul*’un has halifelerinden sayar. Bu babalarla *Mevlana*’nın hiçbir irtibatının olmaması veya en azından *Mevlana*’nın bu olaylar hakkında sükut içinde bulunması pek mümkün görünmüyor. *Bâbâî* geleneği içinde bulunan *Hacı Bektaşla* *Mevlana* arasındaki mesaj teâtisine biraz sonra döneceğiz. Yalnız öyle görünüyor ki Türkmen babalarının dini öğretileri, yüksek fikrî cereyanlar ve bu arada *Mevlana*’nın manevi fikirleri yanında hepsi yan yana yaşıyordu. *Mevlana* ile *Türkmen babaları* karşılıklı tolerans ve hayırhahlık münasebetleri içinde bulunuyordu<sup>2</sup>.

*Mevlana*’nın çağdaşlarından biri Türkmen babası, *Baba İlyas*’dır. *Baba İlyas* ünlü tarihçi *Aşıkpaşazade*’nin dedesidir. Ondan öğrendiğimize göre *Hacı Bektaş*’ın Horasan’dan Anadolu’ya, kardeşi *Menteş* ile

1 A. Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1951, s. 7-8; Cl. Cahen, *Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri*, Çev. İ. Kayaoğlu, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, C. XX, s. 196.

2 İ. Melikoff, *Les Baba Turcomans Contemporains de Mavlana*, Bildiriler, *Mevlana*’nın 700. ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası *Mevlana* Semineri, 15-17 Aralık 1973, İş Bankası Yay. Ankara 1973, s. 274.

birlikte gelerek, o zaman Sivas'ta bulunan Baba İlyas'ı, ziyaret ederler. Hacı Bektaş kardeşi ile birlikte Kırşehir'e ve sonra Kayseri'ye geçer. Menteş Sivas'a dönmek ister ve onu uğurlar. O sırada devam etmekte olan Babaî isyanında ölür. Aşıkpaşazade Tarihinde, Baba İlyas'ın müridi olan Hacı Bektaş, önce Babaî isyanına iştirak etmiş, sonra ismini vermiş olduğu Bektaşî tarikatının kurucusu olarak karşımıza çıkar<sup>3</sup>.

Mevlana ile Hacı Bektaş arasındaki ilişki Eflaki'de geçen bir anekdotla anlatılmak istenir. "Hacı Bektaş demişti ki: "Eğer aradığını buldunsa sus, bulmadıysa dünyaya attığın bu gürültü nedir? Kendini insan oğullarının manzuru yaptın. Halkın bu kadar hanumanını birbirine kattın". "Ve yine Hacı Bektaş demişti ki: Dünyayı heyecanımın tatlılığı ile doldurdun. Hayli ameli bozuk munafıklar senin heyecanının heybetinden damakları acı olup siyah elbise giydiler".

Cevap olarak Mevlana: "Bizim heyecanımız neşe ve aşkdan geliyor, yanma ve aramadan değil" demişti<sup>4</sup>.

## 2- KALENDERİLER

XIII. yüzyılda Anadolu'da görülen haliyle Kalenderilik Budizmden geniş ölçüde esinlenen bir tarikat olarak görülür. Cemaleddin Sâvî (630/1232-3) tarafından kuralları belirlenerek tarikat haline getirilen *Kalenderilik* daha önce Horasan ve Türkistan taraflarında yaygın idi. Bunlara Anadolu'da Cavlakiye adı da verilmiştir. Bunun sebebi şeyhlerinin cavlak adı verilen bir elbise taşımasındandır<sup>5</sup>.

Câmi, Nefehatü'l-Üns'de, Kalenderileri *Melametilerle* karşılaştırır. Kalenderilerin yalnız farzları eda ettiklerini ve amellerini gizlemekle mukayyed olmadıklarını yazar<sup>6</sup>.

Vâhidi yazdığı *Manakıb-ı Hâce-i Cihan ve Netice-i Cân* eserinde onları şu şekilde tavsif eder: "Kalender güruhu pâk-tıraş vücuhla, başlarında kıldan örülmüş külâhlar ve arkalarında şallar, kimi aseli ve kimi siyahlar, pür sürûr u hubûr, hayl u haşemle ve tabl u alemle, aheng ü nağamâtıla ve gülbang-ı salavâtıla..." sözleriyle onların evlenmediklerini,

3 E. Coşan, *Hacı Bektaş Veli, Makalat*, s. XXIV.

4 Ahmed Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, I, 3/315, Çev. T. Yazıcı, Hürriyet Yay. Büyük Klasikler, İstanbul 1973.

5 Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderilik ve Bektaşilik*, Doğumunun 100. yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 298; Kalenderilik hakkında geniş bilgi için: Tahsin Yazıcı'nın Eİ (2) de yazdığı *Kalenderiyeye* maddesine ve bibliyografyasına başvurulabilir.

6 Câmi, *Nefehatü'l Üns*, Türkçe Terc. s. 671.



göğü ata, yeri ana bildiklerini saç, sakal, kaş ve bıyığı arızî bildiklerinden tıraş ettiklerini, mescidle tekkenin ve kilisenin, cennetle cehennemın bir olduğunu, güzellere medfun olduklarını, gezici dervişler zümresinden bulduklarını uzun uzadıya anlatır<sup>7</sup>. Bu yaşayışlarıyla onların, döneminin *varoluşçuları* (existantialist) oldukları hatıra gelebilir.

Esasta bizi ilgilendiren yönü ile, Mevlana'nın bu *Kalenderî* (*Cav-lakî*) zümresi ile fikri ve amelî ilişkisi, Mesnevî'de, Divan'da ve Eflâkî'nin Menakıb'ındaki anlatımda ortaya çıkar.

Mevlana'nın diğer şeyhler ve Kalenderilerden ayrı bir yol tutarak kendi müritlerine dilenmeği ve boş gezmeği yasak ettiği, sakalsız Kalenderlere gıpta ettiği ve bu sebeple erkekle kadını ayırdedecek sakalın kâfi geldiğini Eflakî'den öğreniyoruz: Bir gün berbere "o kadar dipten kes ki ancak erkek olduğum anlaşılsın" deyip, sakal ve bıyığını dipten kestirmiş, ertesi gün de "gıpta ederim Kalenderlere, hiç sakalları yoktur. Sakalın az oluşu, insanın kutluluğuna delâlet eder" diyerek "sakal erkeğin ziynetidir, çokluğu adama gurur verir, gurur ise insanı tehlikeye sokar" hadisini okuduğunu ve "uzun sakal sûfilere hoştur ama sûfi, sakalını tarayınca kadar ârif Tanrı'ya ulaşır" dediğini biliyoruz<sup>8</sup>.

Mevlana'nın şiirlerinde de Kalenderilere dair birçok beyite rashyoz. Bu beyitlerde bir Kalendere ait hayli telmihler vardır:

"Aşk ordusu geldi, şehrin tâ göbeğine kondu. Ey kalender dost, hele bir kurtuluş sesi duy bakalım.

Her şeyi mübah gören bir Kalender çıkageldi. Ey sâki, şarap kadehiyle karşıla, böylece tâ sabaha dek sun ona ey güvencim, ey bana şifa veren.

Halka haram olan şarap, kalenderlere mübahtır, içer dururlar. Sâki, kendine gel de artık yeter, bitti deme. Nerde başlangıcımız, hani tamam-lamamız.

Kalender, hiçbir şeyle mukayyed değil gibi görünür amma sırlardan mücerret değildir. Önce birçok dikenlerin dardını çekerti, fakat şimdi baştan başa gül oldu, dikene aldırış bile etmez... Kalender gemide oturmuştur, yolda gidip durmadadır, fakat kendisi yürümekte"<sup>9</sup>.

7 A. Gölpinarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-II, 2. Basım, İnkılap Aka Kitabevi, s. 59.

8 A. Gölpinarlı, *Mevlana Celaleddin*, s. 62 (1. baskı) de Eflakî'den naklediyor.

9 A. Gölpinarlı bu beyitlerin farsçalarını da notlar halinde vermektedir. Bakınız: *Mevlana Celaleddin*, İstanbul 1951, s. 59-61; *Divan-ı Kebir* C. IV, 312; C. IV, 351; C. IV, 370.

\* Mevlana'nın bu Kalenderiler hakkındaki beyitleri diğer akidelere olduğu gibi müsamaha ve itidalini ifade eder ki Eflaki'nin rivayetine göre Mevlana Celaleddin öldüğü gün, cenazesinin önünden yedi öküz çektiler. Bunlardan birini *Kalenderler tekkesinde*, kurban etmesi için Niksarlı Ebu Bekr-i Cevlaki'ye gönderdiler. Şeyh derhal bunun kurban edilip, miskin ve fakirlere dağıtılmasını emretti<sup>10</sup>.

### 3- AHİLER

Ahiler, Anadolu'da fütüvvenin ahlâki ilkelerini benimsemiş, zaviyelerde yaşayan, belli bir mesleği ve sanatı olan genç kişilerin oluşturduğu topluluğa denir. Ne bir dinî tarikat ne de ideolojik bir kuruluştur. Kurucusu *Ahi Evren* 1300 yılında Kırşehir'de vefat etmiş bir sûfidir. Ahi Evren yüksek ahlakî erdemleri ve birçok zanaatın pirlüğünü kendi şahsiyetinde temsil etmiştir.

Ahi Evren, Mevlana'dan sonra vefat etmiştir. *Ahilik* bir Türk kurumu olarak siyasi ve sosyal hayatta aktif bir rol oynadı. Ahilikle Mevlevilik arasındaki benzerlik her ikisinin de şehir muhitinde gelişmesi ve mensuplarını bu ortamdan almasıdır. Ancak bilindiği gibi Mevleviliğin kuruluşu *Veled Çelebi* ile başlatılır. Mevlana'nın Konya'da yaşadığı yıllarda Ahi unvanını taşıyan ve ona saygı ve sevgi besleyen birkaç Ahi ismine raslamaktayız. Kaldı ki Ahilik daha önce teşekkül etmiştir.

Mevlana'nın dostane ilişkiler sürdürdüğü Urmiye'li *Çelebi Hüsameddin*'in dedeleri hakkında, adı Muhammed olan babasının, tariyki câh ve mansıp ihtiyar edip Konya'da ahî olup bütün halk üzerinde manevî nüfuz kurduğu, bu nedenle mal ve eşya sahibi olduğu, künyesinin: Hasan b. Muhammed b. Ahi Türk olup dedelerinin, Şeyh Ebu'l Vefa'ya yetiştirdiği söyleniyor ki, dört nesil yukarıda ahilikle anılmaları çok dikkate değer niteliktedir. Sultan Veled divanında da bu *Ahi Muhammed*'in ölümü dolayısıyla yazılmış sitayişkâr ve uzun bir övgü vardır. Burada Ahi Muhammed'in iyilikleri, hasletleri ve meziyetleri anlatıldıktan sonra, ihtiyar genç ve çocukların kendisinin kulları olduğu, fityan arasında çok sayıldığı ve seçkin olduğu söyleniyor<sup>11</sup>.

10 Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri*, Çev. T. Yazıcı, II, (3/584), Hürriyet Yay; O. Turan, *Selçuk Türkiyesi Din Tarihine Dair Bir Kaynak*, 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 539-541.

11 N. Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974, s. 97; Cl. Cahen, XII. yüzyılda (bu dönem için dökümanların zayıflığı yüzünden) Anadolu'da Ahilerin bulunabileceğinin söylenemeyeceğini hatırlatır; *Sur les Traces des Premiers Akhis, Köprülü Armağanı*, s. 83.

Yalnız Ahiler içinde, *Ahi Ahmed*'in Mevlana'nın çevresi ile tartışma ve kavgası olmuştur. Bu yüzden bir Mevlevî hayranı olan Eflakî ondan iyilikle bahsetmez. Ahi Ahmed'in şeriat kurallarına daha katı bağlandığını ve ayrıca çevresinin ona "anud" sıfatını yakıştırdığını biliyoruz. Eflakî şöyle anlatıyor:

"Ahi Ahmed, Alaeddine "Ben bir eşek yükü kitap okumuşum, fakat bu kitaplarda Sema'nın mübah olduğuna dair hiç bir şey görmemişim. Siz bu bidatı hangi delil ile yürütüyorsunuz dedi. Alaeddin: "Ahi bir eşek gibi okudu. Onun için bilmedi. Tanrı'ya hamdolsun ki biz İsa gibi okumuşuz ve onun sırrına ermişiz diye cevap verdi"<sup>12</sup>.

Eflakî'nin anlattığı bir başka olay şudur:

"Çelebi Hüsameddin'e bir Hangâhın Şeyhliği'nin verilmesi için tören tertip edilmektedir. Sultandan ferman çıktıktan sonra devrin ulularının ve Mevlana'nın huzurlarıyla yapılan bir törende Ahi Ahmed: "Ben bu adamı bu havalide şeyhliğe kabul etmiyorum" dedi. Bunun üzerine herkes birbirine girdi.

*Ahi Türk*'ün ve *Ahi Beşşare*'nin büyük babalarına mensup olan *Ahi Kayser*, *Ahi Çoban*, *Ahi Muhammed-i Seyyidabadî* v.s. ahiler kılıçlara ve bıçaklara sarıldılar ve müritler arasında bulunan emirler, kâstah rindleri öldürmek için üzerlerine yürüdüler. Bir fitnedir koptu. Gönülü yaralı dervişler: "Fitne uykudadır, onu uyandırana Tanrı lanet etsin" sözünü dilleri ile tekrar ettiler"<sup>13</sup>

Mevlana "Günahkâr, Tanrı kapusundan reddedilmiş ve kovulmuş olan Ahi Ahmed'i büyüklerin ve emirlerin şefaatiyle kulluğa kabul etmeyip: "O bizim cinsimizden değildir", dedi. Bir daha o zavallının yöresinden geçmedi. O talihsiz de, o uğursuzluk içinde öldü. Onun gençlerinin ve rindlerinin çoğu Mevlana'nın kulu ve müşidi oldular. Muhibler, onun bu terbiyesizliğini İslam sultanının kulağına ulaştırdılar. Sultan onu öldürmek istedi. Fakat, Mevlana Hazretleri razı olmadı ve bir daha onu büyüklerin toplantı ve mahfillerine sokmadılar.

Bir ahi lideri olan *Ahi Ahmedşah*'ın, Mevlevîlerin yanında iyi bir yeri vardı. Onu "Fityanların şefi" olarak adlandıran Eflakî'ye göre bu zât zengindi ve binlerce rünûda komutanlık ediyordu. XIII. yüzyılın sonunda Mevlevîlerin, Celâleddin'in oğlu Sultan Veled'in yönetimi al-

<sup>12</sup> Eflakî, I, 1/187.

<sup>13</sup> Eflakî, II, 6/12; Cl. Cahen, *İlk Ahiler Hakkında*, Çev. M. Öztürk, *Belleten* 197, s. 594 (Claude Cahen, *Sur les Traces des Premiers Akhis, Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 83-85).

tına girdikleri zaman Ahî Ahmedşah'ın kendisini Sultan Veled'in müridi olarak takdim ettiğini görürüz. Öte yandan 690/1291 yılında *Moğol prensi Geyhatu Konya'yı* almayı tasarlarken onu bu fikrinden Ahmedşah'ın vazgeçirdiği söylenir. Eflaki'nin sözlerinin gelişinden Ahmedşah ahîler arasında Ahî Ahmed'den farklı bir davranışla Mevlevilere yaklaşmıştır<sup>14</sup>.

Ahmedşah'ın halefi olarak Konya rünudlarının başına *Ahi Sıddık*'ın oğlu *Ahî Mustafa*'nın geçmiş olması muhtemeldir. Ahî Mustafa'nın babası ve kendisi Ahîlerin başına geçmeden önce Mevlevilerle iyi ilişkiler içinde iken sonradan onlara düşman oldular. Mevlevileri tasavvufla meşgul olan ve bu dünyanın kuvvet isteyen işlerini yapmaktan aciz kişiler olarak reddettiler. Fakat ahîlerin bizzat kendileri kuvvetin kurbanı olmuşlar, H. 712 / M. 1312 yılında Konya'yı fetheden Karamanlı Yahşi Bey, ahîleri öldürmüş ve Mevlevî şeyhlerinden Emir Arif de cenazelerinin başında beklemiştir<sup>15</sup>.

Öyle anlaşılıyor ki ahîler arasında biraz olsun farklı tutumlar vardı. Eski ahîler Mevleviliği destekliyor; yeniler ise kendilerini farklı görmek istiyorlardı. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Moğol egemenliği döneminde ahîlerin önemi hızla artmıştır. Ama her zaman Selçuklu yönetimine bağlı görünüyorlardı. Disiplinsiz hareketleri genellikle kendilerine saldıranlara karşıdır. İbn Bibi'nin belirttiği gibi Ahîlerin Türkmenlerle birleşerek devlete karşı geldiklerini görmüyoruz. Onların vatan sevgisi pek fazladır. Moğollara karşı tutumlarının sertliği buna bağlıdır.

#### 4- DİĞER ZÜMRELER

Mevlana Celaleddin'e atfedilen bir söz bize onun çağının toplumsal yapısı hakkında bazı ipuçları vermektedir: "Konya'da, başkanların, soyluların ve ileri gelen kişilerin binlerce evleri, köşkleri ve sarayları var; tüccarın ve işçilerin evleri esnafın evlerinden daha azametli, emirlerin köşkleri tüccarın evlerinden daha heybetli, Sultanların sarayları ve kubbeleri ise hepsinden de haşmetli..." ifadesi dikkati çeker. Burada *İğdiş* kelimesi karışık ırktan gelen insanı anlatmaktadır. Anadolu'da bu yüzyılda *İğdiş* deyiimi, Müslümanlığı kabul etmiş yerlilerle Türk kadınlarının evliliğinden doğan çocuklar için kullanılırdı. Müslümanlığı kabul etmiş yerli olan *İğdiş*, kentte yaşar aristokratlar arasında sayılmaktadır. *İğdiş*ler askeri bir müfreze ve kentte düzeni sağlayan polis

14 Cl. Cahen, *Sur les Traces...* s. 86; Çeviri, s. 596.

15 Cl. Cahen, *A. g. mak.* s. 86; Çeviri, s. 596.

gücü olarak görev yapmışlardır. XIII. yüzyılın sonlarına doğru düzenlenmiş bir resmi atama belgesinde ve Mevlana'nın yazdığı bir mektupta İğdişbaşı ve İğdiş bir vergi memuru olarak tanıtılmaktadır. Zamanla evlenmelerle orijinalliğini yitirmiştir<sup>16</sup>.

Anadolu'da bahse konu dönemde çeşitli derviş tarikatları içinde *Rufailik* de yer almıştı. Tarikatın kurucusu *Ahmed Rufai*'nin oğlu *Tacceddin*, kısa kadife ceketler giymiş, yarı deli derviş kalabalığı eşliğinde Konya'ya geldiği zaman, kent erkanı, emirler, sıradan halk, ahiler, onu törenle karşılamışlar ve kendisine *Karatay Medresesi*'ni tahsis etmişlerdir. Rufailerin "olağanüstünlükleri" (ateş içine girmek, şiş batırmak, yılan yemek v.b.) büyük etki uyandırmıştır. Mevlevî Şeyhi *Salahaddin Zerkub*'un eşi *Kira Hatun*(!) da onların hayranları arasına girmişti<sup>17</sup>.

Mevlana'nın Rumlara yani Hristiyanlara karşı tesamühü, kişisel tutumu, onların da Mevlevî dervişlerine sempatilerini doğuruyordu. Mevlana'nın panteistik dünya görüşü ayrılıkları kaldırıyor, Hristiyanları ve Müslümanları yakınlaştırıyordu.

Camiler, kiliseler ve manastırlar kucak kucağa idi. Konya'da Müslümanların Eflatun'a karşı gösterdikleri saygı Mevlana'nın ona saygısından ileri gelir. *Şehabeddin Suhreverdi* Eflatun'a pek düşküdü; *Şemsi-Tebrizi* de bu sufiye pek hürmetkâr olduğunu Makalat'ında açıklar. İki dine mensup âlimlerin Eflatun'a, *Eflatun-i İlahi* demeleri bu çağlardan kalmadır. Bu Yunan filozofunun adına *Sille*'de bir Manastır vardı ki buradaki mezarlardan biri, Eflatun'un mezarı olarak gösterilmektedir. Manastırın râhibi ile Mevlana'nın arası pek iyiydi. Böylece Eflatun iki dinin sâlikleri arasında, samimi ilişkileri doğuran bir yüce kişi görünümündedir<sup>18</sup>.

Gayrimüslimlerin Mevlana'ya karşı tutumları ve hatta dinadamlarının onun yüceliğini tanımaları üzerinde çeşitli yerlerde durulmuştur. Biz sözü uzatmıyacağız. Mevlana'nın ölümünde, tabutunun etrafında her dinden insan vardı. Hristiyanlar, Yahudiler, Rumlar, Araplar, Türkler biraradaydı. Bunlar Zebur'dan ilahiler söyleyerek, Tevrat ve İncil okuyarak yürüyorlar ve müslümanlar onları uzaklaştıramıyorlardı. Onun arkasından, Hristiyanlar "Mevlana bizim İsa'mızdı, Musevîler ise o

16 Cl. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, Çev. Y. Moran, E. Yay., İstanbul 1979, s. 194.

17 V. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, Çev. Azer Yaran, Onur Yay., Ankara 1988, s. 324. Eflâki, II 5/16 da *Kira Hatun*, Mevlana'nın eşi olarak geçer ve bu olay anlatılır.

18 F.W. Hasluck, *Christianity and Islam Under the Sultans of Konya*, Vol. II, Oxford 1929, Clarendon Press, s. 375; A. Gölpinarlı, *Mevlana Divanı*, Milliyet Yay., İstanbul 1971, s. XX.

bizim Musa'mızdı" diye gözyaşları döktüler. Bir papaz ise: "Mevlana ekmeğe benzer, onsuz eden olur mu?" diye ona olan ihtiyacı anlatmıştı.

### SONUÇ

Mevlana'nın Anadolu'da yaşadığı yıllarda birçok derviş zümreleri vardı. Bu derviş zümreleri mistisizmin organize olmuş bir şekli olarak görünmektedir. Sünnî müslümanlığın ve medrese eğitimine bağlı dinî teşkilatlanmanın yanı sıra bulunmaktadır. Her ne kadar yöneticiler ve medreseden yetişenler sünnî İslamiyeti benimsemiş olsalar da göçebe olan Türkmenler arasında İslam öncesi inançların ve geleneklerin yaşadığı gözlenmektedir. Meselâ, eski Şaman dönemi Kâmların yerini Türkmen babaları almıştı. Baba İshak bu Türkmenlerin içinden çıkmıştı. Farsça'yı resmi dil olarak kabul eden, kendi dil ve kültürüne yabancılaşan sultanlara karşı 1240 yılında başlayan Türkmen ayaklanması merkezî otoriteye bir tepkidir. Bu hareket sünniliğin ve şüliğin dışında kalan bir hareketti. Türkmenler arasında şüliğin bazı şekilleri bir asır sonra ülkenin doğu kesiminde görülür.

Büyük mutasavvıfların, Şems'in, Burhaneddin'in, Mevlana'nın Türkmenlerle ne derecede münasebette bulduklarını, neler öğrettiklerini bugün elimizdeki kaynaklardan çıkaramıyoruz. Yalnız şu kadarı kesindir ki Mevlana'nın bir tepkisine rastlanmıyor<sup>19</sup>.

Mevlana'nın etrafa tesiri aristokrasi ve şehir çevresinde büyük olmasına rağmen Türkmen çevresinden uzak kalmıştır.

Artık Moğol hakimiyeti altında tam bir dinî serbestiyet vardır. Moğol Hanları için, onlar İslamiyet'e girdikten sonra bile, devlet menfaatlarının ve millî ananelerinin bütün diğer dinî endişelerin önüne geçtiği müşahede edilir.

XIII. yüzyılda Anadolu'da ortaya çıkan derviş zümreleri, dinî topluluklar, ahî teşkilatları, büyük mutasavvıflar bu yüzyılın din ve sosyal yapı bakımından ne kadar çok çeşitli ve bu çeşitliliğinden dolayı da ilgi ve araştırmayı gerektirdiğini açık olarak göstermektedir.

19 Bildiklerimiz Eflaki'nin *Menakibi*'na dayanıyor ki birçok yazar, özellikle tarihçiler bu Mevlevî kaynağını olayları gerçek yönüyle yansıtan bir kaynak olarak görmemektedirler.

## IS THERE A METHODOLOGY IN THE QUR'AN FOR THE NATURAL SCIENCES?

by Mehmet BAYRAKDAR

### 1. Introduction

Does the Qur'an suggest a methodology for the study of nature? Or in other words, can it show the way of approaching and gaining knowledge of nature? This we will not find out without investigating. This article is an attempt at such an investigation-but this is a task which will never be finished - certainly not by me - and perhaps its main questions may never be fully answered. I can only hope that it might help the reader to think for himself.

The article is intended to be a simple, clear and elementary instruction to the Qur'anic views on the subject. The article as such will be the first source or starting point that does not otherwise exist. I have tried to write for a wider audience and therefore avoided a highly formalised presentation.

Although we, the Muslims, have had a long flourishing history of science, especially from the Eighth century A.D. (Second century Hijrah) to the Fourteenth century A.D. (Eighth century Hijrah) there is no single book on the Qur'anic methodology for natural science that one can recommend to the students of science. This can be explained by two factors.

First, at the time of the rise of Islam it was natural that the early Muslims dealt with the teaching of the new religion-the Islamic way of life-and with the establishment of the new state, rather than paying regard to the problem of how to approach the study of nature and its phenomena. Therefore the early Muslims could not leave us a particular book on the methodology for the study of nature. This is of course not to say that they did not express their views about nature at all.

Second, in this period, especially the Second and Third centuries Hijrah (Eighth and Ninth Century A.D.) the Muslims started to think of natural phenomena and erected many scientific theories and doctrines,

the majority of which are still relevant to this day. The following can be mentioned as examples; evolutionary theories of al-Nazzam, al-Jahiz, al-Biruni and ibn Miskawayh; the theory of matter of many sufis including Ibn al-Arabi and Shabistari; the theory of relativity of al-Kindi. Yet the Muslims could not explore the Qur'an fully as regards its eternal and infallible principles on which a methodology for the study of nature can be based. Because of the quick spread of Islam in all geographical directions and different climates of thought, a rapid transmission of the existing sciences and methods of various civilizations into Islam took place, accompanied by the conversion of many non-Muslim scientists. Besides the ideas which were in conformity with the Islamic perspective, there were some which were introduced which could not be integrated into Islam. Some of the Muslim scientists, instead of exploring the Qur'anic methods, then adopted the foreign methods for their future research -this is not to say that they did not take the Qur'an as source for their scientific inspirations and discoveries but that from the methodological point of view some gave less attention to the Qur'an while others tried to follow it in every sense.

These factors prevented Muslim scientists by one way or other from building a full Qur'anic methodology especially for the study of nature. They had at the same time to avoid creating conflict not only on scientific issues, but also on theological and political ones between those who were totally against foreign ideas and those who favoured at least a partial accommodation of them.

The past is the past. Now I think the time has come for us to immerse ourselves in the Qur'anic methodology for the study of nature.

In view of this century's scientific and technological achievements, and of various existing scientific methods, what is the need for a different approach to the study of nature?

Today there are many scientific theories, explanations and doctrines which are contradictory from some points of view and complementary from yet other points of view. Yet science and its application, technology, go on. However if there is opposition and contradiction in the scientific explanations of phenomena, it means that either all explanations are false or some of them are true and some others are false. If a scientist continues to support the false explanation, science becomes a matter of simple conviction. More importantly, whether a scientist's view or explanation represents the truth of a natural phenomenon or not, if it does



not recognise the presence of Allah, then the explanation rests on the limited framework of personal background, and in this case science becomes ideology. Science can be used to defend ideology even at the expense of moral values.

From this standpoint, today's science, which is in fact western made, bears many dangers:

- separation of man from Allah
- limitations of the horizons of the human mind
- replacement of the moral order by scientific data or theories
- the consequent corruption of the concept of man

Many scientists are becoming aware of this crisis and even the man in the street, who may not believe in the Hell of the Hereafter, is aware of the possibility of a hell in this world: the sceptre of a poisoned environment and worse of nuclear holocaust.

"Those who break the covenant of Allah after it has been established, and sunder what Allah has ordered to be joined, and do corruption on earth: those it is that shall be the losers" (2:27)

"But those who break the covenant of Allah, after it has been established and cut asunder those things which Allah has commanded to be joined and do corruption on earth, in them is the curse and for them is the terrible Home" (13:25).

"Corruption has appeared on land and in sea by the hands of men. He will let them taste some of the things that they are doing, so that they might return (to the right path)" (30:41)

As we will see in this article, not only is science possible, but Allah urges man in the direction of studying nature. But to return to the right path not only in the realm of morals but also in science we need the Qur'anic methodology so that we can show humanity a better knowledge of nature and of man.

## 2. The Qur'anic Concept of Nature: الله

Before we come to the specific question "Does the Qur'an suggest a methodology for the study of nature?", it is desirable to state the Qur'anic viewpoint concerning the following questions: "How does the Qur'an define nature?", "How does the Qur'an define science?", and "What is the inter-relationship between Nature and Science?".

May different Qur'anic expressions describe nature. The key expressions can be enumerated as follows: Alam عالم (cosmos, universes, nature, world); Adna أدنى (nearest, below); Makan مكان (Space); Ardh أرضى (nature, earth); Ayat آيات (natural signs); Amr أمر (natural order); Shahada شهادة (physical world) as opposite to Ghaib غيب (spiritual and unseen world); Dunya دنيا (world, earth) as opposite to Akhira آخرة (Hereafter). The key concept among these expressions is *alam* which includes within itself all the rest; and is repeatedly used in the Qur'an. *Alam* in Arabic literally means cosmos, nature and world. It is therefore the most suitable concept for nature.

What does the Qur'an mean by *alam*? Some Qur'anic uses are:

(i) as cosmos or a number of cosmos. This is clear from the following verses, in which the word is used in its plural form:

"Praise be to the Sustainer of the Cosmos" (1:1)

"They said; We believed in the Sustainer of all the Cosmos"(26:47)

"O Moses, Verily I am the Sustainer of the Worlds" (28:30)

(ii) as earth and skies (heavens). This is well expressed in the following verse:

"And thus; all praise is due to Allah, Sustainer of heavens and Sustainer of the earth: the Sustainer of all the Worlds" (45:36)

(iii) as nation or humanity as a whole. This is pointed out by the following verses:

"Behold, Allah raised Adam, and Noah, and the House of Abraham, and the House of Imran above all mankind" (3:33)

"And (thus, O Prophet) We have sent you as a grace towards all mankind" (21:107)

From all these different uses of the the word of *alam* it follows that the Qur'an defines nature as the whole Cosmos; in other words, nature means the actual totality of whatever exists – organic and inorganic, mankind and other-than-mankind, purely spiritual and material. Whatever is not Allah, is nature or part of nature.

The Qur'anic concept of nature, thus understood in the sense of Cosmos includes many natural orders or systems, only one of which is perceived by us. The Qur'an suggests a numerical multiplicity of nature. Evidence is the use of *alam* in the plural form and the following verses are very significant in this respect.

“Verily, your Sustainer is Allah, who has created the heavens and the earth in six eons, and is established on the throne of His Almightyness. He covers the day with the night in swift pursuit, with the sun and the moon and the stars subservient to His command. Hallowed is Allah, the Sustainer of all the Cosmos” (7:54)

“Allah is He who has created seven heavens, and like them, of the earth. Through all of them flows down from on high, unceasingly, His (creative) will, so that you might come to know that Allah has the power to will anything” (65:12)

This second verse is especially significant, because Allah explicitly says that He has created seven heavens and seven earths.

The Qur'anic concept of nature has its own specific characteristics:

(i) Nature has only a single dimension: Time or *Dahr* (دهر). No doubt nature has been created by Allah in time, and it is His work. Time is the only dimension of nature, there are no other dimensions; because time is created in its turn before nature, and because time is the whole duration of nature. Consequently space is reducible to time, but the latter is not reducible to the former. This is well expressed by the following verses.

“Has there (not) been an endless span of time before man (appeared), a time when he was not yet a thing to be thought of?” (76:1)

In this verse only man is mentioned as part of nature. Here we must add that man, contrary to the rest of nature, has two dimensions: time and spirit of *ruh* (روح). Man is the only being who has *ruh*.

(ii) Nature has been created by a process of creative-evolution' and is still in evolution. The Qur'anic doctrine of creation is creative-evolutionary, because, as many verses explicitly explain, Allah has not created everything at once, but gradually over time. Let us enumerate here some of the verses concerning the subject.

“Your Sustainer, Allah who has created the heavens and the earth in six days (eons) ...” (7:54)

Of course in the light of other verses dealing 'days' and time, we understand these are not the days of our week. We are told that a day in the sight of Allah is like a thousand years of our reckoning (22:47). In other verse of the Qur'an (70:4) the comparison is with 50,000 of our years.

"It is He who brings the process of ceation in the first instance, and then bring it forth anew..." (30:27)

This is proof for natural evolutionary change.

"And (it is He who creates) horses and mules and asses for you to ride, as well for their beauty: and He will yet cerate things of which today you have no knowledge" (16:8)

"Limitless is His Glory, it is He who has cerated opposites in whatever the earth produces, and in mens' own selves, and in that of which as yet they have no knowledge" (36:36)

From the last verses, it follows that nature is productive and dynamic.

(iii) Nature has its own laws and with the permission of Allah some creation can be the agent for the manifestation of other ceration. According to the Qur'an, nature and whatever exists in it, has laws general and particular, which are pre-established by Allah according to His knowledge. This is pointed out by the following verses:

"Verily, your Sustainer is Allah, who has created the heavens and the earth in six eons, and is established on the throne of His Almightyness, governing all that exists. There is none that could intercede with Him unless He grants leave thereof..." (10:3)

"...His is all that is in the heavens and all that is on the earth. Who is there that could intercede with Him, unless it be by His leave..." (2:255)

(iv) According to the Qur'an, nature is intelligible. That is to say it should be the subject of human study. Nature is perceivable and observable. Man can know of it, according to his capacity of thinking and reasoning. There are many verses which argue for the intelligibility of nature, and by which Allah urges man to know the secrets of nature. As there are numerous number of references they will not be enumerated here.

Moreover nature is the sign of Allah. Whatever exists in nature is real and represents the proof for the existence of Allah and His presence:

"Behold, in the heavens as well as on earth there are indeed mesages for all who are believers" (45:3)

“Behold, in the creation of the heavens and the earth, and the alternation of night and day, there are indeed signs for men of understanding” (3:190)

(v) According to the Qur'an, nature or universe as a whole is expanding. By a very careful examination of some of Qur'anic verses concerning cosmology and astronomy, it is arguable that cosmos is in a state of systematic expansion. The most important and significant verse in the this respect is this:

“With (our) hands We have built up the sky, in so far as the being expander.” (51:47)

For understanding the Qur'anic concept of nature, the following further studies are suggested

1- As the sayings of our Prophet, peace be on him, are the first and true interpretation of the Qur'an, the concept of nature needs to be explored in different collections of Hadith

2- The concept of time must be studied at length in the Qur'an and in the collections of Hadith. Time is a unique dimension of nature as well as being part of nature

3- The concept of man must be studied both as a natural being and as a being containing within himself divine breath

4- Information on the nature and multiplicity of the cosmos must be drawn from the collections of the Hadith, their main commentaries as well as the books of *tafsir*. The Sahih of al-Bukhari contains some Hadiths concerning the subject. The *tafsirs* of Zamashkari and Fakhr al-Din Razi are particularly important

5- Research into the laws of nature and the relation of nature with Allah and man needs to be defined

6- The creative potential of nature needs to be elaborated. If nature is productive, i.e. if new species are created through a process of 'cosmic evolution', is there any natural balance within nature itself which has been pre-established by Allah?

7- The concept of aya آية must be studied at length

8- Some other Quranic concepts which are related to the concept of Cosmos, such as al-Arsh العرش, al-Kursi الكرسي, al-Qalam القلم, al-Lawh al-Mahfuz اللوح المحفوظ need to be studied very carefully; all

these concepts are, I think, related to the principles and rules of nature pre-established by Allah

### 3. The Qur'anic Concept of Science: علم

After having defined the Qur'anic concept of nature let us now consider the Qur'anic concept of science.

The Qur'an uses many expressions for science. These key expressions, which may be regarded as complementary, are *ilm* علم (science, knowledge); *urf* عرف (knowledge, recognition); *hikma* حكمة (wisdom, true knowledge); *khabar* خبر (knowledge, information, revelation); *hadith* حديث (fact, advent, information); *qissa* قصة (narrative); *hukm* حكم (Judgement); *kitab* كتاب (book). Among these key expressions, *ilm* is the broadest one, which can stand for science. It includes within itself all the other expressions which mean science or knowledge and is used repeatedly in the Qur'an and Hadith.

#### (i) What does the Qur'an mean by science?

The Qur'an points to two kind of science: First, Allah's exclusive knowledge: He is the All-Knowing, of the seen and unseen (*alim-ul-qhaib wash-shahada*); He is the most Knowledgeable علم Second, the science given by Allah to man and that acquired by man himself. Let us consider this second kind of science in more detail.

Science given by Allah to Man: All the sciences about Allah, nature and himself, that man cannot truly and easily acquire by his faculties have been directly given by Allah to man. The Qur'an defines these sciences as *wahy* وحى (revelation), *hikma* حكمة (wisdom), *hukm* حكم (judgement), *qissa* قصة (narrative).

This is well expressed by the following verses:

"And to Lut too We gave judgement and knowledge..." (21:74)

"Allah has sent to you the Book and the wisdom, and has imparted unto you the knowledge of what you did not know" (4:113)

"We do relate unto you the most beautiful of narratives in that We reveal to you this (portion of the) Qur'an (12:3)"

"... And if you should follow their errant views after all the knowledge that has come unto you, You would surely be among the evildoers" (2:145)

"O my father! To me has come knowledge which has not reached you..." (19:43)

Of course, science given by Allah is absolutely true and exact knowledge. In this sense, science is truth.

**Science Acquired by Man:** It is interesting to notice that although according to the Qur'an it is possible for man to acquire knowledge or science by his own means and through instruments, the Qur'an does not use the word *ilm*, nor the other key expressions in their noun form for describing this type of science. From this we can conclude that man and other creatures cannot have absolute and eternal knowledge of things, except that which Allah has giving them through revelation. The Qur'an itself points this out by the following verses:

"He said: Knowledge rests with Allah alone..." (46:23)

"They said: Glory to you. Of knowledge we have none, save what you have taught us; in truth it is You who are perfect in knowledge and wisdom" (2:32)

"And He taught Adam the names of all things" (2:31)

The last verse is especially important in this respect, because Allah has given Adam nominal (or formal) knowledge of things, not their absolute knowledge.

But from what we have just said, it does not follow that man cannot know or obtain any knowledge or science of nature. It is also the Qur'anic teaching that man has been created with enough capacity to know and to obtain the science of things. He can have knowledge or science, but this knowledge cannot be absolute and eternal truth. This is due to two reasons. Firstly, man's capacity to know and his instruments of knowing are limited; secondly, nature is in a state of change; when a thing changes, accordingly man's science about it must change too. Therefore, man can know things relatively. His science is relative to time.

#### (ii) Man's instruments for the acquisition of science

The Qur'an enumerates the following as man's instruments for the acquisitions of science: *qalb* قلب (heart); *fuad* فؤاد (insight); *albab* الباب (mind); *hawa* هوى (speculation); *ayn* عين (eye); *basar* بصر (sight); *udhun* أذن (ear); *yad* يد (Hand); *riql* رجل (foot).

It is interesting to notice here that *aql* in its noun form is not mentioned as an instrument for the acquisition of science. As we will see, the Qur'an uses the root AQL in its adverb form as a function of some of the instruments mentioned above; most of the time as a function of the heart (*qalb*).

For understanding the above - mentioned instruments, we need to know their functions and roles in the acquisition of science.

### *Qalb*

The Qur'an refers to the heart frequently in different contexts. Most of the time the Qur'an means by it an instrument or a faculty for acquiring science.

"Verily, in this is a (true) lesson for (one) who has heart or who gives ear; he is the true witness" (50:37)

According to the Qur'an, the heart has at least four main functions in the acquisition of science:

— centre of thinking

"Thus does Allah seal up the hearts of those who think not" (30:59)

— understanding

"Many are the Jinns and men We made for Hell; They have hearts wherewith they understand not....." (7:179)

— learning and reasoning

"Do they not travel on the earth while they have hearts wherewith they can reason and learn" (22:46);

— remembering

"... Nor obey any whose heart we have permitted to neglect the remembrance of us..." (18:28)

From these verses (and many similar to them) it follows that the heart is the means not only of knowing Allah but also of knowing nature.

### *Fuad*

*Fuad* is commonly understood in the sense of heart -it is very difficult to give its equivalent in English or any other language. According to the Quran it is either a particular organ inside the body or a particular function of the heart. In any case, *fuad* is a centre of knowing, and is



the strongest and the most powerful among the instruments for acquisition of science:

“And Allah has brought you forth from your mothers’ wombs knowing nothing – but He has endowed you with hearing and sight and insight...” (16:78)

“It is He who has created for you (the faculties of) hearing and sight and insight...” (23:78)

*Albab*

The Qur’anic expression *albab* is also difficult to translate into English. *Albab* can be mind, intelligence or a subtle organ of knowign inside of the body. It has a function of understanding and reasoning, as the Qur’an points out:

“Verily, in the creation of the heavens and the earth, and in the succession of night and day three are indeed messages for all who are endowed with understanding” (3:190)

“And none will grasp the message except men of understanding” (3:7)

*Hawa*

In the Qur’an, *hawa* is described as a center of unfounded speculation and may be located in the human ego. It is the cause of ignorance and denial of the truth. Whatever man imagines or speculates about without using the other faculties, it is *hawa*.

Of the many Qur’anic verses concernng the definition and function of *hawa*, two are noted below:

“And why should you not eat of that over which Allah’s name has been pronounced, seeing that He has so clearly spelled out to you what He has forbidden you (to eat) unless you are compelled (to do so)? But, behold, (it is precisley in such matters that) many people lead others astray by their own errant speculations, without (having any real) knowledge...” (6:119)

“But if the truth were in accord with their own imagination, the heavens and the earth would surely have fallen into ruin, and all that lives in them (would long ago) have perished...” (23:71)

*The sensory organs*

In the Qur’an some sensory organs, such as the eye, ear and hand are presented as instruments for the acquisition of science. They have

the function of enabling and supporting perception and understanding. As many Qur'anic verses make allusions to this point, only a few are enumerated here.

### (iii) Degrees of Certitude of Science

Science acquired by man himself, as we have pointed out, is not always true and does not correspond to the reality of things. Therefore in such science, error and truth are both always possible. From the point of view of certitude, Science can be categorised as:

— Erroneous science

— Science in which certitude is obtained through scientific research (*ilm al-yaqin*)

“Nay, were you to know with certitude knowledge” (102:5)

— Science in which certitude is obtained through insight (*ayn al-yaqin*)

“Again, you should see it with certitude sight” (102:7)

— Science in which certitude is, or will be given as absolute by Allah (*haqq al-yaqin*)

“But verily it is truth of assumed certainty.” (69:51)

From what we have said it follows that Qur'anic concept of science is comprehensive. However science is not the imposition of man's speculation upon nature, but rather it is the discovery of the truth of nature. The subject of science is at once nature, man himself and Allah. The Qur'an also puts forward the principles of an ethics or morality of science.

For further clarifying the Qur'anic concept of science, the following types of studies need to be undertaken:

1- All the key concepts of science in the Qur'an that we have enumerated at the beginning of this chapter must be studied in detail; their different uses must be researched in different collections of Hadith

2- A study on the ethical principles of the Qur'anic concept of Science must be undertaken

3- Some further research is needed to elaborate the degrees of certitude of science in accordance with the ultimate aim of science

4- According to the Qur'anic concept of science, there is an interrelation between all the branches of science. It is impossible to separate

the domain of physics from that of metaphysics. A deeper study is needed to clarify this point

5- In some Qur'anic verses and many Hadith, dreams or visions (*ruya as-sadiqa*) are mentioned as true science or knowledge. So the concept of the dream must be studied to establish how science (or knowledge) and dreams are related; this could be a very interesting study.

6- The Qur'anic concept of *ghayb* must be studied in connection with science. This will help to determine the limits of human knowledge, and of suitable subjects for scientific investigation.

#### 4. Inter-Relationship of Nature and Science

From Qur'anic study one can conclude that there is a divinely established unity between science and nature. According to the Qur'an nature is nothing but the manifestation of Allah's knowledge. From the linguistic point of view, the Qur'anic expression for science and nature are two derivations of the same verbal root  $\text{ع ل م}$

Allah describes whatever exists in nature as His signs, and it is in this sense it is said that He is present in every single thing. To know the truth and reality of a thing is in fact to know Allah's purpose and plan for its existence. Two methods are available for acquiring this knowledge. One is based solely on sense experience. As a method this is relatively easy but it can only be partially true. The second is based on obtaining Allah's illumination. As a method this is very difficult but the outcome is of greater certainty.

Further studies to explore the Qur'anic concept of the inter-relationship between nature and science could consider:

1- The claim of the sufis in epistemology is that it is possible to know nature by illumination from Allah

2- If there is a unity between science and nature and consequently between truth, nature and science, is it possible to argue for the existence of Allah from scientific discoveries?

3- The Qur'an states that Allah taught Adam the names of the things. Is it possible that linguistic studies can help man approach the truth? Or in other words, should the method of science consider linguistic analyses?

### 5. Seeking Method in the Qur'an

In the Qur'an Allah says:

"Today have I perfected your religion for you, and have completed my favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion." (5:4).

Islam is an all – encompassing religion, and so it is not strange at all to search for a methodology in the Qur'an. The Qur'an uses several names to describe itself. Two of them are *huda* هودا (guidance) and *furqan* فرقان (criterion). These two names, besides others, stand for methodology, since methodology is by definition the means approaching the truth of things.

The Qur'an is *huda* :

"This book is no doubt guidance for all the conscious (of Allah)" (2:2)

"It was the month of Ramadan in which the Qur'an was bestowed from on high as a guidance unto man and a self-evident proof of that guidance, and as the standard by which to discern the true from the false..." (2:185)

The Qur'an is *furqan* :

"Hallowed is He who sent down the criterion to His servant so that it may be a warning to all the world" (25:1)

The Qur'an can be studied in this respect by two different techniques:

— Linguistical and Structural research

— Factual Research

(i) Linguistical and Structural Research

Although the Qur'an is not a book of say physics or chemistry, there are many verses containing scientific data and descriptions concerning the cosmos. We need to clarify these verses, relate them to each other, and analyse them in their context and circumstances of revelation. Of course, this is a difficult task because it needs time to go through the Qur'an as well as our knowledge. Nevertheless, by doing a selective study we can reduce the verses to a small number, and then formulate the Qur'anic methodology.

Some verses of the Qur'an could be understood as generalisations. For example:

"...We made out of water every living thing..." (21:30)

While others can be considered to be specific:

"Verily We created man from (a quintessence) of clay" (23:12)

It is only by collecting all the Qur'anic verses referring to water and clay that a knowledgeable scholar could begin to distinguish the metaphorical concepts and so isolate the scientific truths which may be contained.

#### (ii) Factual Research

In the Qur'an there are many verses which we call *qasas*. In such verses Allah not only gives us true knowledge but by examining the processes of different narrations, we can also determine some insight into method.

To illustrate our point of view, we refer to the following verses:

"Then, when the night overshadowed him (Ibrahim) with its darkness, he beheld a star; he exclaimed; This is my Sustainer! But when it went down, he said: I love not the things that go down.

Then, when he beheld the moon rising, he said: This is my sustainer! But when it went down, he said: Indeed, if any Sustainer guide me not, I will most certainly become one of the people who go astray!

Then, when he beheld the sun rising, he said: This is my sustainer! This one is the greatest (of all)! But when it (too) went down, he exclaimed: O may people! Behold, far be it for me to ascribe divinity, as you do, to aught beside Allah" (6:76)

As we know, in these verses, Allah describes how Ibrahim found Him. It is clear that Ibrahim used external observation and reasoning as a method to impress the truth on people.

Moreover in some instances, methods are directly formulated by Allah Himself:

"Do then they never gaze at the camels how they are created?" (88:17)

Observation and reasoning are a method suggested by the Qur'an.

Further studies for determining whether the Qur'an contains general methodological principles could be two-fold:

1- All the Qur'anic verses in which scientific data are pointed out could be collected classified and analysed

2- The early Muslim scientists, whether working as physicians, biologists or chemists, obtained inspiration from Qur'anic verses and made extensive references to the Qur'an in their books. Some study is needed to examine whether these verses influenced their methods of work and in what way.

### 6. Elements of a Methodology

According to the Qur'an, the methodology of scientific enquiry is based the question *kayfa* كيف (how?) rather than the questions 'why?' or 'what?'

In the Qur'anic context, 'how?' implies sense experience, perception, observation and intuition. *Kayfa* is used especially with the verb *nazara* نظر (to look at, to search for, to examine, to perceive) and *ra'a* رأى (to see, to observe, to perceive) and their different derivations.

By 'How?' one can only explain structure and function. Man cannot have full causal knowledge of nature. This is because he has only limited faculties and instruments; moreover the object under observation is in change and evolution and not always the same. As a matter of fact, there is no constant science of a thing for ever: as the thing changes so its science changes. In Qur'anic verses concerning nature, *ma* ل which means 'what' and *li* ل which mean 'why' are not mentioned as scientific and methodological enquiries except in some instances concerning the knowledge of matters which are of a metaphysical and religious order:

"The sure Reality. What is the sure Reality? And what will make you perceive what the sure Reality is?" (69:2-3)

"The sudden Calamity. What is the Sudden Calamity? What will make you perceive what the Sudden Calamity is?" (101:1-3)

As Man cannot understand things as they are in reality, Allah provides the explanation by description rather than by direct and causal knowledge.

Therefore according to the Qur'an, the only possible and effective way of obtaining knowledge and science of natural phenomena is to raise the question 'how is this?' not 'what is this?' or 'why is this?'. The Muslim scientist does not need to question things by 'what' and

'why' because these enquiries will lead him to search for the causality and absolute truth of things. The answer to such kinds of questions is his faith in Allah. Allah is the ultimate cause and truth of everything. If the scientist persists, whatever he tries to answer will be purely speculation or personal conviction. All the questions of a causal order cannot be solved but by conviction or ideology. That is the reason for Aristotle's saying: "One has to stop somewhere".

'How?' invites man to use his faculties in various ways in order to acquire science.

(i) Sense experience

First of all, the Qur'an directs man to search for knowledge with his external senses and faculties. Sense experience not only gives man the simple science of things but leads him to think more about them.

"Say: Go all over the earth and search (wondrously) how He originated the creation..." (29:20)

"Have they never looked at birds how they fly in the air of the sky..." (16:79)

"Say: travel through the earth and see how was the end of those who rejected the truth" (6:11)

The Qur'an urges man to think deeply about what ever he sees. This is well expressed by the following verses:

"Do they not travel through the earth being endowed with hearts with which they do reason and with ears with which they do hear...?" (22:46)

"Behold! In the creation of the heavens and the earth; in the alteration of the night and the day; in the sailing of the ships through the ocean for the profit of mankind; in the rain which Allah sends down from the skies, and the life which He gives therewith to the earth; in the beast of all kinds that He scatters through the earth; in the change of the winds and the clouds which they trail like their slaves between the sky and the earth; Indeed there are signs for a people who do reason" (2:164)

"See you not how Allah has created the sevens Heavens one above another" (71:15)

Allah also urges man to perceive and to consider the truth of things:

“Do they not look at the camels, how they are created? And at the sky how it is raised aloft? And at the mountains how firmly they are fixed? And at the earth how it is spread out?” (88:17-20)

“See they not how Allah originates creation, then repeats it....” (29:19)

“Say: have you ever considered (this): if Allah had willed that there should always be night about you until the Day of Resurrection— is there any god other than Allah that could bring you light?” (28:71)

(ii) Empiricism

The second method that the Qur’an suggests is empiricism. According to the Qur’an, scientific explanations derive from observations and experiences:

“He has created the skies without any pillars that you could see, and has set on the earth mountains standing firm, lest it sway with you, and has scattered through it beasts of all kinds. We send down water from the skies and produce on the earth every kind of noble creature, in pairs” (31:10)

“Observe the manifestation of Allah’s mercy: how He gives life to the earth after its death...” (30:50)

The Qur’an alludes to experience:

“Or (take) the similitude of one who passed by a hamlet, all in ruins to its roofs. He said: Oh! How shall Allah bring it to life after its death? But Allah caused him to die for a hundred years, then raised him up (again). He said: How long did you tarry (thus)? He said: (perhaps) a day or part of a day. He said: Nay, you have tarried thus a hundred years; but look at your food and your drink; they show no signs of age? And look at your donkey, and that we may make of you a sign unto the people, look further at the bones how we bring them together and clothe them with flesh: When this was shown clearly to him, he said: I know that Allah has power over all things” (2:259)

“He who created the seven heavens, one above another: No want of proportion will you see in the creation of the Most Gracious. And turn you vision again, can you see any flaw? Yea, turn your vision again and yet again: Your vision will come back to you dull and discomfited in a state worn out” (67:3-4)



(iii) Illumination

In the Qur'an there is certainly another way of acquiring true knowledge that we can call 'illumination'. In many verses, the Qur'an makes clear that the prophets' visions and experiences were not a delusion but true knowledge. This is because the prophets were fully aware of the spiritual character of their experience: there was no conflict between their mind and their intuitive perceptions. Apart from prophets, the category of people whose hearts are purified could have intuitive perceptions; but this is conveyed to them only by means of symbols and allegories, which sceptics all too readily dismiss as fancies.

It is important to note here that prophets have acquired knowledge or science through this kind of method as this verse amongst others points out:

"The (servant's) heart did not give lie to what he saw" (53:11)

The Qur'anic methodology based on the principle of 'how?' employs the twin approaches of sense experience and empiricism. Abstract speculative reasoning is apparently not favoured: the scientist is encouraged to keep the real world in focus. Given this framework, the following features should be noted: the scientific result is not regarded as a set of special kind of beliefs arising from a particular method, and a method does not determine or condition the scientific result.

The Qur'anic methodology is by nature simple. After giving the necessary instructions about methodology, the Qur'an asks man to work and study, because only work is valuable:

"Without doubt man can have nothing but what he strives for. Without doubt his striving will be seen" (53:39-40)

Further studies in defining the Qur'anic method is suggested in these areas

1- According to the Qur'an, the observer must be open-minded so that he can observe nature, otherwise it is said that he cannot perform this task; thus the Qur'an draws our attention to the psychological and moral conditions of the scientific methodology. Further study is needed to elaborate this issue.

2- A special study is also needed to know whether the method of 'illumination' such as visions and divine inspirations mentioned in the Qur'an and hadiths, and through which direct or indirect knowledge has

been given in different circumstances, can be an objective scientific approach.

3- Research could verify the thesis presented in this chapter through studies of the Qur'an and Hadith

4- A study could clarify the difference between the Qur'anic approach and positivism. While a common feature may be the emphasis on 'how?' one major difference between the Qur'anic method described in this chapter and Positivism is that the latter limits its field of enquiry to material objects.

### 7. How to Build a Scientific Theory

From this study we conclude that Allah has made nature intelligible for man. More than this, man has been actively encouraged to study nature.

According to the Qur'an pursuit of the natural sciences is esteemed because Man needs knowledge of nature for strengthening his faith in Allah and for inviting others to the message of Allah. Science is considered as the sister of faith. Science is, at the end, only to enable man to recognize the existence of Allah and His Power and Greatness. According to the Qur'an, ignorance is the cause of *kufir* :

"And yet some (people) come to attribute to all manner of invisible beings a place side by side with Allah -although He has created them (all) and by their ignorance they have invented for Him sons and daughters. Praise and glory be to Him! (for He is) above what they attribute to Him" (6:100)

"But do not revile those (beings) whom they invoke instead of Allah, lest they revile Allah out of spite; and in ignorance: for goodly indeed have We made their own doings appear unto every community..." (6:108)

Moreover Allah does not allow people without knowledge to speak about Him and His existence:

"And yet, among men there is many a one who argues about Allah without having any knowledge (of Him), and follows every rebellious satanic force" (22:3)

"And yet, among men there is many a one that argues about Allah without having any knowledge (of Him), without any guidance, and without any enlightening Book" (22:8)

“Are you not aware that Allah has made subservient to you all that is in the heavens and all that is on the earth, and has lavished upon you His blessings, both outward and inward? And yet, among men there are many that argue about Allah without having any knowledge (of Him), without any guidance, and without any enlightening Book” (31:20)

Finally Allah does not allow people without knowledge to call on Him, or to make *jihad* or *da'wa* in His name:

“Ye do call upon me to blaspheme against Allah, and to join with Him partners against Allah, and to join with Him partners of whom I have no knowledge...” (40:42)

According to the Qur'an knowledge of nature is based on sense perception, observation and experience. All these methods supply a secure basis upon which scientific theories can be built and scientific knowledge derived. But this is not enough. According to the Qur'an, the scientist must not take his ego for all; his heart and other faculties must be open to the truth. Moreover he must remain attuned to Allah through His revelation. That is to say, his personal and psychological behaviour is also important for the building up a true theory in science.

Thus from what has been said, it flows that the Muslim scientist must know the teachings and precepts of the Qur'an and Hadith on creation, nature and natural phenomena. With an open mind he must search into nature, examining what is happening around him.

## MÜSTEŞRİKLERİN KUR'ÂN-I KERİM VE HZ. MUHAMMED (SAV)'E YAKLAŞIMLARI

Doç. Dr. Salih AKDEMİR

### I. Genel Mülahazalar

Zaman içinde taşıdığı isim farklı da olsa Allah'ın dini birdir ve o da İslâm'dır<sup>1</sup>. Çünkü bütün Allah elçileri aynı dini tebliğ etmişlerdir. Allah elçileri birbirlerine karşı çıkmak için değil fakat birbirlerini doğrulamak için gönderilmişlerdir. O halde, Allah elçilerinin çeşitli zamanlarda insanlara bildirdikleri dinin esâsında aslâ bir değişiklik söz konusu değildir. Değişiklik, sâdece dünya hayatını ilgilendiren idârî bir takım hükümlerde yapılmıştır. Gayet tabii ki, esasla ilgili olmayan bu değişikliklerin amacı, toplumları daha ileri medeniyet seviyesine yükseltmektir.

Allah elçileri tarafından muhtelif zamanlarda bildirilen dinin bir ve aynı olması, zorunlu olarak, kaynak ve konu birliğini de gerektirmektedir. Yüce Allah'ın eş-Şûrâ sûresinin 3. âyetinde açıkça bildirdiği üzere, Allah elçilerinin risâletlerinin kaynağı vahy'dir: "O Aziz ve Hakim olan Allah sana ve senden öncekilere böyle vahyeder".

Açıkça görülmektedir ki, dinin kaynağını vahy oluşturmaktadır.

Dinin kaynağı bir olunca, konusunun da bir olması kaçınılmazdır. Bütün Allah elçileri tevhîd inancını bildirmişlerdir. O halde tevhîd inancı, vahye dayanan bütün dinlerin temelini teşkil eder. Tevhîd ise, her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın birliğine iman etmek, yeryüzünde O'ndan başka tapılacak, yardım istenecek ve boyun eğilecek otorite tanımamaktır.

Yüce Allah, el-Enbiyâ sûresinin 25. âyet-i kerîmesinde bu kônuya dikkatlerimizi şöyle çekmektedir:

"Senden önce hiç bir peygamber göndermedik ki ona:

'Benden başka tanrı yoktur. O halde Bana kulluk edin!' diye vahyetmiş olmayalım."

<sup>1</sup> Â-i İmrân, 19.

Tevhîd inancının en büyük özelliği, insanı hür kılmasıdır. Yaratıcısı dışında, irâdesini sınırlayacak hiç bir otorite söz konusu olmayınca, insanın bağımlılığından söz edilemeyeceği açıktır.

Ne var ki, insanlar, Allah elçileri tarafından bildirilen bu tevhîd inancından çeşitli sebepler yüzünden yüz çevirmişler, Allah'a ortaklar koşmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm vahyolunmadan önce, tevhîd inancı âdeta yeryüzünden silinmiş gibiydi. Zira insanlar kendilerine en son olarak tevhîd inancını bildiren Hz. İsa'nın kendileri gibi bir beşer olduğunu unutmışlar, onu ilâh edinmişlerdir. Yine Allah ile insan arasında Hz. İsa'nın vücûdu olması hasebiyle Kilise konulmuştur<sup>2</sup>. Artık insan yaratıcısı ile doğrudan temasa geçme imkanından mahrum bırakılmıştır. Yaratıcısına ulaşmak ancak Kilise'nin aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Böylece Kilise bir yandan onun hürriyetini elinden alırken, diğer yandan da atası Hz. Âdem'den dolayı günahkâr olduğunu vurgulamayı da ihmâl etmiyordu<sup>3</sup>. İnsan, işlemediği bir suçtan ötürü sorumlu tutulmakla, bir bakıma aşağılanmış bulunuyordu. Kadının durumu ise, daha içler acısı idi. Çünkü aslı günahta asıl fâil kadındı. Kadın yüzünden insanoğlu ölümsüzlükten mahrum bırakılmıştı. O halde günahın yükünü öncelikle kadın taşımalıydı. Ve öyle de oldu... Asırlar boyu kadın aşağılandı. Bugün batı dünyasında "feminizm" hareketinin başlamasının ve güçlenmesinin temelinde bu olgu yatmaktadır.

İşte Kur'ân-ı Kerîm nâzil olduğunda varmak istediği ilk hedef, bilhassa Hz. İsa tarafından tebliğ edilen fakat Hıristiyanlık dininde kaybolmuş olan tevhîd inancını yeniden diriltmek sûretiyle, insana yitirmiş olduğu hürriyetini ve onurunu iade etmek olmuştur. Bir çok âyet-i kerîmede Yüce Allah, kimsenin başkasının günahından sorumlu tutulmayacağını<sup>4</sup>, kulu ile arasına kimsenin giremeyeceğini<sup>5</sup>, günahları kendisinden başka hiç kimsenin affedemeyeceğini<sup>6</sup>, ne kadar günahkâr olursa olsun hiç kimsenin, yaratıcısına ortak koşmadığı sürece O'nun rahmetinden mahrum bırakılmayacağını<sup>7</sup> açıkça bildirmektedir.

2 Paulus, Korintoslulara Birinci Mektub, 12: 12; 12: 27. Bu konuda fazla bilgi için bkz. Ladd, G.E., *A Theology of the New Testament*, A.B.D., 1987, s. 545-546.

3 Paulus, Romahlara Mektub, 5:8; 8: 3; 8:32. Bu konuda bkz. Turmel, J., *Histoire de la Théologie Positive*, Paris, 1904, I, 86-95; Ladd, G.E., *age*, s. 31 v.d.

4 Bkz. 6 el-En'âm, 164; 17 el-İsrâ, 15; 35 Fâtır, 18; 39 ez-Zümer, 7; 53 en-Necm, 38.

5 2 el-Bakara, 186.

6 3 Âl-i 'İmrân, 135.

7 4 en-Nisâ; 48, 116; ez-Zümer, 53.

Kendi içinde her yönüyle tutarlı olan Kur'ân-ı Kerim, İslâm'ı hiç bir zaman Yahûdilik ve Hıristiyanlık'la çekişen ve sâdece kendisinin hak olduğunu kabul ettirmek isteyen bir dîn olarak tavsif etmemiştir. Müslüman olmak demek, aynı zamanda Hz. Mûsâ'ya, Hz. İsâ'ya insanlığın yaratılışından bu yana gelmiş geçmiş bütün peygamberlere ve tebliğ ettikleri şeriatlere, aralarında her hangi bir ayırım yapmaksızın iman etmek demektir<sup>8</sup>.

İşte Prof. Dr. Abdullah Draz'ın da haklı olarak ifâde ettiği gibi, Kur'ân-ı Kerim'in kendinden önceki kitaplara sıkıca bir şekilde bağlanmaya ve zamanla solmaya yüz tutan nurlarını tekrar canlandırmaya büyük önem verdiğini görmekteyiz. Hakikat ilmi gibi, temel vecibeler de Kur'ân-ı Kerim tarafından daha önce eski milletlere tebliğ edilmiş olarak gösterilmektedir. Allah'ın bütün elçileri, adalet terazisini beraberinde getirmişler<sup>9</sup>, hepsi de helâl kazanmak, Allah'a ibadet etmek ve iyi işler yapmakla emrolunmuşlardır<sup>10</sup>. Namaz ve zekat daha çok önceleri Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz. Yakub<sup>11</sup>, Hz. İsmail<sup>12</sup>, Hz. Mûsa<sup>13</sup>, Hz. İsâ<sup>14</sup> ya da farz kılınmıştır. Aynı şekilde oruç da daha önceki milletlere emredilmiştir<sup>15</sup>. Hac ibadeti ise Hz. İbrahim'le başlamıştır<sup>16</sup>. Her kavmin kendine has mukaddes menasiki olmuştur.<sup>17</sup> Maddencilik, aşırı dünya sevgisi, düşmanlık ve ahlâksızlık, Hz. Hûd ve Hz. Salih tarafından da kınanmıştır<sup>18</sup>. Hz. Lût, halkının ahlâksızlığına, Hz. Şuayb da ticarete hile yapmasına karşı çıkmıştır<sup>19</sup>. Lokman hekim de oğlunu terbiye ederken insanları iyiliğe teşvik etmesini, kötülükten menetmesini ve bu şerefli yolda karşılaşacağı meşakketlere katlanmasını kendisine sıkı bir şekilde tavsiye etmiş ve daima halim ve mütevâzi olmasını emretmiştir<sup>20</sup>.

8 2 el-Bakara, 135, 285; 3 Al-i İmrân, 84; 4 en-Nisâ, 152. Bu konuda bkz. Prof. Dr. Abdullah Draz, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* (Terc: Yrd. Doç. Dr. Salih Akdemir) Mim yay., İstanbul, 1983, s. 75-76.

9 57 el-Hadid, 25

10 23 el-Muminun, 51, 52

11 21 el-Enbiyâ, 73

12 19 Meryem, 55

13 20 Tâhâ, 14

14 19 Meryem, 31

15 2 el-Bakara, 183

16 22. el-Hace, 27

17 22. el-Hace, 34, 67

18 26 eş-Şuarâ, 128, 151-152

19 26. eş-Şuarâ, 165, 181-183

20 31 Lokmân, 17-19.

Hız. Muhammed'in kendinden önceki peygamberlerin şeriatlerini aynen tebliğ etmiş olması, bir tesadüf sonucu değildir. Kur'ân-ı Kerim bu konuda müslümanlara şöyle hitab eder:

"Allah size sınırlarını bildirmeyi ve sizden önce geçenlerin yollarına hidayet etmeyi ister."<sup>21</sup>

Kendinden önceki peygamberleri zikrettikten sonra Hız. Muhammed'e şu şekilde hitabda bulunur:

"Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Öyleyse sen de onların gittikleri yola tabi ol."<sup>22</sup>

Gerçekten, Kur'ân-ı Kerim'in bir ayetinde bir peygamber veya bir hakim tarafından tebliğ edilmiş olan ahlâki bir kaidenin, başka bir ayette, İslâm cemaati için de bir vecibe olarak kabul edildiğini müşâhade ederiz.<sup>23</sup>

O halde Kur'ân-ı Kerim eski peygamberleri ve şeriatlerini aynen tebliğ ediyor ve müslümanlara da onlara uymalarını emrediyorsa, bunun tek sebebi eski şeriatler gibi, Kur'ân-ı Kerim'in de aynı kaynaktan çıkması, yani vahy mahsulü olmasıdır.

Vahy müessesesi Yahudi ve Hıristiyanlarca da kabul edilen bir müessesedir. Hâl böyle iken, Yahudi ve Hıristiyanların, vahy mahsulü en son kitab olan Kur'ân-ı Kerim'i ve onu insanlara tebliğ eden Hız. Peygamberi kabul etmemeleri, kabul etmek şöyle dursun karşı çıkmaları nasıl açıklanabilir? İşte üzerinde durulması ve cevaplandırılması gereken soru budur. Bu soruya verilecek cevap, Yahudi ve Hıristiyan ilim adamlarının, Hız. Peygamber ve Kur'ân-ı Kerim karşısındaki tutumlarını açıklamaya yardımcı olacaktır. Yine bu arada her hangi bir dine müntesip olmayan ilim adamlarının Kur'ân-ı Kerim ve Hız. Peygambere daha doğrusu dine yaklaşımlarına da kısaca işaret etmek yerinde olacaktır.

## II. Yahudilerin Hız. İsa, Hız. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerim Karşısındaki Tutumları

Yahudilerin Hız. Peygamber (sav) ve Kur'ân-ı Kerim karşısındaki tutumlarını iyice anlayabilmek için, kendi milletlerinden olan Hız. İsa (a.s.) karşısındaki tutumlarını belirlemekte yarar vardır. Bilindiği

<sup>21</sup> 4 en-Nisâ, 26.

<sup>22</sup> 6 el-En'âm, 90.

<sup>23</sup> Draz, *A.g.e.*, s. 94-96.

gibi hiç bir millet Yahudiler kadar ilâhî nimetlere ve mucizelere mazhar olmamıştır. Bütün bu nimetlere ve mucizelere rağmen Yahudiler, ilâhî emirlerden yüz çevirmişler ve hatta, kendilerine bu ilâhî emirleri bildiren Allah elçilerini öldürmekten bile çekinmemişlerdir. İşte bu azgınlıkları ve taşkınlıkları sebebiyledir ki, Allah'ın gazabına maruz kalmışlardır. Hz. İsa'nın kendilerine gönderildiği sırada Hz. Yahya Peygamber (a.s.)'i öldürmeleri bu taşkınlıklarının en büyük delilidir. Hz. İsa risaletle görevlendirildiği sırada Yahudiler kendilerine Hz. Süleyman (a.s.) devrindeki ihtişamlarını iade edecek, Hz. Davud soyundan bir kiral Mesih beklentisi içindeydiler. Bu dönemde Yahudilerin dini hayatlarının pek parlak olduğu da söylenemez. Din bir takım kuru şekilciliğin baskısı altında, gerçek anlamını yitirmiş bulunuyordu. Yahudi din adamları Saddukiler ve Ferisiler olmak üzere iki kısma bölünmüşlerdi. Bilhassa Ferisiler şeriata ağırlık vermekle temayüz etmişlerdi. Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Ferisiler için şeriat kuru bir şekilcilikten öteye gitmiyordu. Bu gün hemen bütün batı dillerinde Ferisileri adlandırmak için kullanılan "Pharisean" kelimesinin münafık, murâî, iki yüzlü kimse, anlamlarını ifade etmek için kullanılması son derece anlamlıdır. Diğer taraftan, Yahudiler kendi dışındaki milletleri kendilerine eşit görmediklerinden, onlara karşı yerine getirilecek hiç bir yükümlülükleri bulunmadığına inanıyorlardı.<sup>24</sup>

İşte Yüce Allah Yahudilerin içinde bulunduğu ruhi bunalımı sona erdirmek ve böylece hayatlarına canlılık ve anlam vermek için, Hz. İsa'yı görevlendirmiştir. Ancak Yahudiler, her şeyi madde ile değerlendirdiklerinden, kendilerine Allah'ın hayat verici emirlerini bildiren Hz. İsa'ya, gösterdiği bütün mucizelere rağmen, iman etmeyip karşı çıktılar, Hz. İsa'nın risaletini, mesihliğini kabul etmediler. Çünkü onların bekledikleri Mesih, maneviyata önem veren değil, fakat kendilerine dünyevî saltanatı getirecek olan Mesih'ti. İşte bu yüzden ki, Hz. İsa'nın manevî ağırlıklı mesajı onları tatmin etmedi.

Ona karşı amansız bir mücadeleye giriştiler ve hatta onu öldürmeye bile kalkıştılar. Fakat Yüce Allah elçisini bu zalim milletin elinden kurtardı ve onu kendine ref'etti. Burada yeri gelmişken Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğü görüşünde olduklarını belirtelim. Ancak Kur'an-ı Kerim bu iddiayı açıkça reddetmektedir.<sup>25</sup>

24 3 Âl-i 'İmrân suresinin 75. ayeti bu hususa işaret etmektedir: "Kitab ehlinde öylesi vardır ki, ona yüklerle emanet bıraksan, onu sana öder. Onlardan öylesi de vardır ki, ona bir dinar versen, sürekli bir şekilde başına dikilmedikçe onu sana ödemez. Bu, onların, 'Ümmilere karşı bize bir sorumluluk yoktur' demelerindedir. Oysa bile bile Allah'a karşı yalana söylemektedirler."

25 4 en-Nisâ, 157.



Kendi milletlerinden olan ve kendilerine pek çok mucizeler gösteren Hz. İsa (a.s.)'yı bile peygamber olarak kabul etmeyen yahudilerin, kendilerinden olmayan birini peygamber olarak kabul etmeleri, getirdiği kitaba inanmaları kolay olmasa gerektir. İşte bu yüzden ki, yahudiler daha İslâm'ın zuhûrundan itibaren onun en büyük düşmanı olmuşlar ve onu yok etmek için bütün güçlerini seferber etmişleridir.

Geçmişte olduğu gibi bu gün de, yahûdî ilim adamları İslâm'ı yıkmak için çalışmalarını sürdürmektedirler. Bu konuda hristiyan ilim adamlarıyla işbirliği içinde bulunmaları son derece câlib-i dikkat bir husustur. Yahûdilerin öncelikle anlaşmamaları gereken kimseler Hristiyanlar olmalıdır. Çünkü yahûdiler, İsrâil'in beklediği Mesih olmadığı için, Hz. İsa'yı tahkir ve teslis inancını red hususunda hemfikirlerdir<sup>26</sup>. Kohler Kaufmann ise, Hristiyanlıkla ilgili olarak şöyle demektir: "Hristiyan kilisesinin Mesihî İsa'yı, Allah'ın tahtı üzerine gerek oğlu gerekse dengi olarak koyduğu andan beri, yahudiliğin temelini teşkil eden Allah'ın mutlak birliği inancı Sinagog için bir ölüm kalm meselesi olmuştur."<sup>27</sup> O halde yahudilerin öncelikle müslümanlara tabi olup, hristiyanlara karşı tevhid inancını savunma hususunda onlarla birlikte hareket etmeleri daha tutarlı bir yol olmaz mı? Acaba yahudiler Kur'an-ı Kerim'in öncelikle hristiyanlar tarafından yok edilen tevhid inancını tesis etmek için gönderildiğini bilmiyorlar mı? Onlar bu gerçeği, kendi çocuklarını tanıdıkları gibi bilmektedirler. Ancak onları, bunu ikrardan alıkoyan; ırkçılıkları, aşırı maddiyat sevgileridir. O halde bu kötü hasletlerden vazgeçmedikçe yahudilerin İslâm hakkında tarafsız ve ilmi eserler yazmalarını beklemek safhk olur.

### III. Hristiyanların Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim Karşısındaki Tutumları

Kur'an-ı Kerim'e göre Hz. İsa, bir peygamberden başka bir şey değildir. Yüce Allah, teslis inancına sahip olanların kâfir olduklarını, bu inançlarından vaz geçmezlerse, elim azaba düçar kalacaklarını, o halde; azabdan kurtulmaları için, tevbe ve istiğfâr etmeleri gerektiğini belirttikten hemen sonra, şöyle buyurmaktadır:

"Meryem oğlu Mesih, peygamberden başka bir şey değildir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir..."<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Hertz, J.H., *Affirmation of Judaism*, London, 1977, s: 17, zikreden: G. Basetti Sani, *Il Corano Nella Luce di Cristo*, Nigriza, 1972, s. 202.

<sup>27</sup> Kohler, Kaufmann, *The Origins of the Synagogue and the Chure*, New York, 1929, s. 140, zikreden: Basetti-Sani, *a.g.e.*, s. 202.

<sup>28</sup> 5 el-Mâide, 75.

Ancak, hıristiyanların Hz. İsa'ya bakışları tamamen farklıdır. Onlara göre o, bir insan değil, bir ilâhtır, Allah'ın oğludur ve Allah'ın sağında oturmaktadır, Ruhu'l-Kudüs ile birlikte teslisi oluşturmaktadır. Hıristiyan inancına göre, ilk insan olan Hz. Âdem'in Allah'ın yasakladığı meyvadan yiyip günah işlemesi, neslinin de günahkâr olmasına yol açmıştır. İşte insanlara son derece merhametli olan Allah, atalarının günahı yüzünden cezaya maruz kalmamaları, günahattan kurtulmaları için, biricik oğlu İsa'yı insan şekline sokarak dünyaya göndermiş, çarmıhta öldürülmesine katlanmıştır. Böylece Allah ile insan uzlaşmış bulunmaktadır. Hıristiyanlara göre Hz. İsa'nın çarmıhta öleceği çok önceden Allah tarafından takdir edilmiş ve bu, bütün peygamberler tarafından haber verilmiştir.<sup>29</sup> Bu bakımdan bütün eski ahid tarihi, yani ilk insan Hz. Âdem den Hz. İsa'ya kadar olan uzun dönem, Hz. İsa'nın gelişini, daha doğrusu, insanın kurtuluşunu hazırlamıştır. Kitâb-ı Mukaddes alimleri bu târihi, Almanca "*Heilsgeschichte*" olarak adlandırmaktadırlar ki, Türkçe'ye "*Kurtuluş Târîhi*" ya da "*Kurtarıcı Tarih*" şeklinde tercüme etmek mümkündür.\*

Bu tarih anlayışına göre, Allah'ın kurtarıcı eylemleri, Mesih İsa'da tamamlanıp, zirvesine ulaşmıştır. O halde bütün insanlık tarihi Hz. İsa'da temerküz etmiş, noktalanmış bulunmaktadır. İşte Allah, biricik oğlunun çarmıhta ölmesi karşılığında insanoğluluyla uzlaşmıştır. Pavlus, bu uzlaşmayı Romahlara gönderdiği mektubunda şöyle ifade eder: "Fakat Allah bize olan Aşkını ispat etmiş bulunmaktadır; çünkü bizler hala günahkâr olduğumuz halde, Mesih bizler için ölmüştür. Madem ki, onun kanı ile temize çıkmış bulunuyoruz, o halde, onun sayesinde gazabdan evleviyetle kurtulacağız. Çünkü, düşman iken, eğer oğlunun ölümü sayesinde Allah ile uzlaşmış isek, uzlaşmış olarak onun hayatı ile evleviyetle kurtulmuş olacağız. Ve yalnız bu da değil; fakat kendisiyle şimdi uzlaşmaya nail olduğumuz İsa Mesih ile de Allah'la öğünürüz."<sup>30</sup>

29 Joseph Turmel, a.g.e., I'1; "Et Saint Paul atteste avoir appris à l'école des premiers disciples: que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures (1. Cor. 15: 3 et 4) La grande préoccupation des apôtres, on le voit par ces textes, fut d'établir que les souffrances, la mort et la résurrection de Notre-Seigneur avaient été arrêtées longtemps d'avance dans les conseils de Dieu qu'elles avaient été annoncées par les prophètes."

\*Kristolojik literatürün en önemli kavramalarından olan *Heilsgeschichte* teorisinden her nedense konu ile ilgili türkçe eserlerde söz edilmemektedir. Öyle sanıyoruz ki, bu kavramı ilk defa literatürümüze kazandıran ve açıklığa kavuşturan Fakültemizin araştırma görevlilerinden Mehmet Paçacı olmuştur. Sayın Paçacı, bu teori ile ilgili açıklamalarını yakından savunacağı "Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı" adlı doktora tezinde yapmış bulunmaktadır.

30 Pavlus, Romahlara Mektup, 5: 8-11.

O halde, hristiyan alimlerine göre, insanoğlunun kurtuluşu, çarmıhta kendisi için ölmüş olan Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu olarak iman etmesine bağlıdır. Aksi halde kurtuluşa ermesi, asla mümkün değildir.

Böylece açıklıkla görülmektedir ki, hristiyan alimleri, bütün tarihi Meryem oğlu Mesih'in ışığında "Kurtuluş Tarihi" olarak yorumlamaktadır. Çünkü bu kurtuluş tarihini göz önünde bulundurmadan tarihi yorumlamanın mümkün olmayacağına inanmaktadırlar. İnciller sahasındaki eserleriyle meşhur olan Oscar Culmann bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: "Gördüğümüz gibi, Mesih'in, yaratılıştan itibaren olmak üzere, bütün vahiy ve kurtuluş tarihi ile bağlantılı olması, Yeni Ahit Kristolojisinin hususiyetidir. O halde Kristoloji olmadan nasıl Kurtuluş Tarihi (*Heilsgeschichte*) olmazsa, aynı şekilde; zamana açılan bir Kurtuluş Tarihi olmadan da, Kristoloji olamaz"<sup>31</sup>.

Bu Kurtuluş Tarihi anlayışı hristiyan din adamlarının ve özellikle kilise babalarının şimdi zikredeceğimiz sonuçlara ulaşmalarına yol açmıştır:

1- Hristiyan dini semâvî dinlerin sonuncusudur ve ondan sonra hiç bir din gelmeyecektir. Çünkü, Allah biricik oğlunun çarmıhta onlar için ölmesi üzerine bütün insanlar ile uzlaşmış bulunmaktadır. Madem ki, insanoğlu Allah ile uzlaşmaya muvaffak olmuştur, o halde yeni bir dine gerek yoktur.

2- Öyleyse insanın kurtuluşu ancak Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu, yani Allah ile birlikte bir ilah olarak iman etmesine bağlıdır.

3- Hristiyanlıktan sonra gelen bütün dinler batıldır; çünkü, din Hz. İsa ile zirvesine ulaşmış, son bulmuştur.

İşte bu din anlayışı yüzündendir ki, bütün Hristiyan dünyası daha doğuştan itibaren İslâm dinine cephe almış, onu yok etmek için elinden gelen gayreti esirgememiştir. Haçlı seferlerinin temelinde bu olgu yatmaktadır. Zira bütün Ortaçağ hristiyanlığı, İslâm'ı şeytanın dini, Hz. Peygamber (sav)'i ise şeytanın elçisi olarak görmüş, öyle inanmıştır. Dante'nin "İlâhî Komedi" sinde Hz. Peygamber (sav)'i Cehennem'in en alt tabakalarından birine yerleştirmesi bir rastlantı sonucu olarak düşünülmemelidir, aksine hristiyan inancının tabii bir sonucu olarak

31 Oscar Culmann, *Christology of the New Testament*, 1963, Philadelphia, s. 9: "We have seen that, it is the characteristics of New Testament christology that Christ is connected with the total history of revelation and salvation, beginning with creation. There can be no *Heilsgeschichte* without Christology; no Christology without a *Heilsgeschichte* which unfolds in Time."

kabul edilmelidir. Papalar, din adamları, hıristiyanları müslümanlara karşı savaşa teşvik etmek için müslüman kanı akıtmanın Allah nazarında en faziletli bir iş olduğunu, sık sık söylemekten geri kalmamışlardır. Papalar, asırlar boyu İslâm dinini yıkmak için büyük gayretler sarfetmişlerdir. Ancak, neticede hüsrana uğrayanlar hep onlar olmuşlardır.

Rönesansla birlikte, ilmi gelişmelere karşı olması sonucu Kilise'nin giderek etkinliğini yitirdiğini görüyoruz. Kilise, Kutsal Kitab'a aykırı olduğu gerekçesiyle ilmi gerçeklere cephe almış, bu gerçekleri savunanları ağır bir şekilde cezalandırma yoluna başvurmuştur. Dünyanın döndüğü gerçeğini haykıran Galile'nin duruşması hala unutulmuş değildir. Bugün Batı'da hüküm süren dinsizliğin temelinde, Kilise'nin ilme cephe alması olayı yatmaktadır. Zira birçok aydın, Kilise'nin ilmi hakikatlar olarak ileri sürdüğü görüşlerin, ilmi hakikatlarla çatıştığını görmekte gecikmemiştir.

Giderek etkinliğinin azaldığını fark eden Kilise, ilim ve diğer dinler karşısındaki tutumunu değiştirmesi gerektiğinin bilincine varmıştır. Bilhassa, II. Vatikan Konsülü'nden sonra, Kilise'nin diğer dinlere, bilhassa İslâm'a karşı olan tutumunda köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Çünkü, Kilise, tutucu ve bağınaz tutumunu değiştirmedikçe, yeryüzünde artık barınamayacağını çok iyi anlamış bulunmaktadır. Ancak Kilise, ne kadar çaba sarfederse sarfetsin, bizzat, Hz. İsa (a.s.)'nın tebliğ etmiş olduğu tevhid inancına yeniden dönmedikçe, Konsillerin ortaya koymuş olduğu inanç sistemlerini terkederek, İncil'i bihakkın uygulamaya koymadıkça, asla eski azametine ve gücüne ulaşamayacaktır. Çünkü, Hıristiyan dini, bugün bir çok batılı tenkidçilerin de ifade ettikleri gibi, insanın tabii ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktır. Bugün düşünce sisteminde "mit"e (efsane) yer ayırmayan ve dolayısıyla ancak, ilmi delillerle ikna olan batılı bir münevverin Kadıköy Konsil'inin varmış olduğu inanç sistemine inanıp onu kesin olarak kabul etmesi mümkün değildir. Çünkü o, Kitab-ı Mukaddes ve Kilise tarafından sunulan ve Mesih'i Kyrios (Melik) ve Theos (Tanrı) olarak takdim eden Mesih tasvirinin, kökleri kısmen hellenizmde kısmen de yahudi apoliptikinde bulunan bir mit olduğuna inanmaktadır<sup>32</sup>. Daha XIX. asırdan itibaren Hz. İsa'nın yaşamadığını, onun tarihi bir şahsiyet

32 Aloys Grillmeier, S.J., *Christ in Christian Tradition*, Atlanta, 1975, s. 3; "The picture of Christ offered by Bible and Chure, which, represents Christ as Kyros and Theos, is declared to be a myth the roots of which lie partly in Hellenism, partly in Jewish apocalyptic. It is impossible for modern man with his anmythological view of the World to accept the Chalcedonian Definition as a final result".

olmayıp, bir mit olduğunu, çünkü Kilise'nin dayandığı bütün esasların, ilk Kilise teşekkül ettiği sıralarda Yunan, Helen ve Yahudi kültüründe mevcut olduğunu, dolayısıyla Hıristiyan dinin teşekkül etmesi için Hz. İsa'ya gerek bulunmadığını ileri süren bir çok batılı yazarın ortaya çıktığını görüyoruz<sup>33</sup>. Yeri gelmişken hemen belirtelim ki, bugün Kilise gerçekten Hz. İsa'nın yaşadığını, tarihen isbat etmekten aciz bulunmaktadır. Zira, Hz. İsa'nın yaşadığı devirdeki tarihî kaynaklar ondan söz etmemektedirler.

Hıristiyanlığın dayandığı esasların eski kültürde mevcut olduğunu ileri süren bu düşünürlerin görüşlerine katılmakla birlikte, Hz. İsa'nın yaşamadığı yolundaki iddialarını kabul etmediğimizi burada belirtmek isteriz. Çünkü, Hz. İsa'dan bahseden tarihi kaynak bulunmaması, onun yaşamadığını ispat etmez. Tarihi kaynakların ondan söz etmeyişiini açıklamak mümkündür. Ancak bu husus araştırmamızın konusu dışında bulunmaktadır.

Batı'da yapılan ilmi araştırmalar, teslis, hulül, ve aslı günah inançlarının İnciller'e dayanmadığını, aksine Hıristiyanlığın doğduğu çevrede mevcut kültürlerden kaynaklandığını ortaya koymuş bulunmaktadır. İşte bu sebebledir ki, bir çok batılı yazarın, hem akla hem de tek tanrı inancına muhalif olduğu için, hulül inancına karşı çıkararak, onu reddettiklerini ve Hıristiyanlığın yeniden tevhid esası üzerine kurulmasını arzu ettiklerini görüyoruz<sup>34</sup>.

Bununla birlikte, Batı dünyasında bu gün bile bir çok kimsenin, İslâm dinini Şeytan'ın dini olarak gördüğünü belirtmek gerekir. İslâm-Hıristiyan diyalogundan yana olan Protestan mezhebine bağlı Jean Paul Gabus, 1982 yılında yayımlanan bir makalesinde, mezhebinin kurucusu olan Luther ve Calvin'in İslâm'a olan düşmanlıklarını anlattıktan sonra, günümüzle ilgili olarak şunları söyler: "Fransa'nın reforme edilmiş kilisesinde, genç bir kateşizm öğrencisi iken ben de böyle (İslâm düşmanı) bir eğitim gördüm. Calvin'in tuttuğu yol doğrultusunda bana Müslümanlar tarafından tapılan Allah'ın gerçek Allah olmadığı,

33 Bu konuda bkz. Robertsen, *Christianity and Mythology*, Lon., 1910, 2. b.; A. Drews, *Die Christumythe*, Iena, 1910, 2. b.; Jensen, *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur*, Strasbourg, 1904.; Zimmern, *Zum Streite um den Christumythus. Das Babylonische Material in seinem Hauptpunkten Dargestellt*, Berlin, 1910.

34 Maurice Wiles, *Christianity without incarnation?*, s. I. 10; Michael Goulder, *The Two Roots of the Christian Myth*, s. 64-87; Frances Young, *Two Roots on a Tangled Mass*, s. 87-125, söz konusu makaleler konuyla ilgili diğer altı makale ile birlikte, John Hiek, tarafından 1977 yılında Londra'da yayımlanan "*The Myth of God Incarnate*" adlı kitapta yer almaktadır.

fakat sadece bir put olduğu açıklanmıştı. Aynı şekilde bundan iki yıl önce, protestan mezhebine mensup Amerikalı bir genç ilahiyatcının Luther'in yolunu takip ederek İslâm'ı Deccâl'in asrımızdaki en tehlikeli tezahürlerinden biri olarak ilan ettiğini duydum. Çünkü, bu genç, İslâm ne İsâ-Mesih'in ilâh olduğunu, ne de onun haç üzerinde gerçekten öldüğünü kabul etmediği için, Yuhanna'nın birinci mektubunda geçen şu sözün İslâm'a uygulanabileceğini düşünüyordu: "İsâ-Mesih bedende gelmiştir diye ikrar eden her ruh Allah'tandır ve İsâ'yı ikrar etmeyen her Ruh Allah'tan değildir. Bu Deccâl'in (Antéchrist) ruhudur."<sup>35</sup>

Kısacası, bugün batı'da Kilise eğitimi görmüş birçok kimse, Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan bir vahiy olmadığına, Hz. Muhammed (sav)'in Allah elçisi olarak gönderilmediğine inanmaktadırlar. Çünkü, Hıristiyanlığın en üstün ve en son din olduğuna, onun dışında kurtuluşun mümkün olmadığına ve dolayısıyla, ondan sonra başka bir dinin gelebileceğine kani olmuşlardır. Hal böyleyken, dinlerinin dayandığı bir çok temel inanca karşı çıkarak, onları şiddetle reddeden yeni bir dini kolayca kabul etmeleri hiç düşünülebilir mi? Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hıristiyanlar, Hz. İsâ'ya ve tarihe olan (*Heilsgeschichte*) yanlış bakış açılarından kurtulmadıkça, İslâm dinini asla kabul etmeyeceklerdir. O halde, Hıristiyan ilim adamlarından, İslâm'ı gerçek şekliyle anlatan eserler yazmalarını beklemek gerçekten saflık olacaktır. Zira hepsi de, bu yanlış anlayışın bir sonucu olarak, İslâm dininin ilahi bir din olmadığı aksine, onun yahudi ve hıristiyanlardan istifade etmek suretiyle bizzat Hz. Muhammed (sav) tarafından kurulduğu hususunda görüş birliğine varmış bulunmaktadırlar. Yine bu araştırmacıların, kendi dinlerine tatbik edilmesine şiddetle karşı çıktıkları, tatbik edenleri şiddetle kınadıkları ve hatta sahte ilim yapmakla itham ettikleri, rasyonalistlerin "aşırı tenkit" metodunu, İslâm'a tatbik etme hususunda da görüş birliğine vardıklarını görüyoruz.

35 Jean-Paul Gabus, *Approches Protestantes de l'Islam*, s. 15: "C'est encore cet enseignement que j'ai reçu comme jeune catéchumène dans l'Église Reformée de France. On m'avait expliqué dans la ligne de Calvin que Le Dieu adoré par les Musulmanes n'était pas le vrai Dieu, mais seulement une idole. J'ai entendu de même il ya deux ans un jeune théologien américain protestant d'annoncer, à la suite de Luther, L'Islam comme une des manifestations les plus perverses de L'Antéchrist à, notre époque. Il estimait que pouvait s'appliquer à propos de L'Islam la parole de IJn 4,3: "Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu eu chair est de Dieu, et tout esprit, qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu, c'est celui de L'Antéchrist", puisque L'Islam ne confesse ni la divinité de Jésus-Christ ni sa mort réelle sur la croix". Gabus'un bu makalesi, 1982 yılında Parsis'te yayımlanan *L'Islam et Christianisme en Dialogue*" adlı eserde yer almaktadır.

İşte müsteşriklerin bu mütecaviz tutumları Rahib Bassetti-Sani'yi bile etkileyebilmiştir. Bassetti-Sani. onların bu tutumlarını şöyle eleştirir: "Hıristiyanların kendi kutsal kitaplarına tatbik edilmesine karşı çıktıkları ve tatbik eden rasyonalistleri de "sahte ilim" yapmakla itham ettikleri yıkıcı bir tenkid metodu niçin (Hz.) Peygamber ve Kur'ân'a tatbik edilsin? O halde, hıristiyan müelliflerinin bu aşırı tenkidciliğin metod ve prensiplerini gerçek bir ilimmiş gibi Kur'ân metinlerine tatbikini dürüst ve ilmi bir hareket olarak kabul etmeleri iki yüzlülükten başka bir şey değildir. Filhakika, hıristiyanlıkla olduğu kadar ilimle de pek bağdaşmayan bu tutum, müslümanları dinlerinden çıkarmamıştır; aksine, müslümanlarda haklı bir reaksiyon ve müdafanın doğmasına yol açarak, onların Lessing'den Couchaud'a kadar, Kitab-ı Mukaddes'i insanları aldatan bir eser, Hz. İsa'yı efsanevi bir şahıs, Kiliseyi ise sefalet ve ızdırabın istismarını yapan bir şirket olarak gösteren hakaret dolu bütün eserleri arapçaya tercüme etmelerine yol açmıştır"<sup>36</sup>.

Öyle sanıyorum ki, hıristiyan alimler, Hz. İsa'ya ve tarihe olan yanlış bakış açılarından kurtuldukları ve İslâm'ı, peşin fikirlerden uzak ve dikkatli bir şekilde inceledikleri gün, Kur'ân-ı Kerim'in, kendinden önceki Tevrat ve İncil'i doğrulayan, ilahi bir kitap olduğunu, Hz. Muhammed (sav)'in de bizzat Hz. İsa (a.s.) tarafından müjdelenmiş Allah elçisinden başka biri olmadığını, açıkça görmekte gecikmeyeceklerdir. Ancak o gün gelinceye kadar, şu gerçeğin asla unutulmaması gerekir: Müsteşrikler, dinlerinden uzaklaştırmak için müslümanları Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav) hakkında şüpheye düşürecek eserler yazmaktan hiçbir zaman geri kalmayacaklardır. Ancak, şurası iyi bilinsin ki, kâfirler istemese de Allah nurunu tamamlayacaktır.

#### IV. Rasyonalistlerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav) Karşısındaki Tutumları

Aklı esas kabul eden Rasyonalizm, vahye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda etkili olan dini rasyonalizme göre, dinler, insan düşüncesinin mahsülü oldukları için, tabii sebeplerle açıklanabilirler.

36 Bassetti-Sani, G., a.g.e. s. 20:.... E allora un ipocrisia quando autori cristiani considerano onesto e scientifico applicare metodi e principi dell'ipercritica, quele "vera scienza" ai testi del Corano..." Rahip Pasetti-Sani ve İslam hakkındaki görüşleri için bkz. S. Akdemir, "Rahib G. Bassetti-Sani'nin Hz. İsa ile ilgili bazı Kur'an ayetlerini yorumlaması ve Müslüman-Hıristiyan diyalogu çağırısı üzerine, A.Ü.İ.F.D. 1983, XXVI, s. 183-201.

19. asırda, David Friedrich Straus ve Ferdinand Christian Baur gibi bazı ilahiyatçılar, meşhur filozof Hegel'in etkisinde kalarak, "yüksek kritik" (*Higher Criticism*) metodunu geliştirmişler ve bu metodu Kitab-ı Mukaddes'e uygulayarak, onda mevcut olan tabiat üstü unsurların mitoloji ürünü olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Asrımızda dinin menşei ile ilgili olarak, sosyolojik ve psikolojik teorilerin ağırlık kazandığını görüyoruz.

Fransız sosyologları, özellikle Emile Durkheim tarafından geliştirilen sosyolojik teoriye göre, insanların taptıkları tanrılar, toplum tarafından, ferdin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutabilmek için farkında olmadan uydurulan hayali varlıklardır<sup>37</sup>. Yine bu teoriye göre, insan, dini bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken, aslında Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çepecevre saran toplum realitesi karşısında durmaktadır. Tanrı fikri, toplumun yaptırım gücü ve işlevini gösteren bir sembolden başka bir şey değildir<sup>38</sup>.

Sosyolojik teorinin zayıflığı meydandadır. Herşeyden önce, dinî şuurun evrenselliğini açıklamaktan uzak bulunmaktadır. Eğer Tanrı belli bir toplumun sembolü olmuş olsaydı, o toplumu aşmaması ve dolayısıyla evrensel özellik arzmemesi gerekmez miydi? Oysa, bilhassa semavi dinler, toplumların ötesinde evrensel özellik arz etmektedirler. Yine dinin getirdiği esaslarla, toplum tarafından benimsenen inançların, ideallerin çok defa çatıştıkları herkesçe bilinen bir gerçektir. Şayet dinî esasları, normları oluşturan bizzat toplumun kendisi olmuş olsaydı, birbirleriyle çatışmazlardı. İnsanlık incelenecek olursa, birçok toplumun, kendilerine gönderilen Allah elçilerine karşı çıktıkları, hatta onları öldürmekten bile çekinmedikleri görülür. Demek ki, din, Tanrı fikri toplumun uydurduğu bir fikir değildir. Aksine, topluma dışardan empoze edilmiştir.

Sosyolojik teori batıda birçok düşünür tarafından sert bir şekilde eleştirilerek reddedilmiştir. Bu düşünürler arasında burada bilhassa H.H. Farmer'in ismini zikretmek gerekir<sup>39</sup>.

37 John H. Hick, *Philosophy of Religion*, 26. New Jersey, 1973, s. 31, 32.: "... the gods whom men worship are imaginary being unconsciously fabricated by society as instrument whereby it exercises control over the thoughts and behavior of the individual."

38 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 172.

39 H.H. Farmer, *Towards Belief in God*, London, 1942, 9. Kısım, Zikreden: John H. Hick, a.g.e., s. 33. Sosyolojik teorinin reddi için ayrıca bkz: Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 172-173.



Yine burada, Freud'un psikolojik teorisine kısaca temas etmek istiyoruz. Freud'e göre, Tanrı fikri, çocukta baba imajının bir yansımasıdır. Tanrı fikrinin kaynağı, insan soyunun, çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı zorluk ve felaketler karşısında, geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasıdır. Bundan dolayı din, Freud nazarında "nörotik bir kalıtım"dan ibarettir<sup>40</sup>.

Freud'un görüşü de gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden onun bu görüşü batılı birçok ilim adamının tenkitlerine konu olmuştur<sup>41</sup>. Yeri gelmişken belirtelim ki, Sayın Mehmet Aydın da, ateizmin dayandığı psikolojik teorilerden söz ederken Freud'un görüşlerini tatmin edici bir şekilde çürütmüştür<sup>42</sup>.

Açıkça görülmektedir ki, rasyonalistler ileri sürdükleri çeşitli nazariyelerle din fenomenini izah edememişlerdir. Aklın, dinî konularda yetersiz kalması gayet tabidir. Çünkü, din konusu, aklın fevkinde olan bir sahadır. İşte bu yüzden ki, Yüce Allah, akıyla ulaşamayacağı gerçekleri insana vahy yoluyla bildirmiştir. O halde rasyonalistler din sahasında akla sınırsız bir hürriyet tanımakla hataya düşmüşlerdir. Bununla birlikte, rasyonalistlerin Batı dünyasında insanların din sahasında bilinçlenmelerine, dinin hakikatine muttali olmalarına ve böylece hristiyan dininden uzaklaşmalarına katkıda bulduklarını da burada belirtmek gerekir. Zira bu rasyonalistler sayesinde ki, birçok kimse hristiyanlığın dayandığı temel inançların, aslında putperest efsanelere dayandığını, Kilise'nin kendilerini Hz. İsa adına sömürdüğünü açıkça görebilmiştir. Kilise'nin öğretileriyle, Hz. İsa'nın öğretisi arasındaki farkı görebilmek için İncilleri okumak yeterlidir: Hz. İsa'nın insanlara tebliğ ettiği hayat dolu mesaj nerede, Kilise'nin onun adına insanlara bildirdiği anlamsız, saçma akideler nerede!!!

Burada rasyonalistlerden ve metodlarından bahsedişimizin sebebi, Yahudi ve Hristiyan müsteşriklerinin de Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ilgili araştırmalarında, onların metodlarına başvurmalarıdır. Oysa, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu metodun kendi kutsal kitaplarına tatbik edilmesine karşı çıkmaktadırlar.

Müşterikler, müslümanları, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav) hakkında şüpheye düşürmek için, ne yaparlarsa yapsınlar, hangi

40 Mehmet Aydın, a.g.e., s. 173.

41 R.S. Lee, *Freud and Christianity*, London, 1948; H.L. Philip, *Freud and Religious Belief*, London, 1956; Arthur Guirdham, *Christ and Freud*, London, 1959.

42 Mehmet Aydın, a.g.e., s. 174-175.

metodu uygularlarsa uygulansınlar, hiç bir zaman gayelerine ulaşamayacaklardır. Çünkü, Kur'an-ı Kerim, Allah tarafından indirilmiştir ve O'nun korumasında olan bir Kitab'dır ve dolayısıyla batıl ona hiçbir şekilde ulaşamayacaktır.

Müsteşrikler Kur'an-ı Kerim konusunda şimdiye kadar bir çok araştırma yapmışlardır ve yapmaya da devam edeceklerdir. Kur'an-ı Kerim'e kaynak aramak şimdiye kadar yapılan araştırmaların genel özelliğini teşkil eder. Ana kaynağın yahudilik mi hıristiyanlık mı olduğu problemi müsteşriklerin arasında çekişmelere yol açmıştır. Bir kısmı ana kaynağın yahudilik olduğunda ısrar ederken, diğer bir kısmı da ana kaynağın hıristiyanlık olduğunda direnmişlerdir<sup>43</sup>. Orta yolu tutanlar da eksik olmamıştır. Buna göre, Müsteşriklerin araştırmalarını şu beş grupta toplamak mümkündür:

- 1- Kur'an-ı Kerim'de yahudi tesiri gören müsteşrikler.
- 2- Kur'an-ı Kerim'de hıristiyan tesiri gören müsteşrikler.
- 3- Kur'an-ı Kerim'de hem yahudi, hem de hıristiyan tesiri gören müsteşrikler.
- 4- Kur'an-ı Kerim'de putperest tesiri gören müsteşrikler.
- 5- Kur'an araştırmalarında müsteşriklerin metoduna karşı çıkan araştırmacılar.

#### 1- Kur'an-ı Kerim'de Yahudi Tesiri Gören Müsteşrikler

İslâm'ın yahudilikten çıkmış bir din olduğu fikri çok eski bir görüştür. Mesela, Sa'diye (Ö. 944), Mûsa b. Meymun (Ö. 1204) Semmun b. Devran (Ö. 1444) ortaçağda bu görüşü savunan kimselerdir.

19. asırda bu görüşü savunan Abraham Geiger olmuştur. Geiger, "*Was hat Muhammed aus dem Judenthume Aufgenommen, 1833*" adlı eserinde, Kur'an-ı Kerim'in yahudi unsurları ihtiva ettiğini iddia etmiştir. Onun bu konuda, Hartwig Hirschfeld<sup>44</sup>, Sidersky<sup>45</sup>, Horowitz, Shapiro, Katsh, Funkel, C.H. Torrey<sup>46</sup> gibi birçok müsteşrik takib et-

43 W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an, Edinburgh*, tarihsiz, s. 184: "... and there was quite a battle between those who thought Judaism was the main source and those who thought it was Christianity."

44 H. Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Koran*, 1878.

45 D. Sidersky, *Les Origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans la vie des prophètes*, Paris, 1933.

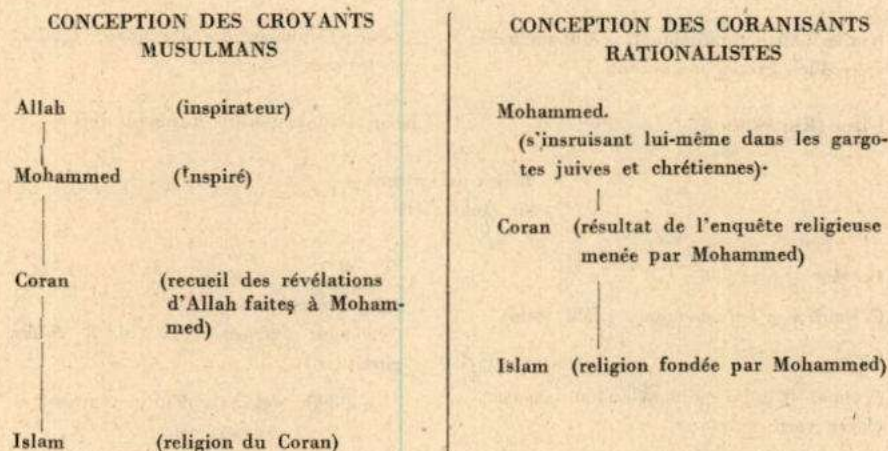
46 C.H. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York, 1967.

miştir. Ancak. Rahib Thery, getirdiği son derece garip nazariyesiyle herkesi geride bıralmıştır. Rahip Thery, bu garip nazariyesini, 1955 yılında, Hanna Zakarias müstear ismiyle yayınladığı "*L'İslam, Entrep-rise Juive, De Moïse à Muhammed*" başlıklı iki büyük ciltten oluşan çalışmasında açıklar. Rahib Thery, yazdığı kitabın 13 asırdan bu yana Kur'ân-ı Kerim, Hz. Muhammed (sav) ve İslâm hakkında ilk defa gerçekleri ortaya koyan tek kitab olduğunu iddia eder. Ona göre kendinden önce yazılmış bütün kitaplar Kur'ân-ı Kerim'i dışardan inceledikleri için, hatalarla doludur. Oysa o, Kur'ân-ı Kerim'i içeriden incelemiştir.

Rahib Thery'nin kitabını şöyle özetleyebiliriz:

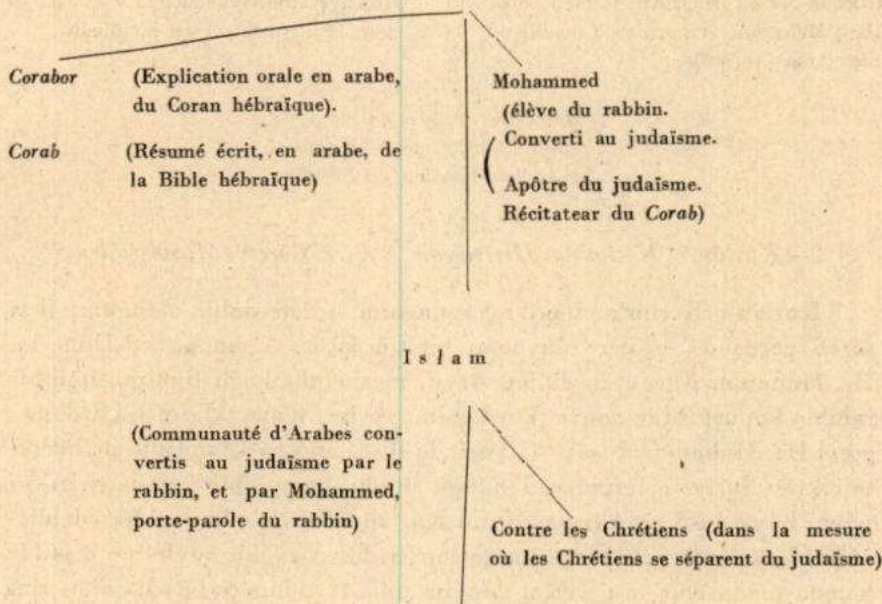
Thery'nin iddiasına göre, Hz. Muhammed (sav) bir yahudi olan Hz. Hatice (r.a.) ile evlendikten sonra, gerek hanımının teşvikleri gerekse Mekke'de bulunan bir yahudi alimin irşad ve daveti üzerine yahudi dinine girer. Yahudi olduktan sonra da, bu yahudi alime yardım ederek, Arab yarımadasının yahudileşmesine çalışır. Bu batıl iddiaya göre Hz. Muhammed (sav) Allah katından gönderilmiş bir elçi olmadığı gibi, aksine bu yahudi alimin elinde istediği gibi oynattığı bir aletten başka bir şey de değildir. Rasûlullah (sav)'in en büyük mucizelerinden olan Kur'ân-ı Kerim'e gelince, o da bu yahudi alimin kitabından başka bir şey değildir. Yahudi alim onu Hz. Mûsâ (a.s.)'in ibranice yazılmış kitabından arabcaya tercüme etmiştir. Ancak bu gün okuduğumuz Kur'ân-ı Kerim, bu alimin arabcaya çevirdiği hakiki Kur'ân değildir. O halde hakiki Kur'ân-ı Kerim nerededir? Kaybolmuştur, belki de, onu Ebû Bekir (r.a.) yada Osman (r.a.) yakmış, belki de kütüphanelerdeki elyazmaları arasında yok olup gitmiştir. Bugün elimizde bulunan Kur'ân-ı Kerim'e gelince o, İslâm'ın amellerini anlatan bir tarihten başka bir şey değildir. Rahib Thery, kitabının sonunda, batıl nazariyesini özetlediği bir tablo ilave etmeyi de ihmal etmemiştir. Okuyucunun, bu müellifin sorumsuzluğunun ne dereceye vardığını görmesi için tabloyu Türkçeye tercüme ile okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz:

A l'usage d's futurs coranisants bien aérés, et après notre exégèse des *Actes*, on pourrait résumer en un tableau tout simple les différentes attitudes prises vis-à-vis de l'Islam:



NOTRE CONCEPTION

Un rabbin (professeur)



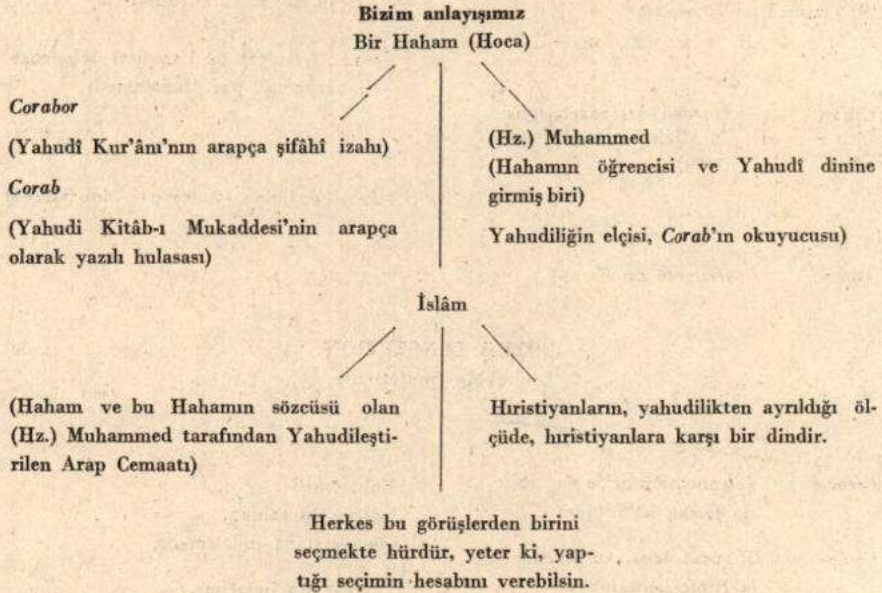
Libre à chacun de choisir, pourvu qu'il donne la raison de son choix.

**Müslümanların Kur'ân Anlayışı**

Allah (vahyeden)  
 |  
 Muhammed (Vahyolunan)  
 |  
 Kur'ân (Allah tarafından Hz. Muhammed'e  
 vahyedilen âyetler mecmuası)  
 |  
 İslâm (Kur'ân dîni)

**Rasyonalistlerin Kur'ân Anlayışları**

(Hz.) Muhammed (kendini yahudî ve hıristiyan meyhanelerde yetiştiren biri)  
 |  
 Kur'ân (Muhammed tarafından yapılan  
 araştırmanın sonucu)  
 |  
 İslâm (Muhammed'in kurduğu din)

**2- Kur'ân-ı Kerîm'de Hıristiyan Tesiri Gören Müsteşrikler**

Kur'ân-ı Kerîm'in hakiki kaynağının hıristiyanlık olduğunu ileri süren görüş de eskilere dayanan bir görüştür. Yuhanna ed-Dimeskî, Hz. Muhammed (sav)'in dinini, Aryüs mezhebine bağlı Bahira isimli bir rahible konuştuğundan sonra kurduğunu söyler. Kaynakların bildirdiğine göre, Hz. Muhammed (sav) 12 yaşında iken, amcası Ebu Tâlib ile birlikte çıktığı Suriye seferinden döndüğü sırada, bu rahible karşılaşır. Aklı selim, böyle kısa bir karşılaşmanın Kur'ân-ı Kerîm'e kaynaklık edebileceğini kabul edemez. 12 yaşını geçmeyen bir çocuğun böylesine kısa bir karşılaşmada Kur'ân-ı Kerîm gibi, insanlık tarihinin en büyük şaheserini oluşturacak bilgileri öğrenebilmesi tasavvur bile edilemez. Üstelik bu karşılaşma esnasında, Hz. Muhammed (sav) Rahib Bahira'ya hiç bir şey

sormamış, aksine soruları soran Bahira olmuştur. Hz. Muhammed (sav) de sorulan sorulara cevap vermekle iktifa etmiştir. Rahib Bahira da bu soruşturma sonucunda, bu gencin ilerde peygamber olacağı görüşüne varmıştır.

Günümüzde bir çok müsteşrik, imkansızlığı sebebiyle bu görüşü terketmiş bulunmaktadır. Clement Huart, bu konuda şu sonuca varır: "... O zamandan beri bulunmuş, neşredilmiş ve incelenmiş olan arapça kaynaklar Suriyeli râhibe atfedilen rolün hayal mahsulünden başka bir şey olmadığını göstermiştir"<sup>47</sup>. Asrımızda bu görüşü savunanlardan K. Ahrens<sup>48</sup>, R. Bell<sup>49</sup> ve Tor Andrea<sup>50</sup> 'nin isimlerini zikretmekle yetinelim. Bu müsteşrikler Kur'ân-ı Kerim'de hristiyan unsurların daha baskın olduğu görüşündedirler. Bu görüşe Kur'ân-ı Kerim ile hristiyanlık öğretileri arasında, bilhassa kıyamet ve ahiretle ilgili konularda bir benzerlik bulunmasından hareketle varmışlardır<sup>51</sup>. Oysa bu benzerliğin hat-ta daha doğrusu uygunluğun sebebi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kaynaklarının aynı olmasıdır.

### 3. Kur'ân-ı Kerim'de Hem Yahudi Hem de Hristiyan Tesiri Gören Müsteşrikler

Bu eklektik görüşün sahiplerine göre, İslâm, yahudi ve hristiyan örf ve geleneklerinin yaygın olduğu bir bölgede ortaya çıkmıştır. İşte Hz. Muhammed (sav) dinini bu örf ve geleneklerden faydalanarak kurmuştur. Bu bakımdan bir çok müsteşrik İslâm'ı yeni bir din değil de, sapık bir yahudi-hristiyan mezhebi olarak görmek istemiştir. Bu eklektik görüşü savunanlar arasında; bilhassa H. Masse<sup>52</sup>, Lammens<sup>53</sup> ve Montgomery Watt<sup>54</sup>'ın isimlerini burada zikrederim. Bu görüşlerin de diğer görüşlerden bir farkı yoktur, yanlış olduğu meydandadır. Zira, görüş sahipleri görüşlerini destekleyecek delil getirememektedirler.

47 C. Huart, *Une Nouvelle Source du Koran*, (Jour. asiaet., Temmuz-Ağustos, 1904), s. 127. Zikreden: A. Draz, a.g.e., s. 137.

48 K. Ahrens, *Christliches im Coran*, ZDMG (1930).

49 R. Bell, *The Origines of Islam in its Christian Environment*, London, 1926

50 Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa Doctrine*, Paris, 1945.

51 Fakültemiz araştırma görevlilerinden Mehmet Paçacı, 'âhiret' konusunu, Kitâb-ı Mukaddes'le mukayeseli olarak "Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Âhiret İnancı" adlı doktora tezinde incelemektedir. Söz konusu tez, yakında savunulacaktır.

52 H. Massé, *L'Islam*, Paris, 1930, s. 22.

53 Lammens, *L'Islam, Croyances et Institutions*, Beyrut, 1926, s. 28-33.

54 M. Watt, *Muhammad, Prophet and States Man*, Oxford, 1961, s. 41: "Islam thus in a sense belongs to the Judaeo-Christian tradition because it sprang up in a milieu that was permeated by Biblical ideas".

#### 4. Kur'ân-ı Kerim'de Putperstlik Tesiri Gören Müsteşrikler

Meşhur Fransız düşünür E. Renan, "*Mahomet et les origines de L'Islamisme*" adlı maklesinde, Kur'ânî doktrini teşkil eden bütün unsurların, Kur'ân-ı Kerim nâzil olmadan önce, Hicaz çevresinde mevcut olduğunu iddia etmiştir. Buna göre Hz. Muhammed (sav) yeni bir din getirmemiş, aksine zamanındaki görüşlere tâbî olmaktan başka bir şey yapmamıştır. Çünkü Ernest Renan, söz konusu makalesinde, herkesin çok iyi tanıdığı putperest arap kavmini, Allah'ta hiç bir surette çeşitlilik ve çokluk tanımayan, ve onu daima doğurmamış ve doğurulmamış tek bir varlık olarak düşünen bir kavim olarak tanıtır; ama her nedense onun saygınlığını gideren diğer vasıflarına hiç temas etmez. Yüce Hakikat hakkındaki düşünceye hemen hiç ilgi duymayan, sefih ve kendini beğenmiş bir kavim yerine, sadece bütün din ve medeniyetleri kendi içinde bir araya getiren değil, fakat aynı zamanda dinî konuları tartışan ve bu yüzden dinî kargaşa içinde bulunan bir cemiyet takdim eder. Ernest Renan'ın bu görüşleri kabul edilecek olursa, Hz. Muhammed (sav)'in zamanındaki dinî hareketi geride bırakmış değil, aksine onun peşinden gitmiş olduğu neticesine varılır<sup>55</sup>.

Bu görüşün ne kadar anlamsız ve saçma olduğu açıktır. Ernest Renan gibi ciddi bir düşünürün böylesine anlamsız bir görüşe varmış olması son derece düşündürücü bir husustur. Müslüman ya da müslüman olmayan bütün tarihçiler, o zamanki arap kavminin sapıklık ve şirk içinde bulunan bir kavim olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. O halde, müşrik bir kavmi, tek Allah'a inanan bir kavim olarak tanıtmaya kalkışmak, ilimle olduğu kadar ciddiyetle de bağdaşmayan bir tutum olsa gerektir.

#### 5. Kur'ân Araştırmalarında Müsteşriklerin Metoduna Karşı Çıkan Araştırmacılar

G. Parrinder<sup>56</sup>, Youakim Mubarek<sup>57</sup> ve Basetti Sani<sup>58</sup> gibi, özellikle din adamı bazı araştırmacılar, Louis Massignon'un etkisinde kalarak, müsteşriklerin Kur'ân araştırmalarında kullandıkları metoda karşı çıkarak, onu şiddetle eleştirmişlerdir. Çünkü bu araştırmacılar, Kur'ân-ı

55 A. Draz, a.g.e., s. 133.

56 Geoffrey Parrinder, *Jeus in The Qur'an*, London, 1965.

57 Youakim Mubarek, *Approches Chrétiennes de l'Islam vu d'Orient*, Bu araştırma, "*Islam et Christianisme en Dialogue*, Paris, 1982, s. 87-182" adlı eserde yayımlanmıştır.

58 Basetti-Sani, a.g.e.

Kerim'e bir beşer kitabı olarak bakan müsteşriklerin metodu ile Allah'ın son kitabını anlamının mümkün olamayacağı ve dolayısıyla, ancak Allah'ın kitabı olarak incelendiği takdirde onu doğru olarak anlamının mümkün olabileceği görüşündedirler.

Bu araştırmacılar, Kur'an-ı Kerim'in ilâhî bir kitap olduğunu ve Hz. Muhammed (sav)'in de Allah tarafından gönderildiğini kabul etmektedirler. Ancak, müslümanların aksine, Kur'an-ı Kerim'in, hıristiyanlığın dayandığı temel inançları reddetmediği görüşündedirler. Onlara göre mesela, Kur'an-ı Kerim'in reddettiği teslis inancı, bizzat Ortodoks kilisesinin de reddettiği inançtır. Aslında Kur'an-ı Kerim ortodoks hıristiyanlığın kabul ettiği teslise, karşı çıkmamaktadır. G. Parrinder, bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder: "Çok defa Kur'an-ı Kerim'in, Hıristiyanlığın teslis öğretisini reddettiği sanılmıştır. Müfessirler onun kelimelerini ortodoks teslis öğretisinin bir reddi olarak kabul etmişlerdir. Ancak, daha mantıklı, görünen o ki, Kur'an'da reddedilen sapık öğretilerdir ve dolayısıyla ortodoks hıristiyanlar onun ifadelerinin çoğunu kabul edebilirler. Muhtelif ayetlerin incelenmesi bu hususun doğru olduğunu gösterecektir"<sup>59</sup>.

Rahib Basetti-Sani, "*II Corano nella Luce di Cristo*" adlı eserinde hıristiyan inançlarını reddeden âyet-i kerimeleri inancı doğrultusunda yorumlayarak, onların gerçekte hıristiyan inançlarını yıkmayı amaçlamadığını göstermeye çalışır.

Basetti-Sani'nin Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Muhammed (sav)'e yaklaşımı son derece dikkat çekidir. O, bu konuda hıristiyan müsteşrikleri şiddetle eleştirmekten geri durmaz. Ona göre, Geiger, Sprenger, Caetani, Lammens, Tor Andrea, Guidi vb. gibi rasyonalist münekkitlerin yaptığı vechile, sadece hangi tesirler altında teşekkül ettiğini araştırmak suretiyle Kur'an-ın incelenmesi yeterli değildir, çünkü Massignon ve Moubarrac'ın de ısrarlı bir şekilde ifade ettikleri gibi, Kur'an'ın sâmi ruhunun en mütemmim sentezlerinden biri olduğunu, dolayısıyla özel bir hazırlık yapmadan, sâmi psikolojisini ve mantalitesini tanımadan incelenemeyeceğini asla unutmamak gerekir. Ayrıca Kur'an'ın sadece edebî değil, fakat aynı zamanda dîni bir bütün olduğunu ve hakiki bir dîni tecrübe

59 G. Parrinder, *a.g.e.*, s. 133; "It has often been thought that the Qur'an denies the Christian teaching of the Trinity, and commentators have taken its words to be rejection of orthodox Christian doctrine. However, it seems more likely that it is heretical doctrines that are denied in the Qur'an, and orthodox Christians should agree with most of its statements. An examination of the different passages will show this."



yolu olarak karşımıza çıktığını da hiç bir zaman gözden uzak tutmamak gerekir"<sup>60</sup>.

Basetti-Sani, İslâm'ın Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'e yapmış olduğu hayır duanın Allah tarafından kabul edilmesi neticesi ortaya çıktığına inanmaktadır<sup>61</sup>. Buna göre, Kur'an-ı Kerim, ilahî bir kitab, Hz. Muhammed (sav) de Allah elçisidir. Ancak, bu anlattıklarımızdan, Basetti-Sani'nin İslam dinini kabul ettiği sonucuna varmamak gerekir; çünkü, o katolik akidesine bütün kalbiyle inanmış bir din adamıdır. Ancak o, zannedildiğinin aksine, Kur'an-ı Kerim'in hıristiyanlığın temelini teşkil eden teslis inancını asla reddetmediğine, fakat onun, putperest milletleri hıristiyan inancına hazırlayıcı ve geçici mahiyette bir eser olduğuna inanmaktadır<sup>62</sup>. Basetti-Sani bu konuda, bazı kilise babaları tarafından ortaya atılan ve orta çağda yaşamış bir kaç teolog tarafından da kabul edilen bir teoriye istinad eder. Bu teoriye göre, insanlara son derece lütufkar olan Allah, ruhî bakımdan yeterince olgunlaşmamış olan milletlere, İncil'i tam olarak kabul etmelerine zemin hazırlamak üzere, elçileri vasıtası ile vahiy gönderebilir<sup>63</sup>.

İşte Basetti-Sani'ye göre de Kur'an-ı Kerim bu maksatla gönderilmiştir. Ancak, Hz. Muhammed kendisine gelen vahyin hakiki manasını anlayamadığı gibi, bunu ondan sonra müslümanlar asırlar boyunca ve hatta müsteşrikler bile anlayamamışlar ve dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in hıristiyanlığı reddettiğini sanmışlardır. Aslında ona göre, Hz. Muhammed'in ve ondan sonra gelen müslümanların Kur'an-ı Kerim'in ifade etmek istediği her manayı anladıklarını kabul etmek de gerekmez<sup>64</sup>. Kısacası, Basetti-Sani, Hz. Muhammed (sav) de dahil olmak üzere, günümüze dek hiç kimsenin Kur'an'ın hakiki manasını anlayamadığına inanmakta; Kur'an'ın hakiki manasının ise ancak hıristiyan anahtarı ile okunduğu takdirde keşfedilebileceğini ileri sürmektedir. İşte o, biraz önce zikrettiğimiz eserini, bu konudaki görüşlerini desteklemek, haklı olduğunu ortaya koyabilmek için yazmıştır.

Basetti-Sani'nin, yorumlarını başka bir çalışmamızda, geniş bir şekilde inceleyerek onların gerçeğe hiç bir ilgileri bulunmadığını gös-

60 Basetti-Sani, *a.g.e.*, s. 33.

61 Bu hususa Tevrat'ın 'Tekvin' bölümünde (17: 18, 20) işaret edilmektedir.

62 Basetti-Sani, *a.g.e.*, s. 205-224.

63 G. Thils, *Religioni e cristianesimo*, Assisi, 1967, s. 88-128. (Zikreden: Basetti-Sani, *a.g.e.*, s. 221.

64 Basetti-Sani, *a.g.e.*, s. 118: "Non e necessario ammettere che Muhammed e dopo di lui i suoi fedeli, abbiano compreso tutto il significato di quello che il Corano voleva esprimere."

terdik<sup>65</sup>. Bu bakımdan biz burada onun yorumlarına yer vermeyeceğiz. Ancak, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'an-ı Kerim'i anlaması gerekmediği yolundaki iddiasına burada da, karşılık vermenin gerekli olduğuna inanıyoruz.

Basetti-Sani'nin bu iddiasının gerçeğe hiç bir ilgisi yoktur. Hz. Peygamber (sav)'in bilhassa inanç konularındaki ayetleri anlamaması asla söz konusu değildir. Çünkü Allah "nazil olan ayetleri insanlara açıklamaması<sup>66</sup>, ihtilafa düştükleri hususları izah etmesi, inananlara bir rehber ve rahmet vesilesi olması için, Hz. Peygamber (sav)'e Kur'an'ı indirdirmiştir"<sup>67</sup>. Bu ayetlerden de açıkça anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (sav)'in, tebliğ yanında bir de, tebyin görevi vardır. Bir peygamberin tebliğ ettiği ayetleri açıklayabilmesi onları iyice anlamasına bağlıdır. Anlamadan açıklaması ise düşünülemez. Diğer taraftan, Allah'ın da peygamberini inanç konularında yeterince aydınlatmamış olması mümkün değildir. Çünkü, Allah, anlayamadığı hususları ona açıklayacağını vadedmiştir: "تم إن علينا بيانه"<sup>68</sup>. Aksi halde, peygamberine gerekli açıklamaları yapmamakla, onun ve ona tabi olanların doğru yoldan çıkmalarına sebep olmuş olur ki, böyle bir şeyin Allah'dan sudûrunu düşünmek bile küfür olur.

Kısaçası G. Parrinder, ve Basetti-Sani vb. araştırmacıların görüşlerine katılmak mümkün değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim açıkça hıristiyanlığın dayandığı temel esasları reddetmektedir. Yaptıkları teviller, anlamsız bir takım zorlamalardan öteye gidemez.

Elbette ki Kur'an-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber'e olan yaklaşımları, müsteşriklere karşı çıkmaları takdire şayandır. Ama güneş balçıkla sıvanamaz ki... Önemli olan, hoşumuza gitmese de gerçeklere tabi olmaktır. Kur'an-ı Kerim, Kur'an-ı Kerim olarak okunmalıdır. Onu hıristiyan gözlüğü ile okuyarak anlamaya çalışmak bir yarar sağlamaz. Kanaatimiz odur ki, hıristiyan âlimlerin, Hz. İsa'ya ve tarihe (*Heilsgeschichte*) bakış açılarını değiştirmedikçe, Kur'an-ı Kerim'i doğru olarak anlamaları mümkün olmayacaktır.

65 Bkz. S. Akdemir, *Rahib G. Basetti-Sani'nin Hz. İsa ile ilgili Bazı Kur'an Ayetlerini Yorumlaması ve Müslüman-Hıristiyan Diyaloguna Çağrısı Üzerine*, A.Ü. İ.F.D., (1983), XXVI. 183-201.

66 16. en-Nahl, 44.

67 16. en-Nahl, 64.

68 75. el-Kıyâme, 19.

Bu araştırmacıların İslâm-Hıristiyan diyaloguna olan davetlerine gelince; Kur'ân-ı Kerim bu daveti 14 asır önce yapmış bulunmaktadır.

“Ey Kitab Ehli!.. Gelin, aslında aramızda müşterek olan şu hususlarda birleşelim: Allah'dan başkasına kulluk etmeyelim, ona hiç bir şeyi orta k koşmayalım ve biribirimizi Allah'ın dışında Rabbler edinmeyelim” de! Eğer yine de yüz çevirecek olurlarsa, siz onlara: “Şahid olun ki biz müslümanız” deyin!..”<sup>69</sup>

Ancak, diyalogun başarılı olması, ayette geçen hususların yerine getirilmesine bağlıdır. Aksi halde, ne kadar övgüye lâyık olursa olsun, gösterilen çaba ve gayretlerin arzu edilen hedefe varılması hususunda pek yararlı olamayacağı kanaatindeyiz. Başka bir deyişle, hıristiyanlar Kilise tarafından vaz edilen teslis, hulûl ve tekfir (redemption) akidelerinden vazgeçmekedikçe, en azından müslümanlar açısından, yararlı ve samimi bir diyalogun tesisi mümkün görülmemektedir. Çünkü söz konusu akideler Allah'a şirk cürmünü oluşturmaktadır. Bununla beraber bu araştırmacıların yaklaşımını yine de olumlu bulduğumuzu burada belirtmek isteriz. Zira diyalog sağlam esaslara dayanmasa da, en azından taraflar arasında gerilimin azalmasına katkıda bulunabileceğinden hiç bir zaman faydadan hâli değildir. Şurası hiç bir zaman unutulmamalıdır ki, İslâm ilk günden itibaren her türlü diyaloga açıktır. Üstelik, karşısındakileri olduğu gibi kabul eder. Zira o, imânın bir zorlama konusu değil de bir gönül işi olduğunu hareket noktası olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte hatalara işâret ederek insanlara mutluluk ve barış yolunu göstermeyi de kendine bir vecibe bilir. Önemli olan, insana doğru yolu açık bir şekilde göstermektir. Bundan sonrası artık ona kalmıştır. İsterse iman eder, isterse etmez<sup>70</sup>. Bu onun bileceği bir iştir. “Dinde zorlama yoktur. Çünkü artık doğru ile yanlış belli olmuştur”<sup>71</sup>.

Daha önce, Allah katında tek bir dinin mevcut olduğunu söylemiştik. Bütün peygamberler insanlara hep aynı dîni, tevhid dinini tebliğ etmişlerdir. Ancak insanoğlu çeşitli sebeplerin etkisinde kalarak tevhid dinini tahrif etmekten geri kalmamıştır. Nitekim Hz. İsa'dan sonra tevhid dininin yok olduğunu görüyoruz. Bunun en büyük delili hıristiyanlığın esasını teşkil eden “teslis” akidesidir. Teslis akidesi Allah'a

69 3. Âl-i İmrân, 64.

70 18. el-Kehf, 29.

71 2. el-Bakara, 256.

şirk koşmaktan başka bir şey değildir. Hiçbirci zaman için üç, bir olamaz; akılda böyle bir şeyi kabul edemez. O halde teslis akidesini savundukları sürece hristiyanların tek Allah'a iman ettiklerini söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan İslâm, insanın başkasının günahından mesul tutulmasını kabul etmez. Bu gün hukukun temelini oluşturan bu esas, nasıl olur da sevgiden söz eden bir dinde olmaz. Maalesef Kilise, insanı başkasının suçundan dolayı mesul tutmakla kalmamış, bunu bir inanç konusu haline getirmiştir. Bu ise insanoğlunun aşağılanması demektir.

Dini bir yabancılaşma (alienation) unsuru gören Marks, en azından hristiyanlık söz konusu olduğunda haklı görülebilir. İnsanın, işlemediği bir suçtan dolayı mesul tutulması, bir yabancılaşma değil midir? İşte Kur'an-ı Kerim bir çok ayet-i kerimede, insanın başkasının günahından mesul tutulamıyacağını bildirmekle, insana kaybolan şeref ve haysiyetini iade etmiştir.

Kilise insanı günahattan kurtarmak ve böylece Allah ile uzlaşmasını sağlamak için, Allah'ın oğlu İsa'yı - ki Kilise'ye göre teslisin bir unsuru olarak o da tıpkı Baba gibi bir ilahtır- çarmıhta basit bir insan gibi öldürmekten bile çekinmemiştir. Ölen ve üçüncü gün tekrar dirilen bir ilâh!!! Üç gün müddetle kabirde ölü yatan bir ilâh!!! İlâhların ölümsüz oldukları fikri, kadim yunan putperestliğinde de mevcuttur. O halde Kilise nasıl olur da ilâh'ın ölebileceğini kabul edebilir? Bu noktada Kilise, âdi yunan putperestliğinin bile gerisinde kalmıştır.

Kur'an-ı Kerim'in Kilise tarafından hem de Hz. İsa adına vazedi-len bu akidelerin yanlış olduğunu insanlığa duyurması asla bir raslantı değil, aksine zarûri bir vazifenin ifasıdır. Çünkü Yüce Allah'ın insanların, hem de peygamberi ve kendi adına aldatılmalarına rıza göstermesi beklenemezdi. Nitekim öyle oldu, Yüce Allah dinini en son şekliyle peygamberi Hz. Muhammed (sav) vasıtasıyla insanlığa bildirdi. Bu din, Allah'ın kabul ettiği, rıza gösterdiği en son ve en mükemmel din olan İslâm dindir. Ondaki başka dinler geçersizdir. Çünkü ilâhî iradeyi temsil etmemektedirler. O halde yapılması gereken, insanın maddî ve mânevî kurtuluşunu amaçlayan Allah'ın gerçek dini İslâm'a uymaktır. Zira diğer dinler, ilâhî iradeyi değil, bir çok noktada insanların görüşlerini temsil etmektedirler.

Kısacası hristiyanlık, bir çok noktada, ilâhî iradeye ters düşen bir dindir. Kur'an-ı Kerim buna rağmen onu olduğu gibi kabul etmiş, ona karşı çıkmamıştır. Hele hele onu yok etmeyi hiç bir zaman düşünmemiştir. Aksine yeri geldikçe övülecek yanlarını ortaya koymaktan çekin-

memiştir. Onun karşısında yaptığı tek şey, hataya düştüğü hususları ve sebeplerini ona bildirmek olmuştur. Bir dinden, bundan daha ulvî bir davranış beklenebilir mi? İslâm'ın bu hoşgörüsüne karşılık hıristiyan alemi asırlar boyu onu yok etmek için elinden geleni yapmıştır ve yapmaya da devam etmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, diyalog İslâm'ın her zaman talep ettiği bir husustur. Ve karşısında kim olursa olsun diyalogdan kaçınmaz. Çünkü diyalog onun mesajının insanlara bildirilmesi için bir imkândır. Bu bakımdan diyalog İslâm açısından son derece yararlıdır. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi, diyalogun iki taraf için de yararlı olması, biraz önce zikrettiğimiz âyeti kerimede yer alan şu üç esasın gerçekleştirilmesine bağlıdır:

1. Sadece Allah'a kulluk etmek, tapınmak,
2. Ona hiç bir şeyi ortak koşmamak,
3. Allah dışında, insanları rabbler edinmemek.

Kanaatimizce ayette geçen ilk iki esas, hıristiyanlığın tevhidden ayrıldığı noktaları, üçüncü esas ise, bu ayrılığın sebebini ortaya koymaktadır. Bu üçüncü esas üzerinde biraz durmak istiyoruz. Hıristiyanlığın tevhid dininden uzaklaşmasına Kilise babaları yol açmıştır. Zira, hıristiyanlığın tevhid'e ters düşen akidelerinin temelinde, bu Kilise babalarının görüşleri, yorumları yatmaktadır. Bu akideler asla İncillerden kaynaklanmamıştır. Kilise babaları bu akideleri kabul ettirmek için, asırlarca mücadele etmek zorunda kalmışlar, gerektiğinde muhaliflerini susturmak için, kaba kuvvete bile başvurmaktan çekinmemişlerdir. Bu akideler İncillerden kaynaklanmadığına göre, bağlayıcı olmamaları, aksine ilâhî irâdeye ters düştükleri için reddedilmeleri gerekir. İşte ilâhî iradeye ters düşen hususlarda beşerin görüşlerinde ısrar etmek, Allah'ı bir kenara bırakarak, onları ilah ve rabb edinmek demektir. Bu da şirk dediğimiz, insanın işleyebileceği en büyük cürümdür. Eğer hıristiyan âlimleri İncilleri Kilise babalarının yaptıkları yorumları dikkate almadan okuyacak olurlarsa, onların; Kilise'nin dayandığı temel esasları içermediğini rahatlıkla göreceklerdir. Ernest Renan bu gerçeği çok önceleri defalarca basılan "*İsâ'nın Hayatı*" adlı eserinde şöyle ifade eder: "İsâ bir takım dogmalar vaz eden, semboller icad eden biri değildir. O, dünyayı yeni bir ruha ve anlayışa başlatan biridir. Yeryüzünde en az hıristiyan olan kimseler, dördüncü asırdan itibaren hıristiyanlığı saçma sapan ve çocuksu metafizik münakaşalara sokan yunan kilisesinin alimleri ile İncil'den koskoca bir yığın halinde binlerce madde çıkarmak

isteyen Latin ortaçağının skolastikleri olmuştur. Allah'ın Kırallığı için İsa'ya uymak: İşte ilk devirde hristiyan olmak bundan ibaretti"<sup>72</sup>. Batı'da günümüzde de az da olsa, bu şekilde hareket ederek, gerçekleri görenler ve İslâm dinine girenler eksik olmamaktadır. Bu bakımdan, Kur'an-ı Kerim'in bize bildirdiği üçüncü esas, tevhidden başka bir deyişle ilahi iradeden sapmaların menşeyini, sebebini bildirmesi bakımından son derece büyük bir önem arz etmektedir. Bu esas, hristiyanlığın tevhidden sapışının nedenini, İncil naslarını terkederek Kilise Babalarının yorumlarını esas almasına bağlamaktadır. Eğer, İnciller, bu sapık akideleri ihtiva etmiş olsaydı, Kilise babalarının asırlarca mücadele etmeleri gerekmezdi.

Burada yeri gelmişken şu hususu belirtmekte yarar vardır: Söz konusu esas, hristiyanlık için geçerli olduğu kadar müslümanlık için de geçerlidir. Şurası hiç bir zaman unutulmamalıdır ki, din, ilahî iradenin ifade edildiği nasslardır. O halde, bağlayıcı olan sadece nasslardır. Çünkü, ilahi iradeyi gerçek anlamda onlar ifade etmektedirler. Bu nassları açıklayıcı mahiyette olan, yorumlara, insan katkısına gelince onların, bizatihi bağlayıcılıkları asla söz konusu değildir. Ancak, nasslara uygun düştükleri, onların taşıdığı manayı tam olarak ifade ettikleri ölçüde bir anlam ifade ederler. Öyleyse, göz önünde bulundurulması gereken daima nasslar olmalı ve nasslar ile uygunluklarından emin bulunduktan sonra yorumlardan yararlanma yoluna gidilmelidir. Ancak, İslam dünyasında, bu hususa her zaman gereği gibi riayet edilmemiştir. Birçok konuda, nasslar yerine bu nassların yorumu, hem de nasslara uygunlukları dik-kate alınmadan, belli bazı otoritelerden çıktığı gerekçesiyle, kesin hakikatlermiş gibi esas kabul edilmiştir. Bu yorumlar çok defa nasslara yani ilahi iradeye tamamen ters düştüğü ve dolayısıyla terkedilmesi gerektiği halde, terkedilen bu yorumlar değil, nasslar olmuştur. Böylece, nasslara, yani ilahi iradeye rağmen, yorumlarda ısrar edilmiştir. Burada yoruma karşı olmadığımızı, aksine, İslam'ın devamı için kaçınılmaz gördüğümüzü özellikle belirtmek isteriz. Bizim karşı olduğumuz nasslara rağ-

72 Ernest Renan, *Vie de Jésus*, Paris 1893, 536, s. 249-250.: "Jésus n'est pas un fondateur de dogmes, un faiseur de symboles; il est l'initiateur du monde à un esprit nouveau. Les moins chrétiens des hommes furent, d'un part, les docteurs de L'Eglise grecque, qui, à partir du quatrième siècle, engagèrent le christianisme dans une voie de puériles discussions métaphysiques, et, d'une autre part, les scolastiques du moyen âge latin, qui voulurent tirer de L'Évangile les milliers d'article dans une "Somme" colossale. Adhérer à Jésus en vue du royaume de Dieu, voilà qui s'appela d'abord être chrétien." Ziya İshan tarafından "*İsa'nın Hayatı*" adıyla tercüme edilen bu eser, 1945 yılında Milli Eğitim Bakanlığının Fransız Klasikleri arasında yayımlanmıştır. Bkz. Terc.: s. 260-261.

men, yorumlarda ısrar edilmesidir. Yorumlar'ın yalnız olduğu kesinleşince kimden gelirse gelsin, terkedilmesi gerekir. Aksi halde, ilahi iradeye karşı çıkmış olur ki bu da, üçüncü esasın kapsamına girer. Bu son derece tehlikeli bir yoldur ve dolayısıyla kesinlikle kaçınmak gerekir. Hristiyanlığın, bu yolla, tevhidden uzaklaşıp küfür bataklığına gömüldüğünü burada hatırlatmak isteriz. Şimdi İslam aleminde, nasslardan sapılmasına ve hatalı yorumlarda ısrar edilmesine dair birkaç örnek verelim.

Yüce Allah alemleri yarattığını birçok ayet-i kerimede açıkça bildirdiği halde, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozofları alemin Kadim olduğunu söyleyebilmişlerdir. İmam el-Gazzalî'nin, Farabî ve İbn Sinâ'yı tekfir etmesi, ayet-i kerimelere muhalif yorumlar yapmalarından dolayıdır.

Kur'ân-ı Kerim baştan sona, Allah'ın aşkınlığı (tenzih) görüşünü savunur. Buna rağmen, İbn Arabî ve onun peşinden giden sufiler, Allah-alem özdeşliğine dayanan Vahdet-i Vucud (Panteizm) cu görüşte ısrar etmişlerdir. Hele günümüzde, bazı ilim adamlarının Vahdet-i Vucudun, peygamberler ve onların varisleri olan veliler vasıtasıyla, hakiki menba olan Cenab-ı Hak'tan nazil olmuş bir ilim olduğunu söyleyebilmeleri, doğrusu son derece manidardır.

Baştan sona, Kur'ân-ı Kerim'in getirdiği esasları yıkmayı amaçlayan İbn Arabî'ye ait bir kitabın, İslam'ın anlaşılmasına katkıda bulunacağı gerekçesiyle şerhli olarak basılması, içinde bulunduğumuz durumun vahametini gösterir. Burada İbn Arabî'nin görüşlerinin incelenmesine karşı olmadığımızı aksine, taraftar olduğumuzu ifade etmek isteriz. Çünkü İbn Arabî'nin görüşleri ilmen ortaya konmalıdır ki, hakkındaki tereddütler izale olsun. İbn Arabî, mütehassısı Affifî'nin çalışması, onun gerçek kimliğini ve varmak istediği hedefi açıkça ortaya koymuştur: İbn Arabî, Kur'ân'ın aşkın Allah'ını reddederek, panteist bir görüş benimsemiş ve bu uğurda Kur'ân-ı Kerim'in getirdiği birçok esası yıkmayı amaçlamıştır. Bir mütehassis tarafından kaynaklara dayanılarak yapılan ilmi bir çalışmanın vardığı sonuç budur. Hal böyleyken, İslam'ı yıkmayı amaçlayan bir eserin İslam'ın anlaşılmasına katkıda bulunacağı gerekçesiyle basılması, herhalde İslam'a hizmet olmasa gerektir.

Yine, Kur'ân-ı Kerim, okunduğunda da, açıkça görülür ki, Allah dışında ibadet edilecek, yardım istenilecek hiç kimse yoktur<sup>73</sup>. Allah ile kul arasında, hiç bir engel mevcut değildir. Kul dilediği an, aracısız

73 1. el-Fâtiha, 5.

olarak, Rabbine dua edebilir, ve böylece isteklerinin gerçekleşmesini her an O'ndan dileyebilir<sup>74</sup>.

Hal böyleyken, bazı kimselerin ölümlerinden yardım istenebileceğini ve kulun Allah'a veli bir zatın aracılığı olmadan ulaşamayacağını ileri sürdüklerini görüyoruz. Oysa bu bütün saydığımız hususlar Kur'an-ı Kerim'in açık nasslarına ters düşen davranışlardır. O halde, uyulması gereken nasslar olmalı, nasslara ters düşen yorumlar kimden gelirse gelsin derhal terkedilmeli ve Allah'ın rızasının ancak bu şekilde hareket edildiği takdirde kazanılabileceği bir an bile hatırdan çıkarılmamalıdır.

### SONUÇ:

Yaptığımız açıklamalardan ve verdiğimiz örneklerden açıkça görüleceği üzere, müsteşrikler, hareket noktaları farklı da olsa, Kur'an-ı Kerim'i Hz. Muhammed (sav)'in çevresindeki yahudi ve hıristiyanlardan yararlanarak yazmış olduğu bir kitap olarak görme hususunda görüş birliğine varmış bulunmaktadırlar. Bunun sebebi, daha önce ifade ettiğimiz gibi, mensub oldukları dinlerin akidelerine körü körüne bağlanmış olmalarıdır. O halde onlardan, sınıksız sarıldıkları, körü körüne bağlandıkları akidelerinden kurtulmadıkça Kur'an-ı Kerim'i, Hz. Muhammed (sav)'i ve İslâm'ı gerçek yüzüyle takdim eden ilmi kitaplar yazmalarını ve müsbet araştırmalar yapmalarını beklemek saflık olur.

Müsteşriklerin müslümanları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'in şahsiyeti hakkında şüpheye düşürmek amacıyla ileri sürdükleri görüşlerin gerçeğe hiçbir ilgisi olmadığını gördük. Belki de, ileri sürdükleri, iddia ettikleri görüşlerin yanlış olduğunu bizzat kendileri de farkındadırlar. Ancak, İslam'a ve müslümanlara karşı ruhlarının derinliklerinde duydukları kin ve nefret, yanlış olduğu açıkça görülmesine rağmen, bu sapık görüşleri ileri sürüp desteklemelerinde ve ısrar etmelerinde en önemli amildir.

Burada şu hususa dikkatlerin özellikle çekilmesi gerekir: Yahudi müsteşrikler son zamanlarda, müslümanları, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav) hakkında şüpheye düşürmek için, hıristiyan müsteşriklerle işbirliği yapmaya başlamışlardır. Oysa yahudiler, Hz. İsa ve hıristiyanların keza müslümanların en azılı düşmanlarıdır. Hıristiyanlar bunu herkesten iyi bilmektedirler.

74 2. el-Bakara, 186.



Ancak hedef, İslam'ı yıkmak olunca, bu hususu görmezlikten gelebilmektedirler. Çünkü İslam'ın devamını kendi gelecekleri için yahudilikten daha tehlikeli görmekte dirler. İslam'ın giderek güçlenmesi, batı dünyasında bilhassa entellektuel kesimde büyük rağbet görmesi, haklı olarak Kilise'yi derin derin düşündürmektedir. İslam'ın batı dünyasında ilgi görmesinin başlıca sebepleri, hayatın bütün yönleriyle ilgilenmesi ve böylece insanların problemlerine tatminkar çözümler getirmesi ve daha da önemlisi, Kilise'nin öğretileri modern ilim ile çatışırken Kur'ân-ı Kerim'in modern ilimin vardığı sonuçlarla tam bir uyum halinde bulunması ve hatta ilim adamlarına yeni araştırma sahaları göstermesidir. Kilise'nin anlamsız sırlarından (mystères) bıkan batılı münevver, kafasını kurcalayan bütün soruların cevabını Kur'ân-ı Kerim'de bulabilmektedir. Son zamanlarda, batı dünyasında birçok meşhur ilim adamının müslüman olmasında bu olgu yatmaktadır. İşte İslam'ın batı dünyasında yayılmasından korkan Kilise, yayılmayı durdurabilmek ve onun da ötesinde İslam'ı yıkabilmek için, en azılı düşmanlarıyla işbirliğine girmiş durumdadır. Son zamanlarda İslam'a yönelik hücumların artmasının nedeni bu işbirliğidir. Bu işbirliğinin en son iki örneği Reşat Halife ile Selman Rüşdi'dir. Kilise yetkilileri ve siyonist güçler, şimdi daha etkili olabilmek için müslüman isimlerden yararlanma yoluna girmişlerdir. Şurası iyice bilinmelidir ki, bir Reşat Halife, bir Selman Rüşdi, ileri sürdükleri görüşlerin bizzat kendileri sahibleri değildirler. Onların gerisinde, onların bu haince görüşlerini destekleyen Kilise ve Siyonizm vardır. Gaye Müslümanları, Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed hakkında şüpheye düşürmek, hiç değilse kafalarında istifham yaratmak ve böylece onların İslam dininden uzaklaşmalarını sağlamaktır. Ancak, ne yaparlarsa yapsınlar, hangi hiyleye başvururlarsa başvurusunlar iğrenç emellerine asla nail olmayacaklardır. Çünkü, kafirler istemese de Allah nurunu sonsuza dek sürdürecektir.

Burada dikkatlerin özellikle çekilmesini istediğimiz bir başka husus da, müsteşriklerin, kendi kutsal kitaplarına tatbik edilmesine şiddetle karşı çıktıkları halde, rasyonalistlerin aşırı tenkit metodunu Kur'ân-ı Kerim'e ve Hz. Peygamber (sav)'e tatbikde görüş birliğine varmalarıdır. Oysa vahyi, onun da ötesinde Allah'ı tanımayan ve dolayısıyla din ve dinle ilgili her konuyu sadece tabii sebeplerle açıklamaya kalkışan rasyonalistlerin, din gibi, insan aklının sınırlarını aşan bir konuda tatmin edici sonuçlara varması beklenemez. Yeri gelmişken belirtmek gerekir ki, rasyonalistlerin batı dünyasında çıkmasına, hıristiyanlığın akıl dışı öğretileri (mystères) yol açmıştır. Rasyonalistler hıristiyanlığın

dayandığı akıl dışı öğretileri inceleyerek onların gerçekte İncillerin dışında putperest çevreden alındığını ortaya koymuşlardır. Böylece, rasyonalistler, batıda birçok kimsenin Kilise'yi terketmesine yol açmışlardır. Bu bakımdan, Kilise'nin rasyonalistlerin metoduna şiddetle karşı çıkmalarını anlamak güç olmasa gerekir.

İşte, müsteşrikler, rasyonalistlerin metodunu İslam'a tatbik etmek suretiyle, onların hıristiyanlık karşısında kazandıkları başarıyı kazanabileceklerini ve böylece müslümanları dinlerinden uzaklaştırabileceklerini sanmışlardır. Ama, onların ilim dışı bu davranışları, beklenen sonucu vermek şöyle dursun, aksine müslümanlarda bu iğrenç hücumlara karşı haklı bir reaksiyon ve müdafaanın doğmasına yol açarak, onların dinlerine daha sıkı bağlanmalarına neden olmuştur. Müsteşriklerin yaptıkları, nokta, Kur'ân-ı Kerim'in gerçekten Allah'ın kitabı olduğunu görememeleridir. Şayet Kur'ân-ı Kerim onların iddia ettikleri gibi, Hz. Muhammed (sav) tarafından uydurulmuş bir kitab olsaydı, İslam dini Hz. Peygamber'in (sav) vefatıyla birlikte çöker ve böylece onu yıkmak için ne sırlar boyu sürecek olan Haçlı Seferlerine ne de onlardan sonra müsteşriklerin sürekli çabalarına gerek kalırdı.

Müsteşriklerin bu yıkıcı metodları, batıda özellikle din adamı olan bazı araştırmacılarda, infiale yol açarak, onların bu metodlarına karşı çıkmalarına yol açmıştır. Müsteşriklerin metodlarına karşı çıkan ve müslüman hıristiyan diyalogunu savunan bu araştırmacılar, Kur'ân-ı Kerim'in ilahi bir kitab olduğunu, Hz. Muhammed (sav)'in ise Allah tarafından gönderildiğini kabuleder görünmektedirler. Ancak, bunların da Kur'ân'a yaklaşımlarını kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'i batıl akideleri doğrultusunda yoruma tabi tutmaya çalışmakta ve bu yolda akıl almaz görüşler ileri sürmektedirler. Hz. Peygamber (sav)'in kendisine inen vahyi anlamadığı, onu insalara anlamadan tebliğ ettiği ve Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'i hıristiyanlığın akidelerini anlayabilmek için henüz yeterince olgunlaşmamış milletleri bu akidelere hazırlamak için geçici olarak indirdiği ifade edilmektedir. Gerçekle hiçbir ilgisi olmayan tamamen hayal ürünü bu görüşlerin, müslümanlar bir yana, hıristiyanlar tarafından bile kabulü mümkün değildir. Bu görüş sahipleri şunu iyi bilsinler ki, Kur'ân-ı Kerim, insanları Kilise'nin öğretilerine hazırlamak için değil, aksine, geçmişte Yunan putperestliğinde olduğu gibi ruhi bakımdan olduğu kadar akıl bakımından da henüz yeteri kadar gelişmemiş olan kimselerin ancak kabul edebileceği akidelere inanan hıristiyanlara doğru yolu göstermek ve böylece onların ruhen yükselmelerini gerçekleştirmek için indirilmiştir. Geçmişte Yunanlıların

henüz yeterince tecerrüd seviyesine varamadıkları için tek Allah inancına varamadıkları, dolayısıyla bir çok ilaha inandıkları ve hatta onları beşer gibi tasavvur ettikleri bilinmektedir.

Burada, bir kere daha şu gerçeği tekrarlamak istiyoruz: Batıl akidelere kurtulmadıkları müddetçe, müsteşriklerin İslâm'ı gerçek şekliyle sunan eserler yazmaları mümkün olmadığı gibi, İslâm'a müsbet bir şekilde yakalaşmaları da mümkün değildir. Yüce Allah bu gerçeği 14 asır önce dile getirmemiş midir?: "Ey Muhammed, Yahudiler ve hristiyanlar dinlerine tabi olmadıkça asla senden hoşnud olmayacaklardır."<sup>75</sup> O halde müsteşriklerin, müslümanları Kur'ân-ı Kerim ve Peygamber (sav) hakkında şüpheye düşürmeye çalışmalarına şaşmamak lazımdır. Fakat gayelerine varmak için ne yaparlarsa yapsınlar şunu iyi bilsinler ki, hiç bir zaman emellerini gerçekleştiremeyeceklerdir. Çünkü bu din bizzat Yüce Allah'ın korumasındadır. Onlar istemeseler de, Allah nûrunu kıyamete kadar devam ettirecektir.

---

75 2. el-Bakara, 120.

## OSMANLI DEVRI'NDE CEZAYİR'DE GELİŞEN BİLİM VE KÜLTÜRÜN GENEL BİR DEĞERLENDİRMESİ

Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

### Özet

Tarih araştırmacılarının ve yazarların Osmanlı Devri Cezayir Tarihini çok farklı tarzda ele alıp değerlendirdikleri bilinen bir gerçektir. Aynı şekilde, adigeçen dönemde Cezayir'de gelişen bilim ve kültürün değerlendirilmesi de görüşlerde farklılık olduğunu göstermektedir. Elbetteki bu durumun önemli sebepleri vardır. Öncelikle belirtmek isteriz ki, Osmanlı Devri Cezayir tarihi pekçok yönden bilinmemektedir. Osmanlı Devri Cezayir tarihi hakkındaki kaynak yetersizliği, özellikle Osmanlıca ve Arapça vesikaların bilinmemesi veya yokluğu bu meçhullüğün en etkili faktörüdür. Netice itibarıyla Cezayir tarihinin bu uzun ve önemli dönemi genellikle Fransızca veya İspanyolca yazılmış kitaplar ışığında ele alınmıştır ve ele alınmaya devam etmektedir. Avrupalı tacirlerin ve konsolosların yazdıkları "Seyahatnameler" ile Hıristiyan esirlerin 16-18. yüzyıl Cezayir'i hakkında anlattıkları, Osmanlı devri Cezayir tarihinin temel malzemesini oluşturmuştur. Ancak bu kitaplar ve haberler özellikle emperyalist fransız veya ispanyol menfaatlerine giren alanları kapsıyor, ülkenin sosyal, ekonomik ve kültürel durumları hiç söz konusu edilmiyordu. Bu kitaplar gerek Batı'da gerekse Arapça kaynaklardan yoksun Doğu'lu zihniyetinde yanlış kanaat oluşturdu. Neticede, eski sömürgeci devletlerin yazdıklarına göre ülkesini öğrenen ve değerlendiren Cezayirli aydınlar Osmanlı dönemi Cezayir bilim ve kültür hayatı hakkında yanlış bilgi sahibi oldukları gibi, aynı kaynakların verileri üzerine görüşlerini kuran Doğulu yazarlar da Osmanlı Devleti hakkında çok yanlış bilgiler edindiler.

Bu durumda, öncelikle yapılacak iş, Arapça veya Osmanlıca yazılmış kaynaklara müracaat etmek, üç yüzyıl aşkın Cezayir bilim ve kültür tarihini aslı vesikaların, arşiv belgelerinin ve yerli halkın yazdıklarının ışığında değerlendirmektir. Bu sahadaki çok sınırlı kaynaklar arasında "Seyahatnameler" ve "Terâcim kitapları" (kütübu't-

Terâcim ve'r-Rihelât) en önemli yeri tutar. Çünkü Seyyahlar gezdikleri ülkeleri ve gördükleri olayları tıpkı bir fotograf makinası gibi kaydederler ve tarafsız bilgiler verirler. Ülkenin bilimsel, kültürel, idarî ve siyasi, malî ve ticarî durumunu tanıtırılar. el-Ayyaşî (Ebû Selîm Abdullah b. Muhammed b. Ebî Bekr)'in "Mâu'l-Mevâid"i, et-Temegrûti'nin "en-Nefhatu'l-Miskiyye fi's-Sefareti't-Türkiye", İbn Zakûr'un "Neşru ezâhîr'il-Bustân fimen ecâzeni bi'l-Cezâir ve' Tatvân", ez-Zeyyanî'nin "et-Tercümânetu'l-Külbrâ" adlı eserleri bu tür kaynaklara örnek gösterilebilir.

Ashnda, 16-18. yüzyıllardaki Cezayir bilim ve kültür hayatı, Osmanlı Devletindeki eğitim ve öğretim sistemine paralel olarak gelişme gösterdi. Birbakıma Türkler, Osmanlı Devleti kurum ve kuruluşlarının bir benzerlerini Cezayir'de de yerleştirmeye çalıştılar. Bilim ve kültür kurumları özellikle sahil boyunca uzanan yerleşim merkezlerinde toplanmışdı. Başkent Cezayir, Konstantin, Tlemsen, Vahran, Bilida, Mustaganem, Bicâye, Ciccil ve Muasker ülkenin en önemli bilim ve kültür merkezleri idi. Eğitim ve öğretim kurumları ülkenin en uca yerlerine kadar yayılmış durumdaydı. Camiler, mescidler, medreseler, tekkeler ve çok sayıdaki zaviyeler bilim ve kültürün gelişip yayıldığı yerlerdi. İlk, orta ve yüksek bölümlerine ayrılan öğretim genellikle mescidlerde ve medreselerde yapılıyordu. Öğrencilerin önemli bir kısmı burslu ve yatılıydı. Zâviyeler ve Vakıflar özellikle kırsal kesimden gelen öğrencilerin yeme-içme, giyinme ve öteki ihtiyaçlarını karşılıyor, onlara en iyi şartlarda öğretim yaptırmanın yollarını arıyordu. Devlet idaresinde ilmiye sınıfına da hususî önem ve mansıb veren Osmanlı dönemi Cezayir yönetimi, şeyhu'l-Beled, cemaatu'l hocât, kâdi ve müfti gibi bilim ve din erbabına yönetimde söz hakkı tanıdı. Bu bakımdan çok sayıda bilim adamı yetişti, bilim ve kültürün gelişmesinde önemli hizmetler gördü.

Birçok Batılı yazar, Osmanlı Devri'nde Cezayir bilim ve kültür düzeyinin aynı dönem Fransız bilim ve kültür düzeyinden üstün olduğunu, eğitim ve öğretim kurumlarının sayısının da, aynı devre göre, Fransadakilerden -nüfûsa göre- çok çok fazla olduğunu belirtirler. Gerçekte o devirle alakalı olarak "es-Sagru'l-Cem'âni...", "el-Bustân fi zikri'l-evliyâ...", "en-Nefhatu'l-Miskiyye..." gibi seyahatnâmelere ve terâcim kitapları- na bakılırsa, devlet adamlarının, beyler, paşalar, ağalar ve dayıların ilmin gelişmesi, kültürün yayılması için büyük çaba gösterdikleri, ulemâyaya büyük değer verdikleri, onlara maddî ve manevî her türlü yardımda buldukları görülür. Ramazan Bey, Salih Bey, Osman Bey ve Ahmet Bey bu yönden örnek gösterilebilecek Cezayirli yöneticilerdi. Kü-

tüphaneler de ülkenin her tarafına yayılmıştı, ve önemli kitapları kapsıyordu.

Osmanlı döneminde Cezayir'in bilim ve kültür durumu hakkında verilecek en adil hüküm, bilim, kültür, uygarlık, din, idare ve siyaset alanlarına ışık tutacak Arapça ve Osmanlıca kaynakların bilinmesi, Türkiye ve Cezayir kütüphanelerinde bulunan matbu ve yazma kitaplarla, her iki ülkenin arşivlerinde bulunan belgelerin tanınıp değerlendirilmesi sonucu olacaktı. Son yıllarda gerek Türkiye'de gerekse Cezayir'de bu yönde birtakım çalışmaların yapılmış olması sevindiricidir.

فكرة عامة على النشاط العلمي و الثقافي الجزائري في العصر العثماني \*

د/ صبرى خلمتلى

الأستاذ المشارك بكلية الاعلبيات - جامعة أنقرة

و الأستاذ الزائر بجامعة وهران - الجزائر

ولا يخفى على أهل العلم و المعرفة أن كل شعب لم يتخط المراحل الأولى من تاريخه و نهضته إلا و يجب عليه أن يجمع المصادر الأساسية و الوثائق الضرورية لكتابة تاريخه و حضارته و لمعرفة حقائق بلاده من الماضي و الحاضر. و من أجل ذلك الأمر نظم معهد اللغة و الأدب العربي بجامعة وهران هذا الملتقى الدولي للأدب المغرب العربي.

وقد أوجب عليّ بدافع حب المعرفة و تحليد هذه الذكرى الغالية أن أشارك في هذا الملتقى، و لوبكلمة موجزة. ذلك أنني حاولت إعطاء فكرة عامة عن النشاط العلمي و الثقافي الجزائري في عهد الأتراك (920-1246 هـ / = 1516-1830) بالمقارنة مع ما يوجد من الحياة الثقافية في الدولة العثمانية حين ذلك.

و من الجدير بالذكر أن آراء الكتاب و الباحثين تختلف فيما يخص بتاريخ الجزائر في العصر العثماني كما تختلف في النتائج الثقافي و الحضارى لهذا العصر، رغم أن هذا العهد من تاريخ الجزائر ظل مجهولا لبعض جوانبه التي تعاني

\* هذا نص المحاضرة التي أقيمت في ملتقى "مصادر الأدب المغاربي" الذي نظمتها جامعة

من قلة المصادر كما أن تاريخ الجزائر في العصر العثماني كان يدرس وما زال يدرس بصفة عامة من خلال بعض كتب الأوربيين. فقد إعتنى الغربيون خصوصاً بالرحلات التي قام بها قناصلهم وتجارهم إلى بلدان شمال إفريقيا ما بين مطلع القرن 16 وبداية القرن 19، كما إعتنوا عناية كبيرة بما كتبه أسراهم. أذكر هنا بعضاً من هذه الرحلات و الكتب الأوربية منها :

Nicolay, de Nicolas: "Les quatre premiers Livres de Navigations Orientales", Lyon 1568; Grandchamp: "Une Mission Délicate en Barbarie au XVIII<sup>e</sup> siècle" (Revue Tunisienne, VIII volumes 1937); Hees (Th.): "Journal d'un Voyage à Alger" 1675-1676", Revue Africaine 1957; Laugier de Tassy: "Histoire des Etats Barbaresques"; Reh binder (J.A.F. Von): "Naschrishten ünd Memer Kunger über den Algierschen Stat", Altona 1800-1948 (3 volumes); Petits de la Croix: "Mémoire sur Alger 1695", publié par EMERÏT m AIED, 1953; Dan: "Histoire de Barbarie et ses Corcaires", Paris 1637; Shaler: "Esquisse de l'Etat d'Alger", Paris 1830; Louis Rinn: "Le Royaume d'Alger", Alger 1900; Berbrugger (A.): Mémoire sur la Peste en Algerie depuis 1552 à 1819", Paris 1847; Grammont (H.D.): "Histoire d'Alger sous la Domination Turque".

و يؤكد ذلك الأستاذ مولاي بالحميسي بقوله: " فلقد ملأت الكتب الأوربية الدنيا بالحديث عن القرصنة و حياة الأسرى النصارى و تلف الجماعات منهم و الدعوة إلى مواصلة الحروب الصليبية و تدمير الجزائر و إحتلال اجزاء من ترابها ساكنة عن القرصنة المسيحية و عن الآم المسلمين في سجون ليفورن [Livourne] او برشالون [Barcelone] و ناسية ما هو أهم من الحديث عن الغزو و تعسفات الحكم آنذاك.

فتحدث جمهور المؤرخين عن الجزائر العاصمة أكثر مما تحدثوا عن البلد و تكلموا عن الأتراك و حكمهم أكثر مما تكلموا عن الأهالي و المدن و القبائل و الدين و الوضع الإجتماعي و الحياة الثقافية.



و الكتاب الغربيون كتبوا غالبا عن الثقافة و الحضاره الإسلاميه بناه على أقوال رجال السياسة ، و بيناتهم و ملاقاتهم ، و ركزوا إهتمامهم فقط على ما له علاقة بانشغالاتهم آنذاك و تركوا البقيه ، كذلك جاءت كتاباتهم و أفكارهم للأمور في البلاد سوا كانت سياسيه أو إداريه أو تعليميه خاطئه و ناقصه ، غير أننا نجد فيها الكثير مما يساعد على تتبع الحوادث أو تصور الحقائق .

و كتابنا و مثقفونا الذين يحدون حدو الكتاب الغربيين في فهمهم أمور البلاد المختلفه و شؤونها المتنوعه يخطئون في كتاباتهم عن النشاط الثقافي و الحضارى أيضا ، و من كل هذا فالمصادر الأجنبيه ليست الوثائق الأمينه ولا تكفي للإطلاع على أحوال البلد و كتابه تاريخه السياسى ، و الثقافى ، و الحضارى .

لذلك فلا بد من الإتهام إلى المصادر العربيه أو إلى ما كتبه أولاد هذا التراب و البحث عنها أينما كانت . و التخلي عن نظره الغربيين إليها . و لكن المصادر العربيه قليله لا تستطيع أن تنافى المؤلفات الغربيه الخاصه بالجزائر في العصر العثمانى . و المؤرخون الذين عاصروا أحداث القرن السادس أو السابع عشر قليلون ، و المواد المساعده لتاريخ هذا العصر كالرحلات و كتب التراجم لا تحتوى على كل جوانب الحياه وإنما تعطي فكره عامه ، و رغم ذلك هناك دور كبير لهذه الرحلات و كتب التراجم لمعرفة هذا العهد من تاريخ الجزائر .

لذا و جب على هنا الحديث عن الرحلات التى تتحدث عن أحوال الجزائر في عهد الأتراك ، حقيقه أن الرحلات هي من المواد الأساسيه للتاريخ و هي أحيانا بمثابة الشريط السينمائى الذى يصور منظرا ، لأنها تتحدث عن البلاد بعد أن زاروها و أقاموا بها الراحلون .

و الراحلون قد سجلوا ما وقع تحت أعينهم و ما لفت أنظارهم ، فوصفوا البلاد و صوروا حياه العباد ، و تطلعوا على المعلومات الجغرافيه و التاريخيه

والحضارية . هكذا أصبحت الرحلات من أهم المصادر التاريخية والثقافية ، وهؤلاء الراحلون مثل ابن مريم، وابن ميمون، وابن سخنون، والعباشي والزباني، والحسن بن محمد الوزان ( وصف Léon l'Africain ) خصوصاً لتاريخ الثقافي والأدبي والإجتماعي صفحات مهمة نعتبرها من مصادر البحث ومن الوثائق الأمانة لهذه الفترة .

بعد ما نسند الى الوثائق الأساسية الأمانة نستطيع أن نستفيد من كتب الغربيين و رحلاتهم لتأييد أو شرح أو تصديق ما كتبه الراحلون المسلمون العرب . وخصوصاً أن معظم الراحلين كانوا من أهل العلم والمعرفة والإطلاع على ماضي المغرب الأوسط وحاضره ؛ وهم مسلمون وعرب لا يمنعمهم حاجز اللغة مثل ما وقع للغربيين الذين قدموا للجزائر في ذلك العصر . لقد وصفوا الجزائر ودونوا أخبارها وتحدثوا عن شعبها . ولذا فهناك فوائد تاريخية كبيرة للرحلات المغربية لكتابة تاريخ الجزائر ومصادر الثقافة والأدبية والحضارية ، خاصة نظراً لقلّة المصادر العربية التي يعول عليها لرفع الغبار وإلقاء الأضواء حول فترة دامت ثلاثة قرون وهي أكثر الفترات غموضاً .

والان ، علي أن أذكر بإيجاز بعضاً من هذه الرحلات المغربية التي كانت أحياناً مواضيع بحوث لبعض الباحثين من أبناء هذا الوطن ومنها :

1 - التيمقوتي (أبو الحسن علي محمد بن علي) : ولد حوالي 1560 ، وتعلم بزواوية المكان ثم بدأ يجول ، ورحل الى اسطنبول كسفير السلطان السعدى أحمد المنصور ، وتوفي التيمقوتي بمراكش سنة 1595/1003 ، وسجل السفير إنطباعاته وملاحظاته خاصة بالجزائر والمدن التي مر بها أثناء رحلته سنة 1591 في كتابه "النفحة المسكية في السفارة التركية" . وقد طبع هذا الكتاب (ديكاسترى) معتمدا على النسخة الوحيدة الموجودة بالمغرب الأقصى

( Paris-Guetner ، 1929 ) ، كما نشره مولاي بالحميسي في كتابه : " الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني " الجزائر 1981 .

2 - العياشي (أوسليم عبد الله بن أبي بكر) : ولد سنة 1628/1037 ، وتوفي سنة 1679/1090 ، كان صوفيا وعالما وشاعرا وصاحب مؤلفات عديدة ، واسم رحلته : « ما الموائد » ، الذي نشره أيضا مولاي بالحميسي في كتابه المذكور . وقد خصص العياشي صفحات عديدة في الحديث عن الجنوب الجزائري و علمائه وتاريخه ، وله كتاب في التراجم عنوانه « إقتفاء الآثار بعد ذهاب أهل الآثار » .

3 - ابن زاكور (أبو عبدالله محمد بن القاسم بن محمد بن عبدالواحد بن أحمد بن زاكور الفاسي) : ولد سنة 1708/1075 ، كان أديبا ورحالة وشاعرا ، رحلته تحمل عنوان " نشر أزاهير البستان فيمن أجازني بالجزائر وتطوان " (الجزائر- مطبعة فونتانا - 1967/1319 . هذه الرحلة القصيرة طبعت أولا في الجزائر سنة 1902/1314 ، ثم بالرباط سنة 1967/1378 .)

4 - الزباني (أبو القاسم بن أحمد بن علي) : ولد سنة 1743/1147 وتوفي سنة 1833/1249 ، رحالة وأديب ووزير مغربي ، له مؤلفات كثيرة ، ورحلته : " الترجمة الكبرى " التي حققها عبد الكريم الفلالي سنة 1967/1387 . هذه الرحلة تحتوي على عدة صفحات مهمة للجزائر ؛ نخبنا بما كان بتلمسان والجزائر العاصمة وقسنطينة من العلماء ورجال الفكر والكتب الموجودة في المكتبات آنذاك (1)

5 - الراشدي (أحمد بن سخنون) : رحلته تحمل عنوان " الثغر الجمعاني في ابتسام الثغر الوهراني " ، والتي حققها المهدي البوعبيد لي ، قسنطينة 1973 .

1- لشمولية هذه الرحلات الأربعة راجع " الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني " لمولاي بالحميسي ؛ و " معجم أعلام الجزائر " ، لعادل نويهض .

وإضافة الى رحلات المغاربة، علي أن أذكر - وان كان اسما وعنوننا فقط بعض الرحلات الأخرى وكتب التراجم والتاريخ التي كتبها أولاد هذا الوطن، منها على سبيل المثال: "زهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" ("الرحلة الورثانية") للورثاني، (مطبعة فونتانا الجزائر - بتحقيق محمد بن شنب)؛ "المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب" للبكري؛ "الرحلة المغربية" للعبدري؛ "الباستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" لابن مريم (طبع في الجزائر 1908)؛ "تعريف الخلف رجال السلف" للحفناوي (الجزائر 1906)؛ "تاج المشرق الجامع ليوأقيط المغرب والمشرق" لأحمد الساسي (الجزائر 1708/1120)؛ "الدرة المصونة في علماء وصلحاء البونة" لأحمد بن قاسم البوني (نشر في تقويم الجزائر سنة 1919/1313)؛ "كتاب الجزائر" "و حرب الثلاثائة سنة" لأحمد توفيق المدني؛ "تاريخ الجزائر العام" لعبد الرحمن بن محمد الجيلالي؛ "تاريخ الجزائر الثقافي" للدكتور أبو القاسم سعد الله؛ "تاريخ الجزائر البحري من مطلع القرن 16 إلى القرن 18"؛ و"الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني" لمولاي بالحميسي؛ "التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر الحمية" لمحمد بن ميمون الجزائري (تقديم وتحقيق د/محمد بن عبد الكريم)؛ و"الشهب المحرقة" لأحمد بن مصطفى برناز، والذي يحتوي معلومات قيمة على أهل العصر الذي عاشه، وغيرها.

وأخيراً علي أن أشير إلى الوثائق العثمانية والخطوط الموجودة بالمركز الوطني للدراسات التاريخية في الجزائر، لأنها من المواد الأساسية والوثائق المهمة لتاريخ الجزائر السياسي والثقافي. وقلهذه الوثائق العثمانية قيمة كبيرة بحيث أن قسما منها يتعلق بما قبل الإحتلال الفرنسي للجزائر، نعتني بذلك الفترة التي تشمل الإدارة العثمانية من بدايتها بالإحتلال الفرنسي للجزائر. هذا القسم من الوثائق العثمانية تتناول أيضا الحياة الثقافية الجزائرية، والقضاء، والأوقاف، والإقتصاد، والسياسة، والأمور العسكرية وغيرها.

والقسم الثاني منها يتعلق بالأحداث والأوضاع السائدة بالجزائر أثناء محاولة الفرنسيين لاحتلالها سواء كانت هذه الأحداث بين الجزائر والفرنسيين من جهة أو بين ألبان العالين والفرنسيين من جهة أخرى.

والقسم الثالث من الوثائق العثمانية يتعلق بالأحداث والأوضاع التي ظهرت في الجزائر وخارجها كنتيجة إيجابية ضد الاحتلال الفرنسي.

فأذن، أن الوثائق العثمانية الموجودة بالمركز الوطني للدراسات التاريخية في الجزائر ذات أهمية تاريخية وثائقية وإقتصادية كبيرة لكونها جاءت في صميم التاريخ الجزائري بحيث لا يمكن الاستغناء عن الاستعانة بها في تدوين وكتابة تاريخ وثقافة الفترة العثمانية بالجزائر وبيان حقائق الأحداث التي ظهرت في ذلك العصر.

ويجب هنا أن نشكر الآن المديرية المركزية للوثائق الوطنية الجزائرية والمركز الوطني للدراسات التاريخية من إهتمامهم بالوثائق والمخطوطات الخاصة بتاريخ الجزائر في تلك العصور، ونذكر في هذه النقطة أسماء بعض الباحثين والدارسين الذين إعتنوا عناية كبيرة بدراسة تاريخ الجزائر في العصر العثماني مثل: أحمد توفيق المدني، وعبدالرحمن الجليلي، ومولاي بالحميسي، وأبوسعيدوني، وشهاب الدين بلس وغيرهم كالمهدي البوعبدلي، وفكري طونا، ومحمد الطويل.

وعلى ضوء المعلومات التي دونوها هؤلاء الراحلون والكتاب والمؤرخون والباحثون المسلمون العرب، يتبين لنا أن الحياة العلمية والثقافية في الجزائر - في هذا العهد - كانت جهوية إقليمية أكثر منها قطرية عمومية. على رأس المراكز العلمية والثقافية تأتي قسنطينة، والجزائر العاصمة وتلمسان، وهران، وبونة، وزغرية، ومليانة. وكانت هذه المراكز تمثل الحياة العلمية والثقافية الموجودة في الدولة العثمانية آنذاك، كأنها منقولة بكل مؤسساتها

ونظمتها إلى الجزائر؛ فبجانب المناصب الإدارية والعلمية والإقتصادية، نجد أيضاً المناصب العلمية مثل: شيخ البلد، وجماعة الخوجات، والقاضي، والمفتي، ومجلس العلماء، وغير ذلك.

وهذه المدن المذكورة كانت مراكز للتعليم والتربية وتوجد فيها مدارس، ومساجد، وزوايا كثيرة، فعلى سبيل المثال في مدينة قسنطينة في مطلع القرن الثامن عشر، كانت توجد 86 مدرسة ابتدائية و7 مدارس عليا، و35 مسجداً، و16 زاوية، وفي الجزائر العاصمة كانت 80 مدرسة ابتدائية، و12 مدرسة عليا، عدة مساجد وزوايا، كما كانت قصور ومكتبات عديدة، ومنها دار الإنكشارية، وقصر البارود، ودارالباي، ودار مصطفى باشا ودار القاصبا، وقصر أحمد باي، وبيت ابن الفاكون، ومكتبة الشيخ علي الأمين، ومكتبة الشيخ سعيدة، ومكتبة الشيخ حميدة الأعمال، ومكتبة محمد بن عثمان الكردي.

ويؤكد ذلك الكاتب الفرنسي بول بواير في كتابه: "L' Evolution de L'Algerie Mediane"، ويقول أن الجزائر كانت مركزاً للعلم والثقافة ذات قيمة في العصر 18، وكانت المدارس منتشرة في كل نواحيها ويدرس فيها كل من العلوم الدينية والمدنية، وعدد هذه المدارس التي كانت تنقسم إلى الابتدائية والثانوية والعالية كان حوالي ألفاً في نهاية القرن الثامن عشر. ويذكر كل من أحمد توفيق المدني وعبد الرحمن بن محمد الجيلالي أن المدارس في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي كانت منتشرة حتى في القرى وعدد الطلبة على مستوى الوطن كان حوالي 80 ألفاً، برغم أن عدد سكانها ما كان أكثر من ثلاث ملايين، وكل الجزائريين كانوا تقريباً يعرفون القراءة والكتابة.

والحركة العلمية كانت غالباً منحصرة في العلوم الدينية مثل التفسير، والحديث، والفقه، وعلم الكلام، والتصوف، كما نراها في كل من مركز

الدولة العثمانية و ولاياتها الأخرى ، و ذلك لأن مفهوم العلم - في تلك العصور - كان إتقاننا لفهم العلوم العالية بصفة أساسية حتى يتمكن كل مسلم في فهم آيات القرآن الكريم و حفظ الأحاديث الشريفة و معرفة أصول العقيدة الإسلامية و الفقهيات ، و من ثم قد كان معظم علماء ذلك العصر في كل نواحي الدولة العثمانية بصفة عامة لا يعتنون بالعلوم العقلية و لا يحكمون العقل ، بل يعتنون بالعلوم النقلية و ينحون نحو التسليم إلى من سبقهم من رجال العلم و يرون في الأخذ بالنقول أصوب منهجا لمن إتبع سنة الله و رسوله . لذا كان رجال الدين في نظر المسلمين هم العلماء الحقيقيون ، فكل المشتغلون بالتفسير و الحديث و الفقه و العقيدة كانوا في نظر الناس مفسرين أو محدثين أو فقهاء أو أصوليين ، غير أننا لا نجد في المعنى الحقيقي من الكلمة - مفسرا أو محدثا أو فقيها أو متكلمي إلا نادرا جدا في تلك العصور . و لم يكن هناك فرق بين النشطين الثقافى و العلمى في الدولتين العثمانية و الجزائرية .

و المدن الرئيسية بصفة خاصة كانت تحظى بما قدر لها أن تحظى به من علم و ثقافة العصر . و كاث مدينة قسنطينة على سبيل المثال عاصمة للعلوم الدينية ، و فيها كان العلماء يتمتعون بالسيادة المطلقة و النفوذ التام ، كما كانت آستانة عصمة دينية و علمية و ثقافية للدولة العثمانية حين ذاك . و كان العلماء و الخطباء و الأدباء يقيمون الحركة العلمية و الثقافية خصوصا بهذه المدن .

فاما علماء و أدباء الجزائر في عهد الأتراك ، كانوا مهتمين بالعلوم الدينية و العلوم الثابتة معا ؛ يعرفون القرآن الكريم و السنة الشريفة و علم الفلك و التصوف ، كما كانوا يعرفون البلاغة و البيان و البديع زو العلوم التجريبية . فتكوين علماء و أدباء الجزائر في تلك الفترة ما كان يختلف من تكوين العلماء في الدولة العثمانية ، و عدد هؤلاء العلماء و الأدباء الجزائريين كان كثيرا ،

ونجد على سبيل المثال الشيخ الاعمام أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم يترجم في كتابه "البتان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" (تقديم ونشر: عبد الرحمن طالب، الجزائر 1986/1406) مائة واثنين وثمانين عالما ووليا ولدوا فقط بتلمسان أو عاشوا بها، ولعل هذا الكتاب من الأدلة المصدقة على ما قلنا من أن العلماء والعلماء والأدباء الجزائريين كانوا كثيرين في العصر العثماني، وهو ما أثبتته بعض من أبناء هذا الوطن.

و يفرض علي في هذا الموضوع أن أذكر على الأقل أسماء بعض من هؤلاء العلماء والأدباء منهم: أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد المقرئ القرشي (ت. 1578/986)، وعبد الرحمن بن محمد الأحضري (918-983/1512-1575)، من أهل بسكرة، له مؤلفات كثيرة في البيان والمنطق منها: "الجوهر المكنون في الثلاثة فنون" (المعاني - البيان - البديع): "السلم المرونق" (أرجوزة في المنطق) و"الدرة البيضاء" في علم الحساب، وعمر بن قناد (960/1553)، ومحمد الحروبي (ت. 963/1556)، ومصطفى باشرزي (ت. 980/1572)، وعبد الكريم الفاكون (ت. 1073/1663)، وأبو مهدي عيسى الثعالبي (ت. 1080/1869)، ومحمد بن عبد المؤمن (ت. 1101/1689). صاحب هذه "التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية"، ويحيى الشاوي (ت. 1096/1685)، وأبو حفص عمر بن محمد بن عبد المؤمن المانجلاتي (ت. 1104/1693)، وأحمد بن القاسم البوني (ت. 1139 = 1726)، وأبو رأس محمد الناصري العسكري (1165-1238/ = 1751-1823)، وعبد الرزاق بن أحمدوش (ت. 1107/1696)، وأحمد بن عمار الجزائري (1180/1771)، وعبد العزيز السميني (1130-1223/1717-1808)، والطاهر بن زيان الزواوي القسنطيني (ت. 950/1533)، وأبو عبد الله محمد بن أحمد القسنطيني (ابن الكماد) (ت. 1118/1704)،



والحسين بن محمد السعيد الورثلاني (ت. 1194/ = 1780). كل هؤلاء العلماء كانوا أصحاب أدب و فضل و فقه .

و من المناسب أو من المفيد هنا أن نتحدث بايجاز عن الحركة العلمية و الثقافية في الدولة العثمانية ايقارن بينها و بين التعليم و التربية في الجزائر في العصر العثماني ، ذلك أن التعليم و التربية في الدولة العثمانية كان استمرارا للدولة السلجوقية ، لأنها وريثة هذه الدولة نسبا و صهرا ، و العثمانيون ما كانوا ينتظرون إنتهاء انشاء جامع و مدرسة ، و انما كانوا يبادرون إلى قلب الكنيسة الى جامع و مدرسة لأول الأمر في دخولهم المدنية ، وهذا يعني أنهم كانوا يهتمون بالتدريس موازيا و متزامنا مع فتح الأمة و الدولة سويا ، إلا أن السلطان محمد الفاتح أسس المدارس المعروفة و المشهورة حول جامع الفاتح الذي بناه في حي الفاتح في إستنبول مثل المدرسة النظامية في بغداد و غيرها ، كما أسس أورخان غازي ابن عثمان غازي بعض المدارس بمدينة بورصا و غيرها . و المدرسون و الطلاب كانوا يتقاضون رواتبهم من الدولة بصورة رسمية يعني من أوقاف الباني ، و دعا السلطان محمد الفاتح المدرسين مثل علاء الدين القوشي و ملا خسرو لوضع برنامج المدارس ، و كانت البرامج للمدارس التي بناها السلطان محمد الفاتح في أعلى مرتبة علمية في زمانه ، فانها مناهج للدراسات العليا بعد البكالوريوس ، و على رأس المواد التي كانت تدرس فيها و في المدارس الأخرى تأتي اللغة العربية - الصرف و النحو- ، و الأدب و البلاغة و البيان ، و الفلسفة الاسلامية ، و علم الكلام ، و التفسير و الحديث و الفقه و غيرها . و الغاية العظمى من تأسيس هذه المدارس كان تدريس العلوم الاسلامية و بقاء الاسلام عند الشعب التركي المتمسك بدينه و عقيدته دون نزاع ، و من ثم فان الدراسة في الدولة العثمانية كانت تنقسم إلى هذه المراحل التالية :

الدورة الأولى : تبدأ من بناء الدولة العثمانية سنة 1299 إلى إنشاء مدارس الفاتح في سنة 1456 .

الدورة الثانية : تبدأ من إنشاء مدارس الفاتح إلى إنشاء المدرسة الهندسية البحرية الهمايونية في سنة 1772 .

الدورة الثالثة : تبدأ من تأسيس هذه المدرسة في سنة 1187 = 1772 إلى سنة 1242 = 1924 التي أغلقت فيها المدارس القديمة التقليدية ، وفتحت المكاتب الحديثة مثل المكاتب الموجودة في أوروبا .

فالمدارس التي كان يتحقق فيها التعليم والتربية في الدولة العثمانية كانت تنقسم إلى الابتدائية والاعدادية ، والعالية ؛ ومنها مدرسة الحاج حسن ، ومدرسة قالدردخانه ، ومدرسة الخارج ، ومدرسة السلجانية ومدرسة السليمية ، ومدرسة بايزد الثاني ، ومدرسة الصحن . وفتحت أيضا المدارس للعلوم التجريبية والحديثة وللعلوم الرياضية منذ القرن الحدي عشر الهجري الموافق السابع عشر الميلادي في عهد السلطان مراد ، وبعد ذلك الوقت لم يكن تدريس خارج المدرسة إلا في المكتب الأندروني داخل قصر السلطنة (طوبقابي سراي) ، الذي كان يتخرج منها الاداريون والسياسيون بصورة خاصة ، وهذه المدرسة يعتبر أول كلية في العلوم السياسية في العالم .

وكانت الثقافة العلمية والدينية تعطى من قبل المدرسين في المدارس التقليدية سواء كان في المدارس نفسها أو في البيوت أو في القصور أو الزوايا أو المساجد بصورة خصوصية وعلنية ، ولغة التدريس في الدولة العثمانية كانت اللغة العربية بصفة عامة . ولم يكن عند هذه الدولة العليا التي حاولت حماية الدين الاسلامي وبقائه عند الأمة الاسلامية وأسست له مدارس التعليم وعلمت العلوم الاسلامية والعربية لغة للتدريس غير اللغة العربية . وقد أهملوا لغتهم الأم - اللغة التركية - ولم يدرسوها في المدارس إلا بعد ما بدأ

تدريس العلوم الحديثة في المدارس المهنية ، مثل مدرسة الهندسة البحرية في زمن السلطان عبد الحميد الأول . وكتب العلماء الأتراك في كل العلوم باللغة العربية بصفة خاصة .

مما سبق ذكره نستطيع القول أن النشاط العلمي والثقافي الجزائري في العصر العثماني كان على المستوى المعقول في زمانه . والبراهين والدلائل على ذلك هي وجود مراكز العلم والثقافة المتعددة ، وأيضا رجال الدين والعلم بكثرة ، كما ذكرنا بعض نماذج ذلك النشاط بناء على ما كتبه أبناء هذا الوطن في الرحلات وكتب الترجمة وكتب التاريخ . وهذه مراكز التعليم والتربية والعلم والثقافة - في الجزائر في ذلك العهد - كانت موزعة على سبعة مراكز في المدن الرئيسية ، وكل منها يقوم بوظيفته التي أسندت إليه أحسن قيام ، حسبما تتطلبه ظروف العصر وتقتضيه قوانين القطر ، وعادات سكانه ، مثل الكتيب لتعليم القرآن الكريم ، والزوايا والمساجد ، والمدارس ، والدكاكين التجارية ، والندوات المنزلية والمكتبات العامة .

ويتبين لنا أيضا ، مما سبق ، أن معظم رجال الدولة في ذلك العصر إعتبروا بالعلم والحضارة ، وإحترموا أهل العلم والمعرفة إحتراما كبيرا وساعدوهم مادة ومعنى ، فشجعوا أرباب العلم بأكرامهم وإحسانهم كما يتحدث عن ذلك ابن سخنون الراشدي في رحلته " الشجر الجمعاني في إبتسام الثغر الوهراني " وكتابه الأدبي : " عقود المحاسن " ، والمؤرخ الجيلالي في كتابه " تاريخ الجزائر العام " . وقد كانت تعاصر البايات والباشات والدايات زمرة من علماء وأدباء العصر والقطر ، وقد ذكرت كتب التراجم للقرن العاشر والحادي عشر وكتب التاريخ بعضا من هذه الزمرة العلمية والأدبية والدينية ، ومن هذه الكتب " التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر " لابن ميمون و " النزهة الهادي في علماء القرن الحادي " للشيخ يفريني ، و " الترجمانة الكبرى " لأبي قاسم الزياني ، وغيرها .

هذه الكتب و الرحلات تتحدث عن إهتمام زعماء الدولة بالعلوم والعلماء والأدباء والشعراء والخطباء، وعن مساعداتهم ماديا ومعنويا. ولكن هذه الزمرة العلمية والأدبية ما زالت مجهولة غالبا لشعب الجزائر. لعل الله يوفقه في المستقبل - أثناء كتابة تاريخه السياسي والثقافي والحضارى - لمعرفة مصادر وطنه ثقافة وحضارة في العصر العثماني، كما نشاهد الآن بمناسبة هذا الملتقى الدولى - حلقة من هذا العمل؛ وهكذا يستكمل تراجم هذه الشخصيات الجزائرية مع مؤلفاتهم العلمية والثقافية والدينية. فيكون الحكم على النشاط العلمي والثقافي والديني في العصر العثماني حكما صحيحا، وبذلك يوصل إلى الحقيقة ويتجلى الحق، إذ أن الحكم العادل على النشاط العلمي والثقافي الجزائري في عهد الأتراك قد يكون بعد الاعطال والمعرفة على مصادر الحياة العلمية والثقافية والدينية والحضارية والسياسية للجزائر في تلك الفترة.

وذلك قد يكون بالوقوف على ما يوجد في المكتبات العامة والخاصة وفي مراكز الثقافة والعلم من هذه المصادر الثقافية والأدبية وبالتالي بتحقيق الوثائق والمخطوطات التاريخية والأدبية الموجودة بمكتبات الجزائر من جانب وبمكتبات استنبول بتركيا من جانب آخر.

## المراجع والمصادر

(A) - العربية :

- (1) - أحمد توفيق المدني : حرب الثلاثمائة سنة ط 1968 ، ط 2 1976 . الجزائر
- (2) - أحمد التوفيق المدني : كتاب الجزائر 1931 ، محمد عثمان باشا ، 1356 هـ
- (3) - ابن زاكور : نشر أزاهير البستان ،
- (4) - ابن مريم : البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان - الجزائر

. 1908 ، و 1986 .

- (5) - ابن ميمون : التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية
- (6) - ابن سخنون : الثغر الجمعاني في ابتسام الثغر الوهراني ، تحقيق وتقديم : المهدي البوعبيدي ، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، قسنطينة 1973

(7) - الحفناوي : تعريف الخلف برجال السلف

(8) - التيمقوتي : النعمة المسكية في السفارة التركية .

(9) - الزباني : الترجمة الكبرى

(10) - العياشي : ماء الموائد

(11) - خوجة خليفة : كشف الظنون

(12) - سليمان داود بن يوسف : مساهمة تلمسان في نشر الحضارة والفكر

الإسلامي (بحث في كتاب : الملتقى التاسع للفكر الإسلامي بتلمسان 1975)

(13) - أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي ، الجزائر 1982

الجزء الثاني ؛ ومن أخبار شعبان باشا داي الجزائر 1695 ، مجلة التاريخ رقم 18

الجزائر 1935

- 14) — عبد الرحمن بن محمد الجيلالي : تاريخ الجزائر العام ، الجزائر 1982
- 15) — عبد القادر نورالدين : صفحات في التاريخ مدينة الجزائر ،  
قسنطينة 1965
- 16) — مولاي بالحميسي : الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد  
العثماني ، الجزائر 1981
- 17) — المهدي البوعبدلي : نحات من تاريخ بونة الثقافي والسياسي  
ودور بعض علمائها عبر التاريخ (بحث في كتاب : الملتقى الثقافي العاشر للفكر  
الاسلامي — عنابة 1396 - 1976 )
- 18) — الثقافة والتوجيه بالجزائر في العهد التركي ، محاضرة القيت أمام ملتقى  
التعريف بالفكر الاسلامي ، تلمسان 1975
- 19) — عادل نويهضي : معجم اعلام الجزائر
- 20) — مجلة التاريخ (لمركز الوطني للدراسات التاريخية)

## (B) المصادر التركية :

- 1- Aziz İlder: Şimâli Afrika'da Türkler, İstanbul 1936.
- 2- Ercüment Kuran: Cezâyir'in Fransızlar Tarafından İşgali Karşısında Osmanlı Siyâseti, İstanbul 1957.
- 3- Mustafa Nuri Paşa: Netâicu'l-Vukûât, Ankara 1980.
- 4- Sabri Hizmetli: İlim ve Kültür Yönünden Cezâyir-Türk İlişkilerine Bir Bakış, Ankara 1986.
- 5- Ord. Prof. Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı : Osmanlı İlmiye Teşkilâtı, Ankara 1984
- 6- Türk -İslam Ansiklopedisi
- 7- Türk Ansiklopedisi

## (C) المصادر الفرنسية :

- 1- H.D. de Grammont: Histoire d'Alger sous la domination Turque (1515-1830), Paris 1887.
- 2- P. Boyer: L'Evolution de l'Algerie Mediane, Alger 1870.
- 3- Gonzalez: Essai Chronologique sur les Musulmans Célèbres de la Ville d'Alger, Alger 1887.
- 4- P. Boyer: La Vie Quotidienne à Alger à la Veille de l'Intervention Française, Paris 1963.
- 5- Moulai Belhamisi: La Maritime Algerienne Depuis XVéme jusqu'aux XVIIIéme Siécle, Alger 1986.
- 6- Encyclopédie de L'Islam
- 7- Revue d'histoire et de civilisation du Magreb
- 8- Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée.

UN AUTEUR TURC CONTEMPORAIN:  
İSMAİL HAKKI İZMİRLİ (1868-1946)

Doç. Dr. Sabri HİZMETLİ

İsmail Hakkı İzmirli (Husain b. Hassan b. Hassan), vécu à l'Époque des réformes et des changements (tanzîmât), occupe une place importante parmi les grands auteurs de son temps, puisqu'il a influencé la pensée philosophique et religieuse du peuple turc par ses écrits et par ses disciples des jeunes. Ce sont surtout les "Jeunes-Turcs" et les partisans de "l'Union et Progrès" devenus dirigeants de l'État, qui permirent İzmirli à réaliser ses idées sur l'enseignement religieux et la réflexion philosophique. Comme les autres savants ottomans des derniers siècles, il s'est intéressé, en tant qu'un encyclopédiste, aux sciences islamiques en général et à la philosophie et au kalâm (science de théologie) en particulier.

Cependant, İsmail Hakkı İzmirli est mal connu, aussi bien dans les milieux intellectuels que non intellectuels, parce que ses écrits ne sont pas réintroduits dans l'enseignement étant actuellement en application, ni simplifiés par les auteurs turcs<sup>1</sup>. De plus, la nouvelle génération ne connaît pas l'ancienne langue turque dite "Ottomanlı" écrite en caractère arabe. En outre, les ouvrages des savants musulmans aussi bien qu'occidentaux sont muets à ce sujet. Seuls quelques auteurs turcs et quelques encyclopédies<sup>2</sup> donnent les titres de ses écrits dont ils citent quelques phrases qui ne permettent cependant guère de faire connaître la personnalité de l'auteur. Par conséquent, nous chercherons, dans ce travail, à pre-

---

1 Son livre "İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese" (Comparaison entre les penseurs musulmans et ceux d'occident), Ankara 1944, 1952, a été simplifié par Suleyman Hayri Bolay, Ankara 1973. De même, nous avons publié son oeuvre maîtresse "Yeni İlm-i Kalam" (Nouvelle Science de Théologie) en langue turque moderne, Ankara 1981.

2 Les livres et les encyclopédies qui parlent en quelques lignes d'İzmirli et de ses ouvrages sont les suivants:

Hilmi Ziya ÜLKEN: "Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi" (Histoire de la pensée contemporaine en Turquie), 2 volumes, Konya 1966; Sadık ALBAYRAK: "Dâru'l-Hikme: İlk İslam Akademisi" (Première Académie Islamique), İstanbul 1978, pp. 133-137; Cihad



senter la vie et la formation d'İzmirli en nous référant, à la fois aux idées de ses fils, Jalalattin<sup>3</sup> et Khayrettin, et à celles de l'auteur lui-même, comme nous nous appuyerons à notre travail<sup>4</sup>.

### A- Sa Formation

Ni les ouvrages dont nous nous sommes servis, ni les fils de l'auteur nous indiquent la date et le lieu de naissance des grands-parents d'İsmail Hakkı İzmirli. Le grand-père d'İzmirli s'appelait "Çubukçu Huseyn Efendi" et il appartenait à une famille militaire et assez nombreuse. L'un de ses frères fut surnommé "Âma Hâfız", récitant aveugle, et l'un de ses oncles fut appelé "Çolak Huseyn". "Çubukçu Huseyn Efendi" avait deux fils: "Hasan Efendi", le père de notre auteur, et "Ahmet Refik Bey"<sup>5</sup>.

TUNÇ: "Cumhuriyetin 50. Yılında Kelam İlmî Sahasındaki Çalışmalar" (Travaux faits dans le domaine du Kalam au cinquantenaire de la République), article écrite dans la revue de la Faculté de Théologie d'Ankara, Ankara 1973, pp. 295-300; Abbas al-AZZAWI: "Feylosofou'l-Arab Ya'qub al-Kindî", Bagdad 1962, traduction en arabe du livre d'İzmirli ainsi intitulé et édité à Istanbul en 1928; İsmail Kara: "Türkiye'de İslamcılık", İstanbul 1988; "İslam Türk Ansiklopedisi" (Encyclopédie de l'İslam-Turc); est une encyclopédie scientifique et religieuse dont İsmail Hakkı İzmirli était l'écrivain par excellence. Elle fut publiée à Istanbul en 1942-1944; "Yeni Hayat Ansiklopedisi" (Encyclopédie de la Nouvelle Vie), İstanbul 1973, IV. volume, p. 1797; "Ansiklopedik Sözlük" (Dictionnaire Encyclopédique), İstanbul 1967, p. 1117; Sabri Hizmetli: "İsmail Hakkı İzmirli ve Mezhep Anlayışı" (Sa Conception de secte), Dans "Millî Eğitim ve Kültür Dergisi", pp. 37-50...

3 Celalettin (İzmirli Jalalattin), le grand fils de l'auteur, a consacré son petit livre intitulé "İsmail Hakkı İzmirli: Hayatı ve Eserleri" (Sa vie et ses Oeuvres), publié par "Hilmi Yayınevi" à İstanbul en 1946, à prouver l'excellence de son père, İzmirli; d'abord, il a montré sa formation brillante; il a souligné ensuite l'honneur ou le succès qui lui reviennent en propre de par son travail de philosophe et de théologien. Il y cite également les témoignages et les jugements favorables de certains auteurs et politiciens turcs qui ont vécu à l'époque de l'auteur.

4 Nous avons consacré deux travaux particuliers à İsmail Hakkı İzmirli. Dans notre mémoire de maîtrise nous avons essayé de traiter de la formation et des activités d'İzmirli, ainsi que des problématiques de ses livres en général et de celles du Kalam en particulier. Cette thèse de maîtrise intitulée "La Vie et Les Oeuvres d'İzmirli İsmail Hakkı" est faite à la Sorbonne-Paris IV, en 1976, sous direction de Mr. le Professeur Roger ARNALDEZ. Dans notre thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, intitulé "Les Idées Théologiques d'İsmail Hakkı İzmirli dans le Nouveau Kalam (Nouvelle Science de Théologie), Sorbonne-Paris III, 1979, nous avons mis en question les courants historiques et idéologiques de son temps, sa personnalité scientifique et religieuse, et ses idées théologiques.

Au sujet de la formation de notre auteur, notre connaissance sera donc basée sur ce que nous avons appris-pendant plus de 14 ans-à travers le livre de son grand fils (Jalalattin), les dires de son petit fils (Khayrattin), sur notre propre travail et sur les renseignements que nous avons de son fils (Khayrattin), actuellement avocat à Karaköy/İstanbul.

5 Celalettin İzmirli, "İsmail Hakkı İzmirli: Hayatı ve Eserleri", p. 7.

"Hasan Efendi" est né dans le village de "Kandiyé", dans la région rurale de "Karataş". En 1878, il a été blessé pendant la guerre turco-russe. En 1867, alors que "Hasan Efendi" servait dans l'armée ottomane, en tant qu'officier, il s'est rendu en "Girit" (Crète) où il rencontra Hafiza Hanım de Kandiya (Kandiyeli Hafize Hanım) et il l'a épousée. C'est de ce mariage que naquit İsmail Hakkı İzmirli.

Notre auteur, İsmail Hakkı İzmirli, né à İzmir en 1868, dans le quartier de "Küçükçeşme" (Kouchoukehachma), fait ses études primaires et secondaires à İzmir où il a passé son enfance et sa jeunesse. Il est entré à l'école primaire à 4 ans et a appris très tôt à lire et à écrire. Après l'école primaire, İzmirli fut envoyé chez un "hâfız" (récitant) pour étudier l'instruction du Coran (tajvidu'l-kur'an). Entretemps, il apprit le français avec un juif qui vivait à İzmir, en échange, il lui enseigna le turc. İsmail Hakkı İzmirli connaissait aussi l'Arabe, le Persan, et le Russe. Il avait une connaissance profonde du Latin et du Grec qu'il tenait de sa mère<sup>6</sup>.

En 1892, il vient à İstanbul en vue de faire ses études supérieures. Sachant lire et écrire, connaissant tout le Coran par cœur, il s'inscrit à l'école moyenne dite "rüştîye" (rouchtia), où il put obtenir un bourse d'un montant de 2 ors dont la moitié fut envoyée chaque mois à sa famille. En même temps, il suivit les cours de "medresse" (madrassa) d'une part, et ceux de l'école d'enseignement supérieur (dârou'l-Mouallimîni'l-âli) d'autre part. Il prit également des cours particuliers de littérature chez "Ahmet Hulusî Efendi". En outre, il termina la section d'astronomie, dans une autre école.

Lorsqu'il eut terminé l'"Ecole d'Enseignement Supérieur", il a d'abord enseigné à l'école moyenne dite "idâdiye" (idâdi'a). En même temps, il donna des leçons aux enfants de "Zühtü Paşa" (Zouhtu Pacha), ministre d'éducation, ensuite il a enseigné au "Mercan Lisesi" (lycée de Marjhan), en 1895.

En 1897, l'année où il enseignait au "Mercan Lisesi", İzmirli se maria avec "Nuriye Hanım", fille aînée de "Necati Bey". De ce mariage, İzmirli eut deux fils: Jalalattin, né en 1898, et Najmattin qui allait de-

<sup>6</sup> Ibid, p. 12.

<sup>7</sup> "Rüştîye" (Rouchtia): école pour adultes, fondée en 1838 en marquant un fait remarquable dans l'histoire d'enseignement en Turquie, car les autres écoles furent créées après celle-ci. Voir à ce sujet: KARAARSLAN (N. Unal): "L'Enseignement en langue arabe chez les Turcs Jusqu'aux "Tanzimat", thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Sorbonne-Paris IV, 1976, p. 1 vd.

venir médecin. En 1905, sa femme lui donna encore un fils nommé Nourettin qui ne vécut que 10 jours. Ce mariage n'a duré que 12 ans (1897-1908). Neuf mois après la mort de "Nuriye Hanım", İzmirli se remaria avec "Kadriye Hanım", fille de "Aziz Efendi". De cette dernière femme, İzmirli eut encore un fils, "Hayrettin" (Khairattin), né en 1910, chez qui, notre auteur a passé les derniers jours de sa vie. "Hayrettin" habitait à cette époque à Ankara.

İzmirli mesurait 1, 67 metre. Il était physiquement bien bâti, Durant sa vie, jusqu'en 1922, d'après son fils Jalalattin, il n'eut d'autre maladie que la typhoïde. Mais à partir de cette date-là, il devint diabetique et se retira en 1935. İzmirli mourut le 31 decembre 1945, à l'âge de 78 ans. Son enterrement eut lieu le 2 janvier 1946 à la mosquée de "Hacı Bayram" à Ankara. Sa tombe se trouve au cimetière de "Cebeci", à Ankara, no: 149. Sa dernière parole était: "Dieu est eternal et moi je meurs."

Comme on peut le voir à travers cette chronologie condensée, on peut diviser la vie d'İzmirli en quatre périodes<sup>8</sup>: celle des debuts, l'époque du professorat, la période de retraite et enfin les dernières années que nous venons de voir en bref.

### B- Ses Maîtres

A vrai dire, nous ne connaissons pas les biographies des maîtres de notre auteur, parce que les bibliographies à ce sujet sont muettes. Seulement İzmirli İsmail Hakkı parle, lui-même, en quelques mots, dans "İslam-Türk ANSİKLOPEDİSİ" (Encyclopédie de l'İslam-Turc) de son maître "Ahmet Asım Bey". Son fils Jalalattin parle d'un autre maître de son père: Hafız Chakir (Şakir Efendi).

D'après İsmail Hakkı İzmirli, "Ahmet Asım Bey", né à Kastamonu, était l'un des grands cheikhs de cette ville. Il a étudié dans les "medresse". Il prenait des cours particuliers chez certains maîtres de l'époque. Dernièrement, il enseignait dans le "Lycée de Galatasaray" à İstanbul, la langue et la littérature turques. Puis il est devenu juge de "Yanya"<sup>9</sup>

"Mon maître, "Asım Bey", dit İzmirli, connaissait aussi bien la littérature turque que la littérature persane. Il écrivait des poésies dans ces

8 Comme nous avons étudié, dans notre mémoire de maitrise, ces périodes en détail, nous avons essayé ici de mettre seulement en relief certains points principaux qui pourraient donner une idée générale sur la vie et la formation de notre auteur.

9 İsmail Hakkı İzmirli: "Ahmet Asım Bey", article publié dans "İslam-Türk Ansiklopedisi", Tome 1, p. 581.

deux langues. A ce sujet, son livre "Noumoune-i İnchaa" (Exemples des dissertations) est très célèbre. Il écrivait également des articles dans les journaux d'Istanbul. Sa connaissance du Soufisme était prodigieuse. C'est avec lui que j'ai étudié, pendant 12 ans, le soufisme (tasawouf). Nous lisions les journaux qui attaquaient le régime d'Abdulhamid II. Il faisait partie des "Jeunes-Turcs" et des partisans de l'"Union et Progrès"; j'ai pour lui beaucoup de respects"<sup>10</sup>.

Quant à Chakir Efendi, Jalalattin İzmirlî en parle ainsi: "Chakir Efendi était l'un des célèbres "muderris" d'Istanbul du XIX<sup>e</sup> siècle. Depuis la souveraineté du Sultan Abdulaziz, il enseignait dans la "medressé" du Sultan Selim I, le Coran, la calligraphie et la lecture du Saint Livre. Il avait une bonne réputation parmi les "muderris" d'Istanbul. Il convient de remarquer que Chakir Efendi dispensait très difficilement l'"İjâzât" (certificat de licence). İsmail Hakkı İzmirlî, mon père à moi, dit-il, fut cependant le troisième à mériter un "İjâzatnâme"<sup>11</sup> de Chakir Efendi, et Cheykhul-İslam Mousa Kazım était le deuxième"<sup>12</sup>.

İsmail Hakkı İzmirlî eut également certains autres maîtres tels Kamîl Efendi, professeur de persan, Hafız Ahmet Hulusî, professeur ou "muderris" du hadîth, et Huseyn b. Muhammed b. Hassan al-Bagdadî al-Azharî, sur lesquels nous ne connaissons rien.

### C- Ses Ecrits

Certes, quand on prend en considération son oeuvre, İzmirlî İsmail Hakkı a bien servi la vie scientifique et religieuse de la Turquie, et a laissé beaucoup de livres aux enfants du pays. Ayant pour but, nous paraît-il, de présenter méthodiquement au peuple turc en général et aux étudiants en particulier des données scientifiques et religieuses, de leur faire connaître les notions essentielles pour la connaissance et la conviction, İzmirlî s'est préoccupé de toutes les sciences islamiques et philosophiques pour lesquelles il a écrit de nombreux ouvrages et articles. Ses livres ont été étudiés longtemps dans les écoles secondaires et su-

<sup>10</sup> *ibid*, p. 582.

<sup>11</sup> "İjâzatnâme" est le dernier certificat que l'étudiant obtient de son dernier professeur. Elle a une valeur importante parce qu'elle lui donne l'autorisation d'enseigner la science dans la "medresse", ainsi que d'entrer dans la magistrature (*gazâ*). Mais, à l'époque ottomane, nous voyons deux sortes de "ijâzatnâme"; l'une est une autorisation partielle qui donne le droit d'étudier et d'enseigner un ou deux ouvrages; l'autre est une autorisation permettant à l'étudiant d'enseigner toutes les sciences. Voir: Karaarslan (N.U.), *op. cit.*, p. 69.

<sup>12</sup> Celâlettin İzmirlî: *op. cit.*, p. 7.

perieures, d'autant plus qu'ils comprenaient les connaissances exigées par les programmes scolaires. Mais, après le changement de l'alphabet et de l'enseignement (religieux), ses livres ont perdu de leur valeur et leur place dans l'éducation et l'enseignement en vigueur. Ils sont d'autant plus oubliés que la nouvelle génération ayant appris le nouvel alphabet, ne pouvait pas les lire.

Ici, nous voudrions bien rappeler que nous avons jadis consacré notre thèse de maîtrise à "La Vie et aux Ecrits d'İzmirli İsmail Hakkı". Quoi qu'il en soit, pour avoir une idée sur ce que notre auteur a écrit dans divers domaines des sciences islamiques et pour être plus concrets sur ce que nous venons de dire, nous en citons les principaux:

1- "Ma'ani al-Kuran" (Traduction des Sens du Coran), Hilmi Kitabevi, İstanbul 1926, 1927.

2- "Mevzu Hadisler" (Traditions innovatrices), inédit, 106 feuilles, belle riq'a; il se trouve dans la bibliothèque de Suleymaniye, section d'İzmirli İsmail Hakkı, à İstanbul, cote: 357 et 297.3: 9435.

3- "Ahlak ve Tasavvuf Kitaplarındaki Ahâdis Hakkında" (Au Sujet des Traditions qui se trouvent dans les livres de morale et du soufisme), inédit, 103 feuilles, riq'a, bib. de Suleymaniye, sec. İzmirli, Cote: 9435.

4- "Usûl-i Fıkh" (Méthodologie du Droit Musulman), İstanbul 1911 (l'ouvrage avait été publié par la Faculté de Théologie d'İstanbul).

5- "Fıkh Tarihi" (Histoire du Fıkh), İstanbul 1919.

6- "İlm-i Hilaf" (Science de Divergences), İstanbul 1912.

7- "Siyer-i Nebevî (Biographie du Prophète), İstanbul 1914.

8- "Din Dersleri" (Leçons de Religion), İstanbul 1922.

10- "Angilikan Kilisesine Cevap" (Reponse à l'Eglise Anglicane), İst. 1921.

11- "Durzi Mezhebi" (Secte de Druse), İstanbul 1926 (Ainsi, l'ouvrage existe sous forme d'articles, publié par la Faculté de Théologie d'İstanbul).

12- "Gazilere Armağan" (Dédicace aux combattants), İstanbul 1915.

13- "Mustasvifa Sözleri mi Tasavvufun Zaferleri mi?" (Est-ce les dires de pseudo soufis ou les victoires de Soufisme?), İstanbul 1922.

- 14- "Felsefe-Hikmet" (Philosophie-Sagesse), İstanbul 1917.
- 15- "Arab Filozofu Ya'kûb el-Kindî" (Philosophe Arabe Ya'koub al-Kindî), İstanbul 1926. L'ouvrage a été traduit en arabe par Abbas Azzawî, Bagdad 1962.
- 16- "İslam Mütefekkiri ile Garb Mütefekkiri Arasında Mukayese" (Comparaison entre les penseurs musulmans et ceux d'Occident), Ankara 1944. L'ouvrage a été simplifié par Suleyman Hayri Bolay, Ankara 1973.
- 17- "Felsefe-i Ulâ" (Philosophie Première), İstanbul 1917.
- 18- "İslam'da Felsefi Cereyanlar" (Courants philosophiques en Islam); cela est une série d'articles parus dans la revue de la Faculté de Théologie d'İstanbul, entre les années 1927-129, qui comprend dans leur ensemble 600 pages.
- 19- "Fenn-i Menâhic" (Méthodologie), İstanbul 1911.
- 20- "Mîzanu'l-'Itidâl" (Mesure de la modération), İstanbul 1913.
- 21- "Mi'yâru'l-'Ulûm" (Valeur des Sciences), İstanbul 1315.
- 22- "Muhassalu'l-Kalam va'l-Hikma" (Science condensée du Kalam et de Sagesse), İstanbul 1917.
- 23- "Mulahasas İlm-i Tavhid" (Science condensée de Science de l'Unité), İstanbul 1924.
- 24- "Yeni İlmî Kelam" (Nouvelle Science du Kalam), İstanbul 1920, 1921, 1927, 2, volumes. Cette oeuvre fut le sujet de notre thèse de doctorat citée au début de ce travail.
- 25- "Altınordu Devletine Ait Metinlerin Tenkidi" (Critique des textes concernant l'État Altınordou), İstanbul 1941.

A part ces livres, İzmirli İsmail Hakkı a écrit beaucoup d'articles dans la revue de la "Faculté de Théologie d'İstanbul" (Dâr al-Funûn İlâhiyat Fakültesi), dans la revue "jarida-i 'ilmiyyé" (Journal scientifique), dans "İslam-Türk Ansiklopedisi" (Encyclopédie d'İslam-Turc), et dans bien d'autres revues et journaux, sur les problèmes religieux et philosophiques<sup>13</sup>.

Ces livres et ces articles pourraient prouver, à notre avis, qu'İsmail Hakkı İzmirli était un des plus grands savants de son temps, du fait de

13 Pour les problématiques et l'analyse détaillée des ouvrages et d'articles d'İsmail Hakkı İzmirli, voir notre thèse de maîtrise, pp. 80-170.

sa vaste connaissance des sciences islamiques en général et de l'histoire, de la philosophie islamique-occidentale, du fikh et du kalam en particulier.

Dans les pages précédentes, nous avons essayé de mettre en relief le plus possible la vie, la formation et les écrits de l'auteur dont il est question. Le problème qui se pose maintenant est le suivant: Quel était le niveau de discours qu'a fait İzmirlı au peuple turc? Autrement dit, la pensée d'izmırlı est-elle conforme ou non à la pensée musulmane orthodoxe? Par quelles valeurs s'en rapproche-t-elle ou s'en éloigne-t-elle? Et quels sont le rôle et la place d'İzmırlı dans la conception de nouveau enseignement et le changement du régime en Turquie? La réponse à ces questions nous amènera à parler de la personnalité scientifique de l'auteur.

Nous avons des divers jugements sur la personnalité scientifique et religieuse de l'auteur. Selon certains, İzmırlı serait, pendant toute sa vie resté moderniste et ses oeuvres ne feraient que reproduire la doctrine salafite, surtout celle d'İbn Taimiyya. D'après une deuxième opinion, il serait fondateur d'une nouvelle école théologique et aurait découvert une théologie nouvelle, une théologie conciliante et médiate entre la philosophie moderne et la pensée musulmane. Selon une troisième groupe, il serait fidèle à la thèse sunnite autant qu'il serait le représentant de Gazzali à notre époque. Enfin selon une quatrième opinion, il aurait fait un faux sens de la pensée musulmane et contredirait ce qu'avaient dit les grands docteurs de l'Islam, tels Gazzali et Jouvaynı. Pour être plus concrets et plus clairs, nous en donnons quelques exemples:

"... İzmırlı était unique à son époque, non seulement dans notre pays, mais dans le monde musulman. Il était doué d'une grande capacité de compréhension, d'une haute moralité dans toute sa vie. Le plus important, pour lui, parmi ses recherches, était la philosophie islamique. Il voulait réactualiser les rapports entre la pensée musulmane et la conception occidentale. C'est ce projet qu'il voulait réaliser dans ses ouvrages et dans toute sa conduite"<sup>14</sup>.

"... İsmail Hakkı Bey el-İzmırlı, ancien doyen de la Faculté de Théologie et des Lettres à l'Université d'İstanbul, est l'un des savants turcs

14 Celalettin İzmırlı: op. cit., p. 47. Ce sont les idées d'Omar Rıza Doğroul, contemporain de l'auteur, qui était à la fois un commentateur, historien (de l'histoire islamique) et un écrivain. Son exegese "Tanrı Buyruđu" (Impératif de Dieu) est très célèbre en Turquie.

les plus grands, et il est prodigieux dans les sciences arabes et islamiques, en particulier dans le Kalam et le Fıkh..”<sup>15</sup>

“C’est lui qui introduit la philosophie occidentale en Turquie et c’est lui qui fut le père de la philosophie moderne en ce pays. İzmirli a réalisé une grande réforme en Turquie, en marquant le domaine de la philosophie et ceuli du Kalam. A son époque, il était la figure la plus brillante du monde islamique. Il envisageait les problèmes théologiques dans une perspective contemporaine. Il était ainsi le pont entre les anciens et les nouveaux théologiens et philosophes. Certes, il était un maître prodigieux. Sa connaissance du Français, d’Arabe et du Persan lui a donné la possibilité de connaître les différents courants philosophiques anciens et modernes. Il a mis son originalité créatrice à l’oeuvre dans les sciences du kalam, du fikh, de falsafa et d’histoire islamique. Il explique les choses en résumé et en clarté plutôt qu’en détail. Il donne beaucoup d’importance au classement et à la connaissance biographique. Il a étudié les problèmes de la théologie et de la philosophie musulmanes dans une perspective nouvelle, par les nouveaux arguments et par une démarche rationnelle. C’est à partir de cette démarche qu’il a critiqué la méthode intuitive de soufis. Au sujet de l’existence de Dieu, il compare les preuves de l’ancienne philosophie avec celles de moderne. Il a également modernisé le Kalam d’une façon inhabituelle dans les pays musulmans. De même, il était un homme d’action qui résolvait les questions sociales par une conception de juristconsulte moderne...”<sup>16</sup>

“Je voudrais vous parler en bref de son rôle dans l’histoire du Kalam et des services qu’il a rendus à la philosophie islamique. Alors qu’il enseignait l’Arabe au lycée en l’année 1894, il s’est intéressé ouvertement aux problèmes philosophiques sur lesquels il essaya même d’écrire. Alors que Ali Pacha était “sadrizam”, premier ministre, İzmirli a écrit son livre “M’izanu’l-’itidâl”, en s’inspirant des moyens offerts par la nouvelle logique. Dans les années 1907, il devint doyen de la faculté de Théologie et des lettres d’Istanbul où il enseignait la méthodologie du droit musulman et la philosophie. Depuis la période du professorat

15 Rachid Rıza: “Tafsîr al-Manar”, t. VI, p. 430.

16 Celalettin İzmirli: op. cit., p. 40. C’est le jugement de Hilmi Ziya ÜLKEN (1901-1974), qui était l’un des grands philosophes de notre époque. Il a écrit plus de 90 ouvrages en turc, français et anglais, tels que: “Humanisme des Cultures, Ankara 1967; “La Pensée de L’Islam”, Istanbul 1953; “L’Islam en face du Probleme Orient et Occident”, Ankara 1964. Pour la liste de ses ouvrages et ses articles cf. article de Mr. Balakbabalar (Muhsin), dans “İlahiyat Fakültesi Dergisi” (Revue de la Faculté de Théologie d’Ankara), tome XX, 1975, pp. VII-X.



dans ces facultés, il a fortement senti le besoin de renouveler les principes de la science de théologie (Kalam). C'est pour cette raison qu'il a rédigé son oeuvre maîtresse, le "Nouveau Kalam" (Yeni İlmî Kelam). Dans ce livre, l'auteur a étudié les problèmes de la théologie musulmane d'une manière méthodique, selon une compréhension moderne. C'est de la même manière qu'il a modernisé la philosophie islamique..."<sup>17</sup>

"En se considérant comme l'un des imams du hadîth, İzmirli critique et rejette, par sa méthode personnelle de "Jarh" (critique) et "ta'dîl" (justification), les traditions du Prophète. En effet, il ne connaît ni les jugements des transmetteurs sur ce sujet, ni la science de transmission. A mon avis, cela est une grande erreur pour celui qui se montre un imam de tradition. En fait, İzmirli n'est pas un rapporteur de tradition (mouhaddîth), mais il est représentant des faux rapporteurs (moustahdîth) à notre époque. Avec cette position, İzmirli sème l'hérésie et l'hypocrisie parmi le peuple et trompe les gens par ses écrits dans les quels il s'attaque à la croyance du peuple... İzmirli se trompe et trompe l'esprit du peuple, au nom du modernisme et du raisonnement personnel"<sup>18</sup>.

La réponse à la deuxième question, qui est "quels sont le rôle et la place d'İzmirli dans la conception d'enseignement religieux et dans le changement du régime en Turquie", demande de connaître sa conception politique et idéologique que nous étudierons brièvement, maintenant.

D'après son fils Khayrattin, et la parole de l'auteur lui-même, İzmirli faisait partie des "Jeunes-Turcs" et des partisans de l'"Union et progrès". De même, il soutenait l'Etat fondé par Moustapha Kemal. Voici les idées de Khayrattin İzmirli sur ce sujet:

"Mon père s'était engagé dans le parti de l'"Union et progrès". Il était le propagandiste de ce parti en Anatolie. Comme missionnaire du parti, il avait voyagé à Konya, Kayseri, Niğde, Aksaray... où il organisait des séminaires, donnait des conférences et prononçait des discours dans les mosquées plus particulièrement. Il portait le "fes" lorsqu'il entrait dans la mosquée pour garder la sympathie des musulmans. Il essayait de reconcilier dans ses discours la politique et la religion, conformément à la politique des jeunes-turcs...

17 Celalettin İzmirli: op. cit., 32-34. C'est le jugement de "Faika İsam İnan" qui était directrice du "Lycee d'Erenköy", à Istanbul, où elle enseignait la philosophie.

18 C'est l'idée de Chikh Saffet qui enseignait le soufisme, à la faculté de Théologie d'Istanbul. Il critique İzmirli avec vigueur et l'accuse de s'être attaqué aux grands personnages musulmans, aux saints, aux soufis, aux livres de tradition. Il a écrit, sur ce sujet, un livre indépendant intitulé "Tasavvufun Zaferleri" (Victoires du Soufisme), Istanbul 1922.

Mon père soutenait la politique de la nouvelle République Turque fondé par Moustapha Kemal. De même, il acceptait toutes les révolutions faites par ce gouvernement. Il disait que le laïcisme est bien conforme à l'islam et il n'y a entre les deux aucune contradiction. En fait, mon père était parmi les contestataires de l'opposition contre l'Empire Ottoman, surtout le règne d'Abdulhamid II. Lorsque mon père revolta s'était enfui d'Istanbul pour Ankara, le gouvernement d'Istanbul l'avait condamné à la peine de mort, étant donné qu'il travaillait avec Moustapha Kemal...

Durant la période du professorat et administrative, İsmail Hakkı İzmirli aurait beaucoup contribué à la réalisation des réformes entreprises soit par les partisans de l'«Union et progrès», soit par les nouveaux dirigeants de la nouvelle République Turque. Car, depuis l'arrivée des jeunes-turcs au pouvoir en 1809, il occupait des postes très importantes dans l'enseignement religieux et public. En 1897, İzmirli enseignait au «Mercan Lisesi», les sciences islamiques; puis il devint directeur de ce lycée et de l'école moyenne d'enseignement. Même avant, en 1897, İzmirli avait gagné la sympathie de Zuhtu Pacha, ministre de l'Éducation et celle de son successeur «Emrullah Efendi». Ce sont ces ministres qui lui confièrent des postes importants dans l'enseignement de l'époque des «Tanzimat». Ensuite, İzmirli enseignait dans l'école du «Corps Civil» (Maktab-i mulkiya); à l'Université d'Istanbul, il fut «muderris» du fikh et du kalam, ainsi que aux «medresse» de Suleymaniyé et de Sahn, des sciences islamiques, telles philosophie arabe, science des divergences; il fut même doyen de la faculté de Théologie et des Lettres de l'Université d'Istanbul.

Le problème d'enseignement avait fortement intéressé les nouveaux dirigeants turcs dès la fondation de la République d'État National. Moustapha Kemal, fondateur de la République Turque, avait vite compris l'importance et la nécessité de la réforme dans le domaine de l'enseignement. Il attaqua vigoureusement la conception d'enseignement de l'époque impériale, l'enseignement classique: le traditionalisme, et affirmait que les méthodes appliquées jusqu'à ce moment (l'époque étatique) étaient parmi les causes les plus graves du déclin historique du peuple turc. Insistant sur la nécessité d'élaborer un programme d'éducation nationale, il assignait à celui-ci un double but: Promouvoir une culture ou forme au tempérament national et à l'histoire des turcs ainsi que supprimer de cette culture toutes les superstitions de l'ancien ré-

gime. Le système d'enseignement en vigueur en Turquie devait donc être entièrement transformé et s'inspirer des systèmes occidentaux<sup>19</sup>.

Pour réaliser ce projet, le gouvernement de l'époque s'appuyait aussi-en cas de besoin-sur des savants dits modernes, parce que ces derniers combattaient contre le traditionalisme et l'ancien régime impérial. Dans les ouvrages et articles, ils condamnaient vigoureusement le système et la conception d'enseignement de l'Empire Ottoman. Le système d'enseignement devait être conforme à la conception politique, sociale et administrative du pays, selon eux.

Toujours dans le même but, le nouveau régime avait chargé les savants d'écrire les manuels d'enseignement, de traduire en turc les sciences européennes telles que la philosophie, la logique, la science politique, et les introduire dans l'enseignement religieux et public. Les efforts des savants de l'époque avaient pour but de modifier et de systématiser les textes, les manuels d'enseignement, ainsi que de les présenter méthodiquement aux élèves sous une nouvelle forme par un esprit moderne. Donc, dans leurs ouvrages et leurs cours, les professeurs essayaient de présenter leurs idées, de même que celles des autres en confirmation avec la pensée occidentale et la conception d'enseignement du nouveau régime, qui venaient de prendre effet dans le pays. Ainsi ils sentaient nécessairement le besoin de justifier ou de comparer les thèses des savants musulmans avec les idées des philosophes occidentaux. Le "nouveau Kalam" d'İzmirli İsmail Hakkı en est l'exemple caractéristique. C'est sous cet angle qu'il faut considérer le "nouveau kalam", parce qu'il a été écrit avant tout comme manuel d'enseignement pour les écoles supérieures sur l'ordre du Ministère de l'Éducation Nationale, afin de présenter aux étudiants la théologie musulmane sous une nouvelle forme et en confirmation avec la conception du régime qui essayait de renouveler l'esprit du peuple par une réforme culturelle, et la pensée philosophique occidentale. Présenter et systématiser les problèmes et les données philosophiques et scientifiques historiquement étudiés sous cette forme, attirait l'attention de certains et leur apparaissait comme une nouveauté dans la science dont il s'agit.

Il nous apparaît que la bonne réputation et le modernisme d'İsmail Hakkı İzmirli viennent beaucoup plus de sa tendance politique et idéologique, ainsi que de ses activités concernant l'enseignement et la politi-

<sup>19</sup> Koştas (Munir): "La Laïcisation de L'Enseignement Public en Turquie de 1923-1973" thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle, Paris 1977, pp. 14, 54.

que. L'impression que l'on peut éprouver en sortant de la lecture, par exemple, du "nouveau kalam" et de ses livres philosophiques, est qu'İzmirli a été frappé par les idées de certains philosophes occidentaux qu'il aimait imiter sans chercher à connaître leurs écoles. Il a essayé de les assimiler, de les adapter à sa mentalité. Et il nous semblerait qu'İsmail Hakkı İzmirli a de fortes tendances à unir les recherches scientifiques et à s'approcher les sciences traditionnelles des sciences rationnelles. Il se peut de même qu'il ait envisagé pendant son professorat de présenter les idées et données religieuses dans l'ordre rationnel, entendons ici, logique, philosophique, littérature et que ces sciences aient attiré son attention et active sa réflexion philosophique théologique. Cela serait conforme à ce qu'il a appris et enseigné dans les écoles de l'époque.

Cependant, il n'est pas facile de reporter un jugement définitif et juste sur la personnalité scientifique et religieuse d'İzmirli. Cela nécessiterait au moins en gros l'étude de toutes les idées de cet auteur dans tous les domaines, tant philosophique, juridique que théologique. Mais dans les limites de cet article, cela nous reste impossible pour le moment. En effet, la thèse soutenue par l'auteur ne peut être comprise qu'à la lumière de son environnement et en fonction de l'histoire des idées dans son pays.

L'intérêt que présente İzmirli pour l'étude de la pensée musulmane contemporaine se manifeste par le fait qu'il appelle à une purification véritable de l'Islam, à un retour aux sources premières (al-masâdir al-ûlâ), à une obéissance intégrale à la Sunna du Prophète et à la conviction des Anciens (Salaf), bien qu'il compare occasionnellement la pensée musulmane avec la pensée occidentale. Foi dans la raison, foi dans un Islam purifié, la pensée d'İzmirli est plutôt un appel au bon sens qui doit constamment guider le musulman quand il se trouve devant un choix où semblent s'opposer L'Islam traditionnel et le monde occidental.

Cependant on, peut conclure, semble-t-il, de ce qui découle, qu'İzmirli étant membre du parti "Union et progrès", et sympathisant le nouveau régime, était partisan des réformes dans l'éducation nationale et l'enseignement religieux, comme il a beaucoup contribué au développement de la science et du discours religieux. Mais, il est difficile de nous prononcer avec certitude sur son adhésion à telle doctrine ou son opposition à telle autre doctrine puisque nous ne connaissons pas le détail de ses prises de position.

Nous pourrions cependant dire qu'İzmirli ne mérite ni le titre de théoricien ni celui de fondateur d'une nouvelle science du Kalam. Il ne peut pas non plus être considéré comme un théologien salafite, car il lui manque des connaissances approfondies en théologie et philosophie ainsi que la base méthodologique requise. C'est plutôt un historien, un encyclopédiste dont l'oeuvre peut servir de source à l'historien, au chercheur dans le domaine des sciences islamiques.

İzmirli n'a pas non plus été un homme d'action qui a combattu pour une grande cause tout en escomptant en recueillir rapidement des fruits tels que l'activisme panturque ou panislamique. Mais, c'est un rapporteur des idées d'autrui et un marchand des sciences. Par ailleurs, sa personnalité scientifique et religieuse est très mal connue, comme nous venons de voir, controversée et, à en croire Hilmi Ziya Ülken et Cheikh Saffet, d'une crédibilité très relative.

Les critiques viennent du fait que les oeuvres d'İzmirli ne donnent pas réponse à tout; et il est vain d'inferer ce qu'il aurait dit de ce qu'il a réellement affirmé. C'est plutôt un bref exposé et une analyse explicative de thèses et affirmations des anciens penseurs et écoles que contient l'oeuvre de cet auteur.

## BELGELERİN IŞIĞINDA TÜRK - ERMENİ MÜNASEBETLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

Hıristiyanlık, tarihi gelişiminde, inanç esaslarının tesbitinde değişik görüşlerin mücadelesiyle karşılaşmış ve çeşitli değişikliklere uğramıştır. Hz. İsa döneminde inananların sayısının azlığı, Yahudilerin muhalefeti ve Roma'nın baskısı ilk Hıristiyanların biraraya gelmelerini ve birlik olmalarını sağlamıştır. Hz. İsa'dan sonra, çeşitli milletlerden ve kültürlerden insanların Hıristiyanlığı kabul etmesiyle, Hıristiyanların sayısında artış olmuştur. Bu artış, değişik anlayış ve sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Değişik anlayış ve sıkıntıları gidermek gâyesiyle "Konsil"ler toplanmış ve bu konsillerde bağlayıcı kararlar alınmak istenmiştir. Ancak alınan kararlar başka anlayışlara yolaçmış ve konsiller karşıt görüşlerin mücadelesine, üstünlük sağlama yarışına dönüşmüştür. İlk üç konsil kararları, genelde, çoğunluk tarafından benimsenir görünmüş ve azınlık görüşleri baskı altına alınmıştır. Bu tutum, 451 yılında yapılan Kadıköy (Kalkedon) Konsili'ne kadar devam etmiş ve ilk ciddi bölünme bu Konsil'den sonra gerçekleşmiştir. İlk ciddi bölünmeye, diğer kararlar yanında, Hz. İsa'da "İki tabiat" bulunduğu anlayışının kabul edilmesi sebep teşkil etmiştir. Hz. İsa'da "Tek tabiat" bulunduğunu kabul edenler, bu görüşe itiraz etmiş ve "Monofizit" olarak adlandırılan yeni bir grubu meydana getirmiştir. Ermeniler de bu Monofizit Grup içinde yer almıştır.

Kadıköy Konsili'ne kadar genel Hıristiyanlık içerisinde yer almış olan Ermeniler, 451 tarihinden itibaren, müstakil bir Kilise olarak varlığını sürdürmüştür. Onlar, daha sonra (1054) Doğu ve Batı (Ortodoks ve Katolik) şeklinde ikiye bölünecek olan Hıristiyanlardan, Kiliselerinin milli özelliğe sahip olduğunu, İsa'nın yaydığı Hıristiyanlıkta bu özelliğin bulunduğunu, İsa'nın insanî tabiatının ilâhî tabiatı içinde eriyerek "Tek tabiat" oluşturduğunu, Hıristiyanlıklarının kadim ve "apostolik" karakter taşıdığını savunarak ayrılmışlardır. Bu ve diğer bazı

özellikleri dolayısıyla Ermeniler, hem Katoliklerin ve hem de Ortodoksların baskı ve zulmüne maruz kalmışlardır.

İslâm'ın yayılma döneminde, Ermenilerin, Müslümanların hâkimiyetine girdiklerini ve rahat bir hayat sürdürdüklerini II. Jüstin'e verdikleri cevapta görmekteyiz. Muaviye döneminde Müslümanların hâkimiyeti altında yaşayan Ermenileri Bizans'a çekmeyi çalışan II. Jüstin'e Ermenilerin cevabı şöyle olmuştur: "Biz, kaç defa Greklerin hâkimiyetine girdiysek, kötü anlarımızda onlardan hiçbir yardım görmedik. Aksine itaatimiz hakaretle karşılandı. Sadakatle bağlılığımız, yıkımımıza ve ölümümüze maloldu. O halde bizi, himâyeleriyle kuşatan şimdiki hâkimlerimizin, Müslüman efendilerimizin egemenliği altında bırakmız"<sup>1</sup>.

Ermenilerin Türklerle ilk karşılaşması ve Türkleri tanımaları Hazarlar dönemine kadar geri gitmektedir. Ancak, onların Türklerle yakın münasebetleri Selçuklarla başlamıştır. Çünkü Müslümanlardan sonra Ermenilere yeniden Bizans hâkim olmuş; fakat Bizans, onlara dinî ve siyasi baskı uygulayarak kendi içlerinde eritme politikası takip etmiştir. Bu politikadan dolayı Ermeniler gözlerini bir kurtarıcıya çevirmiş ve kurtarıcı olarak da Selçuklu Türkleri'ni görmüşlerdir. Onlar, Malazgirt Zaferi'nden sonra Selçuklular'ın hâkimiyetine girmiş ve şahsiyetlerine kavuşmuştur. Daha sonraki dönemlerde de Hıristiyan güçlerin hâkimiyetinde bulunan Ermeniler, Grek ve Latinlerin dinî baskı ve zulümleri yüzünden, Osmanoğullarına güvenerek batıya yayılmış ve Osmanlılar'ın hizmetine girmişlerdir. Osman Bey'den itibaren Türklerin itimatını kazanmış olan Ermenilere Fatih Sultan Mehmet, hiçbir Hıristiyan "fâtihi" in vermediği imtiyazı bahşetmiş ve gösterdikleri sadakatten dolayı onları mükâfatlandırmıştır. O, İstanbul'u aldıktan sonra, orayı emniyetli unsurlarla doldurmak için Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunan Ermenileri İstanbul'a getirtmiştir<sup>2</sup>.

Ermeni yazar Papazyan, Ermenilerin, İsa'da "Tek tabiat" bulunduğu inandıklarından dolayı, Bizans İmparatorluğu döneminde

1 Jacque de Morgan, *Histoire du Peuple Arménien*, Paris 1919, sf. 117.

2 Bkz. Malachia Ormanian, *L'Eglise Arménienne*, Antélias-Lübnan 1954,(2. baskı), sf. 60-61; Kevork Aslan, *L'Arménie et Les Arméniennes*, Constant. 1914, sf. 91; Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, Ankara 1950, sf. 151; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1980, sf. 158-162; Fuat Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966, sf. 250-253; M. Halil Yımanç, "Ermeniye", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, IV/320; *Türk Ansiklopedisi (TA)*, XV/326-327; Başbakanlık Arşivi, Yıldız, k. 18, 553/562, za. 93-38; Abdurrahman Küçük, *Dönemler ve Dönemlik Tarihi*, İstanbul 1979, sf. 48.

“Messe Âyini”ni ve ibadetlerini serbestçe icra edemediklerini ve bunun için Türklerin İstanbul’u almalarını beklediklerini belirtmektedir<sup>3</sup>. “Sağogat” dergisi başyazarı rahip Karakin Kazancıyan, İstanbul’un fethinin 500. yılı dolayısıyla yazdığı makalede, Ermenilerin gerçek tarihinin İstanbul’un alınmasıyla başladığını açıklamakta ve Fâti’h’in Bursa’da bulunduğu sırada dostu olan Ermeni piskoposu Hovakim’i evinde ziyaret ederek zihnini İstanbul’un alınmasının meşgul ettiğini söylediğini; piskoposun da, onu, dikkatlice dinlendikten sonra, “Allah krallığını aziz etsin ve dünyaya yaysın” dileğinde bulunduğunu ve Sultan’ın kılıcını alıp bir hafta dua ettiğini kaydetmektedir<sup>4</sup>. Kazancıyan’ın Ermeni tarih yazarlarına dayanarak belirttiği bu olayın gerçekten vukubulup bulmadığı hakkında bir şey söylemek zordur. Ancak Fâti’h, İstanbul’u aldıktan bir müddet sonra, Bursa Bölgesi Metropoliti piskopos Hovakim’i İstanbul’a çağırarak, Rumlara verilen hak ve yetkilerle, İstanbul Ermeni Patriği yapmıştır (1461). Batı Ermenileri için tesis ettiği İstanbul Ermeni Patrikliğine Süryanîleri, Kıptîleri, Kaldelileri, Habeşlileri liderleriyle beraber bağlayarak onun nüfûzunu da artırmıştır. Bu tutum ve müsamaha Yavuz Sultan Selim ve ondan sonra gelen Osmanlı padişahları tarafından da devam ettirilmiştir<sup>5</sup>.

Türkler, hâkimiyetleri altına girdikleri andan itibaren dinî ve sosyal huzur ortamı sağladıkları Ermenileri “Cemaât-ı Sâdikâ” olarak vasıflandırmışlardır. Bu müsamaha asırlarca devam etmiştir. Ermeniler; bu süre içerisinde, kendi mahkemelerini ve hapishanelerini kurmuş; mensuplarına cismanî ve sürgün cezalar verebilmiş; Devlet içinde ayrı bir “devlet”miş gibi davranabilmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu’nun sağladığı güvenli hayat içinde onlar, paranın sağladığı her türlü refah ve kültür nimetlerinden istifade etmiş; okullarını açarak milli kültürlerini korumaya çalışmışlardır. Askerlikten muaf tutulmalarından dolayı durmadan çoğalmış ve ekonomik alanlarda ilerleme kaydetmişlerdir. Türkler harplerle meşgulken, diğer azınlıklar gibi, Ermeniler ilmî çalışmalara da yönelmiş ve birçok Ermeni genci Avrupa’ya tahsile gönderilmiştir. Türklerin Ermenilere ve diğer gayr-i müslim azınlıklara gösterdikleri müsamahadan dolayı Ermeni ve Süryanî kaynaklar, Türklerle Bizans-

3 Bkz. Hrant Papazian, *L’Eglise Byzantine Transferée aux Arméniens*, İstanbul 1976, sf. 7-8.

4 Bkz. Karekin Kazancıyan, “Les Arméniens après la Conquête”, *La Turquie Modern*, Juin-Juillet 1953, sf. 91.

5 M. Ormaman, 60-61; Kevork Aslan, 91; Uras, 151; Yınanç, İA, IV/320; TA, XV/326-327; Selahattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, sf. 160-169; Pierre A. Moser, *Arméniens Ou est la Réalité?*, Librairie-Éditions Mallier 1980, sf. 19.



hıların mukayesesini yapmış ve “rafizî Rumların” fenalıklarını, ihanetlerini kaldırmak için Allah’ın Türkleri Anadolu’nun alınmasına memur ettiğini belirtmişlerdir<sup>6</sup>.

Türkler, bütün bu iyi niyetlerine rağmen, Ermenilerin hepsinden beklediği “sadakatı” görememiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun kuvvetli zamanlarında görülen bağlılık ve destek, zayıf zamanlarında olmamıştır. Bunu, umûmuna şâmil kılmak mümkün olmayacağı gibi sebepsiz olarak görmek de mümkün değildir. Tarihte, XVIII. yüzyılın başlarına kadar, Ermenilerle ilgili çok önemli olaylara rastlanmamaktadır. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Ermenilerin kendilerine mahsus eğitimleri ve ilerleme hamleleri, hem bir kısım Ermeninin ve hem de Hıristiyan misyonerlerinin iştahını kabartmıştır. Bunun neticesinde Roma ve Fransa’ya bağlı Katolik misyonerler, Gregoryen Ermeniler arasında faaliyete başlamıştır. Bu faaliyetler, Gregoryen Ermeniler arasında Katolikliğe meyledenlerin çıkmasına ve kendi Hıristiyanî mezheplerinin değiştirilmesine yolaçmıştır. Bundan endişe duyan Ermeni Kilisesi, Osmanlı Hükûmeti’nden misyonerlik faaliyetlerine karşı tedbir almasını istemiştir. Gerekli tedbirler alınmış ise de başarılı olunamamış; misyonerlik basın, eğitim-öğretim sahalarına kaymıştır. İstanbul’dan çıkarılan misyoner papazlar, Doğu, Güney Doğu ve İç Anadolu’nun çeşitli merkezlerine yayılmış ve oralarda okullar açmaya başlamıştır. Katolik misyonerlere İngiltere ve Amerika’ya mensup Protestan misyonerler de katılmıştır<sup>7</sup>.

Katolik misyonerlerinin faaliyetleri sırasında, Sivash rahip Mekhitar, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Ermenilerin zamanla eriyeceği endişesiyle, Ermeniler arasında “millî” şuuru uyandırma gayreti içine girmiştir. Bu gâye ile o, Anadolu’yu dolaşmaya başlamıştır. Mekhitar, çalışmalarını rahatça yürütebilmek için de Ermeni Kilisesi’ni Roma Katolik Kilisesi ile birleştirmek amacına yönelmiştir (1701). Bu durum karşısın-

6 Bkz. Urfah Mateos, Vekaynâme, Çev. Hrnt D. Andreasyan, Ankara 1962, sf. 111-112, 128-129; Osman Nuri, Abdulhamid Sanî ve Devri Saltanatı, İstanbul 1328, III/820-861; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, sf. 232-233; Köprülü, a.g.e. 250-253; Sadi Koçak, Ermeniler ve Türk-Ermeni İlişkileri, Ankara 1967 (2. baskı), sf. 55-56; P.A. Moser, 99, 103; Yıncı, İA, IV/319; N. Kerem Demir, Türkiye’de Ermeni Meselesi, Ankara 1976, sf. 16-20, 30-36.

7 Bkz. M. Ormanian, 65-67; Ahmed Refik, “Türkiye’de Katolik Propagandası”, Türk Tarihi Encümeni Mecmuası, Eylül 1340, sf. 257-276; Belgelerle Ermeni Sorunu, Ankara 1983, Cnk. ATASE Bşklığı Yay. sf. 25-26, 33; E. Kırşehirlilioğlu, Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri, İstanbul 1963, sf. 33.

da İstanbul Ermeni Patrikliği, Osmanlı makamlarından yardım isteyince Mekhitar, Fransa Elçiliğine sığınmış ve daha sonra da Fransa'ya gitmiştir. O, geniş bir çalışma planı ile harekete geçmiş, kısa zamanda kendi adını taşıyan teşkilatı kurmuş ve Avrupa'ya Ermeni'yi tanıtmaya gayret sarfetmiştir. 1701'de temeli atılan, 1717 yıllarında Venedik civarındaki Saint-Lazar adasında yerleşen Mekhitaristler ile açılan çığır, gittikçe büyüyerek Ermeni Cemaati arasında önemli bir mesele olmaya başlamıştır. Ermeniler arasındaki bu mücadeleler 130 yıl kadar devam etmiş ve nihayet, Fransa'nın tavassutu ile, 1830 yılında, Osmanlı İmparatorluğu, Katolik Ermenileri ayrı bir cemaat olarak tanımıştır. Bu kuruluşu kendilerine emsal alan Amerika misyonerleri, Protestanlığı Ermeniler arasında yayma teşebbüsüne girişmişlerdir. Onlar, fakir Ermeni çocukları için yatılı okullar, gece dersaneleri ve ibadethaneler açmış; Ermenice'ye tercüme edilmiş Protestan İncilleri dağıtmışlardır. Neticede İngiltere'nin yardım ve himayesiyle, 1847'de, İstanbul'da Protestan Ermeni Kilisesi resmen teşekkül etmiştir<sup>8</sup>. İşte 1830'lu yıllara kadar tek cemaat, tek görüş, tek mezhep olarak Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşayan Ermeniler arasına, bundan sonra, çeşitli Hıristiyan mezhepleri ve tarikatlarıyla, değişik görüşler girmiştir.

Bir yandan misyonerlerin tahrik ve teşvikleriyle dinî kıpırdanmalar, diğer yandan Tanzimatla, diğer azınlıklarla beraber, Ermenilere tanınan haklar ve 1856 Fermanı ile bu hakların teyid edilmesi; 1862'de "Ermeni Nizamnamesi"nin çıkarılması ve buna ilaveten bazı Ermeni ileri gelenlerinin ele geçirdikleri imkânları Ermenilerin lehine kullanması veya bu Devlet imkânlarını istismara yönelmesi gibi husûslar tahrik ve teşviklerin sebebi olmuştur. Tahrik ve teşviklere müsait olan bu durumlar, Avrupa'nın çeşitli ülkelerini, dinî ve siyasi gayretlerle, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Hıristiyanları elaltında bulundurma mücadelesine sevketmiştir. Hattâ Doğu ve Batı'daki bazı devletler, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altındaki Hıristiyanları koruma yarışına girişmiş ve 1856 Paris Andlaşması'na "Hiçbir Osmanlı teba'sı dinî sebeplerle takibata maruz kalmaz" gibi anlamı geniş bir madde koydurmayı başarmışlardır. Bu arada Rusya da açılan kapıdan girmek için siyasi manevralar yapmış ve Ermeniler'e "Otonomi" (Muhtariyet) istemiştir. 1862'lerde başlayan kıpırdanmalar, 1877-1878 Türk-Rus Savaşı'ndan

8 Bkz. J.A. Gattayrias, L'Arménie et les Arméniens, Paris 1882, sf. 113-118; M. Ormanian, 61, 66-67; Kevork Aslan, 102, 110-111; Samih Nafiz Kansu, 2 Devrin Perde Arkası, İstanbul 1957, sf. 37; Uras, 154-156; Belgelerle Ermeni Sorunu, 25-26; Muallim Cevdet, Mektep ve Medrese, İstanbul 1978, sf. 113-115.

sonra aktif olarak sahneye çıkmış ve I. Dünya Savaşı'nda son şeklini almıştır<sup>9</sup>.

Osmanlı İmparatorluğu'nda "Ermeni Meselesi"nin dinî ve siyasi olarak nüvesinin atılması, 1804'de İran-Rus Harbi'ni mütakiben 1813 yılında, Erivan ve çevresinin Rusya'nın eline geçmesinden sonra başlamış olması üzerinde durulması gereken başka bir husûstur. Çünkü Ermeniler arasından Türkler'e yönelik ihânet hareketleri bu tarihten sonra başlamış ve gelişmesi dışardan destek görmüş, özellikle Rusya'dan gelen tahrik ve kışkırtmalar büyük rol oynamıştır. Erivan ve çevresinin Rusya'nın eline geçmesinden sonra, 1828-1829 Türk-Rus ve daha sonraki 1854-1855 Kırım Harbi'nde, Rusların Ermenilerle olan münasebetleri sıklaşmış ve bunun neticesinde de nifak hareketleri hızlanmıştır<sup>10</sup>.

1882 tarihli bir arşiv vesikasında, Erivan çevresi Ermenilerinin Eçmiyazin'i; Doğu Anadolu tarafında bulunan Ermeniler'in Ahtamar'ı; Kozan, Maraş ve Halep tarafındaki Ermenilerin Sis'i (Kozan) dinî merkez olarak tanıdıkları ve Ermenilerin, takdis yağı çıkarıp piskopos rütbesi vermelerinden dolayı, bu üç Katolikosluk (Ermenilerce Gatoğikos olarak ifade edilir) merkezini aynı önemde gördükleri; ancak kuruluş bakımından diğerlerinden çok eski olması ve Ermenilerin büyük çoğunluğunun o tarafta bulunması sebebiyle Erivan'daki Eçmiyazin Katolikosluğu'nun diğer katolikosluklardan daha çok şöhrete ulaştığı; Türkiye'deki Ermeniler arasında da Eçmiyazin'in en büyük dinî merkez kabul edildiği ve bu merkezin Rusya'nın eline geçmesinden sonra Kazez Artın ve diğer ileri gelen Ermenilerin kendi aralarında yaptıkları müzakerelerde şöyle konuştukları belirtilmektedir: "Revan (Erivan) Eyâleti şimdiye kadar İran Devleti elinde bulunup, biz, Eçmiyazin'i bu tarafa çekiyorduk, şimdi orası kuvvetli bir devletin eline geçti. Bundan sonra orası bizi çeker. Bu ise Devlet-i Âliyye'nin Ermeniler hakkında ma'lûm olan emniyet ve itimadına hâlel getirebilir. Halbuki Devlet-i Âliyye'nin maliye işleri ve bilcümle devlet memurlarının muameleleri Ermeni sarrafların elindedir. Bu emniyete hâlel gelirse bunca servet kaynağı elimizden gider. Biz bundan sonra Eçmiyazin'den mümkün mertebe ilişkilerimizi kesmeliyiz". Bu durum, Akif Paşa'ya bildirilmiş ve bundan

9 Bkz. Başbakanlık Arşivi, Yıldız, k1. 31, ev. 299, za. 27, ku. 79; H. Thorossian, *Histoire de l'Arménie et du Peuple Arménienne*, Paris 1937, sf. 134-136; *Askerî Tarih Belgeleri Dergisi* Ankara 1982, sa. 8, Belge 1804, 1808, 1810 vd.

10 Bkz. A Qui La Faute? Aux Partis Revolutionnaire Arméniens, "Dadjar" Dergisi Yay. M. Sandjakçıyan Basımevi, İstanbul 1917, sf. 9, 44, 50, 53; A. Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, Ankara 1970, sf. 112-113.

sonra Rusya'nın hem Ermeniler için, hem de Osmanlı Devleti için tehlike teşkil edeceğine dikkat çekilmek istenmiştir. Ancak, o zaman, durumun ciddiyeti pek iyi kavranamamış; Sis'de az Ermeni bulunuyor diye, Sis Katolikosluğu devreden çıkarılmış ve Ermenilerin direkt olarak Rusya'daki Eçmiyazin Katolikosluğu ile irtibatlarının devamına fırsat tanınmıştır<sup>11</sup>. Rusya da eline geçirdiği bu imkândan istifade edebilmiş ve Osmanlı İmparatorluğu aleyhine Ermenileri kullanmaya çalışmıştır. 1896-1908 yılları arasında İstanbul Ermeni Patrikliği yapmış olan Malachia Ormanian, L'Eglise Armenienne (Ermeni Kilisesi) başkklk eserinde, bu husûsu şöyle belirtmektedir: "Ermeniler üzerinde İran'ın baskısı artınca gözlerini Rus Çarı'na doğru çevirdiler ve kurtuluşu onun hâkimiyetinde gördüler. İmparator I. Nikola, Ermenilere siyasî bir 'Otonom' vadetti ve bunda samimî olduğunu ispat etmek için de, geçici olarak, onların bulunduğu yere 'Ermenistan' adını verdi. Bu, hâkimiyet projesini kolaylaştırmak için düşünülmüş bir oyundu. Çünkü Çar, hâkimiyeti altına aldığı Ermenilere dinî bir baskı uyguladı ve 1836'da çıkardığı Polegenia (Nizamname) ile de Patriklik yönetimine açıkça müdahale etti"<sup>12</sup>.

Rusya'nın, bütün Ermeni Kiliselerinde anılan Eçmiyazin Katolikosluğu'ndan Türkiye ve Türkler aleyhine yararlanmayı başardığı belgelerden anlaşılmaktadır. Bugün de, Eçmiyazin Katolikos'u, Türkiye içinde ve Türkiye dışındaki Ermenilerle ilgili beyanlarda bulunmaktadır. O, Viyana'da, "Yurtdışında yaşayan Ermeni halkının Türkiye ve Türklere karşı her zaman kını vardır. Türk diplomatlarına karşı girişilen saldırıların son bulacağını sanmıyorum" diyerek niyetini ortaya koymuştur. Halbuki aynı Katolikos, bu beyanından 20 yıl kadar önce (1961'de), Türkiye'ye yaptığı ziyarette Türkiye'deki Ermenilerin yaşayışlarını ve onlara gösterilen müsamahayı takdirle karşıladığını belirtmiştir<sup>13</sup>. Çünkü Rusya'da Ermeniler her türlü hak ve hürriyetten mahrum edilmiş; din ve dillerine baskı yapılmıştır. Buna karşılık Türkler, onlara, büyük yetkiler vermiş ve itibar etmiştir. Bütün bu imtiyazlara rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı karışıklıklar baş gösterince, özellikle 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra, başta Rusya olmak üzere, İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika vb. devletlerin gizli ve açık tahrik

11 Başbakanlık Arşivi, Yıldız Tasnif, k. 31, ev. 299, za. 27, ku. 79 (Bu Lâyıha, tarafımızdan, "Ermeni Katoğikosluğu ve Ermeni Meselesine Dair Bir Arşiv Vesikası Üzerine" başkklk makale içinde yayınlanmıştır. A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Ankara 1983, XXVI/ 737-750).

12 Malachia Ormanian, a.g.e., 71-72; ayrıca bkz. Thorossian, 120-122.

13 Bkz. Abdurrahman Küçük, "Ermeni Katoğikosluğu ve Meselesine Dair Bir Arşiv Vesikası Üzerine", A.Ü. İFD. Ankara 1983, sayı: 26, sf. 731-732.

ve teşvikleriyle içlerinden bir grup, Türkler'e karşı çephe almıştır<sup>14</sup>. Ancak bugün olduğu gibi o gün de Türkler'e bağlı olanların ve bu "mesele"yi kımayanların bulunduğu arşiv vesikalarında rastlanmaktadır. Türkler'e karşı teşkilatlı olarak baş kaldırış sırasında, 29 Kasım 1890 tarihinde, Devlet görevlerinin en üst kademelerinde bulunanlarla, ileri gelen tüccar ve sarraftan otuz altı imzayı taşıyan arıza Padişaha takdim edilmiştir. Bu arızada, Maliye Nâzırı Agop Paşa, Adliye Müsteşarı Ohan Efendi, Hariciye Müsteşarı ve müsteşar muavini, çeşitli mahkemelerin üyelerinin imzalarına rastlanmaktadır. Onlar, Padişaha takdim ettikleri arızada, Türkler'e karşı vukubulan hareketleri kınamakta ve onu "Ermeni cemaat-ı sâdikasının selâmet ve menfaatine muzırr bir fikri mahsûsa hizmet ederek Ermeni kullarını minel kadim Devlet-i Âliyye-yi ebedüyyüd devâm olan revâbit-i sadakat kârânesini fek ettirmek maksadiyle bazı eşhâs ötede beride bir takım neşriyât ve muamelât-ı gayri meşrû'iyeye cür'et ederek sâdedilânî iğfale sa'y etmek" olarak açıklamaktadırlar. Arızada, bu hareketleri yapanların azınlıkta oldukları, Ermenileri temsil edemeyecekleri; zaten Ermeni cemaat-i sadıkasının onların fikrine itibar etmediği; 500 seneden beri Ermenilerin Türklerin idaresi altında din ve dillerini muhafaza ederek refâh ve saadete nail oldukları; bundan böyle de Devlet'in şefkat ve adaletinden şüphelerinin bulunmadığı; bunun için de Devlet'e bağlılık ve hizmetlerinin devam edeceği işlenmektedir<sup>15</sup>. Bu vesikada yeralan imzalara bakılınca Türklerin Ermenilere ne kadar güvendiği ve ne derece imtiyaz bahşetmiş olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ermenilerin varlığını, altı asırdan fazla devam eden Türk himaye ve müsamahasına bağlayan ve buna karşı onların ihanetini ortaya koyan diğer bir belge Ermeni "Dadjar" dergisinde yayınlanmış makalelerdir. Bu konularla ilgili olarak yazılmış makalelerin özeti, Ermeniler tarafından, Fransızca "A Qui La Faute? Aux Partis Revolutionnaire Armeniens" (Hata Kimde? Ermeni İhtilâl Partilerinde) başlığı ile kitap olarak 1917 yılında neşredilmiştir<sup>16</sup>. Bu kitapta yeralan bilgiler, bir nefis muhasebesi, bir "itirafnâme" mahiyetini taşımakta; "Ermeni Meselesi"nin içyüzünü, arkasındaki güç ve niyetleri ortaya koymaktadır. Kitaptaki bilgileri,

14 Bkz. Osman Nuri, III/842-866; Yınanç, JA, IV/319-320; Koçaş, 55-56, 193; Mehmet Hocaoğlu, Arşiv Vesikalarıyla Tarihte Ermeni Mezâlimi ve Ermeniler, İstanbul 1976, V; Belgelerle Ermeni Sorunu, sf. 93-95.

15 Bkz. Başbakanlık Arşivi, Yıldız, k. 36, ev. 368, za. 141. ka. XIII (Arıza sureti).

16 A Qui La Faute? Aux Partis Revolutionnaire Armeniens, İstanbul 1917 (Bu kitap, "Dadjar" adlı Ermenice dergide yayınlanmış makalelerin bir özettir ve 70 sahifeden ibarettir. Ermeniler tarafından Fransızca kitap olarak yayınlanmıştır).

muhtevasına göre, birkaç grup altında özetlemeye çalıştık. Bu özetlemeyi yaparken de pasajlar halinde ve kitabın ifadeleriyle vermeye gayret gösterdik.

Bu bilgiler, şu şekilde gruplandırılabilir:

1- *Ermeni İhtilâl partileri ve Rusya :*

"Bu Ermeni ihtilâl partileri, Türkiye'nin menfaatlerini düşünecek, ona hizmet edecek yerde, asıl görevleri de bu olduğu halde, Rus Yönetimiyle, bu düşman ve sinsî hükümetle işbirliği yaptı"<sup>17</sup>.

"Ermeni ihtilâl partileri, savaş başladıktan sonra, Türkiye'nin düşmanlarıyla gizli münasebet kurdular. Rus elçileri ile altı büyük vilâyetin reformu konusunda görüşerek açıkça ve utanmadan Türkiye'nin en kutsal menfaatlerine ihânet ettiler"<sup>18</sup>.

"Rus Hükûmeti, dün ihtilâl partilerinin celladı, bugün onların hâmi oldu... Ermeni-Türk kardeşliği o kadar samimî ve sıcaktı ki, bugün bizim hâmimiz Rusya, o zaman Kafkasya Ermenilerine karşı korkunç işkenceler yapıyordu.. Rusya'nın bugün böyle davranmasının iki sebebi vardır: 1- Türk-Ermeni dostluğu, Rus politikasına ve niyetine uygun düşmüyordu. Türkiye'nin iç meselelerini karıştırma bahanesi bulamayan Rus diplomasisi, Osmanlı Hükûmeti pazarlarında iflas ediyordu. 2- Rusya'nın Doğu ve Batı taraflarında bulunan Ermeniler, bir gün Türkiye'nin doğu vilâyetlerinde bulunan aynı soydan insanlarla birleşip Rus çarlarının rahatını tehlikeye düşürebilirdi. Rusya içindeki Ermeniler, Rusya'ya karşı çephe alarak onu sarsabilirdi. Bu ise kaygı verici ve tehdit edici bir durumdu. Rusya, Türk-Ermeni uyumunu hazmedemiyordu. Çünkü Meşrutiyet'ten sonra birbirini takip eden Osmanlı kabinelelerinde, her zaman, bir Ermeni bakan bulunmuştu"<sup>19</sup>.

2- *Ermeni Kilisesi ve dini liderlerinin rolü :*

"Dinî cemaatler, uzun zamandan beri, Ermeni ihtilâl partilerinin inkılâp ocakları olmuş ve en şeytanî programlar buralarda hazırlanmıştı. Dinî merkezler, silah depoları ve komplo ocakları olmuştu.. Dinî liderler, söz ve yazı ile, kendilerine güvenmiş olan halkı isyana teşvik ediyordu. Artık vaazlarda yüce sözler ve İncil'in doktrini zikredilmiyordu;

17 A Qui La Faute?, sf. 9.

18 A Qui La Faute ?, sf. 16.

19 A Qui La Faute?, sf. 53.

sadakat, doğruluk yerine isyân; insanlık yerine kin, intikâm; ahlâk yerine alçaklık, rezillik va'zediliyordu.. Dinî liderler, komiteler tarafından organize edilmiş bayramlara, toplantılara, törenlere başkanlık ediyorlardı; halka, partilerin emirlerine ve eğitimlerine uymalarını istiyorlardı”<sup>20</sup>.

“Bütün Ermenilerin en yüksek dinî lideri Eçmiyazin Katolikosu işe karıştı ve reform meselesinin uygulanması, halledilmesi için özel bir delegasyon görevlendirdi.. Patriklik, geleneklerinde olmayan özel bir tavır aldı. Rus temsilcisinin Bab-ı Âlî'yi ziyaretinin her defasında, reform projeleri konusunda birkaç itirazda bulunmak için, Ermeni Patriği de orada hazır bulunuyordu”<sup>21</sup>.

3- *Ermenilerin varlıklarını ancak Türkler sayesinde koruyabildikleri :*

“Ne Ermenilerin en yüksek dinî lideri Eçmiyazin Katolikosu, ne Ermenilerin kaderini omuzladığını iddia eden en yüksek kilise yetkilileri, ne bu ihtilâl partilerinin yetkili şefleri, ne diğer Ermeniler, Türkiye dışında, bizim, diğer hiçbir otoritenin hâkimiyeti altında varlığımızı korumaya muktedir olmadığımızı ne açıklayabildiler, ne de kavrayabildiler”<sup>22</sup>.

“Bütün bir toplumu altı asırdan beri himaye eden, kilisesine, dine, diline ve millî geleneklerine saygı gösteren bir Devlete (Osmanlı İmparatorluğu) karşı böyle korkunç ihanet hiç görülmüş mü? Bu düşmanca ve anarşik olaylar nasıl vasıflandırılır; bu cinayete yönelik komplolara hangi haklı sebep bulunabilir?”<sup>23</sup>.

4- *Ermenilerin Türklerin toprağında ve müsamaha içinde Türklerle yanyana yaşadıkları :*

Kitap, bütün hatayı Ermeni ihtilâlcilerine yükledikten sonra, sonuçta bu konuyu şöyle dile getiriyor: “Ermeni, altı yüzyıldan beri, hangisi olursa olsun, dünyanın başka yönetimi altında, başka hiçbir millet tebaasının ne gördüğü, ne tanıdığı geniş bir sosyal ve dinî hürriyetten istifade ederek Türkiye'nin toprağında Türk ile yanyana yaşadı”<sup>24</sup>.

20 A Qui La Faute?, sf. 40-41.

21 A Qui La Faute?, sf. 51-52.

22 A Qui La Faute?, sf. 56.

23 A Qui La Faute?, sf. 41.

24 A Qui La Faute?, sf. 70.

Yukarıda sunduğumuz belgelerde ve bizzat Ermenilerin itiraflarında görüldüğü gibi Ermeniler, en az altı asırdan beri Türklerin hâkimiyeti altında, Türk topraklarında, sosyal ve dinî hürriyetten istifade etmiş, ibadetlerini serbestçe yerine getirmişlerdir. Bu durum, Türk<sup>25</sup>, Ermeni<sup>26</sup> ve Batılı seyyah ve yazarları tarafından da, tarih içerisinde, belirtilmiş; Türklerin hâkimiyeti altında yaşayan herkesin dinî inançlarını serbestçe yerine getirdiklerine ve hâkimiyetleri altında olanlara adaletle muamele edildiğine yervermişlerdir. Buna rağmen, Ermenilerin, zaman zaman, fırsat buldukça, Türklere karşı ayaklanması ve ihânetleri olmuştur. Bu isyan ve ihânetler, Anadolu'da kesin Türk hâkimiyetinin kurulması, özellikle İstanbul'un alınmasıyla bir müddet durmuştur. İstanbul'un alınmasından 20 Haziran 1890 tarihine kadar, Türklerle Ermeniler arasında, pek önemli bir olay görülmemektedir.

Ermeni olayları, 1862 yılında kabul edilen "Ermeni Nizamnâmesi"yle fiiliyata çıkmıştır. Ermeniler, bu nizamnâme ile kendilerine tanınan haklardan istifade ederek daha büyüklerini istemeye yönelmiş ve bir "Ermenistan" hülyasıyla yaşamaya başlamışlardır. Bu hülyayı gerçekleştirmek için de, Türkiye genelinde, bazı hazırlıklara girişmişler; komiteler kurmuş ve dış ülkelerle temasa geçmişlerdir. Ermeni ihtilâlcileri, etkili olabilmek için, Ermeni kiliselerini ele geçirmeye çalışmış; zaman zaman, kendilerine muhalefet eden patrikleri, çeşitli yollarla, gözden düşürmüş ve hattâ istifaya zorlamışlardır. Daha sonra bazı patrikler ve Ermeni ileri gelenleri de bu dâvâyı benimsemiştir. Bu patrikler, gözlerini doğuda yaşayan Ermenilere çevirmiş ve onlardan meded ummuşlardır. Onlara göre Ermenilerin çoğu Doğu Anadolu'da yaşamaktadır ve orası "Ermenistan" olmaya daha müsaittir. O gün Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu durum da gözönünde bulundurularak bu hayallerini gerçekleştirmeye gayret sarfetmişlerdir. Kıvılcımı başlatacakları uygun yer olarak da Erzurum'u görmüşlerdir. Onlar açısından, ihtilâl için, Erzurum'un en uygun merkez görülmesi; yol güzergâhında bulunması ve Rusya'ya yakın olmasındandır. Bunun planları, İstanbul Yedikule Ermeni Hastanesi'de yapılmış ve sahneye konulması için müsait zaman kollanmıştır. Hareketin başlaması için Rusya'dan gönderilen silah ve malzemeler, dokunulmazlığı bulunduğundan, kilise ve manastırlarda saklanmıştır. Erzurum valisi, bunu, haber almış ve aramalara girişmiştir. Bu arama fırsat bilinmiş ve ilk Ermeni olayları Erzurum'da

25 Bkz. İbni Batuta, Seyahatnâme, Ter. Mehmet Şerif, İstanbul 1333-1335, I/328-329; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Sad. Mehmet Zillioğlu, II/503; Belgelerle Ermeni Sorunu, 63 vd.

26 Bkz. Urfah Mateos, Vekâyânâme, 87.



başlatılmıştır. Erzurum'da başlayan bu olayları, Türkiye genelinde diğerleri takip etmiş ve bir Türk-Ermeni mücadelesi şekline dönüştürmüştür. İhtilâl taraftarı Ermeniler, kendilerini tasvip etmeyenleri de çeşitli yollarla taraflarına çekmeye çalışmış; onları da doğuda bir "Ermenistan" kuracaklarına ve o zaman "kendi vatan" larında daha rahat hayat süreceklarine inandırma yollarını denemişlerdir<sup>27</sup>.

Türkiye'de olaylar devam ederken Avrupa'da ve Avrupa basınında olayların yankıları gündeme gelmiştir. Almanya'da neşredilen "Nord Deutsch Allgemenie Zeitung" gazetesinin 16 Kasım 1890 tarihli nüshasında "Ermeni Meselesi" başlıklı bir makale yayımlanmıştır. Bu makale, önemine binaen, Alman Şefiri tarafından İstanbul'a gönderilmiş ve tercüme edilip Padişaha takdim edildikten sonra arşive girmiştir<sup>28</sup>. Ermenilerin Doğu Anadolu ve hattâ Türkiye ile ilgili iddialarına bir cevap mahiyetinde olan bu makaleden (tercüme edilmiş arşiv nüshasından) bazı kısımları ve cetveli vermeyi uygun görmekteyim. Orada şöyle denilmektedir:

"Avrupa matbûâtında mükerreren bir Ermeni meselesinden (bahs) olunur. Mezkûr ünvanın dâîmi surette tekrar olunmasından belki gazete mütâlaa edenlerce Devlet-i Âliyye'nin bir kavmi tarafından meskûn ve hudûdu muayyen bir kısım arâziden bahsolunduğu ve mezkûr arâzinin tefriki veyahut bir muhtâriyet-i idare haline va'zı idarece mümkün olduğu fikri hasıl olur. Ancak böyle bir fikre şiddetli sûrette itiraz etmek lâzımdır. Ermenistan siyasetçe ve belki coğrafyaca mevcut olmayıp, ancak etnoğrafya nokta-i nazarından mevcut olabilir. Prusya'da eski zamanda bir 'Vent' hükûmetinin mevcut bulunduğu ve belki bugünkü günde bu hükûmetten kalmış tek tük ahâlinin 'Venet' lisanını kullandığı cihetle nasıl bir 'Vent meselesi' meydana vazolunması ma'kûl görülmeyecek ise, şöyle de ciddi olarak bir Ermeni meselesinden bahsetmek caiz değildir."

"Sefine-i Nuh'un sâkin olduğu 'Ararat' dağı civarında gûyâ hüküm sürmüş olan Nuh ahlâfından 'Aram' nâm kimsenin isminden neş'et eden 'Ermenistan' nâmı gerek Acem ve Bizans ahâlisinin malı bulunan arâzinin Selçukîler tarafından feth olunmasından bugüne kadar ve gerek Devlet-i Osmaniyye'nin te'sisi zamanından tîmâr ve paşalıktan vilayetin

27 Bkz. Ermeni Komitelerinin A'mal ve Harekât-ı İhtilaliyesi, 1332, sf. 6, 9, 14, 27-29, 36, 289-296; Uras, 200-203, 276-278, 284-289; Belgelerle Ermeni Sorunu, 95, 112-113.

28 Başbakanlık Arşivi, Yıldız, k1. 36, ev. 368, za. 141, kar. XIII (Bu belge, tarafımızdan, Türk Kültürü Dergisi'nin Ekim 1982 tarihli 234 cü sayısında "Ermeni Meselesi" başlığı ile, 733-740 sahifelerinde, yayımlanmıştır. Arşiv vesikasının tamamı için adı geçen makaleye bkz.).

(yani Erzurum) şimdiki haline kadar ne resmî olarak ve ne de ahâli lisanında isti'mâl olunmamıştır”.

Makalede, “Ermenistan” isminin tarihçe hiçbir ehemmiyet ifade etmediğine, Erzurum ile bir ilgisinin bulunmadığına yer verildikten sonra, şöyle denilmektedir: “Belki bir taraftan Ermeni cinsine mensûp ahâlinin ikâmet eylediği bir arz'ın mevcudiyetinden bahsederek itiraz vukubulur. O halde biz de cevaben ber-vech-i âti Devlet-i Âliyye'nin Asya-yı Sugra'da kâin ve sâir ahâlisi nisbetinde şâyân-ı zikr ve beyân olabilecek Ermeni cinsine ve dinine mensup ahâlinin ikâmet eylediği sekiz vilayetin son resmî tahkikat üzerine tertip olunan nüfus cetvelini neşrediyoruz ki cetvel-i mezkûrun sıhhatini te'min edebiliyoruz” (veri len cetvel aynen bu makaleye alındı Bak. sahife 258).

Cetvelde de görüldüğü gibi, genel nüfusun % 80'ini Müslümanların, ancak % 15'ini Ermenilerin teşkil ettiği belirtildikten sonra şöyle devam edilmektedir: “(Ermeni) Ahâlinin 1/7'i olduğu halde diğerlere bir kanun mu istiyorlar? İdâre-i muhtâre, yani kendi efkârlarınca idâresini tertib ile ahâlinin 6/7 sının taht-ı idaresinde bulundurulmasını ve resmî memuriyetlerin ve sâirenin kendilerine teslim olunmasını talep ediyorlar. Bu talepte hakları neden ibaret olabilir? Ermeni ahâli imtiyâzât-ı müstesnâiyyeye nâil olmak arzusunda bulunmaya İslâm hemşehrilerinden daha zeki ve ahlâkça daha iyi veyahut vücudça daha kuvvetli ve cesur mudur? Ermeniler bu suallere evet ile cevap verecek olur ise zihinlerinin sağlam olmadığına karar vermek icadeber. Ancak ekserisinde öyle bir fikir mevcut değildir. Ermenilerin kısm-ı a'zamı muhtâriyet-i idare sûretinde bir hükûmet teşkiline muktedir bulunmadığına ve yalnız bir mezhebe mensup olanlardan teşkil olacak bir hükûmette şimdi olduğu halde mezhep ve idarece imtiyâzât-ı müstesnâiyyeye nâil olamayıp bahtsiz bir halde bulunacaklarına veyahut şimdi mevcut olan münâsebât-ı idarelerinde bir tefrika vuku'unda komşuları bulunan Rusya Devleti tarafından yutulmak korkusunun mevcut bulunmuş olmasına pek iyi vâkıftırlar.

Bu halde Ermenilerin kısm-ı a'zamı Devlet-i Osmaniye idaresinde kalmayı arzu eder. İdâre-i muhtâre taleplerine karşı soğuk ve sâkit bir halde kalır ve Osmanlı'dan başka bir ismi kazanmak istemediği halde her memleketin gazetelerinde aksini iddia edip esası olmayan bir Ermeni Mes'elesi hakkında mütemâdiyen abuk sabuk beyân-ı efkâr eden kim-seler kimlerden mürekkep olabilir? Erzum vak'asında, Kumkapı Kilisesi'nde vukubulan rezâletten dolayı cereyân eden da'vâ(t-ı) istintâk

Vilâyet	İslâm	Ermeni	Ahâlinin	Süryani	Nesturi	Rûm Katolik	Roma Katolik	Protestan	Musevi	Gayri	Enebi	Toplam
			yüzde nisbeti %							Müslim		
Erzurum	441.671	101.119	18	—	—	3.356	6.730	1.970	6	15	292	555.159
Bitlis	167.054	101.358	36	1981	—	—	4.948	1.498	—	159	—	276.998
Van ve Hakkâri	282.582	71.582	17	—	59.500	—	1.930	—	2.900	—	—	418.494
Diyarbakır	240.574	45.291	14	13.649	—	1.437	6.348	3.975	1.170	—	—	312.444
Ma'muretü'l Aziz (Elazığ)	300.194	73.178	19	—	—	573	2.464	4.971	2	—	—	381.382
Sivas	735.489	112.649	12	—	—	36.822	2.943	2.493	220	1585	—	892.201
Haleb	663.416	50.182	7	3.841	—	7.525	7.527	19.927	9.599	—	—	763.017
Adana	336.913	31.876	7	97	—	1.401	2.150	3	—	410	—	378.697
Yekûn	3.167.893	587.235	15	19.568	59.500	55.560	34.291	36.984	13.900	1.759	702	3.977.392

ve muhakemeleri bu karanlık işleri tenvir etmiştir." Devamında; bu meselenin dışarıda teşkilatlanmış fesat ocaklarının çıkarıldığı, bunların bu memleketle bir ilgilerinin bulunmadığı, aşağı tabakadan saf insanları aldatarak menfaat sağlamaya çalıştıkları ve bulanık suda balık avlamak istedikleri yer almaktadır.

Genel olarak Ermeni kaynakları ve arşiv vesikalarına dayanarak sunduğumuz bilgiler ışığında konuyu şöyle özetleyebiliriz: Tarih boyunca Ermeniler, Türklerin dışında, hangi milletin hâkimiyeti altına girmişlerse hep zülüm ve işkence görmüşlerdir. Onlara hâkim olan İranlılar, Mecusî dönemde, onları Mecusî; Latinler, Katolik; Bizanslılar, Ortodoks yaparak kendi içlerinde eritmek istemiş; Ruslar da, her türlü hak ve hürriyetten mahrum ederek, dil ve dinlerine baskı yaparak, bir alet gibi kullanmıştır. Türkler ise hâkimiyetleri altındaki Ermenilere, tarih boyunca hep müsamaha göstermiş; dillerine, dinî inançlarına, örf ve âdetlerine dokunmamış, aksine onlara hiç bir kimsenin ne gördüğü, ne tanıdığı bir imtiyaz bahşetmiştir. Asırlarca Türkler, Ermenileri kendilerinden ayrı görmemiş ve onlara en yüksek makamları bile lâıyk görerek müsamahanın büyük örneğini sergilemiştir. Ermeniler ise bu büyük müsamahanın karşılığını, Türklerin zayıf anlarında, kritik durumlarında, ayaklanarak ve düşmanlarla işbirliği yaparak ödemeye çalışmışlardır (!).

Türkler, Ermenilerin imdadına yetişmemiş olsaydı hâkim milletler onları içlerinde eritip yok edeceklerdi. Şayet onları bugüne getiren "Milli Kilise"leri varsa, yeryüzünde Ermeni mevcutsa, bunu Türklerin müsamahasına borçludurlar. Türkler, Ermenilere ve onların dinî inanışlarına -Yahudi, Rum ve diğer Hıristiyan azınlıklar gibi- sahip çıkmamış, müsamaha göstermemiş olsaydı, kanaatimizce, herhalde bugün bir "Gregoryen Ermeni Kilisesi" olmayacaktı ve belki de bir "Ermeni Meselesi" gündeme gelmeyecekti.

## TÜRKLERİN KÂBE'YE YAPTIĞI EKONOMİK YARDIMLAR

Y. Doç. Dr. Münir ATALAR\*

Mekke, Hz-i Peygamber zamanında ve onu takibeden Emeviler ve Abbasîler dönemlerinde vâlilerle yönetilmiştir. Milâdi 966 yılında Mekke Şerifliği tesis edildi. Bu şerifler, Mekke ve dolayısıyla Hicaz'da tam bir istiklâl sağlamak için büyük çabalar göstermişlerse de, hiç bir zaman tamamen müstakil bir devlet meydana getirememişlerdir. Ancak, güçlü devletlere bağımlı olarak, bölgesel otoritelerini koruyacak güce sahip olabilmişlerdir. 1517'den sonra Hicaz'da Osmanlı hâkimiyeti, Mekke Şerifi yoluyla tesis edilmiştir. Osmanlılar, Evlâd-ı Resûl'den oldukları kabul edilen seyyid ve şeriflere, saygı ve ikramlarda bulunmuşlardır. Onları, her türlü vergiden muaf tutmuşlardır. Mekke Şerifleri ile samimi ve dostâne ilişkiler kurmaya dikkat etmişler ve özen göstermişlerdir. Tarihi kayıtlara göre bu ilişkiler, Hicaz bölgesinin, Osmanlılara fiilen bağlanmasından önce başlamıştır<sup>1</sup>.

Anadolu ve Rumeli kıtalarının hâricinde, genel yönetim hükümlerinin dışında tutulan vilâyetler şunlardır: Sayda, Bağdad, Basra, Musul Trablusgarb, Bingâzi, Hicaz ve Yemen. Bu vilâyetlerden Hicaz ile Basra'nın arâzisi, arâzi-i öşriyyeden ve diğerlerinin arâzisi, arâzi-i haraciyyedendir. Hicaz ve Basra fetholunup da, Osmanlı ülkesine katıldığı zaman, timar ve zeâmet usûlüne tâbi tutulmamış ve işlerine merkezce müdâhele edilmemiştir. Halkı, eskidenberi ne gibi vergiler ile mükellef ise, hazine için de, o alınmıştır. Arâzileri hakkında, önceleri ne işlem yürürlükte ise, hâliyle geçerli bırakılmıştır.

Bunun birçok sebebi vardır: Başta geleni, halkının aşiretler ve Urban'dan oluşması veya çeşitli dinlere ve mezheplere mensup bulunması, ve bölgelerinin siyâseten mühim ve nâzik olması gibi durumlardır.

\* *Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Anabilim Dalı*

<sup>1</sup> İ.H. Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*, Ank., 1972, T.T.K. Basımevi, s. 4. Daha fazla bilgi için bkz.: s. 19-34.

<sup>2</sup> Abdurrahman Vefik (Sayın), *Tekâlif Kavâidi*, İst., 1328-30, C. I-II, C. I, s. 183.

Hicaz bir vilâyet, Mekke de bir emirlik idi. Vilâyetin, mülkiye teşkilâtının ve orada bulundurulmuş askerî birliklerin giderlerini, kendi bölgelerinin gelirlerinden sağlaması gerekiyordu. Emirliğin de, bağlı bulunduğu hükûmete belirli bir vergiyi ödemesi icabediyordu. Hal böyle iken Osmanlı Devleti, Hicaz vilâyetinin giderlerini tamamıyla kendi üzerine aldığı gibi, Mekke emirliğine de her yıl, önemli miktarda para ve hediyeler göndermek an'anesine tâbi bulunuyordu. İşte bu para, Surre-i Hümayûn adıyla bilinirdi<sup>2</sup>.

Osmanlı İmparatorluğu, hiç bir zaman emperyalist olmamıştır. İşgal ettiği veya gittiği yerleri sömürmeyi düşünmemiştir. Aksine buralara, kendisinde olan herşeyi vermiştir.

Kendi Anayurdu, çekirdeği olan Anadolu'yu ihmâl bahasına oraları imara çalışmıştır. Bunun da sebebi, ele geçirilen Hıristiyan veya İslâm ülkelerini birer vatan olarak benimsemeleridir. Oraları, birer koloni olarak görmemişler, buralarda yaşayan halka adâlet ve düzen götürmüşlerdir. Çünkü İslâm hükümdarları, Allah'a karşı kendilerini sorumlu bulurlar. Halka sulh, sükûn ve adâlet götürmek de Allah'ın, Kur'ân-ı Kerim'in emridir.

*Surre kelimesi*, Arapça bir isim olup, *صَرَّ* fiilinden gelmektedir. Çoğulu "Surer"dir. Surre kelimesinin sözlük anlamı; para kesesi, akçe çıkımı ve yardım için toplanan para, iâne demektir. Terim olarak Surre'nin tanımı ise şöyledir: Eskiden padişahların, hac mevsiminden önce, Receb ayında, İstanbul'dan Mekke ve Medine'ye; yani (Haremeyn'e); oranın en ileri gelenlerinden en yoksullarına varıncaya değin dağıtılmak üzere, özel bir törenle ve alayla gönderdikleri para, altın ve armağanlardır. Paranın dışında; kürk, inci ve elmaslarla süslü giyecekler, (kaftanlar, hil'atler), halılar, soflar ve kadifeler gibi armağanlarla birlikte, yiyecek maddeleri de (zahâyir, galâl) gönderilmiştir<sup>3</sup>.

Haremeyn'e surre gönderilmesi, Abbasiler (750-1258) zamanında başlamıştır. Abbasi halifesi Mehdî (755-785), sulh zamanlarında yeni hac yolları yaptırmıştır<sup>4</sup>. Halifeler içinde fırsat düşürdüğüçe, Haremeyn halkına surre gönderilmesi âdetini, icâd eden, Mehdî'dir. Ondandır evvel surre gönderilmemiştir<sup>5</sup>.

3 Curban Mesud, *er-Râ'id*, Beyrut, 1976, s. 917; *el-Mucem el-Vasit*, Mısır, 1972, C. I, s. 512.

4 K.V. Zettersten, "Mehdî" Mad., *IA. C. VII*, s. 480.

5 Eyüp Sabri (Paşa), *Mir'atü'l-Haremeyn*, C. I-II, Konstantiniyye, 1301-6, C. I, (*Mir'at-Mekke*), s. 614.

el-Vâsık Billâh (842-847) tarafından da, Haremeyn fükarâsına ihsan ve ikram edilmiş ise de, her yıl gönderilmemiştir<sup>6</sup>.

Haremeyn'e her yıl surre gönderilmesi, ilk kez Abbâsî halifelerinden el-Muktedir Billah (908-932) zamanında, milâdî 923'de âdet olmuştur. Gönderilen surrenin miktarı, 315. 426 flori altını idi<sup>7</sup>.

Fâtımîler (909-1171), Hicaz'ı kendilerine bağlamak amacıyla, Haremeyn'e para göndermişlerdir. Her yıl Hicaz'a gönderdikleri mürettebatın miktarı 120.000 dinar idi. Vezir Bâzûri zamanında bunu, 200.000 dinara çıkardılar. Osmanlılara gelinceye değin, Hicaz'a gönderilen paranın miktarı, hiçbir devlet zamanında bu miktara ulaşmamıştır<sup>8</sup>.

Eyyûbilerden (1174-1250) sonra, Mısır'ı ele geçirmiş olan Memlûkler (1250-1517), Hicaz halkının senipatisini kazanmak için, her yıl bir miktar zahire göndermişlerdir. Buna, Sadaka-i Mısıriyye denilmiştir<sup>9</sup>.

Tespitlerimize göre, Osmanlılarda, Haremeyn'e ilk kez surre gönderen padişah, Yıldırım Bayezid (1389-1402) olup, bu surre, o zaman devlet merkezi olan Edirne'den 80.000 altın olarak gönderilmiştir<sup>10</sup>.

Çelebi Mehmed (1403-1421), iki kez surre göndermiştir. İlkini, 1413'de 14.000 altın olarak; ikincisi 1421'de Edirne'den göndermiştir.

II. Murad (1421-1451), her yıl 3500 filoriyi surre olarak, Haremeyn, Kudüs ve Halilürrahman (Hebron) için göndermiştir<sup>11</sup>.

Fâtih (1451-1481), İstanbul'un fethinden sonra, Hacı Mehmed Zeytûnî ile Mekke şerifine, büyük fethi müjdeleyen bir mektup ve Mekke emirine hediye olarak ayarı tam 2000 altın ile Haremeyn halkı için de 7.000 altın göndermiştir. Şerif ise bu mektubu, Kâbe önünde halka okutturmuştur. Ayrıca Fâtih'e, Necmüddin es-Suyûtî ile teşekkür ve tebrik mektubuyla birlikte hediyeler göndermiştir<sup>12</sup>.

II. Bayezid'in (1481-1512) Surre-i, 14.000 düka altını idi. Bu surrenin yarısı Mekke, yarısı Medine sâkinlerine âit olmak üzere, her yıl gönderilmesi 886/1481 yılında âdet olarak benimsenmiştir<sup>13</sup>.

6 Aynı eser, s. 706.

7 İbrahim Rifat (Paşa), *Mir'atü'l-Haremeyn...*, Cüz: I-II, 1344/1925, Cüz: II, s. 309.

8 M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, s. 284.

9 E. Sabri, *Mir'at*, C. I, s. 678.

10 Muhammed el-Emin el-Mekkî, *Hulefâ-yı İzâm-ı Osmanîyye Hazerâtının Asâr ve Mebrûre ve Meşkûre-i Hümâyûnları*, İst., 1318, s. 19.

11 M.E. el-Mekkî, a.g.e., s. 19; el-Hac Hafız Davud (Miralay), *Hac Rehberi*, 1317, s. 132.

12 Feridun Ahmed, *Mecmua-i Münşeât-i Selâtin*, C. I-III, İst. 1275, C. I, ss. 232-3; 266.

13 E. Sabri, *Mir'at*, C. I, ss. 670, 707; M.E. Mekkî, a.g.e., s. 19.

Yavuz Sultan Selim'e (1512-1520) gelinceye değin gönderilen surreler, düzensiz, hem de yalnızca, kutsal beldeye olan saygıyı kanıtlamak ve iyiliğe karşı Allah tarafından verilecek mükâfâtı kazanmak amacıyla yönelikti. Yavuz, Mısır'ı alıp, "Hâdimü'l-Haremeyni's-Şerifeyn" ünvanını alınca, Surre'nin her sene düzenli gönderilmesini emretmiştir. Böylece, Surre gönderilmesi görevinde dinî yön ağırlık kazanmış ve dolayısıyla de Surre gönderilmesi resmî ve siyasî görevler arasına girmiştir. Haremeyn halkının "Sadaka-i Rumiyye" diye andığı Yavuz'un surresi, 200.000 filori altın ile 7000 irdeb (1 irdeb = 900 kg). hubûbattan oluşmaktaydı. Bunların dağıtımı için, Emir Muslihuddin'i surre emini olarak ve iki kadıyı da özel olarak görevlendirdi. Ellerine bir de, dağıtımın nasıl yapılacağını gösteren Surre Defteri verdi ki, dağıtım bu deftere göre yapılmıştır. Hicaz bölgesinin Osmanlılara tâbi oluşundan sonra, özellikle Mekke, Medine, Yenbuğ çevresi Mısır Valiliğine bağlandı. Mehmed Ali Paşa'nın isyanına (1832) kadar Mekke Şeriflerinin seçim ve azilleri için; Mısır, Şam, Cidde Valileri ile Mekke Kadısının kanaat ve yazılarına başvuruldu<sup>14</sup>.

*Surre Defterleri* : Surrenin: Hangi yılda, nereden-nereye ve ne miktar gönderildiğini, gönderildiği bölgede surreten kimlerin ve hangi zümrelerin ve ne miktar pay alacaklarını gösteren bir çeşit dağıtım defterleridir. (Surrenin dağıtımı bu defterlere göre yapılırdı). Surre defterinde ismi olmayan kimse, surre alamazdı. Bu defterlerin başında, zamanın padişahının tuğrası bulunurdu. Sonunda da, ilgili görevlilerin mühürleri ve imzaları vardır<sup>15</sup>.

Kanûni (1520-1566)'den itibaren, 1917'de Surre gönderilmesinin sona ermesine kadar olan-yaklaşık 4 asırlık-devreyi, Surre Defterleri'nin yardımıyla tarihî seyri içinde incelemek mümkündür. Bunu yaparken de, Arşivlerimizde rastlanılan "Surre Mahlûlât", "Surre Müfredât", "Surre Esâmî", "Surre Masârifât", "İrsaliye" ismini taşıyan defterler ile "Surre İstirhâmını Hâvî Belgeler"e de, Surre Defterlerini kronolojik olarak sıralarken, o tarihler itibariyle sıraları geldiğinde yer verilerek, üzerlerinde durmak icab eder. Çünkü, herhangi bir seneye âit Surre Defteri tesbit edilememiş ise ve biraz önce isimlerini sıraladığımız diğer defterler ve belgeler, o yıl Surre gönderildiğini ortaya koymakta ise, o seneye âit surre ile ilgili bilgileri; bu defterler ve belgeler vasıtasıyla vermek mümkündür. 1520-1917 yılları arasındaki süreç içinde, kesiksiz ve zin-

14 İ. Rifat, *Mir'at*, Cüz: II, s. 309.

15 Bkz.: *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA)*, Defter (D): 1727.



cirleme olarak, her yıl Surrenin gönderildiğini tesbit ettiğimizi söyleyemeyiz. Bu süreç içinde tespit edebildiğimiz defter sayısı, bugün için 150 dolayındadır. Bunun sebebini, Arşivlerimizdeki tasnif çalışmalarının henüz tamamlanamamış olmasında aramak gerekir.

Surre defterleri ile ilgili olarak, tespit edebildiğimiz en eski tarihli belge, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri'ndeki 1559 tarihli bir kayıttır<sup>16</sup>. Elimizdeki bilgilere göre, en eski Surre Defteri'nin tarihi 1587'dir<sup>17</sup>. En son Surre Defteri ise, 1915 tarihlidir<sup>18</sup>.

Surre konusunun dayanağını teşkil eden surre defterlerinin, âit olduğu dönemin mâlî durumunu aydınlatması bakımından, ayrı bir önemi vardır. Bu açıdan bakıldığında, Surre konusu, iktisat tarihi ile uğraşanları yakından ilgilendirmektedir.

Kanûnî (1520–1566), Hicaz'a gönderilen hububat miktarını artırmıştır. Haremeyn için, 18.000 kırmızı eşrefî dinar göndermiştir. Mekke Şerifine, Cidde gümrüğü hâsılâtının yarısını tahsis etmiştir<sup>19</sup>.

Surre gönderme işi, diğer padişahlar zamanında da artarak devam etmiştir. Nitekim II. Mahmud (1808–1839) devrinde gönderilen zahire 17.000 irdeb; paranın yekûnu da II. Abdülhamid (1876–1909) zamanında 3.513.615 kuruştur<sup>20</sup>.

Defterlerde tarih açısından önemli kopukluklar ve boşluklar bulunduğundan bu artışları, bir grafikte gösteremiyoruz.

Osmanlı Devleti, an'aneye ve eldeki vakıflara uymak sûretiyle, her sene Surre'yi düzenli olarak göndermiş; binbir güçlük ve darlık içinde bile buna riâyette kusur etmemiştir. Mekke'ye değin surre gönderilmesi, I. Dünya Savaşı içinde Mekke Emîri Şerif Hüseyin Paşa (1853–1931)'nin 1916 senesinde isyan etmesinden bir yıl evveli (1914–15)'ne kadar devam etmiş ve sonra Medine'ye ve 1916–17 senesinden itibaren zahâriri muhafaza için Şam'a kadar gönderilmiş ve tabii orada kalmıştır. Buna rağmen son Osmanlı hükümdarı, VI. Mehmed (Vahdeddin) (1918–1922), Arabistan ve hatta Suriye ve havâlisinin elinden çıkmış olmasına rağmen, Halife sıfatıyla, etrafa hoş görünmek siyâsetini tâkib ederek gösteriş olarak, Türk ordusuna düşmanla beraber vuran Mekke emiriyle, Urbanın surrelerinin, yine eskisi gibi gönderilmesini irâde eylemiştir<sup>21</sup>.

16 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defteri (MD): 4/30.

17 TSMA, E. (Belge): 347.

18 Vakıflar Genel Md. Arş.: Defter No: 1875.

19 M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, s. 284.

20 a.g.e., aynı yer.

21 BOA, Dosya Tasnifi, No: 49 (Surre-i Hümâyün)

Öteden beri İslâm ülkelerinin hükümdarlarıyla, Osmanlılar tarafından Mekke ve Medine'ye Surre ve armağanların gönderile geldiği bilinen bir gerçektir. Mekke ve Medine'nin kutsallığına inanan Osmanlılarla, İslâm hükümdarları, bu kutsal yerlerde oturan fakirlerle (Çöl Arapları, Urbân), Haremeyn-i Şerife'nin hizmet eden imam, müezzin, kayyım, ferrâş ve diğer din görevlilerine; Mekke ve Medine emirleri ile diğer görevlilere ve delillere her sene hac mevsimi yaklaşınca, çeşitli hediyelerin yanı sıra paralar göndermişlerdir. Bu davranışları, bu yerlere olan sevgi ve saygılarından doğmakla beraber, aynı zamanda kendilerinin şan ve otoritesini, saygınlığını da simgeliyordu. Bu ikinci hususun, siyasi yönden ayrı bir önemi vardır.

Hac için Mekke'ye giden kafilenin başkanı, Emirü'l-Hac denmektedir. Mısır'ın, Yavuz tarafından Osmanlı ülkesine katılmasına değin, Mısır memlûkleriyle Osmanlı Padişahları, ayrı ayrı Emirü'l-Hac nasbederlerdi. Mısır'ınki Kahire hacılarını, Osmanlı'nınki de İstanbul hacılarını, Şam yoluyla Mekke'ye götürürlerdi. Osmanlı hilâfetinde bu memuriyet, sonraları Surre Eminliğine dönüştürülmüştür<sup>22</sup>.

*Surre Emini*, doğruluk ve dindarlıkla tanınmış, yüksek rütbeli; sivil, asker veya ilmiye sınıfından birisi olurdu. Surre Alayı ile İstanbul'dan yola çıkar, hac kervanını güven içinde götürüp getirir, Mekke ve Medine'de para ve hediye emânetlerini ilgililere Surre Defteri gereğince dağıtır, hac süresince güvenliği sağlar ve hac farizasını da yerine getirdikten sonra, İstanbul'a dönerdi<sup>23</sup>.

*Surre Alayı'nın yolu*, zaman zaman, değişikliğe uğramıştır. Elimizdeki belgelere göre bunu; biri, Tanzimat'tan evvel; ikincisi, sonra; olmak üzere belli başlı iki kısma ayırmak mümkündür. Tanzimat'tan evvel, hatta ondan bir müddet sonraya, 1864 senesine kadar Surre Alayı, kardan katır ve develerle gönderilmiştir. O tarihten itibaren denizden vapurla gönderilmeye başlanmış ve bu durum 1908'lere değin sürmüştür. 1908'den sonra Hicaz Demiryolu'nun yapılmasıyla da Surre, trenle gönderilmiştir<sup>24</sup>.

*Surre Alayı*, Şam, Medine ve Mekke'ye ulaştığında buralarda ayrı ayrı karşılama törenleri yapılmaktadır. Alay'ın, sağlık ve esenlik içinde

22 Bkz.: *IA.*, C. IV, s. 263; M.Z. Pakalın, *OTDTS.*, C. I, s. 527.

23 *T.S.M.A.* E. 4857 (1061) H. ve E. 4390 (1117 H.) BOA., Hatt-ı Hümayûn, no: 4340, 4352.

24 M.Z. Pakalın, *OTDTS.*, C. III, s. 280.

İstanbul'a dönme haberini, müjdeciler getirirlerdi. İstanbul'da da dönüş törenleri yapılırdı<sup>25</sup>.

Surrenin gönderilmesindeki en önemli husus, Surre Alayı törenleridir. Padişah, Sadrazam ve diğer devlet ricâlinin katıldığı bu törenler, 1864 yılına değin Topkapı Sarayı'nın Has Bahçesinde, o tarihten itibaren Dolmabahçe Sarayı önünde yapılmıştır. Halktan büyük bir coşku ile bu törenleri izleyenler olduğu gibi, törene katılanlar da olurdu. Bu törenler, İstanbul'un Üsküdar yakasında tekrar edildikten sonra, Alay, yola çıkardı.

Mekke ve Medine'ye *surre göndermenin* en başta gelen *amaçlarından* biri, bu kutsal beldeye olan saygıyı kanıtlamak ve iyiliğe karşı Allah tarafından verilecek mükâfatı kazanmak amacına yöneliktir. Surre ve mahmil göndermenin ikinci bir amacı, çeşitli İslâm Devletleri'nin bağımsızlık ve hükümlanlık iddialarını sembolize etmesidir. Bu anlamı ile Surre ve Mahmil gönderme görevi, tarihî bir kıymet ifade etmektedir. Çünkü siyasal değişimleri ve asırlar boyunca vukûbulan rekâbetleri aksettirirler. (Surre ve Mahmil göndermek suretiyle, şeriflere, otorite ve koruyuculuk sıfatlarını kabul ettirmek isteyenler meydana çıkmış çok geçmeden onların yerini başkaları almıştır). Yolların güvenliğini sağlamak ve çöl Araplarının (Urbân'ın) Hac kâfilelerini vurmalarını önlemek için de Surre gönderilmiştir. Hac yolu üzerindeki bu gibi kabilelerin özel surre'leri vardır. Buna Urbân Surre si denmektedir<sup>26</sup>.

Mekke ve Medine'ye Surre gönderilmesinin dolaylı yoldan bir diğer gâyesi de, Osmanlı Devletindeki saltanat değişikliğinin Haremeyn sâkinlerine duyurulmasıdır: Mehmed III. zamanında, Kâhire'de Kâbe örtüsü gönderileceği, gün, tören sırasında bu padişahın vefat ederek, yerine Ahmed I.'in geçtiği haberi gelmiş, bu padişah değişikliği üzerine, padişah isminin değiştirilmesi zarurî olduğundan Mehmed III.'in isminin yerine Ahmed I.'in adı işletirilmiştir. Ayrıca, Osmanlı hükümdarlarının her birinin tahta cülûslarında yeni padişahın hükümdarlığının, Nâme-i Hümâyûn'larla civar ve komşu ülkelere doğrudan duyurulduğu bilinmektedir<sup>27</sup>.

Surre, Mekke ve Medine'de, Surre ve hacı sadakaşı ile geçinen, bütün yıl hiç çalışmayan bir zümrenin doğmasına da sebep olmuştur. Bøy-

25 T. Ahmed Atâ, *Tarih-i Atâ*, c. I-V, İst. 1292-3, C. I, ss. 239-41; Esad Efendi, *Teşrifat-ı Kadime*, İst. Üniv. Ktb. Türkçe Yazma, No: 2692, ss. 6-7.

26 E.S. Paşa, *Ceziretü'l-Arab*, s. 243-4.

27 Mustafa Naimâ, *Tarih-i Naimâ*, C. I-IV, İst. 1280, C. II, s. 83.

lece bu iki şehir, hatta bütün Hicaz, tüketici bir bölge haline gelmiştir. Bu husus, Arap toplumu üzerinde Surre'nin olumsuz etkisidir.

Surre, Mısır Hazinesi'nden ve Haremeyn Evkâfı'ndan tayin edilirdi. Bunlardan başka Sultanlar, kadı efendiler, paşalar, vezirler, zengin kişiler (hayır sâhipleri) de katılırdı. Devamlı bir şekilde Devlet gelirlerinden alınan paralar, Mısır Hazinesi ve Sultan Atiyyesidir. Mısır Hazinesi ise, Osmanlı Devlet Hazinesini oluşturan iki hazineden (Enderûn ve Bîrûn) Enderûn Hazinesi'ne tâbidir. İşte Surre, Enderûn dediğimiz bu "İç Hâzîne"den ayrılmaktadır. 1587'de Haremeyn Evkaf Nezâreti'nin kuruluşuyla, bu nezâretin yönetimini ellerine alan Dârü's-Saâde Ağaları tarafından, tayin olunan surrelerin, Evkâf Nezâreti'nden tahsili cihetine gidilmiştir. Sultan ve diğer kişilerin vakıfları Surre'nin esasını teşkil etmektedir. Bunlar da han, hamam, dükkan, imâret ve bazı köylerin evkâfından alınan irâdlardır. Bütün bu para ve hediyeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli yörelerinden gönderilmiş olup, İstanbul'da toplanarak, Surre Alayı ile birlikte Hicaz'a giderdi.

Mekke ve Medine'nin onarım ve bakımı; Sultan bağışlarıyla yaşayan çeşitli Arap göçebelerinin iâşeleri, İstanbul'dan Mekke'ye ulaşan yolun bakım ve onarımı, Şam'dan Medine ve Mekke'ye kadar su yollarının, su ve yiyecek depolarının onarımı, Surre Emini tarafından her yıl götürülen büyük paralar ve hediyeler, Mısır ve Suriye'den temin edilmesi gerekli hubûbat, Cidde ve civarının kamu gelirlerinin kullanımı ve nihâyet bir muhâfız birliği eşliğinde, Arap çöllerinde hacıları götürmek için görevli Şam Paşa'sının yürüyüşü, vakıf medreseler, gönderilen yazma eserler, bütün bunlar İmparatorluk hazinesine her yıl çok büyük masraflara yol açmıştır. İstanbul'da törenler için yapılan giderler de bunlara eklendiğinde, masraflar daha da artmaktadır.

Sosyal, ekonomik ve siyasî yönleriyle surre, Osmanlı toplumu içinde son derece ilgi çekici ve canlı bir kurum olma niteliğini taşımaktadır. *Türk-Arap ilişkilerinin* şimdiye değin, istenilen şekilde gelişmemesinin ana sebebi, yanlış bir kültür anlayışından ve temelsiz tarih bilgisinden kaynaklanmaktadır.

İşte, işlemeye çalıştığımız surre konusundan da anlaşılacaktır ki, Osmanlılar, Arap ülkelerini sömürme ve koloni haline getirme gibi, herhangi bir emperyalist düşünce ve teşebbüse asla sahip olmamışlardır. Esasen, Osmanlı Devletinin devamlı olarak güttüğü politika, yönetimi altında bulunan değişik din, mezhep ve ırklara mensup insanları sömürmek değil, aksine, onlara hizmet etmektir. Nitekim, doğu ve batıdaki gü-

nümüze ulaşan, Osmanlı Devri tarihsel yapıtlar, bu fikrimizi desteklemektedir. Türk-Arap ilişkilerini, ortak din ve kültürün toplayıcı ve birleştirici etkisi altında, tek bir vücut imişçesine, kardeşçe, eşit düzeyde ortak bir yaşam, hatta özveri simgelemiştir. İçinde, bulunduğumuz XX. yüzyılda bile, uluslararası ilişkilerde böylesine bir hoşgörü ve özveri, düzenine rastlamak güçtür.

Türk-Arap yakınlığının köklerini ortak kültürde, benzer âile yapısında ve ortak paylaştığımız birçok sosyal değerlerde bulmak mümkündür. Biz, hepimiz, ortak değerleri olan bir medeniyeti oluşturmaktayız. Bu medeniyet, İslâm Medeniyetidir ve Türklerle Araplar arasında mevcut en kuvvetli bağıdır.

Türkler, Araplar ve diğer Müslümanlar, tarihimizi, toplumlarımızın görgü ve yaşayışını, başkalarının, yani Batıların gözü ile görmekten vazgeçerek kendi ölçülerimiz ve değerlerimiz açısından ele alarak, o şekilde incelememiz ve anlamamız gerekmektedir. Bunun zamanı, çoktan gelmiş ve geçmektedir. Aksi takdirde oryantalistler kalkıp da: “-Osmanlılar eski Arap ülkelerini sömürge yaptılar, sömürdüler” dedikleri zaman, buna kimi bilim adamları bile inanabilmektedir. Hiçbiri kalkıp, da: “-O devirde sözü edilen ülkelerde sömürülecek ne vardı? Hangi servet kaynakları mevcuttu da sömürüldü? Petrol mü?” diymiyor. Hiç kimse: “-Osmanlılar almadılar, üstüne üstelik asırlarca hep verdiler diyemiyor”. “Hangi sömürgeci devletin parlamentosunda sömürge milletvekilleri bulunur? Avam kamarasında Hindistan mebusları var mıydı? Fransa Millet Meclisi'nde Çin Hindi temsil ediliyor muydu? Ama açıp bakın, Osmanlıların Mebusan Meclisleri'nin listeslerini!.. Sömürge olduğu iddia edilen tüm bu Arap ülkeler, her sancağı ile Anavatan gibi kendi milletvekilleri tarafından temsil edilmişlerdir” demiyor. Osmanlı bütçelerine, “sömürge” denilen eyâletlerin gelirlerinden, -onlar için- üçer, dörder kat fazla ödenekler konulmuştur.

Ne zaman *Türk-Arap ilişkileri* gündeme gelse, birçoğumuz ve özellikle yetkililerimiz, hemen tarihî bağlardan söz etmektedirler. Bunun anlamı: Arapların yüzyıllar boyu Osmanlı hakimiyetinde yaşamalarıdır. Birçok Arap aydın ve milliyetçisinin, bu tarihî bağları artık hatırlamak istemediğini unutmamalıyız. Biraz önce de değindiğimiz gibi, ilişkilerimizde, manevî ve kültürel bağlar unsuru, her halde tarihî bağlardan çok daha yakınlaştırıcı olabilir.

Osmanlı Devleti'nin, idarî işlerde kullandığı dilin Türkçe olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak, Arap ülkelerinde geniş çapta Arapça da

kullanılmış ve böylece Arapça'nın gelişmesi sağlanmıştır. Başbakanlık Arşivi'nde ki Hicaz'a gönderilen Nâme Defterleri, Arapça olarak "Nâme-i Hümayûn" örnekleri ile doludur.

Yeni harfleri kabul edişimiz, lâiklik prensibimiz, Batı Bloku'na dâhil oluşumuz, Filistin-İsrail sorunundaki yanlış değerlendirilen görüşümüz ile Kıbrıs konusunda Arapların, Türkiye'yi desteklememeleri, Türk-Arap dostluğunu incitmemeli ve ilişkilerimizi engellememelidir.

Dörtüüz yıllık bir süre ile, Türkler ve Araplar öz dillerini ve millet olarak ayrı benliklerini korumakla beraber, tek bir devlet içinde birleşerek siyasal bir bütün, bir vahdet içinde yaşamayı başarmışlardır. Bu durum, inkâr edilemez bir gerçektir.

Çalışmalarımız sırasında dikkatimizi çeken bir husus da şudur: Osmanlı Padişahlarından hacca giden hiç kimse olmamıştır. Buna sebep, bu iş o vakitler aylarca zamana mütevakıf olduğu için, herhalde vakit ayırlamamasıdır. Son padişah VI. Mehmed (Vahdeddin), hükümdarlıktan düştükten sonra Hicaz'a gitmişse de, haccetmemiştir. Diğer hiçbir padişah, değil hacca gitmek, Hicaz'a ayak bile basmamışlardır. Yavuz bile Hicaz'a ayak basmamış, Hicaz'ı Mısır'dan fethetmiştir. Şehzadelerden yalnız Sultan Cem haccetmiştir. Hacceden başka hiçbir şehzâde yoktur. Kanaatimiz, padişahların, devletin başından ayrılmalarının, devletin güvenliği açısından sakıncalı olacağı düşüncesiyle padişahları, bu görevden alıkoyan bir fetvanın verilmiş olabileceğidir.

## RUH HASTALIKLARI TEDAVİSİNDE MUSİKİ

Yrd. Doç. Dr. Ruhi KALENDER

### 1- Musikinin Tanımı

*Musikî*, Yunanca bir kelimedir. “*Mûsî*” “nağmeler”, “*ki*” ise “ölçülü” anlamına gelmektedir<sup>1</sup>. Yani musikî etimolojik olarak “ölçülü nağmeler” (sesler) demektir. Duygu ve düşüncelerin sesle ifadesi olan musikî, güzel sanatların bir dalı ve en önemlilerinden birisidir. Musikî aynı zamanda çok güçlü tesiri olan ve ses üzerinde kurulmuş bir sanat ilmidir. Bu ilim, insanın tabii bir ihtiyacıdır. İnsanın manevî duygularını, acı ve tatlı hatıralarını dile getirmektedir. Musikî, şiire ve heykele kıyasla, insanın ruhuna derinliğine tesir eder; bütün müsbet ve menfi heyecanları birleştirir.

Büyük İslâm Bilgini *ibn Sinâ* (980-1073), *Kitâbu's-Sifâ*” adlı eserinde, musikî hakkında; “*Musikî riyazî (matematiğe ait) bir ilimdir. Bu ilmin birinci kısmında, nağmelerin (seslerin) durumlarından ve bu nağmelerin kulağa hoş gelmesi için ne şekilde birleştirileceğinden; ikinci kısımda nağmelerin arasına giren zamanların durumlarından, yani her nağmenin uzunluk ve kısalık bakımından ölçülerinden söz edilir*”. demektedir<sup>2</sup>.

Hoca Hâfız *Abdulkadir Merâgî* (1360-1435)) “*Câmiu'l-Elhân*” adlı kitabında ise, musikîyi; “*vuruş (ika)* denilen usullerden biriyle düzenlenmiş ve kulağa hoş (mülâyim) gelen seslerin bir araya getirilmesidir”. diye tarif etmiştir<sup>3</sup>.

Fransız düşünürü *Jean Jacques Raussoau* (1712-1778), musikîyi; “*Seslerin kulağa hoş gelecek biçimde bir biriyle kaynaştırmak sanatıdır*”. şeklinde açıklamıştır<sup>4</sup>.

1 Mehmet Lâdki, *Zeynü'l-Elhân*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, (yazma) vr. 128b, nr. 4380.

2 aynı eser, vr. 4b.

3 *Abdulkadir Merâgî*, *Câmi'ul-Elhân*, Nuruosmaniye (yazma) nr. 3644.

4 *Rauf Yektâ*, *Türk Musikî Nazariyatı*, İstanbul - 1925, s. 10-11.

**Joseph d'Ortique** (1802-1866) "*Musikî lisanın tamamen ifade edemediği bazı fikir ve güzel duyguları nağmelerle ifade etmek için. Allah'ın insanlara lutfettiği bir lisandır.*" demiştir<sup>5</sup>.

Alman filozofu **Kant**'a (1724-1804) göre, "*musikî ,güzel duyguları seslerle ifade etmek sanatıdır*"<sup>6</sup>.

**Romain Roland** da musikînin psikolojik tanımını şöyle yapmaktadır: "*Musikî bir tanrı gibidir. Neşe dolu ihtişamlı ve hafif tatlı nefesiyle ızdırapları okşyarak yatıştırır. Hastalara ve teselliye ihtiyaçları olanlara te'sir-i ilâhîdir*"<sup>7</sup>.

## 2- Musikînin Psikiyatrideki Yeri ve Önemi

İnsan; hayvanlar, kuşlar, böcekler ve türlü tabiat olaylarından çıkan ve çeşitli anlam taşıyan tabii sesleri de düşünecek olursa, ortaya bir âhenk (armoni) topluluğunun çıktığını görür.

Tabiat, tümüyle bir armoni, bir düzen ve ritimdir. Tabiattaki bu armoni kendiliğinden musikîyi meydana getirmiştir. O halde kısaca tabiatta bir armoni ve buna dayanan bir musikî yaratılmış ve vardır. Çoğu zaman duygulanmak, dinlenmek, baskıya uğramış düşüncelerimizi boşaltabilmek için, tabiata koşuyor, daha doğrusu kendimizi onun içinde bırakıyor, onu sadece gözlerimizle seyretmiyor, kulaklarımızla da dinliyoruz. Göz kulak birleşimi olan bu algular ruhumuza ulaşıyor; yerine göre, sonsuz bir evren içine dalarak, kendimizi adeta kaybediyoruz. Tabiat bir bütün olup, insan da onun bir parçası olduğuna göre, ondaki armoni insanda da vardır. Ruhî hayat insan armonisinin en önemli elemanıdır. Bu eleman düzenli olduğu sürece, insan günlük yaşantısı içinde ahenkli, çevresine uyumlu ve başarılıdır. Zamanla davranışlarımızdaki bozukluklar, çevrenin olduğu kadar kendi dikkatimizi de çekiyor. Ruhî armonimizde olan bu bozulma olayının anlamı ve nedeni ya içe, yada çevreye aittir. Öyleyse musikî dediğimiz tabiatın tabii armonisini dile getiren bestelerle, bozulan bu insan armonisi niçin düzeltilemesin? Musikî gerçekten insanın ruh dengesini tekrar yeniden kurabilen, onu armonileştiren ve çevresine gereği gibi uyumunu tekrar sağlayabilen bir araçtır. Özetle musikî, kaynağını tabiattan alan sadece bir düşünüş değil, aynı zamanda düşündürücü niteliğini de taşıyan Allah'ın bir iyileştirme aracıdır diyebiliriz.

5 a.g.e. aynı yer.

6 a.g.e. aynı yer.

7 a.g.e. aynı yer.



Böylece beste yapanlar; tabiattaki musikiyi daha özel armoni temellerine oturarak, serbest melodili bir şekle getirmişlerdir. bununla onlar, hem kendi duygu ve düşüncelerini açıklamış; neşeyi, kederi, heyecanı, insan ruhunda yankılar uyandıran tabiat olaylarını, insan ruhunun türlü yönlerini belirtmiş, hem de dinliyenlerin düşünüş ve davranışlarında, etkiler, yankılar meydana getirmişlerdir. Burada besteci, kendisi nasıl algılanıyor ve duyulanıyorsa, onları bize besteleriyle öylece sunmaktadır. Biz bunları dinlerken, zaman-zaman ya hoşlanır, yada hoşlanmayız. Böylece bestecinin kişiliği, bestesindeki ifadelerle bizim kişiliğimize ulaşmaktadır. Daha doğru bir ifade ile, bestecinin kişiliği bize aktarılmaktadır. O halde bir musiki parçasından, kendi kişiliğimize göre, hoşlanıyoruz yada hoşlanmıyoruz demektir. Bir musiki parçasının insan kişiliği üzerindeki etkileri ya olumlu yada olumsuzdur. Onun ana çizgileriyle bozulmuş davranışlar üzerinde bir takım yargılara ulaşmak mümkündür. Böylece armonisini kaybetmiş bir ruhun işleyişi, ona uygun bir musiki parçasıyla düzeltilebilir. Aynı zamanda bir denge içine sokulabilir. İnsan kişiliğinin ana çizgileri böylece anlaşıldığından Patolojik reaksiyonlar içinde bulunan şahsın gösterdiği uyumsuzluğun düzeltilmesinde yardım, tedavi kolaylaşmış olur. Bilinç dışı ruh alanı, musiki ile bir çeşit kanalize edilmiş; bilinçli bir hale getirilmiş olur. Hasta sıkıntıdan kurtulur; bilinç altı, kötü enerjili doyumsuz arzular, zararlı niteliklerini kaybeder<sup>8</sup>.

Musiki, beyin sinirlerinin faaliyetine tesir eder, acıyı hafifletir; koku, görme, his, tat guddeleri ve tansiyon üzerinde büyük rol oynar, nabız atışını artırır veya azaltır, yorgunluğu giderir. Bugün Amerika'da hastahanelerin büyük bir kısmında, ameliyattan önce ve ameliyat esnasında musiki yayını yapılmaktadır. Musiki, hareketsiz, fazla sâkin olan akıl hastalarını harekete getirir; aşırılara da sükûnet verir. Burada önemli olan, hastalara dinletilecek musiki eserlerinin iyi seçilmesidir. Akıl Hastahanelerinde, musiki ile yapılan tedavilerde; sağa sola saldıran, bağırıp çağırın delilere hafif melodili parçalar dinletilirse bunun onlar üzerinde hiç bir tesiri olmaz. Bunun için, önce kuvvetli ve yüksek bir bando yada davul-zurna musikisi ile başlamak, hastaların dikkatini bunun üzerine çekmek ve yavaş-yavaş musikinin şiddetini hafifletip, gayet yumuşak parçalara geçmek gerekir. Musiki, çok sinirli bir hastayı uyutursa, bu hastanın sükûnet bulduğunu ve rahatladığını gösterir<sup>9</sup>. Böylece musiki normal insanların ruhlarında olduğu gibi, ızdırıplı ve hasta ruhlara

8 *Tıp Dünyası, Aylık Tıbbi Dergi*, C. XXXV, sa. 418 (Şubat - 1963) s. 49-50.

9 *M. Saâk Yiğitbaş, Musiki ile Tedavi*, İstanbul - 1972, s. 351.

da hitap eder. Bugün musikî, çeşitli sinir ve ruhî bunalımlara, hatta bazı fizikî sakatlıklara karşı kullanılan tedavi metotları arasında yer almaktadır. İşte musikînin tıpta, özellikle psikiyatride kullanılışı kısaca açıklayabildiğimiz bu temellere bağlanabilir.

### 3- Eski Çağlarda Musikî ile Tedavi

Tıbbın psikiyatri ve diğer kollarında, tedavi aracı olarak musikîden faydalanılmasının geçmişteki panoramasına bakacak olursak, çok ilginç bilgilerle karşılaşırız.

İnsan vücudunun ve ruhunun gıdası sayılan musikînin, eski çağlardan beri, manevî tedaviler ve metotlar arasında çok önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Musikî, her çağda, insanların ruhî hayatlarında, sevinçlerin ve üzüntülerin arasında, bayramda ve eğlencelerde mükemmel bir rol oynamış; ümitsizlik ve sıkıntılı zamanlarında, insanın en güçlü iradesi ve hayata bağlanma desteği olmuştur.

Kaynaklarda musikîyi tedaviye ilk uygulayan, Hz. Lokman ve onun çağdaşı Hz. Davud'un (M.Ö. 1055-974) olduğu belirtilmektedir. Hz. Lokman, hastalarını ilâçla tedavi ederken, Kur'an-ı Kerim'de sesinin güzelliği övülen Hz. Davud'un, çok defa hastalara güzel sesi ve sazı ile şifa kaynağı olduğu ;hatta yine sesi ve sazı (harp) ile şifa duası okuduğu ve bu güzel yolla "Saul" adlı hükümdarı iyileştirerek onun himâyesine girdiği nakledilmektedir<sup>10</sup>.

Eski çağlarda insan, daima ruh hastalarından, ruh hastahklarından korkmuş ve bu hastahkların bir takım tabiat üstü kuvvetlerin etkisiyle ortaya çıktığını düşünmüştür. Bununla beraber eski medeniyetlerde ruh hastalarına tamamen, farklı muamele yapıldığını ve gerçek tıbbî düşüncenin bu sahada da hâkim olduğunu görmek mümkündür.

Musikînin, insandaki fizyolojik ve psikolojik tesirlerine göre, insan ruhunu okşamayı ve huzura kavuşturmayı, seslerinin özelliklerindedir. Ani ve gürültülü sesler eziyet verirken, düzenli ve ölçülü musikî makamları, insana zevk ve ferahlık verir. Aynı zamanda onun faaliyetlerini artırır, ruhî gerginliğini giderir. Bütün musikî sesleri beynin kortikal ve supkortikal bölgelerine, dolayısıyla otonom sinir sistemine tesir etmek suretiyle, insanın heyecanını, duygularını ve tutkularını etkiler.

10 Yiğitbaş, a.g.e. 248.

Bundan dolayı eski çağlarda bile insanlar, her yerde başta musiki olmak üzere güzel sanatlarla uğraşmış ve eğlenmişlerdir<sup>11</sup>.

a) *Eski Yunan'da*

Eski Yunan'da akıl hastalarını; banyolar, musiki, beden hareketleri ve bir takım benzeri metotlarla tedavi edilmişlerdir. Hastalar güzel bahçelerle çevrili binalarda oturtulmuş olduğu kaydedilmektedir. Hipokrat (M.Ö. 480-337), ruh hastalıklarının diğer hastalıklar gibi, birer tabii sebepten ileri geldiğini söylemiş ve ruh hastalarına göre tapınaklarda musiki parçaları dinletmiştir<sup>12</sup>.

Yine Eski Yunan'da musikiyi, bütün faziletlerin kaynağı saymışlardır. Onlara göre musiki, ruhumuzu terbiye eder ve temizler. Olimpos dağında Tanrıların şereflerine verilen konserlerde dans edilmiştir. Ef-lâtuna göre musiki, son derece önemli bir araç olarak insanın ahlâkını ve huylarını değiştirebilir.

Bergama'daki eski hastahane bilinen vesikalar, Yunanlıların musikiyi bazı fiziki ve manevi ızdırapları yatıştırmak için kullandıklarını göstermektedir<sup>13</sup>.

b) *İslâm'da ve Türkiye'de*

Ruh ve beden eğitimi, eğitimin temelidir. Musikinin ruh eğitiminde çok önemli bir yeri vardır. Dinler ve özellikle bunlar arasında İslâm Dini, musikiye lâyik olduğu değeri vermiş ve onu Kur'anla, ibadetle birleştirip camideki mihraba kadar götürmüştür. Câmilere koşan müslümanlar, Allah'ın huzurunda saf tutarak ibadete duranlar, onun ilâhî çağlayanında, ruhlarını yıkamanın ve ondan ruh eğitiminde faydalanmanın mutluluğuna ermişlerdir. Kur'an-ı Kerim ilâhî bir beste ile beselenmiş ve notasına da tecvid adı verilmiştir. Allah Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Davud'un sesinin güzelliğini överken, Hz. Muhammed de, Kur'an-ı Kerim'i güzel sesle okumamızı emretmiştir. Ezanı da ilk defa, güzel bir sese sahip olan Bilâl-ı Habeşî'ye okutmuştur<sup>14</sup>.

**Dr. Osman Şevki Uludağ**, "*Beşbuçuk Asırlık Türk Tababeti Tarihi*" adlı eserinde şunları nakletmektedir: "*Evvelce Arapların Medayin Bi-*

11 Prof. Dr. Ayhan Songar, *Psikiyatri*, İstanbul - 1976, s. 2-3.

12 Prof. Dr. Ayhan Songar, *Psikiyatri*, İstanbul - 1976 s. 2-3.

13 a.g.e. aynı yer.

14 Dr. Galip Atabey, *Musiki ve Sağlık*, Şehbal Mecmuası, s. 24-25.

marhanelerinde tatbik edilen musiki tedavisinden âtideki neticeler, istihrac edilmişti: Hastalar, mağmunlar, zencirbend mecnunlar için ayrı-ayrı ve herkesin haline muvafık ve marazına mutabık sazlar çalınıyor ve günler geçtikçe bunlar nağme ve lahinden daha ziyade mütesir oluyorlardı. Bu yüzden bir çoklarının sıhhat kesbettikleri görülüyordu. Herkese aynı havanın tesir etmediği ve hastalığa göre nağmelerin ve makamların değiştirilmesi lüzumu anlaşılıyordu. Türkler malumatlarının ekserisini buradan almışlar ve hastanelerimizde tevsien tatbik etmişlerdi. Türk fasıl musikîsi, Kös, Tabl, Zurna, Nekkare, Nefir ve ona mülhak şeylerden ibaretti. Mehterhane-i Hakani ise, 16 Zurna, 16 Davul, 12 Trampete, 20 Nekkare, 7 Zil ve 4 Kûs'den ibaretti. Haftanın muayyen günlerinde Bimarhanelerde, Mehterhane-i Hakani çalınıyordu. Bundan başka Bimarhanelerin ayrıca musiki takımları da vardı. Bunlar arasında fasıl musikîsine dahil olan baladaki aletlerden başka, Ney, Kemân, Musikâr, Tanbûr, Santûr, Def gibi, bir çok musiki aletleri ve hanendeler mevcut bulunuyordu<sup>15</sup>.

Uludağ sözlerine şunları da ilâve etmektedir:

“Musiki tedâvisi, Türk tabiplerinin icadı değildi fakat bu tedavi tarzı, Türk tabiplerinin nezdinde inkişaf etmiştir”<sup>16</sup>. Bu konuda tıp doktorlarının en büyük dehalarından **İbn Sinâ**, musikînin tıpta oynadığı rolü şöyle ifade etmektedir: “Tedâvinin en iyi yollarından, en etkililerinden biri, hastanın aklı ve ruhi güçlerini artırmak, ona hastalıkla daha iyi mücadele için cesaret vermek, hastanın çevresini sevimli ve hoş gider hale getirmek, onu sevdiği insanlarla bir araya getirmektir”<sup>17</sup>. Bununla ilgili olarak aşağıdaki örneği verebiliriz: Mevlevî tarikatına fevkalâde muhabbeti olan Osmanlı Padişahı II. Sultan (1785-1839) çok defa Çarşamba günleri Beşiktaş Mevlevîhane'sine gider, orada icra edilmekte olan Mevlevî Âyinlerinde bulunurdu. İcra edilen fasıllarda daha çok Ferahfezâ makamındaki terennümü isterdi. Bir Çarşamba günü, Mevlevî mukabelesinden sonra, Sultan Mahmûd, dahî bestekâr Hammâmî Zâde İsmâil Dede (1778-1846) Efendi'yi huzuruna çağırması ve ona şöyle demiştir: “Dedem Ferahfezâ makamını ne kadar sevdiğimi bilirsün, bu makamlardan da bir Ayin-i Şerif bestelersen memnun olurum”. Dede Efendi bu emir üzerine derhal ferahfezâ makamından gayet renkli, çok ilginç ve sanatkârane bir âyin ile aynı makamda bir de peşrev bestelemiştir. 1254/1838 yılının sonlarına doğru II. Mahmud hastalanmıştır. Ferahfezâ âyini

15 Osman Şevki Uludağ, *Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi*, İstanbul - 1925, s. 120-121.

16 Uludağ, a.g.e. 118.

17 Yiğitbaş, a.g.e. 38.

özellikle Padişahın emriyle bestelenmiş olduğundan, çoğu Dede'nin talebelerinden olan Hünkâr müzezinleri ve Dergâh'ın Âyinhanları tarafından süratle meşkedilmiştir.

Dede'nin son Âyini olan bu şaheserin, 18 Eylül 1255/1839 tarihine rastlayan bir Çarşamba günü Beşiktaş Mevlevîhanesi'nde icra edilmesine karar verilmiş ve Padişaha da bilgi sunulmuştur.

Mukabele günü Beşiktaş Dergâhı, Şeyhler, Devrişan ve Musikîşinaslarla dolmuştur. Herkes II. Mahmud'un gelmesini beklediği sırada, bir yaver Dergâha gelerek, rahatsızlıkları sebebiyle Zatişahânelerinin mukabelede bulunmasının şüpheli olduğunu ve Ferahfezâ Âyininin o gün muhakkak okunmasını istediğini, Şeyh Efendiye tebliğ etmiştir. Bu haber genel bir üzüntü yaratmıştı. Âyinin icrası için Semahaneye girilmiş; Na'tı Şerifin okunmasına henüz daha yeni başlanmıştır. Beklenmedik bir anda Sultan Mahmud gelmiş ve bu olay dinleyiciler ile Mutrip Heyeti'nin şevkini artırmıştır. Ferahfezâ Âyini büyük bir aşk ve şevkle okunmuştur. Mukabelden sonra Padişah, Dedeyi huzuruna çağırarak; "*Çok rahatsızdım gelececektim. Gayretle geldim. Fakat çok iyi yapmışım, Ferahfezâ Âyini, bana hayat iksiri gibi tesir etti. Hamd olsun adeta iyileştim..*" gibi sözlerle iltifatta bulunmuştur. O gün bir âfiyet bahşisi olarak, Dergâhın Şeyhinden başlayarak bütün dervişlerine hediyeler dağıtılmıştır<sup>18</sup>.

İstanbulda, 1960 yılında, Bakırköy Akıl Hastahanesinde Musikî ile yapılan tedaviden gayet iyi neticeler alınmağa başlanmıştır. Bu maksatla, İstanbul Radyosu ses ve saz sanatçılarından seçilmiş bir grup hastahaneye getirilmiş, hastalara Türk Musikîsi konseri verilmiş ve diğer taraftan bizzat akıl hastalarının hazırlanmış olduğu konser ve eğlenceler, Radyo Sanatçıları tarafından da büyük ilgi ile takip edilip takdirle karşılanmış olduğu kaydedilmektedir<sup>19</sup>.

Günümüzde, Bakırköy Akıl Hastahanesinde ve diğer Hastahanelerde, sistemli ve düzenli bir şekilde, musikî ile çeşitli tedavi uygulaması yapılmamaktadır. Ancak Hastahanelere zaman-zaman getirilen musikî heyetlerince hastalara konserler verildiği de görülmektedir.

Ünlü besteci Cemal Reşit Rey, damar tıkanıklığı hastalığı nedeniyle, 22.3.1985 Cuma günü, İstanbul-Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Kalp-Göğüs Damar Cerrahisi servisinde ameliyat olmuştur. Besteciye lokal anestezi

18 I. Mahmud Kemâl İnal, *Hoş Sada*, İstanbul - 1958 s. 152-153.

19 Yiğitbaş, a.g.e. 354-355.

ile yapılan ameliyatı sırasında, eserlerinden bölümler dinletilmiş ve ameliyat ekibi ahşılmışın dışında bir operasyon yaşamıştır<sup>20</sup>. Burada yapılan musiki yayımı, ameliyattan önce, hem hastanın hem de operasyonu gerçekleştiren ameliyat ekibinin morallerini yükseltme bakımından faydalı olmuştur.

#### 4- Türkiye'de Ruh Hastalıklarının Musiki İle Tedavisi

Anadoluda daha orta çağlarda akıl hastalarının tedavisi ile uğraşan hastahaneye sahip köylerin bulunduğu söylenmektedir. Birer dini sosyal kuruluş olarak ortaya çıkan tekkelerin bu konuda büyük hizmetleri olmuştur. Akıl hastalarını tedavi eden tekke şeyhleri, bunu kendilerine vazife edinmiş olduğu bilinmektedir. Bu konuda büyük araştırmaları olan, Afyon Lisesi öğretmenlerinden merhum Edip Ali Baki Bey'in 1947'de yayımlanan bir yazısında anlatıldığı gibi, bu şeyhler arasında Karacaahmet özel bir yer almaktadır. Onun adına,

*"Karacaahmet ulu veli*

*Akıllanır gelen deli"* mısraı ile başlayan ilâhiler de yazılmıştır. Anadolu'nun bir çok köy, kasaba ve şehirlerinde onun adına tekkeler, kurulmuştur. Ocaktan yetişmiş kimseler şeyhlik yapmıştır. Karacahmed'in kurduğu bu ocaklar, Anadolu'nun her tarafında yedi asır kadar varlığını sürdürmüş olduğu nakledilmektedir<sup>21</sup>.

Musikinin tıp ile olan ilgisi önceden bilinmektedir. İstanbul'da Fatih, Edirne'de Bayezid Bimarhaneleri'nde musiki ile ruhî tedavi tatbik edilmektedir<sup>22</sup>. İstanbul'un fethinden sonra, Fatih Sultan Mehmet, 871 / 1471 yılında "*Bimarhane-i Ebu'l-feth Sultan Mehmed*" adlı bir hastahane yaptırmıştır. Edirne Akıl Hastahanesi veya diğer adıyla Darüşşifayı gezen Evliya Çelebi *Seyahatname*'sinde aşağıdaki bilgileri vermektedir: "*Edirne-Bayezid Han Hastahanesi: Bayezid Han Camisi'nin büyük avlusunun sağında bir hastahane bulunmaktadır. Ayrıca Medrese-i Etubba (= Doktorlar Medresesi) odalarında mütehassıs doktorları ve talebeleri de vardır. Ama bu fakir Evliya bir şey gördüm. Merhum ve mağfur Bayezid Veli-Allah rahmet eyesin-Hazretleri vakıfnamesinde, hastalara deva, dertlilere şifa, divanelerin ruhuna gıda ve sevdalarını gidermek üzere on adet şarkıcı ve sazci görevlendirilmiştir. Üçü okuyucu biri neyzen, biri kemancı,*

20 *Tercüman Gazetesi*, 23. 3. 1985, s. 3.

21 *Songar*, a.g.e. 2-3.

22 *Uludağ*, a.g.e. 118.

*biri musikâr, biri santurcu, biri çengi, biri çeng santurcu, biri udcu olup, haftada üç kere gelerek, hastalara ve delilere konser (musikî faslı) verirler. Allah'ın emriyle nicesi saz sesinden hoşlanır ve sükûnet bulurlar. Doğrusu musikî ilminde, Nevâ, Râst, Dügâh, Segâh, Çargâh, Sûzinâk makamları onlara mahsustur. Ama Zengüle makamı ile Bûselik makamında râst karar kılsa, adama hayat verir. Bütün makamlarda ruha gıda vardır<sup>23</sup>. Böylece musikî insanların dertli zamanlarında bir arkadaşı, neşeli zamanlarında bir eğlence olmakta ve bu vesileyle tıbbâ da tatbik edilmektedir.*

### 5- Batı'da Ruh Hastalıklarının Musikî İle Tedavisi

Orta çağlarda Avrupa'nın birçok yerlerinde raksle birlikte olan -yüzlerce insanın, çoğunluğu kadınlardan olan, isterik bir şekilde saatlerce açık havada raks etmeleri- ve o zamanlar Almanya'da, Fransa'da "*Saint Guyhisterisi*" adını verdikleri hastalığın hüküm sürdüğünü ve bazan da menfi sonuçlar verdiğini gören hükümetler, bu salgın ve yaygın nevroza karşı musikinin tesirine inandıkları için hasta grupları, orkestralar arasına alarak, onlara musikî parçaları çalmak suretiyle tedavi etmişlerdir. Bu kollektif nevrozun salgınlarını önlemek maksadıyla ortaya atılan "*Tarentel*" ve onun daha ağır bir şekli olan "*İspalata*" danslarının kaynakları budur.

Yeni müziko-therapie etütleri 1945 den sonra, Fransa'da ve bazı diğer ülkelerde başlamıştır. II. Dünya savaşı sonunda, İsveç'in Stokholm şehrinde bir müziko-therapie enstitüsü kurulmuştur. Fransa'da elektro akustik mühendisi olan Joege Jost'a, 1954 yılında, bir psikiyatri hastahanesi tarafından, musikinin bazı ruh hastalarında etkisini inceleme görevi verilmiştir. Şimdi Jost'un "*Musikî Psikolojisi ve Psikoterapi*" adlı eserlerinde Depresyonlu hastalar için tavsiye ettiği birkaç örneği verelim; I. örnekte dinletilecek parçalar:

- 1- İlk parça Mascagni'nin Cavalleria Rusticana'ya girişi..
- 2- İkinci parça Verdi'nin Nabucco eserlerinin korusu.
- 3- Üçüncü parça Wagner'in şaheserlerinden Tanhauserde büyük marş.

#### II. örnekte dinletilecek parçalar:

- 1- Birinci parça Cezar Frank'ın Psyche'si.
- 2- İkinci parça Handel'in Xercan operasının Largosu.
- 3- Üçüncü parça Paganni'nin keman konçertosu.

<sup>23</sup> Ecliyâ Çelebi, *Seyahatname'si*, ter: Mehmet Zillioğlu, İstanbul - 1966, IV/1043-44.

Vakaların çoğunda müsbet sonuçlar elde etmek için, ençok 9-10 tedavi seansı gerekmektedir. Bunlardan sonra da Paris'te bir musikî ile tedavi enstitüsü açılmıştır. Bu Enstitüdeki musikî aracılığı ile geçimsiz ve ayrılmak arzusunda olan evlilerin birleştirilmesine çalışılmaktadır. Bu merkezde çalışan üç ruh hekimi ve iki psikoloğ, gelecekte musikî'nin klâsik aile geçimsizlikleri için en müsait bir psikolojik tedavi aracı olacağını belirtmektedir.

Diğer bir örnek ise, ruhî bunalım geçiren İtalyalı bir anne kendi bebeğine karşı nefret hissi duyması ve onu görmek bile istememesidir. Doktorlar, dışarıdan hiç bir etki yapmadan ve ilâç vermeden, sadece musikî ile tedavi etme yolunu tutarlar. Bir Piyanist çeşitli İtalyan melodileri çalar, fakat sonunda "Trovotere" operasındaki bir ariyanın, annenin üzerinde harika bir etki yaptığı görülür. Genç anne yavaş yavaş ağlamağa başlar, daha sonra bebeğini görmek ister ve böylece de tedavi başlamış olur<sup>24</sup>.

İsviçre'de Psikiyatri Profesörü Bluer'in asistanı olan Dr. Bon musikî ile tedavinin önderliğini yapmıştır.

İngiltere'ye gelince, ilk musikî ile tedavi merkezi yaklaşık 15 yıl önce, İngiltere'nin büyük Akıl Hastalıkları Hastahanesi olan Horton'da açılmıştır. Kısa zamanda olağan üstü başarılar sağlamıştır. Konserlere devam etmek ve musikî dinlemek, pek çok hastalar için, iyiye doğru bir gidişin başlangıcı olmuştur. Bir çok hastahaneler, musikînin sihirli kuvvetinden faydalanmanın yollarını aramaktadır<sup>25</sup>.

İzmir'e turist olarak gelen Amerikalı Ruhiyatçı Profesör Mardy ise, Efes'i ziyareti esnasında, harabeler arasında çok ilginç olan kurbağa sesleriyle karşılaşmış ve hemen orada, 20 çeşit kurbağa sesini teybe kaydetmiş ve bu seslerin "Ruh hastaları üzerinde geniş çapta iyileştirici tesir bıraktığını, Amerika'ya döndüğünde, bu sesleri hastalarına dinletip, şifa bulmalarını sağlayacağı" söylemiştir<sup>26</sup>.

Musikî ile tedavi konusunda verdiğimiz bir kaç örnek yanında bugün, Amerika'da da hastaları tedavi etmek için, ilaçlarla beraber, musikîden de geniş çapta faydalanılmaktadır. Musikî, ilâcın yerini tutmakla beraber, bir çok vakalarda, hastaların üzerinde yüzde yüz müsbet neticeler bıraktığı tesbit edilmiştir. Bu konuda bilim adamları ve musi-

24 Yiğitbaş, a.g.e. 327-328.

25 Yiğitbaş, a.g.e. 329.

26 Yiğitbaş, a.g.e. 339.



kışınaslar araştırma yapmakta ve musikinin insan vücudu üzerindeki tesirlerini tesbite çalışmaktadır.

Sonuç olarak; Musiki ile Tedavi (= Musico-Therapie), ruhi bunalımlar, sıkıntılar ve ruhi deprasyonlardan başka gelişme ve görme kusurları olan çocukların tedavisinde faydalı olabilir. Musiki ile hareket terbiyesi; körlerde hareketlerin daha iyi kontrol edilmesini ve mesafenin ayarlanmasını sağlayabilir. Sağır çocuklarda da musiki ile rehabilitasyondan faydalanılır.

Modern hastahanelerde, ruh sağlığı evlerinde, güçsüzler yutlarında vakalara göre tertip edilen musiki konserlerinin faydaları inkâr edilemez. Bazı saz ve ses topluluklarının, ünlü ses sanatçılarının, zaman zaman buralarda verdikleri konserler, insanların ve yardımın ifadesi olarak gönülleri açar ve ferahlık verir. Son zamanlarda birçok hastahanelerimizin salonlarında, katlarda ve hatta özel yatak odalarında, radyolar ve televizyonlar hastaların zamanlarını değerlendirmektedir. Ancak buralarda çalınan saz eserleri ve şarkılar plânlı ve ölçülü olmadığı için, çok defa kontrolsüz ve parazitli gürültüler şeklinde, faydaları yanında zararları da olabilir.

Esas tedavi aracı olarak musiki, özellikle bütün tıp dalları olan hastahanelerin belirli bir yerinde ve özellikle psikiyatri servisine bağlı olmak üzere, diğer ruhi ve moral tedavi metotları arasında yer almaktadır. Böylece musiki tedavisi için ilgili tıp doktorlarının ve psikoloğların, bu konuda yetkili musiki şinaslarla temasları ve uygun programları birlikte hazırlamaları gerekir. Çünkü her ruh hastasına dinletilecek musiki parçası aynı nitelikte ve makamda olamaz. Bundan başka bir musiki tedavisi, ancak yukarıda belirttiğimiz gibi bir kaç seansta yapılmalıdır.

Musikinin, terbiye ve telkin aracı olarak kullanıldığı sahalardan biri de ceza evleridir. Bu yöntemin suç eğilimli ve katı vicdanlı olanlara tesiri büyüktür. Suçluları düşündürmek, müsbet duygularını kamçulamak ve eski hayatlarını canlandırmak suretiyle bir çeşit manevî boşaltma yani deşarj yaptırmak, onlara normal hayat zevkini aşlamak ve onları topluma kazandırmak gereklidir. Bunda da musikinin büyük rolü bulunmaktadır.

Musiki, heyecan hayatımızın gerçek ölçüsüdür. Aslında heyecansız ve neşesiz bir hayat bir şey ifade edemez. İnsanların yaklaşık yüzde doksanı tabii olarak musikiye kabiliyetlidir ve musikiden zevk duymaktadır. Gelecekte şuurlu ve musikîşinas hekimlerimizin ilgili psikoloğlarla el ele vererek bu güzel sanatın daha aktif bir şekilde rol oynamasını ümit etmekteyiz.



## VAİZLERİN EHLİYETLERİ VE MESLEÇE YATKINLIKLARI ÜZERİNE DENEYSEL BİR ARAŞTIRMA\*

Bekir DEMİRKOL

Öğretim Görevlisi Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

### Metot Üzerine Birkaç Söz

Nefis mürakabesinin kişi için önemi ne ise, organik bünyeler olan müesseseler için de bünye ve işleyiş mürakabesi o kadar, ve hatta ondan daha önemlidir. Ancak şahıs için nefis mürakabesi, Edirne'den Hakkari'ye kadar uzanıp bütün yurdu kapsayan bir müessesenin mürakabesinden daha da kolaydır. Çünkü kişi kendisinin iş, hareket ve düşüncelerini bilir. Ama müesseseler için aynı şeyi kolaylıkla iddia edemeyiz. Meselâ Edirne ve Hakkari'deki din görevlileri ile ilgili önemli birçok husus, merkezde idare ile görevli yetkililerin bilgi sınırının dışında kalır. Sebep, normal yolla bilgi edinmenin dışındadır, yani doğrudan müşahede ve tanıma alanı dışındadır. Durum bu olunca yetkili yönetim konusunda çıkmaz belirmektedir demektir. Elbeetki çıkmaza çare bulmak ve güvenilir usüllerle bilgi sınırını genişletmek gerekir.

Bu konuda çare, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) örnek hayatında; sağduyunun rehberliğinde; ve tecrübî ilim metodolojisindedir. Bize göre bu üç kaynak birbirini te'vid eder. Bunlara ilaveten "istatistiğin faydaları artık tamamiyle anlaşmıştır".

Esasen bizim için en önemli husus Hz. Muhammed (S.A.V.)'in bizzat nüfus sayımı yaptırmasıdır. Bugün nüfus sayımı tecrübî bir ilim olan İstatistik'in meşgul olduğu temel konulardan biridir.

Rahmetli Prof. Dr. Tayyib Okıç İslâm'da ilk istatistik teşebbüsü, "İslâm'da İlk Nüfus Sayımı"<sup>1</sup> adlı makalesinde kaynaklarıyla birlikte büyük bir ehliyetle işlemiştir. Biz de cömertçe iktibas edeceğiz. Diyorki,

1 Prof. M. Tayyib Okıç: İslâmiyette ilk nüfus sayımı, İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Cilt VII, 1958-1959, S. 10-20

\* Bu araştırma Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışırken 1977 de yapıldı.

merhum Okiç "İstatistik sahasında, Hz. Peygamber'in ilk teşebbüsü hakkındaki malumatımız sahih temellere dayanmaktadır. En meşhur altı sahih Hadis Mecmuasının ("Al-Kutubu's-Sitta") dördünde, Hz. Muhammed'in (S.A.V), nüfus sayımı hakkındaki emri ile ilgili hadis geçmektedir. Diğer tabirle, Al-Buhârî ve Müslim'in "Al-Cami'us-Sahih"lerinde ("As-Sahihân"), An-Nasâ'i ve İbni Maca'nın "As-Sunan"larında, nihayet İbn Hanbal ve Abû Ya'la Al-Mavşili'nin "Al-Musnad"larında, İslâmiyet'teki ilk nüfus sayımına dair hadis yer almıştır.

Al-Buhârî'ye göre, tanınmış sahâbilerden olan Huzayfa İbnu'l Yaman, bize şu malûmatı vermektedir:

Nebî -Sallallâhu Aleyhi ve Sellem- buyurdu ki: "Nâs'dan, Müslümanlığımı sözü ile açıklayan kimseleri bana yazınız...

Hz. Muhammed (S.A.V.) tarafından emir buyurulan sayımın fiilen icra edildiği, yine aynı hadisin devamından anlaşılıyor.

Bizim için, burada en önemli husus Hz. Muhammed'in (S.A.V.) istatistiğe verdiği önemdir. Yine, merhum Prof. Okiç beyin daha anlamlı ifadesiyle "İslâmiyet'in doğuşundan kısa bir müddet sonra ve İslâm Devletinin kuruluşunun hemen akabinde Hz. Muhammed'in istatistiğe ehemmiyet vermiş olması ve ilk nüfus sayımını yaptırmış bulunması keyfiyetidir"<sup>2</sup>.

Yine kesin olarak biliniyor ki Hz. Ömer (R.A) ganimet mallarının taksimi ve fakirlerin tesbiti için nüfus sayımı yaptırmıştır.

"Fakirlerin tesbiti" tabirine dikkat etmek gerekir. Şayet fakirlerin sayısı ve durumu Hz. Ömer'in bilgi sınırı içine girerse yetkili yönetim "adil yönetim" daha çok gerçekleşecektir demektir.

"Abid b. Yahya'nın Hâris b. Nüfeyl'den anlattığına göre: Hz. Ömer (R.A.) divan kurulması, kayıtların tutulması konusunda müslümanlarla istişarede bulunur, Hz. Ali der ki:

— Her yıl toplanılan malları taksim eder dağıtırsın, yanında dağıtığına dair hiçbir kayıt bırakmazsın, der... Bu sözlerden sonra Kureyşin delikanlılarından Akil b. Ebi Talib'i, Mahreme b. Nevfel'i... çağırır, ve onlara,

<sup>2</sup> Prof. Dr. Tayyib Okiç: Anılan makale.

— İnsanları evlerine göre yazınız, dedi. Onlar da önce Haşim Oğullarından başladılar... ve kabileleri sırasıyla yazdılar... Neticeyi Hz. Ömer'e bildirdiler"<sup>3</sup>.

Ayrıca bu kayıt ve yazının diğer bir sebebi başka bir ifade ile kayıt sûretiyle sayımın, yani tecrübi ilmin -İstatistiğin kullanılmaya başlamasının sebebi, müslümanların ve dağıtılacak malın hatırda tutulamayacak kadar çoğalması- normal bilgi sınırının dışına çıkmasıdır. Nitekim Hz. Osman nüfus sayımı ile bunun tesbitinin gerekliliğini belirtirken bunu sezinlememek imkânsızdır. "Birçok malların insanlara verildiğini, dağıtıldığını görüyor ve biliyorum, fakat bu mallar sayılmazsa, kayıtları tutulmazsa senden mal alanlar ve almayanlar belli olmaz. Bunun sonucu olarak da yanlış bir işin çıkmasına, dedikodunun çıkmasına sebep olur-sun"<sup>4</sup>.

Tecrübi metoda Hz. Ömer'den bir örnek daha: Hz. Ömer bir gece, çocuğunu süttten kesmek istemeyen bir kadının ağdını ıştır.

— Niçin ağlıyorsun? diye sorar. Kadın da,

— Ömer süttten kesilene kadar onlara bir hisse vermiyor. Halbuki ben çocuğumu süttten kesmek istemiyorum... Bunun üzerine Hz. Ömer:

— Bu kusurdan dolayı yazık olmuş Ömer'e, bilmeden ne çok günah işlemiş, der. Sonra Ömer, ilancısını çağırır. şu sözleri halka duyurmasını emreder

— Kadınlar çocuklarını süttten çabukca kesmesinler, Süt emen müslüman çocuklarına da hisseler verdik.

Sonra bu durumu yiyecek dağıtan hazine memurlarına yazmıştır. Emirden sonra yiyecekler verilmeye başlanmış, *yapılan tecrübelerle*, önce, un, sonra ekmek, sonra da ıslanmış yemek haline getirilmiş aşlar verilmiştir. *Bunların 30 günlük denemesinden sonra* bir erkeğin her ay 2 cerib (36, 864 kg.) yediğini tesbit etmiş.

"Yapılan tercrübelerle", "Bunların 30 günlük bir denemesinden sonra" tabirlerinin altını çizdik ki taşıdıkları anlamlara dikkati çekelim. İşte bizim de yapmak istediğimiz, deney yoluyla yani bugünkü tabiri ile sosyal bilimlerde uygulanan anket metodu ile, Diyanet İşleri Baş-

3 Ebu'l-Hasan El-Maverdi, El-Ahkamu's-Sultaniyye, Çev. Dr. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, 1396-1976, İstanbul s. 226

4 Anılan eser, anılan sayfa.

kanlığı gibi organik büyüenin bir bölümü hakkında, vaizlerle ilgili bilgilerin tesbitine teşebbüs ettik. Bolu Eğitim Merkezinde 13.6.1977 den başlayıp 1.7.1977 de sona eren seminere katılan vaizlere bu anket uygulandı.

Anketi 54 vaize uyguladık ama, asıl amacımız memleketimizdeki bütün vaizler hakkında *sahih* bir fikir edinmektir. Ama bu mümkün mü? 54 vaizden bütün vaizler hakkında bir genellemeye gidebilir miyiz? İnceleme altındaki örnek 54 vaiz memleketimizdeki vaizlerin toplamının vasıflarını yansıtıyorsa genellemeye gidilebilir.

“Herhangi bir gözlem alanına giren obje ya da bireylerin tümüne evren denir [Bizim evrenimiz bütün vaizler] gözlemin amacına bağlı olarak, evren küçülebilir ya da büyüeyebilir. Örneğin, eğer bir araştırmacı Türkiye’de beş yaşındaki çocukların boy uzunlukları üzerinde bir inleme yapmak isterse, araştırmacının evreni Türkiye’de beş yaşındaki çocukların tümünün oluşturduğu gruptur. Pek çok araştırma amaçları için evreni oluşturan obje ya da bireylerin tümünü ayrı ayrı gözleme tabi tutmak olanaksız olduğu gibi zorunlu da değildir. Küçük sayıda bir grubu gözleyip elde ettiğimiz sonuçları evrene genelleme olanağı vardır”<sup>5</sup>.

“Temel nedenlerin başında, zaman tasarrufu, işgücü tasarrufu, Gerekli bilgiyi çabuk sağlaması bakımlarından, örnekleme, evrene kıyasla çok daha avantajlıdır”<sup>6</sup>.

Anket sorularını sorup değerlendirirken 54 vaiz için harcanan zaman, 570 vaize harcanan zamana kıyasla çok daha az olacaktır. 54 anket soru kâğıdını değerlendirirken iki ay harcanyorsa bütün vaizlerin anket soruları için, iki yıl gerekir. Ayrıca bütün vaizleri bulmak da mümkün değildir.

Ancak, daha önce de belirttiğimiz gibi sorularımızı cevaplandırın vaizlerimizin, bütün vaizlerin normal bir örneği olması gerekir. Bizce bu vaizler memleketimizdeki vaizlerin karakteristik özelliklerini yansıtıyorlardı. Çünkü, yaş itibarıyla çeşitlilik vardı. 20 sinde olanlar olduğu gibi 50 lerinde olanlar da vardı. İmam-Hatip Lisesi mezunu, Yüksek okul mezunu olduğu gibi kendi kendisini yetiştirerek görev yapanlar da vardı.

5 Doç. Dr. Hüsnü Arıcı, İstatistik Yöntemler ve Uygulama, 2. Baskı, Cihan Matbaası, 1975, Ankara.

6 Morris James Slonim: Sampling, Simon and Schuster, 1966, Newyork, s. 6.

Ayrıca denek vaizler memleketin çeşitli yerlerinden gelmişlerdi. Doğudan, batıdan, kuzey ve güneyden. Bu sebeplerden ötürü 54 vaizin, bütün vaizler içinden alınma bütün vaizleri yansıtıcı bir örnek olduğuna kaniyiz.

Bütün bunlara rağmen, burada her söylenenin mutlak hakikat olmayabileceği hatırlanmalıdır.

### Amaç:

Gayemiz vaizlerimizin bilgi dereceleri, ehliyetleri ve mesleğe yatkınlıkları hakkında mümkün olduğu kadar 'sahih fikir edinmeye çalışmaktı.

Zihnimizi kurcalayan soruların başında, vaizlerimiz ilmi yönden ne kadar yeterlidir? Yani irşad ve telkin ile görevlendirilen vaizlerimizin ilim bakımından yeterlilik derecelerini öğrenmeye çalıştık. Kur'an ve Hadis'i bilmeyi biz ölçü olarak aldık. İslâm Dinini gereği gibi bilmenin hizmet ederken başarı için büyük bir faktör olduğuna inandığımızdan Kur'an'ı ve Hadisi bilmeyi biz ölçü aldık.

Öğrenmeye çalıştığımız ikinci husus, vaizlerimizin meslekî ehliyetleri idi. Tabiidirki bu, mesleklerini ne ölçüde benimsediklerini de içerir. Vaizlerimiz dinî irşad ve telkin için ne ölçüde ve ne gibi faaliyetlerde bulunuyorlar? Faaliyetleri yeterli mi? İrşad ve telkin için yeterli zaman harcıyorlar mı? Öğrenmek istediklerimizdendi.

Ayrıca, Teşkilatımızda personelin hizmetçi eğitim seminerleri ile yeniden eğitilmesi pek yenidir. Bu şu demektir: Bu tip kurslarda eğitim ve öğretimle ilgili tecrübemiz, yeniliği ölçüsünde kısıtlı ve sınırlıdır. Buna rağmen bilgimizi ilerletip daha yeterliye doğru gitmek "iki günü müsavi olan ziyadadır" emri gereğidir. Bu gaye hedeflerimiz arasında idi.

### Vaizlik Nedir?

Bu konuda araştırma yaptığımıza göre öyle görünüyorki her şeyden önce bu soruya cevap vermek ve konuyu tesbit etmek gerekir. Tabiidirki benim ve hemen herkesin "vaiz" ve "vaizlik" hakkında bir fikri vardır. Ne varki, benim vaizlik mesleğine dair fikrim ve diğerlerinin vaizlik mesleğine dair fikir ve düşüncelerinde, indi mütalaa ve kişisel fikir olma niteliği ağır basmaktadır. Kişisel fikirlerin objektif ölçülere kıyasla, yani çoğunluğun benimsediği hakikatlere kıyasla, değer ve geçerliliği el-

betteki bir değıldir. Kişisel hatayı asgariye indirgemek için biz vaizlik hakkındaki teorimizi (nazairye-kuram) de deneysel yolla tesbite çalıştık.

Hemen belirtelimki biz vaizliğin ne olduğuna dair hakikati bulduğumuzu da iddia etmiyoruz. Ancak iddia ve gayretimiz bu mesleğe ait düşünce ve kanaatları "kişisel fikir" olma vasıflarından mümkün olduğu ölçüde kurtarmak, *icmaa* doğru, daha doğrusu "*icma-ul vaizin*"e doğru adım atmaktır. Tabiidirki 54 vaizin fikirleri ile bu nevi icmanın gerçekleştiği iddia edilemez. Şu kadar var ki, burada vaizler hakkında söylenenler, kişisel görüşlerimizin epeyce ötesindedir; bunu iddia edebiliriz.

Diğer yandan, vaizlik hakkında söylediklerimizin tümü, İslâmî açıdan değerlendirildiğinde yanlış olabilir ve hatta böyle bir mesleğin ne denli meşru -ve bid'atten uzak- olduğu konusu tartışılabilir. Ancak bunlar bizim amacımız değildir. Amacımız memleketimizde vakıa olarak var olan bir mesleğin, o mesleği icra edenlerin, o meslek hakkındaki fikirlerini öğrenmeğe çalışmaktır. Bu gaye ile 7. soruldu.

Başarılı bir vaiz olmanın sırları sizce nelerdir? Maddeler halinde yazınız, diye sormuş, verilecek cevaplar için a), b), c) şıkları yazmış ve ayrıca boşluk bırakmıştık.

Bu soruya bütün denekler cevap vermişlerdir. "Yazınız" veya "Açıklayınız" tarzında sorulan sorulara, genellikle deneklerin en fazla yarısı cevap verir. Burada bütün deneklerin cevap vermesi bizce samimiyetlerinin ve müsbet alakalarının ifadesidir. Dikkate değer bu durumun belirtilmesinde yarar vardır.

Vaizlerin başarı için gerekli olduğuna kanî olup verdikleri cevapları 5 grup altında toplayıp inceleyeceğiz:

- a) İlim,
- b) Amel,
- c) Ehliyet,
- d) İhlas
- e) Vaizde bulunmaması gereken davranış ve düşünce biçimleri.

Bu sınıflamayı vaizler değil biz yaptık. Sebep, 54 vaizin cevaplarını 54 sesin karmakarışıklığından kurtarıp anlam ifade edebilir duruma getirmektir. Şurası da bir gerçektir ki İslâm Dini açısından bu sınıflamadaki şıklar birbirinden bağımsız değil, tam tersine birbirleri ile bağım-



lıdırlar. Mesela, amelsiz bir iman düşünülemez. Belirtildiği, gibi bize kolaylık olsun diye bu ayrımı yaptık başlıbaşına anlam taşıdığı için değil.

a) **İlim:** 48 kişi ilmi yeterliliği, başarılı ve ehil bir vaiz olmanın ilk şartı saymaktadır. Bilim deyince, herhangi bir bilgiden ziyade, yine bir vaizin deyişiyle; “Her yönü ile ilmi yeterliliğin” kastedildiği anlaşılıyor. Diğer yandan *vaizlerin genel eğilimleri* İslâmî ilimler ve diğer müsbet ilimler gibi *ayırım yapma yönündedir*.

İslâmî ilimlerin başında Kur’an-ı Kerim-i bilmek geliyor. Öyleki bir vaiz, “vaizin Kur’an-ı Kerim’i ezbere bilmesi lâzımdır” diyerek Kur’an-ı Kerim’i bilmenin bir vaiz için şart olduğunu belirtiyor.

Hemen belirtelim ki Kur’an-ı Kerim’i ezbere bilmek *çok iyi*; ders vereceği konudaki ayet-i kerimleri seçmede, bulmada, hafızlık vukufiyete büyük *etkendir*. Ancak bize göre Kur’an muhtevasını gereği gibi bilmek bir vaiz için şarttır

Vaizlerimizin Kur’an-ı Kerim hakkındaki bilgi dereceleri şimdilik bilgi sınırlarımızın dışında. Ama genellikle bilinen husus şu ki gerek İmam-Hatip Lisesinde gerekse yüksek okullarımızda, programları itibarıyla, sistematik olarak veya diğer herhangi bir metotla Kur’an’ın tamamını öğreten bir çaba yok. Dinin temeli Kitab-ullah’ı öğrenememek ilmi yeterliliği büyük ölçüde kısacağı gibi, aynı zamanda affedilemez bir eksiklik. Bu konuyla ilgili sorularımız ve genel bir değerlendirme ilerde sunulacaktır.

Dinî ilimler konusunda belirtilen ikinci husus hadis ilminde ehliyet ve hatta “bol miktarda hadisi şerifi hıfzetmek lazımdır” hususudur. Sorduğumuz 4 üncü soruyla bunu anlamaya çalıştık. Ne yazıkki hadis ilmini –ki önemi apaçık ortada iken– gereği gibi ve lâıyıkıyla tekbu oranını çok düşük gördük. Okullarımızın, Kur’an için yetersiz programları hakkında söylediklerimiz hadis için de geçerli.

Ne varki; hadis ilminin önemini bildiği halde, hadisin temel kaynaklarından yararlanma düşük ise bunun hatasını sadece vaize yüklemenin yersizliğine kaniyiz. Kütüb-ü-Sitte’den sadece Buhari’nin teşkilatımıza basıldığını ve diğerlerinin temin edilmesinin pek mümkün olmadığını hatırlarsak hatanın sadece vaizde olmadığı ortaya çıkar.

Cevapları değerlendirirken ortaya çıkan diğer bir husus “Kur’an-ı Kerim-i ve Rasûlullah’ın Hayatını bilmek” veya “Özellikle Rasûlullah-

(s.a.v.)'in hayatı üzerinde durmak" gibi cümlelerde ifadesini bulan önemli hakikattir. Hz. Peygamber (S.A.V.)'in bütün müslümanlar için bir model ve örnek olduğu bir gerçek. Önemli olan onların bu modeli ne ölçüde takip, O'nu şahsında tatbik edip yaşadıklarıdır.

Bilmenin diğer bir vechesi ve yukardaki fikirlerle alâkalı olarak belirtilen diğer bir husus da "vaazı kaynak eserlerden yararlanarak hazırlamak" veya "sağlam kaynaklardan ve kaynak eserlerden istifade ederek" hazırlamaktır.

Sağlam kaynaklardan ve kaynak eserlerden istifade için, herşeyden önce o eserlerin elde mevcut olması gerekir. Bilinen birşey varsa o da Türkiye'de kaynak eserlerin basım ve temininin son derecede sınırlı olusudur.

Yine, "ilmî kültürün" sınırları içine giren ve vaizlerin tekrar tekrar belirttikleri bir diğer husus: "En başta arapçayı iyi bilmek", "Arapçayı iyi bilmek" hususudur. Arap dili ile iman ve müslüman olma arasında direkt bir münasebet yoktur. Ancak, İslâmın temel kaynaklarının hepsi arapça olduğundan bir vaiz için alet ilmi olarak arapçaya gereği gibi vukuf şarttır.

İlmî yeterliliğin eğitim ile ilgili yönüne ilişkin olarak da şu ifadeler yer alıyor: "Önce İslâmî konularda iyi yetişmiş olmak" ve "iyi bir eğitim görmüş olmak gerekir." Bu ifadelerin belirttiği gerçek, yoruma gerek kalmayacak kadar açıktır.

Ayrıca, "İlimlerle yeterli ölçüde mücehhez olmak" fikir ve cümlesini veya benzerini yukarda iktibas ettik. Dinî ilimlerle ilgili fikirleri derlemeye çalıştık. Ancak "İslâmî ilimlerle, diğer müsbet ilimlerle mücehhez olmak" gibi düşünceler üzerinde durmak gerekir. Vaiz herşeyden önce, gerçek hayattaki tecrübesine dayanarak müsbet ilimleri bilme zaruretini duyuyor. Tarihsel olarak, İslâm tarihinde böyle bir ayırımın olduğu doğrudur. Fakat, dinî ilimler ve din dışı ilimler gibi bir tasnifin İslâm Dini'nin ruhu ve temel düşüncesi ile bağdaşıp bağdaşmadığı münakaşa götürür bir konudur. Şöyleki:

İslâm toplumun ve ferdin her yönü ile ilgilenir. Diğer bir ifade ile hiç bir hadise yoktur ki İslâm Dininin sınırı dışında bulunsun. Durum bu olunca, müsbet bilimler, -Kelâm ve Hadis Usûlü gibi- doğrudan dinî ilimler olmamakla beraber, İslâm Dininin sınırı dışında da değildir. Bu bakımdan din görevlisinin, toplumda bilinen ve müsbet bilim diye adlandırılan ilimlerden en azından haberdar olması gerekir. Asrın

geçerli ilimleri ile mücehhez olmayan kişi topluma ve ferde hizmet edebileceğinin çok çok altında minimum bir hizmet götürür.

İşte vaizin pratik hayatta ihtiyacını duyduğu ve ifade ettiği, “İlimlerle yeterli ölçüde mücehhez olmanın” gerekli olduğunun anlamı bizzat budur.

Vaizlerin belirttiklerine göre sadece bilmek, çok okumak ve bir zamanlar iyice mütalâa etmiş olmakda yeterli değildir. Devamlı okumak, ilmi kültürünü tazelemek ve genişletmek gerekir. Hatta öyleki; “Günlük yayınlardan faydalanmak gerekir”. İlmî bakımdan dinamizm, ilerleme ve yenilenme, mesleki başarı için elzemedir. Diğer vaizler aynı gereği, değişik ifadelerle şöyle belirtiyorlar: “İşleyeceği konuya çok iyi vakıf olmak gerekir”. Bunun için de “Yapacağımız vaazları gayet güzel hazırlamak, çeşitli kaynaklardan faydalanarak hazırlanmak, ve cemaatin karşısına çıkmadan önce ekzersiz yapmak, kendi kendisine vaazetmek.” diyorlar.

b) **Amel:** Denek, 54 vaizden 33 ü doğrudan doğruya “İlmiyle amel olmak”, “Söylediklerini nefsinde tatbik etmek”, “Bildiyini yaşamak” gibi ifadeler kullanarak ameli, lâıykıyla bir vaiz olmanın gereği olarak görüyor ve belirtiyorlar. Diğerleri de aynı anlamı zımmen ifade ediyor ve şöyle tabirler kullanıyorlar: “Önce kendine sonra cemaata vaazetmek”, “Görevinde samimi olmak” gibi.

Söylenenleri derli toplu ifade edersek; “Bilgiden sonra kâmil bir imanla önce kendimizin İslâm’ı yaşaması, bunun yanı sıra aile efradının da İslâm’ı yaşaması” başarılı bir vaizde bulunması gereken şartlardır. Bunlara ilaveten “Söyledikleri ile amel edip örnek olabilmek” diğer bir ifade ile “söylenenlere evvelce kendisi amel etmek ve iyi örnek olmak” gerekir. Lisan-ı hal ile lisan-ı makâlin kişide aynı ve uygunluk halinde olması, bilinen bir tabirle sözünün özüne, özünün sözüne uygun olması ve bu haliyle tenvir görevinde iyi örnek olması, vaizlerin bir vaizde bulunmasının gerektiğini belirttikleri hasletlerdendir. Şüphesiz mesele bununla tamamlanmıyor, bir vaizde bulunması gereken nitelikler burada son bulmuyor. Ehliyet konusuna geçerek devam ediyoruz.

c) **Ehliyet:** Bu grup veya ad altında topladığımız konuda 50 vaiz görüşlerini belirtiyorlar. Başlıca ve tipik ifadeler şöyle: Her ne kadar yeterli ölçüde ilim sahibi olmak, sahih kaynaklardan yararlanıp iyi hazırlanmak gerekiyorsa da bu cemiyetin ve cemaatin seviyesine inmeye engel olmamalıdır. “Vaazda cemiyetin seviyesi (bilgi derecesi sıkıntı dert ve

ihtiyaçları) ile vaaz dersinin irtibatını sağlamak”, “Cemaatin seviyesini göz önünde bulundurmak”, “Cemaatin seviyesine göre konuşmak gerekir”, “Meseleleri derinlemesine incelemek [elbette gerekir ama bu] halkın seviyesine [inerek onların seviye ve alakalarının ötesinde olmayıp, onların istifade edecekleri şekilde] sunulması gerekir”. Ayrıca;

Metot ve dil bakımından da vaizin yeterli olması gereği belirtiliyor. Yani “Halkın anlayabileceği bir dille ve anlayacağı şekilde hitap etmesi gerekir”. Vaizin “Düzgün konuşması”, “Kısa ve özlü olması, cemaati sıkıkmaması”, “Bildirdiğini en iyi şekilde ifade etmesi”, gerekir. Bunlara ilaveten “kısa ve özlü”, “hitabette başarı kurallarına azami ölçüde dikkat etmesi” gerekir.

Şu hususu açığa çıkarmakta yarar var; *Vaizliğin* yukarda denildiği bir *ilim tarafı*, bir de konuşma olarak *sanat tarafı* vardır. Bilindiği gibi hitabet, konuşma sanatıdır. Daha önce belirtildiği şekilde biz vaizliğin ne olduğuna dair görüş ve düşüncelerle ilgilenmiyoruz. Konuya deneysel yaklaşımla bakıyoruz. Vaizlerimizin belirttiklerinin ve onlarla alâkalı olanların dışında fikir belirtmemeye çalıştığımız için bu konulara derinlemesine inilmiyecektir.

Şimdiye kadar belirtilenleri özetlersek, vaizde aranan nitelikler, onun ilim sahibi, amel sahibi, ehliyetli ve hitabet sanatına vakıf olması gerekir. Bunlara ilaveten “cemiyetle ders arasında güzel bir irtibat kurmak gerekir” düşüncesidir. Böylece vaizin cemiyeti ve cemaati tanınması konusuna geliyoruz.

#### Cemaati tanıma:

İlim, ahlak, amel ve ehliyet bir vaizin başarısı için kaçınılmaz olmakla beraber, onun *cemaati çeşitli yönleri ile tanınması*, meslekî başarısı için gereklidir.

Öte yandan başarısının tam olması için cemaatin da vaizi tanıması ve hatta ona karşı itimat geliştirmiş olması gerekir. Bu bakımdan bir vaiz “Cemaata karşı İslâmî ölçü dahilinde itimat sahibi ve güvenilir bir ilim adamı olduğunu isbat etmesi gerekir”. Bunlara ilaveten vaiz “halkla iyi bir münasebet kurarak cemaatin durumu ile yakinen ilgilenerek” hem tanıyıp hem de, onlara yardım ederek onlarla ilgi ve bağlarını kuvvetlendirir ise, daha faydalı olma yönünde müsbet adım atmış olur. Bu da “Cami dışında çıkmakla” “avam tabakası ile ilişkileri çoğaltmakla mümkündür. Elbette ki cemaatin durumuna vakıf olmayan”, bir vaizin ba-

şarı derecesi minimum olur. En uygunu "Cemaatin durumunu kavramak için, vaaz yapılan yerde daima bulunmak, (ora sakini olmak) gerekir. Misafir gibi 45 dakika vaaz edip 100 km. ötede bir yerde oturmamak gerekir".

Genel olarak, 20 nci asra kadar din görevlisi, toplumun aydını idi yani din görevlisinin eğitimi ortalama olarak toplumun eğitiminden yüksekti. Özellikle köylerde okuma-yazma bilenlerin -eğitilmişlerin- başında geliyordu, din görevlisi. Ayrıca toplum yeknesak, basit ve düzenli idi. Umumi görünüşü ile bunlardan ötürü, din görevlisi toplumu ve ferdi daha iyi anlıyor ve gereken hizmeti yapıyordu.

Halbuki bugün toplumumuz gelişmekte, değişip başkalaşmakta, eğitim yüzde ve seviyesi yükselmektedir. Kişiyi ve toplumu anlama imkânı, gelişme (ki bir anlamda değişme ve başkalaşma demektir) oranında zorlaşmaktadır. Durum bu olunca yeniden teçhizatlanmak, yani toplumu ve ferdi anlayacak, ilmi vasıtaları ve metotları kullanacak düzeye ve seviyeye çıkmanın gerekliliği ortada.

Şu halde vaizlerimizce, toplumu tanımayı amaçlayan sosyoloji ile ferdi anlamayı amaç edinen psikolojinin, bir psikolog ve sosyolog kadar bilinmesi gerekir. Elbetteki bu bizim salt fikrimiz değildir. Bu husus vaizlerin belirttikleri fikirlerin belki de daha derli toplu ifadesidir. Nitekim bir vaiz "İnsan psikolojisini bilmek gerekir" diyor, ve bu yerinde düşüncesini, ayrıca, "Toplum psikolojisini ve vaaz yapılan yerin beşeri coğrafyasını iyi bilmek gerekir" düşüncesiyle başka bir vaiz destekliyor. Bunların yanbaşıda "Cemaatin (kültür, eğitim ve sosyo-ekonomik) seviyesini ve lisan durumlarını göz önünde bulundurarak", hizmet edinmeyi amaçlamak gerekir. Dikkate alınacak bu hususların yanbaşıda belki de en az onlar kadar önemli "zamanımız insanı daha çok hangi hastalıklarla mübtelâdır? En kısa ve en etkili tebliğ için istifade vasıtalarını bulup faydalanmak gerekir. Hakkı süratli, sağlam, geniş bir alana ulaştırmayı düşünme,... tatbik". Üzülerek belirtmek gerekir ki henüz bu yönde hakkı süratli, sağlam ve her alana ulaştırma henüz çok geride ve yetersiz durumdadır. Başkanlık teşkilâtımızın, her toplu iş yeri ve yerleşim merkezinde, bir din görevlisini bulundurması gerekir. Ayrıca iş yerinin özelliğine göre ihtisaslaşmış din görevlisinin bulunması gerekir. Mesela işçi kesiminde, öğrenci muhitinde v.b. gibi muhitlerde hizmete yatkın ve özel hizmeti amaçlayan görevliye ihtiyaç açıktır.

Yaniden vaaz ve vaize dönerken bir vaizin "Zaman üzerinde titizlikle durulması gerekir", "Cemaatin daha çok ilgi duyacağı konuları iş-

lemelidir". Bununla ilgili olarak "Günün meselelerini (dinin ışığında) halka aktarabilmek", "Günlük ve çevre halkına uygun ve faydalı konuları seçerek vaaz" etmek hususunda vaizlere büyük görev düşmektedir. Tabiidirki kişisel uyum ve ahlâkî yaşantı ile birlikte olacak. Nitekim, "bir vaizin ihlas sahibi olması", "takvalı olması" gereklidir diye belirten vaizlerimizin sayısı küçümsenmeyecek ölçüde.

### **Vaizde Bulunmaması Gereken Düşünce ve Davranış Biçimleri:**

Şimdiye kadar bir vaizde bulunması gereken, ilmi, şahsî ve metodik hasletler belirtildi. Şimdi de bir vaizde bulunmaması, bir vaizin yapmaması gereken hususları, bir sıralamaya tabi tutmadan belirteceğiz.

Bir vaiz "haysiyet kırıcı şeylerden uzak kalması", "riyakâr ve bencil olmaması", "mesleğe leke getirecek her türlü davranıştan sakınması" gerekir, diye fikrini ifade etmektedir.

Ayrıca "mugalata ve lüzumsuz şeylere [vaazında] yer vermemek", "israiliyattan ve kürsüye uygun olmayan hareketlerden sakınmak gerekir". Tebliğ görevinde, kişisel düşünce ve davranışlarda "çeşitli fırka ve gruplara meyyal olmamak ve onlarla ilgilenmemek gerekli", "siyaset ve şahsiyat yapmaktan uzak kalabilmek", "siyasi tercih bakımından renk vermemek" gereklidir diye belirtiyor vaizlerimiz.

İktibas edilen son cümle ve taşıdığı anlam üzerinde biraz düşünmekte yarar var. Apaçık bir gerçektir ki vaaz kursüsü, siyaset kursüsü değildir. Bu bakımdan, devrin geçerli ve moda olan siyasi fikir ve tercihlerini eğer vaaz kursüsünden belirtirse, belli ve belirli bir siyasi fikrinin olduğuna -İslâmî düşüncenin dışında- inanır ve kürsüde açıklarsa, birçok sakıncalar doğuracağı muhakkaktır. En azından, bu fikirler cemaata ters düşebilir ve cemaatin camiden soğumalarına ve hatta gelmemelerine neden olabilir. Değil vaizin, hiç kimsenin buna hakkı yoktur.

Öte yandan, toplumumuz genellikle, bilgisini okuyarak değil, işi-terek edinir. Bu nedenle, vaizin toplumdaki kıymeti ve dini önderlikteki değeri daha da artar. Eğer tabir uygunsa toplumun fikir babası olma vasfını taşır.

Şayet lider -fikir babası- diğer vatandaşlara benzer ve onlar gibi taraf tutarsa, siyasi tercihini belirtirse, halkın nazarında, halktan biri olmuştur; tabii olarak liderlik vasfını yitirmiştir. Bu da irşat, telkin ve aydınlatmaya, kısaca etkin olmaya büyük darbedir.

Diğer yandan, “Vaiz siyasi bir fikre sahip olmamalıdır. Siyasi fikir ve tercihi de olmamalıdır”, diye iddia edersek, bu düşüncelerimiz vaizin insan olma gerçeği ile bağdaşmaz. Çünkü bu durumda biz vaizi ya insan olmanın ötesinde, yahut altında tellâkki etmiş oluruz ki tutarlı ve gerçeğe uyan fikir değildir. Şurası gerçektir ki vaiz bu memleketin bir ferdidir. Diğer fertler gibi bir değerler sistemine sahip olacak veya benimseyecek, ve bu değerler bütünü için daha geçerli ve daha uygun olduğunu düşünecektir. Bu gayet tabiidir. Aslında, eğer toplumun gidişatı, problemleri ile uğraşmazsa bu tuhaf olurdu.

Meseleye diğer bir açıdan bakalım: Anayasa hiçbir fark gözetmeksiz bütün vatandaşlara siyasi tercih hakkı tanımıştır. Vaiz, vatandaş olarak bu hakkı kullanma yetkisine sahiptir. Ancak, siyasi tercihini kesinlikle kürsüye getirmeme durumundadır. Hatta dışarda da bu konuya riayet etmek mecburiyetindedir. Çünkü 633 sayılı kanun din görevlisini siyasetten uzak tutmayı amaçlamıştır.

Köklü tedbir olmaması, yani ferdin kişiliğinin bir parçası olmaması, ayrıca dışardan gelen bir kural olması ve içte, benlikte daimî bir haslet olmaması bakımlarından, haliyle bizim dikkatimiz kanunî hususlardan çok, vaizin gerçek önderlik vasıfları ile donatılmış kişilik yönüne yöneliyor. Kanun bunu böyle yapmayacak, düşünmeyeceksin diye belirleyince, bu, ferdin o yöne yönelmemesi ve yasaklanana düşünmemesi sonucunu yaratmaz. Ferdin hareketlerini kısıtladığı için belki aksi tesir de yapabilir.

Vaizin, toplumun bir ferdi oluşu, bunun tabii sonucu memleketin iyiliğine sandığı fikirleri –siyasi fikirler dahil– geliştirmesi veya benimsemesi, mesleği gereği bulunduğu irşad, telkin ve önderlik vasfı ile çatışır ve hem ferdin ruhunda ve hem de meslekî kişiliği ile cemaat arasında çelişki doğurur. Önemli olan bu çelişkiyi görmek de değil, bu tenakzun üstesinden gelmektir, ona çare bulmaktır.

Ne yazık ki çaresi olmakla beraber, pek o kadar kolay da değildir. Çünkü bu ferdin ruhunda, benliğinde olan bir olgudur. İlk ve son söz kişiye aittir. Gelişen o, yeterli olması gereken o, çaba kendisi için ve kendisi tarafından başlatılır.

Mevlânâ Celâleddin-i Rumî'nin, “benden sevginin ne olduğunu tarif etmemi istiyorsun. Bu kolay değil, ancak sevginin ne olduğunu anlamak istiyorsun sevenlere bak. Hallac'ın sevdiği için darağacına sevinerek nasıl gittiği, sevginin anlaşılması için iyi bir misâl ve tariftir”, dediği gibi,

şayet dini önderliğin ne olduğunu anlamak istiyorsak örnek hayatlara ibretle bakmak gerekir. İmam-ı Âzam'ın devrin politik anlayışına alet olmamak İslâmı onun üstünde tutmak için mücadelesi bu yönde son derece düşündürücüdür, ve örnek teşkil edicidir. Aslında örnekleri çoğaltmak gayet kolay. Ancak manalı, yaşanmış örnek bir hayat burada yeter kanaatındayız.

### Vaizlerin Durumları

#### 1- İlmi Yeterlilik :

“Kendinizi vaiz olarak yeterli görüyor musunuz?” Sorusunu sorarken amacımız vaizlerimizin kendileri ve meslekî ehliyet ve liyakatleri hakkındaki kanaatlarını öğrenmekti. Vaizlerimizin kendilerini mesleğe yatkın, layık ve ehil görmesi çok önemlidir. Bununla beraber onların gerçekten meslekî ehliyet ve liyakatlerini göstermeyebilir. Çünkü kendisini ehil gören vaizin ölçüsü bizim meçhulümüz. Vaizlik hakkındaki standartları çok yüksek olabilir. Nitekim, aşağıda iktibas edileceği gibi bir vaiz meslekî ölçüyü çok yüksek tutuyor ve “hem ilim, hem amel, hem de... hususlar çerçevesinde benim vaizliğim hakiki bir vaizlik vasfını haiz olamıyor” diyor. İdealist vaiz kendisini ehil görmeyebilir ama, normal ölçülerle ve günümüz ölçüleriyle pekala ehil bir görevli olabilir. Aslında meslekî ideale ait standartlar ne kadar yüksek olursa, onlara ulaşmak ve uymak için o kadar çaba harcanır. Bu gayet müsbet bir şeydir. Eğer o standartlara erişemeyeceğim diye bir ümitsizlik ruha yerleşmezse..

Diğer yandan bir vaiz, vaizlik mesleğine ait gayet mütevazı ve standart ölçüler benimseyebilir. Ve bu onun yeterliliğini kanıtlamaz. Genelikle, vaizin kendisini yeterli görme temayülü, onun yeterli olma durumundan daha fazladır. Yani, meslek ehli kendilerini olduklarından fazla olma durumu içinde görürler. Bu husus hesaba katıldığında 3 ncü ve daha sonraki sorular 1 nci soruyu ve onlara verilen cevapları gerçeği ile ortaya koymak için soruldu.

Nitekim, soru 1 de 44 kişi kendisini ehil görmekte, 3 ncü soruda 34 kişi Kur'an-ı tamamıyla okumuştur. Şayet Kur'an-ı tamamıyla okumak vaiz için ilmi yeterliliğin kanıtı olarak alınırsa -ki alınması gerekir, çünkü Kur'an'ı bilmeyen vaiz İslâmı hakkıyla öğretemez kanaatındayız- arada bariz bir fark görülür. Kendisini vaiz olarak yeterli görenler 44



kişi. Kur'an-ı tamamiyle okuyanlar 34 kişi, 10 kişilik fark, 54 vaiz için küçümsenecek fark değil.

Bu konu ile ilgili anket sorularını sorarken daha önce de belirtildiği gibi amacımız, onların ilmî bakımdan çeşitli yönleri ile yeterli olup olmadıklarını öğrenmek; şayet yeterli değillerse yetersizlik sebeplerini ortaya çıkarıp bu yetersizlikleri ve onların ehil olup olamayacaklarını aydınlığa kavuşturmaktır. Ta ki gerekli ve yerinde tedbirler alınabilsin.

Şimdi 2. sorunun muhtevasına geçelim; birinci soruda, kendisini vaiz olarak yeterli gören 44 kişi çıkmıştır. İkinci soru da birinci soru ile ilgili ve "Kendinizi yeterli görmüyorsanız sebepleri?" sorusuna karşılık olarak alınan cevap ise tabiidirki 10 kişiden fazla olmayacaktır. En azından biz böyle mantıklı bir sonuç çıkarabiliriz. Fakat böyle değil cevap verenler 10 dan fazla.

Burada verilen cevapların beş tanesi, ilmî yetersizliği doğrudan ve dolayısıyla belirtmektedir. "İlim azlığı" gibi ifadelerin yansırı şöyle dikkat çekici ifadeler kullanılmaktadır: "Planlı ve programlı bir vaaz tekniğinin verilmiş olmaması". Bir diğer husus, "kaynak kitap azlığı" ve "kütüphane yokluğu", ayrıca "fikir ve kaynak eserlerin tam olmaması" konularındır.

Hizmetiçi Eğitim Seminerinde öğretilenler hakkında fikir edinmek için derslere girmiştik. "Usul-u Fıkıh" dersini misal alacağım. Fıkıh, üsülü konunun genişliği ve özellikleri itibari ile öğrenilmesinin yıllar alacağı bir ilim dah. Bir aylık bir zamanda bu öğretilemez. Ayrıca ders-tekilerin yarısından fazlası yarı uyuklar bir durumda dersi takip ediyorlardı. Şu halde bu iki durum birleştirilince gayeye ulaşılammış, kursta zaman, bu konuda heba olmuştur sonucuna varabiliriz. Tavsiyeler bölümünde bu konuya gereği gibi yeniden değinilecektir. Ancak burada şu kadarını belirtmekte yarar vardır.

Bildiğimiz kadarı ile bu tip kurs ve seminerlerde, en çok -verilen zaman hesaba katılarak- pratik konular ve eksiklikler üzerinde durulur. Yukarda iktibas ettiğimiz vaizimizin haklı ve yerinde belirttiği gibi "Planlı ve programlı vaaz tekniği", "Bir vaaz konusu kaynaklardan nasıl hazırlanır?" konuları işlenseydi kursun gayesi daha çok gerçekleşebilirdi kanaatındayız. Eksiklerle ilgili cevaplara yeniden dönerken:

İki kişi sadece "amelî" hususların kendilerinin başarılı vaiz olmaları için engel teşkil ettiğini belirtmektedirler. "Söylediğimi gerçekten yaşamadığım için" ve "Amelî hususlar: Söylediğimizi bizzat tatbik etmediğimizden" gibi ifadelerle kendi durumlarını izhar etmektedirler.

Yeterlilik konusunda, "İlmî yetersizliğin", "Amel eksikliğinden" daha fazla olduğu, açıktır. Zira 5 kişi ilmî, 2 kişi ameli, konuları başarılı vaiz olamamalarının sebepleri olarak göstermişlerdir.

Ayrıca ilim ve amel hususları aynı denekler tarafından (iki kişi) belirtilmektedir. "Amelî husuların yanında ilmî noksanlığım da ikinci derecede çok mühim" ayrıca, "Hem ilim, hem amel, hem de... hususlar çerçevesinde benim vaizliğim hakiki bir vaizlik vasfını haiz olamıyor". ifadeleri ile belirtiliyor.

Her ne kadar ilim ve amel, vaizin başarısına etki eden iki bağımsız etken gibi görünüyorsa da bunların bir bağlantısının olduğu ortada. Başarılı bir vaiz olmaya kişisel özelliklerinin etkisi cümlesinden olarak belirtilen hususlar arasında, "Ses tonumun yetersizliği... Bu husus çok cemaatlı merkezler bakımından önemlidir" diyor bir vaizimiz. Vaizler görevlendirilirken kişisel özellikler dikkate alınarak görevlendirme yapılıyor mu? Bilmiyoruz. Ancak şahsî haslet ve hususiyetler, vaizlerimizin dediği gibi bazı hallerde önemlidir.

Birinci soruyu sorarken amaç, vaizlerimizin kendileri ile ilgili kanaatlerini öğrenmektir. Kendileri hakkındaki bilgi ve kanaatleri gerçeği tam yansıtmayabileceğini ve nitekim 3 ncü sorunun muhtevasına bakarken durumun bu olduğunun açığa çıktığını belirtmiştik. Birinci soruda 44 kişi kendisi ni yeterli görmekte fakat üçüncü soruda "Kur'an-ı başından sonuna kadar okudunuz mu?" sorusuna 34 kişi evet demektedir. Bilgi konusunda 54 vaizden sadece 34 ü bizim ölçümüzle yeterli görüyor.

Ancak Kur'an-ı Kerim'in tamamını okumak (burada okumaktan kasıt bilmektir) bilgi yönünden vaizlerin ehliyet ve liyakatlarını gösteren objektif delil ve ölçü olabilir mi? Bundan daha objektif ölçü düşünemedik. İslâm'ın ana kaynağını ve temelini bilmeyen bizce bu dinî meslek olarak yeterli ölçüde biliyor sayılmaz. Ayrıca, herkesin mâlûmudur ki, bütün İslâmî ilimler Kur'an'dan kaynaklanır, O'na dayanır, O'nsuz olmaz. Bunlardan ötürü Kur'an'ı bilmeyi biz ölçü aldık.

Üzücüdür ama gerçek şudur ki, vaizlerimizin % 63'ü. bu ölçü ile ehliyet ve liyakat kesbediyorlar. İşin daha üzücü tarafı İslâmın ikinci temel kaynağının "hadis-i şerif"ler olduğuna göre bu dalda bu ölçü ile ilmî yeterliliğin çok daha düşük olduğunun görülmesidir. Böylece 4. soruya gelmiş bulunuyoruz.

4. Soru da, Üçüncü sorudaki gaye ile aynıdır. Burada da yine biz –kendimize göre– objektif ölçü olarak, İslâm’ın ikinci temel kaynağı “sünneti”, vaizlerin bilgi yönünden ehliyetini ölçmek için seçtik. Kütüb-ü Sitte’nin sahih kaynak kabûl edildiğini belirtmeğe gerek bile yoktur.

Kütüb-ü Sitte’den hangilerini başından sonuna kadar mütalaa ettiniz? sorusuna 19 kişi Buhari’yi okuduğunu belirtmektedir. Sadece kitabın adını yazarlar çoğunlukta fakat, şöyle ifadelere rastlamak mümkün: “Sadece Tecrid’i çoğunlukla okudum”, “Tecrid-i Sarih’i kısmî azamıyla okuduk”, “Buhari metnini okudum ve bitiridim”.

8 Kişi Sahih-i Müslim’i bütünüyle mütalaa ettiklerini belirtiyorlar. Buna ilaveten iki kişi de “Müslimin bir kısmı” ve “Müslim’i yarısına kadar” ifadelerini kullanmaktadırlar.

1 Kişi “Tirmizî’yi okudum” ve 2 kişi “Kısmen okudum” diyorlar. 2 Kişi İbni Mâce’yi okuduklarını belirtiyorlar. Bunun dışında bizim sormadığımız fakat vaizin hadis için kaynak kitap olarak belirttiği şu kitaplar var: “Umdet-ül Kari”, “İmam Suyuti’nin Camius-Sağîr’i” dir.

Ayrıca 2. soruyu daha aydınlığa kavuşturur ve destekler mahiyette şöyle bir ifade var: “İmam-Hatip II. devre mezunu olduğumdan ancak terceme edilen Tecrid-i Sarih Tercemesi’ni okudum”.

Diğer bir cevap da ayrı yönüyle gayet ilgi çekici. “Mütalâaya muktedir olduğum halde bugüne kadar elde etme imkân bulamadım. Kütüphanelerden hazırladığım mevzuuma uygun yerleri mütalaa ettim”.

İmdi sadece 19 kişinin Buhari’yi ve 8 kişinin Müslim’i tümü ile mütalaa etmiş olmaları –tam sayı 54 hatırlanırsa– büyük eksiklik, fakat bu eksikliklerin sebeplerine gelince, öyle zannediyoruz ki, birden fazla ve giriftirler. Öyle görünüyorki, sebeplerden bir tanesi öğretim sistemi ile ilgili; okul ve yüksek okullarımızda, “tefsir, okuma”, “hadis okuma” derslerinin olmayışı veya çok az oluşudur. Kur’an âyetlerinin hepsine bakış ve inceleme zihniyeti eğitim müesseselerimizde yerleşmemişe benzer. Aynı şey hadis için de geçerli. Ne varki bu okullar Diyanete bağlı değildir. Fakat buna rağmen Başkanlık okul, yüksek okul ve fakülte sorumlularını, yerinde raporlarla haberdar edip uyarabilir. Çünkü bu öğretim müesseseleri kendi mezunlarının başarı derecelerini ölçecek bir girişimde henüz bulunmuş değillerdir.

Öte yandan, herhangi bir yargıda bulunmamakla beraber, vaizin cami ne kadar büyük olursa olsun, cemaat ne kadar çok ve kültürlü olursa

olsun hoca bildiğini söyler ve söylemekte devam eder, gibi pek de müsbet olmayan düşüncenin etkisi altında ne denli kaldığı sorulmaya değer ve hatırlanmasında fayda olan bir soru.

Tekrar soralım. Neden 19 kişi Buhari'yi okuduğunu, sadece birer kişi İbn Mace'yi ve Tirmizi'yi okuduklarını belirtiyorlar? Sahih kaynak olarak Buhari'nin ilk gelen hadis kitabı olduğu doğru ve bunun etkisi şüphesiz var. Ama başka sebep yok mu? Var kanısındayız. Çünkü Buhari Başkanlığımız yayınlarından olarak defalarca basılmıştır, satın alma imkânı var. Diğer hadis kaynakları için aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Yukarıda iktibas ettiğimiz "Mütalaaya muktedir olduğum halde elde etme imkânı bulamadığı" hususu önemli bir faktördür. Öyle zannediyoruzki, şayet elde etme imkânı olsaydı bu kaynak kitapların mütalaasında büyük artış olacaktı. Ayrıca dinî kültürün artışına katkısı belirtmeye gerek yok. Bu konuyu tavsiyeler bölümünde yeniden ele alacağız.

#### 11- Ehliyet :

Daha önce de değinildiği gibi, ilmi yeterliliği ehliyetten tecrid etmek mümkün değildir. Bu hususun hatırdan tutulmasında yarar var. *Yukarıdaki ad altında* değindiğimiz konu bir yandan ilmi ehliyetin bir uzantısı, diğer yandan mesleki çabaları, yani mesleğe layık olmak için gayretleri ihtiva ediyor.

İşte, 5. soruyu sormaktaki amacımız, vaizlerimizin hazırlanıp hazırlanmadıklarını, diğer bir ifade ile cemaatin huzuruna çıkmadan, bildiklerine yenilerini katıp katmama çabalarını öğrenmekti. Sevinçle belirtmek gerekirken, hepsi –ama az ama çok– hazırlanarak çıkıyorlar. Doğrusunu söylemek gerekirse bu sürpriz oldu ve hepsinin hazırlandığı cevabını beklemiyorduk. Vaaz edeceğimiz konuda önceden hazırlanma ihtiyacı duyuyor musunuz? sorusuna 53 kişi evet demiştir. Ama ne kadar sürelik bir hazırlanma? Bu 6. sorunun konusu.

6. soru şöyle:

Hazırlanma ihtiyacı duyuyorsanız:

- a) İki saat ve daha az,
- b) Dört saat,
- c) Bir gün,
- d) İki gün ve daha fazla.

Bir vaazı hazırlamak için 11 vaiz iki saat ve daha az zaman harcadıklarını, 11 vaiz ortalama dört saat, 20 vaiz bir gün ve 12 vaiz iki gün ve daha fazla zaman harcadıklarını belirtmişlerdir.

Vaaz hazırlama zamanında vaizler için büyük değişikliğin olduğu açık. Sebeplerine gelince, diğer sorular da hesaba katılarak şu sebeplerden olduğu intibai doğuyor. İlmî yeterlilikte farklılık, tecrübenin süresi, muhitin durumu gibi faktörlerdir kanımızca. *Ne yazıkki, bu durumu daha da aydınlığa kavuşturacak soru sormamışız.*

İlmî ehliyetin ve yeterli olmaya gayret etmenin bir başka yönünü anlayıp aydınlığa kavuşturmaya çalışmak için 2. soruyu sormuştuk. Soru şöyle: Bir vaaz hazırlamak için hangi kitaplara başvuruyorsunuz? Sırası ile 6 tane tefsir, 6 tane hadise ait kitap ismi yazınız. Gayemiz hangi kitaplara müracaat edildiğini, müracaat edilen kitapların sıhhatına bakarak İslâmî anlamda onların ne derece ilmî ve güvenilir olduğunu anlamaya çalışmaktı. Verilen bilgiler ölçüsünde bir hükme varmak gerekirse, vaizlerimizin büyük çoğunluğunun güvenilir ve kaynak eserlerden faydalandıklarını ortaya çıkarıyor. Her ne kadar, halk arasında bilinen ve sıhhatleri bir "Buhari"ye kıyasla çok düşük olan "Tenbih-ul Gafilin", "Nur-ul İzah" gibi kitaplar zikrediliyorsa da, büyük ekseriyetle sahih kaynaklara dayanılıyor. Cevapların muhtevasına geçerse durum daha da aydınlığa kavuşur.

Verilen cevapları -kitap isimlerini işaretliyerek- değerlendirirken, en çok müracaat edilen kitabın "Buhari" olduğunu gördük. "Buhari Metni", "Zubdet-ül Buhari", "Tecrid-i Sarih" ifadeleriyle belirtilen cevapları biz "Buhari" adı altında topladık. Vaaz hazırlarken 50 vaiz "Buhari"ye müracaat ettiklerini belirtiyorlar.

Vaaz hazırlanırken en çok müracaat edilen kitaplardan ikinci sırayı 36 kişi ile yine bir hadis kitabı alıyor: "Riyazüs-Salihîn". Daha önce de değindiğimiz gibi Riyazüs-Salihîn'in ikinci sırayı alması tesadüfî değildir. Başkanlığımız yayınları arasında çıkması, temin etme imkânının oluşu onun en çok müracaat edilen kitaplar arasında ikinci sırayı almasına etki eden önemli faktörlerdir.

Üçüncü sırayı 34 cevapla Elmalı Hamdi YAZIR'ın "Hak Dini Kur'an Dili" adlı türkçe tefsiri geliyor. Dördüncü sırada 30 cevapla "Müslim" geliyor. Kadı Beydavî'nin "Envâr'ut-Te'vil ve Esrar'ut-Te'vil"i ile Celaleyn tefsirleri beşinci sırada. "Taç el-Usûl"e 23, İbn-i Kesir'in "Fezail'ul-Kur"ma 21 kişi, "Et-Terğiyb Vet-Terhîb"e 15 kişi,

Hasan Basri Çantay'ın "Kur'an-ı Hakîm, ve Meâli Kerîm"ine 14 kişi müracaat ettiklerini belirtiyorlar. Ayrıca "Medarik"e, Konyalı Vehbi Efendi'nin "Hülasat'ül-Beyan"ına ve Seyyid Kutub'un "Fî Zilâl'il Kur'an"ına 9, Ömer Nasuhî Bilmen'in "Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âlisi"ne 7 kişi, Kurtubî'nin "Cami'u Ahkâmı Kur'an"ına, Fahrettîn-i Râzî'nin "Tefsiri", ve Taberî'nin "Tefsir"lerine 3 er kişi müracaat ettiklerini belirtiyorlar.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çıkardığı "Meal"e bir kişi müracaat ettiğini belirtiyor. Yine "Tirmizî Ebu Davud, Rûmuz el-EHadis, Türkçeleştirilmiş kırk hadis, Meşarik, Bin Bir Hadis, Zurkânî, Bülûğ'ul Meram, Safvet-ül Beyan, Mukaşefet'ül-Kulûb, Umdet'ul-Karî, Kenz-ül-İrfan, Nur-ul İzâh Nasb-er-Raye, Muhtar ul-Ehadis" gibi kitaplar müracaat edilen eserler arasında sayılıyor.

Görüldüğü gibi büyük çoğunluk ile başvuru kitaplar kaynak eserlerdir. "Nur-ul-İzah" ve bunun gibi kitaplara müracaatın müsbet yanı dinî hakikatleri halkın seviyesine göre anlatmaya yardımcı olmalarıdır. Fakat ilmî ehliyetin diğer bir yönü, bir vaaz hazırlamak için nereden ve nasıl başlanır konusunda yukarıdaki sevindirici durum pekte görünmüyor. Sorduğumuz soru ile bu açığa çıkıyor.

Soru 12 şöyle: Anlamını bildiğiniz ve metnini hatırlayamadığınız bir âyet-i kerimeyi bulmak için ne yapıyorsunuz?

28 kişi, M. Fuat Abdul Bâki'nin "Mu'cem-ül-Mufehres li Elfazil-Kur'an El-Kerim"ine bakarım diyor. Mevzularına göre tertiplenmiş Kur'an-ı Kerim Fihristi'ne (yazarı Muhammed El-Arabî El-Azzurî, Terceme: M. Emin Esatoğlu) bakarım diyenler 7 kişi, toplam 35 kişi. 4 kişi hafız olduklarını "Kendim hafızım. Bu da âyet-i kerimenin tahmininde kolaylık sağlar", "hafız olduğum için bu konuda güçlük çekmiyorum" ifadeleriyle geçerli çözüm yollarını belirtiyorlar. 1 kişi de Kur'an'a hafız kadar âşinayım diyor, ve bunlar geçerli ve bütün din görevlileri için dilenen durumlar.

Diğer cevaplar da şöyle: "Kur'an'dan arayıp bulurum" diyor biri, ki Kur'an'dan bir âyeti kerimeyi bulmanın zorluğu ortada. Bir diğeri "Konularına göre tasnif edilmiş meallerden istifade ederim diyor. Ülkemizde yayınlanmış böyle bir mealin varlığından haberdar değiliz. Bir diğer cevap, araştırma bakımından zor olmasına ve Türkçe olarak Kur'an'daki her konu ile ilgili müstakil eser bulunmaması gibi engellere rağmen şöyle: "O konu ile ilgili müstakil eserlere bakarım" diyor.

Son olarak biri "Arapça bilmediğimden ,böyle bir eser de Türkçeye terce-me edilmediğinden sadece meali ile iktifa ediyorum" diyor. Halbuki M. Emin Esatoğlu'nun tercüme ettiği Kur'an Fihristi'ni Bolu Eğitim Merkezi'nin kütüphanesini gezerken, aynı eseri kütüphanede gördüm. Abdul Baki'nin "Mucem"i ile kıyas edildiğinde pek de mükemmel ha-zırlanmış söylenemez. Şu kadar var ki, hiç yoktan iyidir.

Sonuç olarak diyebilirizki, 54 vaizden 13 ü yani % 24 bu işin a, b, c. si sayılabilecek ilmi metottan yoksundur. Üzerinde durulması ve dü-şünülmesi gereken bir konu.

### Gayret:

13. soru: Camide vaaz etmenin dışında dine hizmet için faaliyetiniz oluyor mu?

a) Evet b) Hayır.

Cevabımız evet ise kısaca açıklayınız.

Bütün denek vaizlerin cevap verdiği bu soruya ikisi hayır diyor, 52 kişi olumlu cevap veriyor. Bunlardan 5 kişi sadece evet demekle ye-tiniyor. Verilen diğer cevapları şu sınıflamaya tabi tuttuk:

a) Telkin ve sohbet; yani yine konuşmaya dayanarak yapılan hiz-met; b) Eğitim ve öğretim faaliyetleri; c) Hayır cemiyetlerinde gösteri-len faaliyet. Şimdi belirtilenleri özet halinde ve anlam ifade edecek şekil-de belirtelim.

a) *Telkin ve sohbet :*

34 vaiz çeşitli yerlerde irşad ve telkinde bulduklarını belirtmek-tedirler. Bir kişi "Çeşitli yer ve seviyedeki kişilerle, talebelerle dinî soh-bet tertipliyorum". Biri "cami avlusunda sohbet ederiz" diyor. Vaaz-dan sonra hemen hemen her vaizin vaazı hakkında sorulara cevap ver-mek ve müsafaha için bu tip sohbetleri yaptıkları mutad olan şeylerdir. Bu bakımdan, cami avlusunda sohbet ekstra faaliyet alanı içine girmez gibi geliyor bize.

İki kişi "Muayyen gün ve gecelerde konferans vererek" "Konfe-rans ve seminer çalışmaları" ile cami dışında hizmet ettiklerini belirtti-yorlar. Bir kişi dinî seminer ve toplantı yaptığını belirtiyor.

Beş kişi köylere gidip irşadda bulduklarını "Köylere giderek köy-lüyü irşad" "Köylere gidiyoruz" "Köylere gidip vaaz etmek" ifadeleri

ile belirtiyorlar. Üç kişi gençleri hedef alan vaazda bulduklarını” gençlik ile ilişkiler” “talebe yurtlarında sohbet toplantıları” ifadeleri ile faaliyetlerinin sahasını belirtiyorlar.

Öte yandan dikkate değer bir diğer faaliyet yeri çayhanelerdir. Bu konu üzerinde biraz durmakta yarar vardır. Bilindiği gibi tebliğ ve irşadın İslâmî ölçülerle, sadece camide değil, tam tersine, hemen her yerde ifa edilmesi gerekir. Peygamber (S.A.V.) Efendimiz halkın kalabalık olduğu yerlere gider ve oralarda tebliğde bulunurdu. Kahveler veya çayhaneler halkın toplu bulunduğu, en önemlisi işsiz güçsüzün, canı sıkılanın, kısaca herkesin gittiği yerlerdir. Bu bakımdan görevlilerin oraya gidip sohbette bulunmaları çok yararlı olur kanaatindeyiz. Zaten birkaç vaizimizin de “Kahvehanelerde mümkün merteye faaliyette bulunmak” gibi ifadelerle kahvehanelerin telkin bakımından önemli yerler olduklarının idrakine vardıkları anlaşılıyor. Biri de faaliyet alanını daha geniş tutuyor ve dikkate değer şu beyanda bulunuyor: “Bulduğum mahallin memurlarını ziyaret ve İslamı tebliğ, millete fert fert inerek İslâma ısındırmağa çalışırım, Oyunlu iki kahvehaneyi oyunsuz yaptım.”

Sonuç olarak diyebilirizki, insanların toplu bulunduğu yerlerde faaliyet gerekir, ama öte yandan şu da hatırdan çıkarılmamalıdır ki “kişisel temaslarla” “millete fert fert inerek” “şahsî ziyaretlerle” ve “özel ilişkilerle” telkin ve irşadın etkinliği sonderece önemli bir yol (metot)dur. Yeniden faaliyet alanlarına dönerek; üç kişi “Hapishanelere giderek toplu sohbet” “Cezaevlerinde vaaz-u masihat” tabirlerini kullanarak bu yerin irşat ve telkin alanı içine girdiğini belirtiyorlar.

Sadece iki kişi –çok, çok yetersiz bir rakam– toplu işyerlerinde dinî faaliyette bulduklarını belirtiyorlar. İfadeler şöyle: “Bulduğum mahallin memurlarını ziyaret ederek”, “Toplu işyerlerini ziyaret ederek dinî meseleleri konuşuruz”. Ashında bu başlıbaşına üzerinde durup araştırma yapılacak bir konu. Üzüntü ile belirtmek gerekir ki, işçiler memleketimizde dinî açıdan ihmal edilmiş durumda. İslâmın bu tabakaya yanlış tanıtılması söz konusu. İslâm sömürüden yanadır deniyor. Halbuki gerçek bunun tam aksine. İslâm hiç bir devirde prensip ve nassları itibarıyla sömürüden yana olmamıştır, olamazda. Avrupa’da bu doğru idi. Kiliseden kaynaklanan resmen bir dinî sınıf vardı (Özellikle ve XIX. asırda). Bunların sınıfsal çıkarlarını korumak için kapitalistler ile işbirliği yaptıkları bir vakıa. Ayrıca oradaki şayi, dinin, nass ve umde eksikliği de ortada. Halbuki İslâmda böyle bir sınıf –ruhbanlık– yok. Zekât, sa-



daka, toprak, mülkiyetinin durumu, ictimaî yardımlaşma, servetin belli ellerde toplanmasını engelleyen faiz yasağı “komşusu aç yatarken kendisi tok yatan bizden değildir” ve “işçinin hakkını alın teri kurumadan veriniz” “kurban” gibi umdeler sadece İslâm'da vardır.

Gaye sosyal adaleti temin. Hal böyle olduğu halde, Batı'dan alınan fikirlerde, ordaki din ve din sınıfı sömürüye alet olarak tanımlandığından memleketimizde de bunun böyle olduğu veya olması gerektiği sonucuna varılıyor. Bu Batı'dan aktarılan fikirler, gerek İslâm'ın umdeleri ve gerekse İslâmın tarihteki tatbik gerçeği ile bağdaşmaz. Ne varki, iyice anlamadan, toplum ve dinî gerçekler anlaşılmadan bu fikirler –yanlış olmalarına rağmen– gün geçtikçe revaç bulmada, Bu da bir vakıa.

Özetle çıkar yol, ihtisas vaizliklerinin ihdası ve belli bir sayının üstünde işçinin, memurun çalıştığı her fabrika ve toplu işyerlerinde kadrolu, daha önce eğitilmiş ve yetişmiş olarak vaizin İslâmın gerçeğini –özellikle işçi-işveren ve ekonomi ile alakalı konuları– anlatması.

Belirlenen görevinin dışında dine hizmet için gösterilen gayret ve faaliyete dair bir vaiz şu cevabı veriyor: “Müracaatlarında dinî sorulara –helal, haram, talâk, nikâh gibi– cevap veriyorum”. Bu vaizin yukardaki konuları ve onlarla ilgili soruları extra faaliyet telakki etmesi, dikkat çekici bir husustur.

Vaizlerden biri de “Bir din hocası olmakla her nerede olursak olalım bir kötülüğü gördüğümüzde önlemekle mükellefiz” diyor. Biz de her nerede olursak olalım iyiliği emretmekle görevliyiz diye ekleyerek hocanın dediği yarı hakikati tamamlayalım. Ancak, din hocası veya vaiz vasfımızdan ziyade mü'min ve müslim olarak; umde ..... dır.

Ayrıca iyiliği emir ve kötülükten nehiy din hocasına, profesyonel din görevlisine munhasır değildir ve sadece ona hitap da etmiyor. Ancak ayırım yapmadan bu emir her inanana şamildir. Şu kadar varki, profesyonel görevlilerin, âlimlerin, daha özen göstermeleri gerekir.

#### b) Eğitim ve öğretim faaliyetleri:

Vaizlerin verdikleri cevapların 16 sı eğitim ve öğretim faaliyeti ile ilgili “Çocuk okutmak”, “talebe okutuyorum”, “talebe okutmak suretiyle faaliyetim oluyor” gibi ifadelerle bu faaliyet belirtiyor.

Cevaplardan anlaşıldığına göre eğitim ve öğretimde ağırlık Kur'an Kursları üzerinedir. Ama “İmam-Hatip talebelerine ders veririm”, “ortaokulda çeşitli derslere gidiyorum” diyenler de yok değildir.

Bir kişi "ilim okuturum" bir kişi "yaz aylarında çocuk okutuyorum", biri "arapça" ve nihayet bir kişi "tercüme, telif" faaliyetinde bulunduğunu belirtiyor.

e) Hayır Cemiyetlerinde gösterilen faaliyet; Bir anlamda İslâm yaşamadır. Ferdin ve hayatın her kademesinde. Durum bu olunca din görevlisinin de toplumun hemen her kesiminde faaliyet göstermesi gerekir. Üzücü ama gerçekki böyle bir davranış, İslâmî toplumun her kesimine ve her tarafına götürme gayreti çok eksik. Sadece 5 kişi bu tip bir faaliyet içinde olduklarını belirtiyorlar. "Hayır derneklerinde üyeyim", "hayır derneklerinde çalışırım" "cami derneklerinde çalışırım" gibi ifadelerle çok cüz'î olsa da, gelişen ve değişen toplumumuza olumlu yönde katkıda bulunmakta ve bu katkı gelişen Türkiye'de onların faaliyeti nisbetinde kendi inanç ve düşünce sistemlerinin damgasını taşıyabilir ve taşımaktadır.

Din, iman ve ameldir, İslâm inanç ve aksiyondur, fikir ve yaşamaktır, düşünce ve tatbikattır. Bu ikisi ferdin ruhunda mezc olup devamlı ve temelli bir varlık ve varoluş düzeyi oluşturmuşsa, o zaman İslâm kişide kemal halindedir denebilir. Kişi inancının sosyal hayatta tatbikatını ister. Sadece sözle gemi yürümez. Topluma karışıp görev alıp, şekillenen topluma katkıda bulunmak gerekir.

Özetle, bize ve bazı vaizlere göre din görevlisi için kemal halinde var oluş, "bulduğum her toplumda ve cemiyete hizmette bulunurum", "her fırsatta ve her yerde" vaizin bu seviyedeki kişisel faaliyetinin ve aynı zamanda da olgunluk ifadeleridir.

16- Bir kişinin İslâmî hayatı benimsemesinde sebep olumşsanız kısaca özetleyiniz.

Bu soruyu şu hususları dikkate alarak sormuştuk: 1) Toplumu tenvir ve hatta yeniden hidayete kavuşturmak için genellikle vaizlerin ne denli ciddi ve samimi bir faaliyet içinde olduklarını, onların cevap ve tepkilerinden öğrenmek istedik. Soruya 28 kişi cevap vermiştir. Cevap vermeyenler 26 kişi. Hemen hemen yarısının cevap vermemesi bir fikir verir kanaatındayız. 2) Vaizin, davet ve telkindeki metodu, Bunu da iki yönden ele alacağız.

a) Davet edilenin içinde bulunduğu durum ve şartlar, b) Davet ve telkin metodu.

a) Davet edilenin içinde bulunduğu psikolojik durum kadar, ve hatta ondan da önemlisi, davet edenin içinde bulunduğu ruh hali, hattı hareketi ve yaşayışıdır. Zaten daha önce işlediğimiz sorularla bu husus açığa çıkmıştır. Ana tema olarak orada belirtilen hakikatler bu soruya verilen cevaplarda da belirtiliyor. “Evvvela İslâmı kendim yaşarım. Ondan sonra söylerim” Örnek olarak iktibas edildi.

Davet edilenlere gelince; temelinde ikiye ayırmak mümkündür:

İnananlar; inanmayanlar. İnananlar, çeşitli nedenlerle –ki son derece önemli ve davetin etkinliği için gerçekten bilinmesi gerekli sebepler– inandıkları halde ya İslâmî yaşayışları eksik veya yaşayışları İslâmın emirlerine aykırı. Yaşayış yönünden eksikliklerin bazılarının bilgisizlikten kaynaklandığı görülüyor. “Kelime-i Şahadet’ten başka bir şey bilmeyen bir gence namaz ve ibadet öğrettim”. Bilinmeyi öğretmek, aslında irşadın ilk ve esaslı basamağıdır. Durum bu olunca yapılacak iş eğitim ve öğretimdir. Elbetteki en güzel örnek –özellikle bu gaye ile, eğitim dinamizmi yönü ile– Hz. Peygamber ve sahabe devrinin örneğidir. Bilindiği gibi ashap için, bizim bu gün anladığımız anlamda, okul yoktu. Fakat diğer yandan her yer okuldu. Bir ağaç gölgesi, mescit köşesi, sahabe evi, duvar-dibi, yol arkadaşlığı, kısaca her yer okuldu, her fırsatta ve her kişiden öğreniliyordu. Batı eğitim sisteminin uzun asırlardan ve aşamalardan sonra vardığı ve Hz. Peygamber (S.A.V.) devri eğitim hareketiyle aşağı yukarı aynı paralelde olan ve son çeyrek asırda vardığı bir sonuç vardır. Bu gün bu kavram “Duvarsız Üniversite (herkese açık üniversite)”, “Yaygın Eğitim” diye nitelendirilmektedir. Özünde, okulu topluma yaklaştırıp toplumun bir parçası haline getirme, diğer yandan toplumu okulun, üniversitenin bir parçası haline getirme çabalarıdır.

Şayet yukarıda belirtilen Hz. Peygamber devri öğretim hareketleri örneğindeki her yerde, her fırsatta her vesile ile eğitim hatırlanırsa, daha başarılı, verimli ve herkese yaygın, kısaca İslâmî eğitim faaliyeti olur kanısındayız.

İkinci husus; amel zayıflığıdır. İnanmakla beraber İslâmî yaşayış yönünden kişinin eksiklikleri var. “Namazına devam etmeyen birçok kişileri, cemaattan geri kalan ve orucunu yiyen birçok şahısları yüce Allah’ın inayetiyle ikna edip hak yola başarıyla ulaştırdık”.

Üçüncü husus; İslâmın emirlerine aykırı davranışların, fiillerin fertte mevcudiyetidir. Bu konuda vaizlerimiz en çok alkollü içki ve ku-

marı zikrediyorlar. Müşahade ile bizim de toplumda gördüğümüz, ve vaizlerimizin yargılarına katıldığımız fiiler bunlar. "Ayyaş ve kumar oynayan bir belediye zabıtasının hidayetine vesile oldum. Kendisine Kur'an öğrettim." Şeklinde vaiz tarafından ifadesini buluyor.

Şimdi bir kişi yanlış olduğunu, zararlı olduğunu bile bile, bir mü'min haram olduğunu bile bile neden içki içer? Kumar oynar? Kanımızca bir tek nedene dayanmaz. İnsan ruhu gibi sebepleri giriftir, karışıktır. Buna rağmen bir din görevlisi için nedenleri anlamasına yardım eden bilgiler şarttır, elzendir; eğer toplumun ve özellikle ferdin problemlerine çare bulup onu selamet sahiline ulaştırmak istiyorsa.

Ferdi anormal davranışlara iten, günah işlemeye sevkeden etkenlerin, psikolojik, ailevi, kişisel, sosyo-ekonomik, sosyal değişme, toplumsal başkalaşma v.b. gibi açılardan tecrübî olarak yeniden ele alınıp araştırılması gerektiğine inanıyoruz. Ancak, ferdi anlayıp, ona yardım etmemiz için elzem olan bu bilgiler ve araştırmalar yok denecek düzeydedir. Bunlara rağmen konumuzla ilgisinden dolayı birkaç satırla değineceğiz.

Tarihin belli dönemlerinde, toplum sosyal benliğini -kişiliğini, değer sistemleri itibariyle- oluşturduğu kişi çıkmaza gider. Ferdin ve toplumun hayatında bu dönem gayet kırıktır. Bazen ruhi ve toplumsal krizle sonuçlanır. Büyük savaşların olduğu, kıtlık dönemlerinin yaşandığı, devletlerin çöktüğü, yeni ümitsizliklerin belirdiği, yeni ideolojilerin çıkıp, yeni sistemlere doğru gittiği, eski ile yeninin, yerli kültürel unsurlarla yabancı kültürel unsurların çatıştığı, siyasî kargaşalıkların olduğu dönemlerde kişi yolunu diğer zamanlardan çok kaybeder, fert çıkmaza girer. Bu durumlar ruhi krizlerle -diğer zamanlardan çokneticelenir. Asrımız böyle bir asır, zamanımız böyle bir zaman. Çoğumuz Yemenlerde, Erzurum hudutlarında babasını kaybetmiş, annenin ninileriyle büyüdük. Yani bu acıları devraldık. Kolonyalizmin ve emperyalizmin, özellikle kültürel yönde olumsuz etkilerini, dolaylı da olsa duyuyoruz. Bunlar toplumun yaknesaklığını bozar; ferdi huzursuzluğa iter ve yeni arayışlara koyulmasına neden olur. Kişisel farklılıklar ve dış dünyada edinilen tecrübeler bütünü, kişilerde badireleri farklı şiddetle duymalarına neden olur.

Çoğu bu badireli durumlardan başarıyla çıkarlar. Ama bazıları da beceremez. Beceremiyen fert, psikolojik ve manevi sebeplerle ruhi bunalımların içine düşer, çıkmaza girer. Ruhî acılarla kıvrılır. Hatta bazen bu acılar dayanılmaz hal alır. İşin garip yanı fert, acının bunalımın

nereden geldiğini bilemez. Durum bu olunca ufukta çare görünmemekte ama ızdırap ve acı devam etmekte. O zaman kişi kolay yönteme kaçarak kendisini kendisinden alıcı, acıyı, unutturacak meşgale arar yahut da acıyı hafifleten (sözüm ona) müsekkin arar. İçki ve kumar geçici çözüm görünür, ama kalıcı kötülük olarak devam eder.

Ortaçağın bunalımlı döneminde dünyaya gelen, varlığın sırrını ve gayesini çözemeyen, şarabıyla meşhur Ömer Hayyam buna misaldir. Hayyam, gençliğinde bir çok medreseye (ilim müesseselerine) devam eder, birçok alimin rahlesinde oturur ve hakikat kapısını bulur ama onu açacak anahtar –burada vasıta, delil, akli ve ruhi yetenek– bulamayınca, bu mümkün olmayınca kendisini normal benliğinden uzaklaştırıcı, dindirici olarak şarabı keşfeder. İster bilinen anlamda alkollü içki olsun ister sembolik anlamda ruhi müsekkin olsun durum aynıdır.

Gaye, şuurlu varlığı uyusuk hale – şuursuz hale– getirmektir. Yani varlığın haysiyetinden taviz vererek daha aşağı düşürerek geçici çözüm aramaktır. Bu vasfı ve yönü ile varlığın problemine yalancı çözüm bulmasıyla Hayyam Doğu'da ve Batı'da iştihar eder. Hayyam'ın şarabının tasavvufi aşk şarabı olduğunu iddia edenler de yok değil. Mümkün. Bu konuda yargıya varacak bilgeye sahip olmadığımızı itiraf ederiz. Ancak biz, Hayyamı Doğu ve Batı'da tanıyan ve bilinen haliyle aldık. Bu yönüyle hata etmediğimize kaniyiz.

Şüphesiz her ruhi bunalım geçiren kişi içkiye ve kumara tevessül etmez. Bunalımların sebepleri gibi belirti ve yönelişleri de çok çeşitli ve değişiktir. Biz problemlili insanın mümkün bir yönelişi üzerinde durduk. Daha doğrusu içki içen birinin neden içki içtiğine dair muhtemel nedenlerden birinin üzerinde durduk. Yanlış yola sapışın temelinde, gereğinden fazla baskı –gerek ebeveyn tarafından, gerek iş ve meslek çevresinde amirleri vasıtasıyla– sebep olabilir. Ayrıca memleketimizin içinde bulunduğu, kalkınmaya çabalayan yöneliş, sosyo-kültürel şartlar, sosyo-ekonomik şartlar sosyal değişme süreçleri, haliyle kişiye etki de bulunur. Örnek olarak bir köylüyü düşünelim:

Ekonomik sebeplerle, geçimini sağlayamadığı köyünden kente göçer. Bu göçüş, büyüdüğü, bildiği tanıdığı, kısaca kendisinin varolup şekillendiği dünyadan ayrııştır. Bu göç; ailesini, geniş akraba topluluğunu, hayat tarz ve yolunu, bir kelime ile dünyasını bırakıp gidiştir. Yeni muhitinde uzun müddet genellikle yalnızdır, yalnızlık çeker. Üstelik çoğu kez, şehirdeki meslek dünyasının gerektirdiği ehliyetten yoksundur. Yeni toplumda ve yeni şartlar içinde çoğu hayat mücadelesinde

başarır, ama başaramayan da yok denecek kadar az değildir. Başarısızlığın, mesleki hayat karşısındaki hiçliğin acıları olumlu yönde aşılmaya çalışılacağına, olumsuz yönde dindirilmeye çalışılır- içkiyle.

Büyük şehirlerde yaşayanların % 60 ı gecekonduarda yaşar. Yani bu yekûn köylerden, ayrı dünyalardan gelmişlerdir. Belirtildiği gibi çoğu yeni durumlara, hayata uyum sağlar ve mesleki yetenekleri edinir. Gecekondu semtlerinde bir gece gezintisi ile sağa sola yapı yapanların istatistiği yapılırsa beceremiyen ve başaramıyanların sayısının tahminlerin ötesinde kabarık olduğu görülür. Ayrıca köyden gelenler şehirlerin kendilerine has sosyal hastalık ve mikroplarına karşı bağışıklık kazanmamışlardır. Zira bu sosyal hastalık ve mikroplar, göçen fertlerin şekillendikleri toplumlarda yoktu. Bu bakımdan birinin ellerinden tutmalarına, yardımlarına muhtaçtırlar. Şayet din görevlisi yardım elini uzatır, meyhane yerine camiye götürür veya o yolu gösterirse üzerine düşeni yapmış olacaktır. Unutulmamalıdır ki sihirli anahtar (telkin edilenin kalbine) samimiyettir, samimi alâkadır.

Geleneksel olarak İslâmi toplumlarda, bir problemle karşılaşp ve onu çözemeyen, çıkmaza giren bir kimse, imama giderdi. Nereye gidiyorsun diye sorulduğunda "Hocaya akıl danışmaya gidiyorum" derdi. Din görevlisinin rehberlik, önderlik, danışmanlık görevi vardı. Bugün de aynı ölçüde "Hocaya akıl danışmaya gidiliyor mu?" Şayet gidilmiyorsa nedenler? Hocaya yönelişin, rehberlik için rağbetin azalmasına neler sebep oluyor? İslâm hayat dinidir deriz. Acaba sosyal hayattan çekilip camiye sığınmamızın payı yok mu?

#### *İnanmayanlar ve Davet :*

"..... Üniversitesinden gayri İslâmi yaşayan iki gencin Allah'ın varlığı hususundaki fikirlerini ispatlayarak, Allah'ın varlığını, İslâmın büyüklüğünü anlatarak kabul ettirdim, Bugün İslâmı fevkalâde müdafaa eden insan olmuşlardır." Bir diğer vaiz "Bir kişiyi sakat ideolojik çukurundan İslâma davetim neticesinde kabullendiğini kendisi ifade etmiştir. Vakıadır," diyor. İnanmayanlar derken, bir ayırım yapıp müslüman olmayan ebeveynden doğanlarla müslüman anne ve babalardan doğan, İslâm Kültürü içinde büyüyenler elbette ki bir olmazlar. İkinci gruptakilerin hidayeti elbetteki daha kolay. Bu bile başlı başına tetkik ve tetabbu isteyen bir konu. Müslümanlar arasında ve müslüman anne-babadan doğup büyüyen, İslâmı hangi sebeplerden terkeder? Ne yazık ki, ciddi tecrübî tetkiklerden yoksun bir konu.

Yukardaki fikirle ilgili ve belirtilmesi gerekli bir husus varsa o da Türkiye'nin artık fikir bakımından yeknesak bir toplum olmadığıdır. Şunu kastediyoruz: Türkiye çeşitli düşünce, fikir ve ideolojilerin kökleşip geliştiği bir ülke. Bunlardan bazılarının İslâm'ın esasları ile bağdaşmadığı ve tezat teşkil ettiği ortada. Müslümanın tavrı nedir; ne yapmalıdır? Kolay cevap ve çoğunlukla şimdiye kadar tatbik edilen kestirme yol "kafir oldun" deyip işin içinden çıkmaktı. Şimdiye kadar toplum yeknesak olduğu için, toplumdaki ayırıp yalnızlığa terketme tehdidi, kişiyi uyarma konusunda etkili olabiliyordu. Ancak bugün bu metot, bir sürü zarar doğurabilecek durumdadır. Reddedilen ve yalnızlığa itilecek kişi için yalnız kalma ve terkedilme bahis konusu değildir. Kendisinin uyum içinde olduğu, İslâm ile uyum ve uygunluk halinde olmayan bir guruba katılır. Bu guruplar, büyük hızla büyümektedir. Bu gurupların da büyümesiyle ters orantılı inananlar azalmaktadır. Kaldiki, şüphe içinde olan kişiyi reddetmek İslâmî davet usulü de değildir. Bizlere örnek, Hz. Peygamberin davet metodunda yukardaki tavır yok. Müellefe-i Kulub'u hatırlarsak, Hz. Peygamberin tebliğ gayretini düşünürsek sahih fikir sahibi oluruz kanaatındayız. Böylece yukarda değineceğimizi belirttiğimiz "davet metoduna" gelmiş oluyoruz.

Herşeyden önce Kur'an'ın davet ve telkindeki metodu nedir? Hz. Muhammed (S.A.V.)'in davet ve telkindeki metodu nedir? Hemen herkes bunları bildiğini sanır. Aslında bilgi hududu, birkaç ayet-i kerimenin ötesinde değildir. Gayretli araştırmacıları bekleyen konular bunlar. Daha önce de belirtildiği gibi vaizlerimizin belirttikleri ölçüde değinilecektir.

a) *Tesadüfi İrşad*: Din görevlisinin o gaye ile cehd ve gayret sarfetmeden hidayete erenler. Bir yönü ile her hangi bir hadise sonucu -kaza, rüya, afet v.b. gibi- hayatındaki anlamsızlıklar bütününün farkına varır. Yön değiştirir. Yani yeniden hidayete erer. Tesadüfi irşadın diğer bir yönünü bir vaiz şöyle belirtiyor: "Kenar bir semtte vaaz ediyordum. O zaman hoparlörler hariçten duyuluyordu. Aradan uzun müddet geçmişti. O semtin sakinlerinden tanıdığım biri gelerek teşekkür etti. Ailesiyle geçinemediklerini, fakat (o'nun) vaazı dinledikten sonra itaatkâr olduğunu ifade etti." Sevindirici bir olay, ancak irşadın tesadüflere bırakılmayacağı da açıktır.

Her ferdin hayatında öyle bir devre vardır ki Mevlâna'nın tabiriyle "Yakılmaya hazır mum gibi", hidayete hazır adaydır. Önemli olan bu hazır olma durum ve anını sezinleyebilmektir.

b) müjdeleyiniz.....; İslâmın doğru anlaşılıp, irşadın öylece ve ona göre yapılması gerekir. Bir vaiz kendisinden önceki görevlilerin İslâmı doğru anlamadığını şöyle kanıtıyor ve ayrıca kendisinin İslâmı anlayışını da ortaya koyuyor; “Daha evvelki meslektaşların ekserisi, cemaata Azab-ı İlahî’den bahsetmişler ve günah deryasına batmış bir hal meydana getirmişler. Ben de Peygamberimiz (S.A.V.) efendimizin kolaylaştırın zorlaştırmayın, müjdeleyiniz korkutmayınız [aslında nefret ettirmeyiniz], hadisi şerifini göz önüne alıp, “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz” ayeti ile mezcedip kendilerine itimat telkin edip itminana kavuşturdum” diyor.

Vaizimizin İslâm dinini anlayışı ve bu anlayışı ayet-i kerime ve hadis-i şerif ile delillendirme ve sunuşu doğrudur. Ama şu var ki eksiktir, şöyle ki, dinlerin irşad metotları, o dinlerin hayat, kâinat ve Allah anlayışlarından kaynaklanır. İslâmın irşad ve telkindeki metodu o’nun hayat, kâinat ve Allah anlayışına uygunluk içinde tezahür eder, etmelidir de. Vaizimizin irşaddaki metoduneksik bulurken, İslâm’da Allah anlayışının sadece bir yönünü; Rahim, Gafur tarafını ve bunun dünyadaki belirtisinin, şefkat, merhamet belirtisine ağırlık verdiğini, diğer yönünü, hatasında ısrar edenler için cezalandırıcı sıfatını hatırlamadığı için eksik bulmuştuk. Sözün özü, İslâmî anlayışın gerçek ve prensiplerin olduğu gibi, taviz vermeden, saklamadan sunulduğu gerekir.

Ama bu belirtilenlerin, müslümanın ümitlerini tümüyle yıkıp yaşarken cehennemlik edip öyle bırakmakla alâkası yoktur. *Tamamen korkuya dayanan telkin, despot ve merhametsiz bir uluhiyet anlayışından gelir.* Bu anlayış Allah’ın Kur’an’daki tarifi değildir; “Biz ona şah damarından daha yakınız” Allah’u Teâlâ’nın, bir ortaçağ despotu gibi anlaşılmasının aleyhine sarsılmaz delillerdir.

İslâm elbetteki müjdeleyicidir; ferdin evrende varlığının bütün yönleriyle ve bir bütün olarak mümkün ve en yüksek düzeyde varoluşunun insan olarak ve onun sınırı içinde gelişip kemal haliyle yaşamasına vesiledir ve kemal halinde yegane yoldur.

c) *Yakın Tanışma ve Diğer Prensipler* : Tebliğin gereği gibi yerine getirilmesi için gerekli görülen hususlardan biri de yakinen *tanıma* ve *tanışmadır*. Vaizlerimizin beyanlarından bu tekrar tekrar açığa çıkıyor. Esasen 22. soruyu sorarken amacımız yani öğrenmek istediğimiz buydu. Ancak 27 vaizin, cemaat çok olsaydı daha faydalı olurdu. 10 vaizin farketmez diye cevap verdiğini görünce, yeniden düşünmeye başladık.



Ya soruyu soruş tarzımız gayemizi ifade edecek biçimde değildi. yahut toplu haldeki toplum psikolojisini ve bunun vaiz ve cemaata etkisini dikkate almamıştık. Doğrusunu belirtmek gerekir ki bunlar düşünülmemiştir. Dikkat çekici husus, 22. soruda öğrenmek istediklerimiz burada açığa çıktı.

Yakinen tanışma konusunda ifadelerden bazıları şöyle; "Ali ismindeki bir arkadaşına nasihat etmek suretiyle ibadete başladı. Ve daha evvel içmekte olduğu içkiyi bıraktı." Arkadaş kelimesinin altını kasten çizdik ki, davetin etkinliğinde yakın tanışmanın önemine dikkati çekelim. Bir diğer ifade; "Onun ile arkadaşlık kurdum. Ona kendi halimi anlattım. O da bana kendi halini arzetti. İslâmı ona en güzel biçimde tarif ettim. İlk önce biraz zor oldu ise de sonuç çok iyi oldu." "Arkadaşlık kurdum", "kendi halimi [Yani kim ve ne olduğumu, hayat gayemi] anlattım", "İlk önce biraz zor oldu ise" ifadelerine dikkatin çekilmesi lazım.

Vaiz lisan-ı mekal ve lisan-ı hal ile durumunu, yöneliş ve gayesini anlatıyor; uyum, erdem ve ittika halinde bir bütün olarak hidayet yolunun bir örneğini sunuyor. Sonuç başarı, ama zor. Herkes bir günde hidayete erdirilemez. Sebati gerekir, telkinde devamlılık gerekir. Sahih fikir için müşriklerin Hz. Peygambere direnişleri hatırlanmalıdır.

Diğer bir vaiz "Bizzat onunla aramızda ünsiyet peyda etmek için dükkânına gittim. Ve tatlı bir lisanla hakkı ve hakikati anlattım. Ve böylece gayri meşru kazançtan vazgeçip İslâmı benimsemesine sebep oldum. Bunu da tatlı bir lisanla başardığıma inanıyorum:" diyor. Vaizimizin hakikati tatlı bir lisanla anlatma prensibine tamamen katılıyoruz. Ancak "Aramızda ünsiyet peyda etme "ye dikkat çekilmeden geçilmiyecektir. Yine, "Cemaatla yakın ilişki kurmak, özel surette ilgilenmek ve tedrici surette meseleleri sıkmadan izah etmek" diyerek, yakın tanışma, ünsiyet peyda etme, tatlı lisan ile hakikati anlatma gibi disturların yanı sıra tedrici hususunu getiriyor bir başka vaizimiz. Şayet hatırlanırsa, aynı zamanda Hz. Peygamber (S.A.V.)'in davette, dini hükümleri va'zetmede metodudur bu.

Bir diğer vaiz; "Bir vesile ile köyümdeki bir kahve sohbetim neticesinde İslâmî hayata ilgisi olmayan birkaç kişinin bana yaklaşması ve benim de onlara gösterdiğim sıcak alâka sayesinde İslâmî hayatı benimsemiş ve namazlarında müdavi hale gelmişlerdir." diyor. Yine "sıcak alâka" ve daha önce belirtilen insanların toplu bulunduğu yer, kahvehane. Sıcak alâka bir yönüyle iman ve onun dinamizm halindeki coşkunluğunun olgun varlıktaki ifadesidir. İşte iki örnek: Mevlâna Celaleddin-

Rumî; O büyüklüğüne rağmen davet edileceklere ancak "gel" diyebilmiş ve onları kendisine çağırmıştır. Halbuki Hz. Peygamber (S.A.V.) o yüceliğine rağmen bizzat davet edilenlere gitmiştir, daveti öyle yapmıştır. İşte aradaki fark ve İşte Hz. Muhammed (S.A.V.) örneğinin sarsılmazlığı ve örnek olmada eşsizliği..... Fazla söz gereksizdir. Davet metotlarını belirtirken bir vaizde bulunması gereken ve daha önce belirtilen hususlarla bunların birlikte bir bütün olarak kavranması ve mütalaa edilmesi gerekir. Ayrıca vaizin toplumu ve kişiyi bilmesi daha önemlisi toplumsal ve kişisel problem ve bunalımları en az bir ruh doktoru gibi anlayacak seviyeye çıkmasının tebliğ yönünden zorunluluğu aşikârdır. Vaizin ışık tutucu anlamlı hayat tecrübesi bu konuda şöyle dile geliyor: "Ruhî bunalım geçiren, zevk ve neşeyi eğlencede bulanlarla teşriki mesaimle, bu durumun manevî gıdadan (namaz, oruç, v.s.) mahrum kalması nedeniyle olduğunu kendilerine anlattım. İslâmî yaşayış ve tatbik girişikten sonra bu durumun nisbeten zail olduğuna müşahedemle kail oldum." Nihayet bir bütün olarak kavranması ve mütalaa edilmesi gereken, daha önce de değinilen ve vaizlerimizin tekrar tekrar belirttikleri bir iki husus: İslâmî yaşama; "İslâmî evvela kendim yaşamağa çalışırım, ondan sonra söylerim" Diğer bir ifade ile kişide yaşayan islam. Aynı anlamda ayrı ifade; "Kişiliğimi ve İslâmî yaşantımı sevdiğim için namaza başlayan ve içkiyi terkeden arkadaşlar gördüm." Ehliyet "Bilgili olmam ve mütevazî olmam ve halk tarafından sevildiğim için"...

Kişisel yönden ve her yerde faaliyeti vurgularken, cami içi faaliyeti ve onun önemini küçümsediğimiz zannedilmesin. Cami içi faaliyetin değer ve önemi, belirtmeye gerek olmayacak ölçüde açıktır. Yine de bu konuda bir vaizimizin belirttiklerini ihtibas ederek, cami içi faaliyetin önemini belirtmiş olalım: "Devamlı kumar oynardı, Cuma namazı bile kılmazdı. O kazaya tayin edildikten sonra başkası tarafından camiye getirildi. Ondan sonra devamlı geliyor ve beş vakit namazını kılıyor."

### Meslekte Uyum

Kişinin bulunduğu yerde ve mesleki hayatta yalnızlık duyması, çeşitli nedenlerden ötürü mesleğe, muhite uyumsuzluğun belirtisidir; veya kişinin kendi kendisi ile uyum teşkil etmediğinin, ruhen *rüşte ve yetişkin insan olma seviyesine* erişemediğinin emaresidir. Bizim 17. soruyu sormaktaki amacımız, vaizlerimizin benlikleri ile inançları, kişilikleri ile meslekleri ve meslekleri ile muhitleri arasında uyum olup olmadığını anlamaktır.

17. ve 18. soruları beraber mütalaa edeceğiz. 17. soruda 6 vaiz her zaman yalnızlık hissederim diyor. Nedenlerini şimdilik bilmediğimiz, ancak 54 vaizden 6 sının yani vaizlerin % 11 inin ya kişisel-sosyal, yahut da meslekleri ile olan ilişkileri dolayısıyla, huzur içinde olmadıkları; kendilerini meşgul eden nedenlerin mevcudiyeti açıktır. Bilinen şudur ki, kişi kendisini kendisi ile, çevresi ile ve mesleği ile uyum ve uygunluk halinde hissetmezse, verimi çok, çok düşük olur. Çünkü problem, mahiyeti itibariyle ve gerektirdiği enerji bakımından diğer meşguliyetlere pek az zaman ve enerji bırakır.

16 Vaiz arasıra yalnızlık hissettiklerini belirtiyorlar. Her zaman yalnızlık hissedenler hakkındaki iddialarımızı bunlar için söyleyemeyiz. Ne varki bazı sıkıntıların olduğu ortada. Nedenlerini bilmek ve çare bulmak elbetteki vaizin verimini artırır.

#### A- Meslekte uyum içinde olanlar :

Sevindiricidir ki, 30 vaiz hiç yalnızlık hissetmediklerini belirtiyorlar; diğer bir ifade ile benlikleri ile meslekleri ve mesleklerinin gerekleri arasında tam bir uyum var. 18. soruya verilen cevapların hepsi yalnızlığın nedenlerini yansıtıcı değildir. Mesela, bir vaiz şu takdire değer beyanda bulunuyor. "İlmî sahadaki çalışmalar ve iyi bir ilim adamı olma gayreti, halkın müracaat ve dertlerini dinleme, çarelerini anlayıp anlatmaya çalışma, onlara mukni cevap için İslâmî eserlerle meşgul olmak vaizi yalnız bırakmaz. Ya şahıslarla veya eserlerle arkadaş olma durumundadır." Bu ifade kişisel olgunluğa ermişliğin, kişilik ile meslek arasında uyum sağlamış olmanın ve bu uyum ile irşadda bulunmanın ifadesidir.

Sorduğumuz 18. soruda sadece yalnızlık hissini sebeplerini sormuştuk. Ancak, yalnızlık hissetmeyenler neden bu hisse kapılmadıklarını belirtiyorlar. Bu, sorumuzda yoktu ve takdirle karşılanmıştır. Mesleki rüste erişmemişlere veya mesleği benimseyememişlere örnek ve yardımcı olur düşüncesiyle derli toplu belirtmeye çalışacağız.

Yukarda iktibas edilen, vaizin kişilerle ve ilimle meşgul olması hususunun yanısıra; bir vaiz ilmi yönden mesleki ehliyetin şart olduğunu ve bunun meslekte başarı, ona bağlılık ve güven için gerekli olduğu kanaatini şöyle belirtiyor: "Çünkü arabiyetim kuvvetlidir, istediğim kaynaklardan kendim istifade edebilirim." Bir diğeri toplumu tanıdığını, cemaatin ruhuna ve kültür seviyesine vakıf olduğunu, bu sayede tanımanın ve bilmemenin verdiği çekimsizlik ve çekingenlik durumlarından uzak olduğunu belirtiyor; "Cemaatin ruhuna ve kültürüne vakıf

olduğum için ona göre vaazlarımı hazırlıyorum, ve bu hususun etkisinde kalmıyorum.” diyor. Vaazımız son cümleleriyle herhalde sadece vaaz etmekle yetinmediğini belirtmek istiyor.

İrticalen konuştuklarında gayet güzel konuşan vaizlerimiz yazılı ifadeye gelince, gayet bozuk bir ifade kullanıyorlar ve çok miktarda gramer hatası yapıyorlar. İrticalen konuşma yönünden yazılı ifadenin engel teşkil etmeyeceği ortada, Ancak, vaizlerimizin genel durumları göz önünde bulundurulduğunda bilinmesinde fayda vardır, mülâhazasıyla belirtiyoruz. Ayrıca, sözlü ifade sadece dinleyenlere münhâır olduğu ve yazılı ifadenin daha geniş topluma hitabettiği ortadadır. Şayet yazılı ifadeleri sözlü ifadeler gibi düzgün olsaydı, yaym hayatına katkıda bulunmak, özellikle yerel yayınlarda yazmak suretiyle daha değişik ve daha geniş bir topluma hizmeti götürebilirlerdi.

Yukarda belirtilenlere ilaveten, kişisel yönden yaşanan İslâmî hasletlerden ve ahlâktan dolayı cemaatla uyum içinde olduklarını belirtenler ve başarısını buna bağlayanlar yok değil. Konuyla ilgili ifadelerden biri şöyle: “Müslümanları severim, kibir, gurur gibi şeylerden son derece kaçırım. Görevimin kutsiyetini de nazarı dikkate alarak herkesle samimiyim Yalnız dinden taviz vererek değil.” Bir diğeri ise kısa, özlü ve son derece düşündürücü olmasının yanıbaşında ayrıca örnek teşkil edicidir: “1- Halkla kaynaşırım, 2- Onların meşru geleneklerine uyarım, 3- Mümkün mertebe onlara yük olmamaya çalışırım, 4- Herkesle ünsiyet peyda edebilirim”.

#### B- Tehlikeler :

##### 1- Bürokratik eğilimler = Sosyal modalar

Halkla konuşma onlarla beraber olma din görevlisi için elzendir. Zaten bir bürokrattan farkı da din görevlisinin halkla kaynaşıp bütünleşmesidir. Öte yandan geleneksel olarak tüm Orta-Doğu’da ve bu arada Türkiye’de asırlardır –kökü Sasanilere kadar varır– tatbik edilegelen bir husus vardır. O da bürokratin mümkün mertebe halkla münasebetten sakınmasıdır. Halkla münasebetlerinde ne kadar kaçır ve sakınırsa, o ölçüde saygı ve saygınlık kazandığını zanneder. Halbuki bilinen gerçek şudur; halktan ne kadar uzaklaşırsa o nisbette yabancılaşır. Bu kelimeyi kültürel, psikolojik ve değer yargıları itibariyle, taşıdığı anlamları kapsadığını bilerek kullanıyoruz. Düşünce, duygu ve davranışları bakımından toplumdan uzaklaştıktan ve yabancılaştıktan sonra zaten halkla ilişkiler kurulamaz ve ondan fayda sağlanamaz.

Esasen bunları şunun için belirtiyoruz; bütün din görevlilerimiz aynı zamanda devlet memurudur. Diğer tabirle bürokrasinin bir parçasıdır. Görevi itibariyle kanunen maaş aldığı devlete ve onun organlarına karşı sorumludur. Devletten maaş almasının müsbet tarafları; geçim probleminin halledilmesi, cemaattan ve özellikle tahakkümü çoğu kez meslek halline getirmiş cami dernekleri yetkililerinden ekonomik bağımsızlık, korkmadan İslâmî prensipleri müdafaa, şu veya bu zenginlikten sadakasından mahrum olacağı korkusu olmadan, İslâmî gerçekleri belirtip savunma.

Diğer yandan, devletin sorumlu organlarını memnun etme gereği, son zamanlarda din görevlileri arasında cemaattan çok, sadece bu makamları memnun etme gibi çok az da olsa bir bürokratik eğilimin baş göstermesini ortaya çıkarmıştır. Hakka ve halka karşı sorumluluk duyacağına, ona karşı görevi ifa edeceğine belli makama ve şahsa sorumluluk duyması bazan pek olumlu sonuç doğurmayabilir. Nitekim, bu yönde, yani hizmetin aksadığı yolunda bir eğilimin başladığı hissedilebiliyor durumda.

İmdi, İslâmî anlamda önderlik vasıflarından uzaklaşıyor, Allah için hizmet duygusu zayıflar ve din görevlisi arasında devlet memuru zihniyetinin olumsuz yönleri şayet yerleşirse ve böylece bu gün memurluğun bir anlamda bariz ancak olumsuz vasıflarından olan tembellik, verimsizlik, kişisel çıkarlarını gözetme gibi pek de takdire şayan olmayan düşünce ve davranış tarzları, yani menfi yönleri kök tutarsa, bu din için büyük tehlikedir.

Bu düşünceler hayalimizin mahsülü zannedilmesin. Vaizlerimizin verdikleri cevaplara dayanarak bunlar belirtiliyor. Aşağıda iktibas edeceğimiz sözler bu düşüncüyü doğrulayıcı mahiyettedir. Ayrıca yaptığımız tecrübi bir çalışma olduğundan söylenenleri belirtip yorumlamakla yetindiğimizi daha önce de belirtmiştik.

Daha önceki iktibaslarımızdan birinde bir vaizin avam tabirini kullandığını hatırlayalım Zihnindeki avam-havas “üstün sınıf, aşağı sınıf” kavram ve ayrımların neticesi bu tabiri kullandığı muhakkak gibi geliyor bize. İslâmî ölçü ile bu düşünce tarzı pek tutarlı görünmez.  
(.....)

Bürokratik zihniyeti yansıtıcı örneklerimize devam edelim, Yalnızlığını, halkla kaynaşmamasını (ondan yabancılaşmaya doğru gittiğini) bir vaiz “yerin mahrumiyet oluşu sebebiyle” olduğunu iddia ediyor.

Mahrumiyet yeri tabirinin bürokraside kullanıldığı ve geçerliliği bu gün herkesce bilinen husustur. Bir diğeri “teşriki mesai yapacağım kimseleri her zaman bulamadığım için halkın yeteri kadar aydınlanmamış olması da bunda etkili oluyor”. diyor.

Yukarıda tipik bürokrat ağzıyla konuşan –böylece tipik olarak o zihniyeti yansıtan– kişi gibi bu görevli de kendisini aydın, yani halkın kültür seviyesinin düşüklüğü sebebiyle kendisini farklaşmış, (farklaşmış ölçüde yabancılaşmış) veya diğeri bir ifade ile halktan daha üstün gören ve tutan seçkin biri olarak görüyor gibi geliyor bize. Bir diğeri de “ilçenin ufak olması”nı yalnızlığına neden gösteriyor. Bu belirtilenlerin islâmî ölçü ile ve Hz. Peygamber (S.A.V.)’in örnek hayat ve faaliyetlerine kıyasla uygunluk içinde olmadığı açıktır. Zira Peygamberimizin (S.A.V.) davette avam havası, zengin, fakir, aydın, cahil ayrımı yapmadığı açıktır. Açık ve seçik delil:<sup>1</sup>. . . . .

Belirtilenlerin aksine ilçenin ufak olması ölçüsünde başarı ve uyum oranının artması gerekir. Çünkü daha az insanın oluşu onların çoğunu tanıyıp teşriki mesaide bulunma ihtimali –kalabalık yerlere kıyasla– daha yüksektir. Eğer vaizimiz hizmetten kaçış moda ve zihniyetinin etkisinde olmasaydı, hiç yalnızlık çekmiyorum, çünkü ilçe küçüktür, küçük yerler tabiata daha yakın olduklarından, insanlar daha çok fitratları gereği olarak düşünür ve davranırlar, (büyük şehirlerde bu fitrattan uzaklaşma daha yüksek düzeydedir) derdi. Ayrıca ufak yerler daha yeknesaktır. Oralarda İslâmî ahlâk daha köklüdür. Bunlardan ötürü daha az yalnızlık hissetmesi gerekirdi.

Konuyla ilgili ve aynı düşünceleri yansıttığı bir iktibas daha, aynen alıyoruz; “Yerin mahrumiyet oluşu sebebiyle, yeterli din adamının gitmemesi sebebiyle, kitlenin dine ve din adamlarına karşı sempatisinin azalması” yalnızlığının sebepleridir diyor. Ashında dine ve din görevlilerine sempatinin azaldığı yerlerde –şayet vaiz efendinin dediği doğru ise– daha çok davet edilip hak yola getirilecek kişi vardır, daha çok iş ve meşguliyet vardır demektir. Öyleyse, vaizin kendisini yalnız, ve içinde boşluk hissetmemesi gerekirdi. Bir diğeri yalnızlığının sebebinin “cemiyetin İslâm’dan uzak” kalmasında buluyor. Bu da tutarlı bir tutum değildir. Cemiyet İslâm’dan uzaklaşmış ise, cemiyeti terkedip –kaçıp– yalnızlığa gömülüp kalmak mı gerekir?

Bir diğeri “İfade ve istifade arzusunda bulunan kimselerin az” bulunması nedeniyle yalnızlık duyduğunu –dolayısıyla veriminin düşük ol-

2 Abese, 1 - 2

duğunu- belirtiyor. İfade ve istifade arzusunun fertlerde ve toplumda yerleşip kökleşmesinin toplumsal ve İslâmî şuurun yaygınlaşmasının kendi görevi olduğunun farkında olması gerekirdi bu vaizin.

Bir diğer vaiz, bahse konu aynı bürokratik zihniyetin ayrı bir yönünün etkisi altında. Diyor ki: “Çünkü cemaatin seviyesi henüz din adamlarına sarılmanın önemini kavrayacak duruma gelmemiştir”.

### C- Kişisel Problemler :

19- Mesleğiniz sorulduğunda vaiz olduğunuzu hiç gizlediniz mi?

a) Hiç gizlemedim diyenler, 48 kişi.

b) Bir iki defa gizledim veya arasıra gizledim diyenler 6 kişi.

Soruyu soruşumuzun sebebi 17. ve 18. sorularla aşağı yukarı aynıdır. Görevlilerde dini ve mesleki şuurun kişi olarak ne denli teşekkül ettiği ve bunun sosyal hayata yansıyor yansımadağı, yansıyorse hangi ölçüde, yansımıyorsa hangi ölçüde. Bunlar öğrenmek istediğimiz hususlardı. İnsan varlığının en tutarlı var oluş hali kabul edilen “olduğun gibi görün, görüdüğün gibi ol” “telakkisini “özü sözüne, sözü özüne uygun” fikrini ölçü aldık.

İlginçtir ki, 17. soruda her zaman yalnızlık hissettiklerini belirten 6 vaiz çıkmıştı. 19. soruda da yine 6 vaiz meslekleri sorulduğunda gizlediklerini belirtiyorlar. Şayet ölçülerimiz ve yargılarımız doğru ise vaizlerin % 11 inin mesleklerine ısınamadıkları veya benimseyemedikleri hususu ortaya çıkıyor. Hemen belirtelim ki, her zaman yalnızlık hissedilenler, mesleğini gizleyenlerle aynı deneklerimizdir? Belirtmeyeceğiz.

Detaylara gelince; mesleği sorulduğunda hiç gizlemeyen iki kişi şu müsbet yargıda bulunuyor. “Hiç gizlemedim. Çünkü iftihar ederim” ve “iftihar ederek söylerim”. Bir diğer ifade; “Hiç gizlemedim ancak vaiz kelimesini anlamayana din adamıyım diyorum”, Mesleği sorulduğunda gizleyenler şu fikirleri belirtiyorlar:

“Arasıra gizledim. Cahil zümrenin, din adamlarını tenkitlerine tahammülüm olmadığından” diyor. Halbuki, 20. soruda sorduğumuz, “Din ile bağdaşmayan bir durum ve şahıs ile karşılaşırsanız ne yaparsınız? sorusuna verilen cevapların hepsi “Dinin ve aklın ışığında onu iknaya çalışırım” demişti. Bu da gösteriyor ki, din görevlileri % 100 lük bir oranla dinin ve aklın ışığında telkin yapmıyor. Sebep: Bize öyle geliyor ki, kişinin kendini bulamamış veya mesleğini benimseyememiş ol-

masıdır. Bir kişi "arasıra gizlerim. Soru soranın durumunu daha iyi anlayabilmek için" demektedir. *Soru soranın durumunun daha iyi anlama sürecinde kendisinin temsil ettiğinin anlaşılıp benimsenmesinde bu gizlemenin alkoyduğunun farkında değil.* Bir diğeri "Bir iki defa gizledim. Toplumla göre. Kendimi kabul ettirince açıklamak şartıyla geçici olarak o soru üzerinde sükût eder veya önemli değil der geçiririm". Hemen belirtelim ki Vaizlik gizli kapaklı bir meslek değildir. Pek âlâ kabul ve rağbet görmüş ve gören bir meslektir.

Biri de "Arasıra gizlerim. Bilhassa anarşik faaliyetlerden çekinirim. Zira hemen münakaşa doğuracak sorular gelmeye başlıyor". Eğer gerçekten "anarşik faaliyetler" bir görevlinin mesleğini söyleyemeyecek boyutlara ulaşmış ise, bu konuda cevap ve kanaatımızı belirtmeden olduğu gibi sunup bırakmak daha uygun. Çünkü problem boyumuzu aşıyor.

#### D- *Halkın Din Görevlisini olduğundan fazla görmesi :*

Bir diğeri tehlike, halkın din görevlisini "Varlığın sırrını keşfetmiş" erenlerden görmeleri, ona insan olmanın ötesinde vasıflar atfetmeye yönelik düşünceleridir.

#### E- *Makul Sebepler :*

Meslekte hizmet eksikliği ve verimin düşüklüğü, hep makbul olmayan sebeplerden ötürü değildir. Mesela; biri, yalnızlığın sebebine "bekârlık" diyor. Belli yaştan sonra bekârlığın verimi engellediği vakıadır. Bir diğeri "gerçekten kader birliği yapmış olduğumuz samimi bir arkadaşım veya cemaatım yok. Bir seneden beri güvendiğim kişiler tamamen itimadımı sarstı. Bir şeye karar vereceğim zaman tek başıma üstesinden gelebileceğim şeylere teşebbüs ediyorum." Olumsuz tecrübe sonucu bu vaizimizin itimadının sarsıldığı belli ama, "teşebbüs" ve "şimdilik" tabirlerinden mü'mine ve cemaata yeniden güven getireceği benzer.

#### D- *Samimi Didinenin Durumu :*

Bu konuda iki iktibas yapacağız, Birincisi samimi bir insanın arasıra duyduğu ümitsizlik belirtileri. Sempatı beslememek mümkün değil. "Bugünkü cemiyetin tamamı İslâmî şuura tam eremedikleri için bu gibi insanlarla yakinen tanışıklık elde edilmiş olsa bile, İslâm davasının tam



araştırılmaması sebebiyle, darıldığım olmaktadır. (Ayrıca) bazen aynı yerde oturulduğu halde aynı sofrada yemek yendiği halde ruhen daraldığım olur". Bu kardeşimizin belirttiklerini "din görevlisi" gerçekten de şu veya bu zamanda duymuştur. Bırakınız onu, İslâmın ilk büyüklerinin de ümitsizliğe kapılır gibi olduğu olmuştur. Ama böyle zamanlar için Hz. Peygamber (S.A.V.)'in bize bıraktığı düstür<sup>1</sup>,..... İkincisini; meslek ve muhitlerine alışmamışlara örnek olur düşüncesiyle aşağıya alıyoruz. "Ben çok çok meslek arkadaşlarımla birlik beraberlik kurarım. Gündüzleri boş olduğum zaman arkadaşları ziyarette bulunurum. O arkadaşlara gece yine ziyarette bulunurum, arkadaşlar da karşılıklı olarak bizlere gelirler. Dinî sohbetler, dünyevî sohbetler, v.s. konularda birlik olmaya çalışırım. Ayrıca bulduğum caminin insanlarını eve davet ederim. Ben de onlarla samimiyetler kurmaya çalışırım. Fakat bunları yaparken İslâmı tam yaşayarak, aile hayatının tesettürünü göstererek yaparım".

#### F- *Apaçık Ölçü :*

6. Soru şöyle: Hazırlanma ihtiyacı duyuyorsanız; Ne kadar?

Vaizlerin % 20 si iki saat ve daha az, % 20 si dört saat, % 37 si bir gün, % 23 ü iki gün ve daha fazla cevabını vermişlerdir.

Görüldüğü gibi vaizlerin (% 77) si vaazlarını hazırlamak için en fazla bir gün harcamaktadırlar. Çoğunluğa bakarak, yaklaşık olarak vaizlerin hazırlık için ortalama bir gün harcadıkları sonucuna varılabilir.

14. Soruyu hatırlayarak beraber mütalaa edelim. Kabiliyet ve bilginizle mütenasip bir ölçüde dine ve topluma faydalı oluyor musunuz? Sorusuna 20 vaiz, yani vaizlerin % 40 ı kesin birşey söyleyemem diye belirtiyor. Diğer bir ifade ile ancak % 60 ı faydalı oluyor demektir.

Şimdi soralım: % 40 ının faydalı olduğuna emin olmadığı, ortalama haftada bir gün harcanan bir mesleğe, müessesemiz ve memleketimiz yatırım yapacak seviyeye ulaştı mı?

Manevi alanda büyük bir boşluğun olduğu, halkın ölümlerden medet umacak kadar kendisini boş, boşlukta ve çaresiz hissettiği bir devirde bu memleketin manevi mimarları, dünyada ve ahirette en iyi yolun önderleri olarak 45 dakikalık konuşmanın yanında başka hiç bir görev düşmüyor mu? Onun bile başarı oranı % 60.

Hemen belirtelim ki, düşüncelerimizin sadece lafta kalmasına niyetli değiliz. Bu konudaki düşünce ve önerilerimizi tavsiye bölümünde açık olarak formüle edeceğiz.

Şimdi yeniden genel bir değerlendirmeye gidelim: 3. soruda ilmi yönden yeterli olanların sayısı 34, 8. soruda ilmi ile amel edenlerin sayısı yine 34, Burada ilim ile amel (bildiğini yaşama, tatbik) arasında bir münasebetin olduğu aşikâr. Halkın kültür seviyesi vaaz ettiğiniz muhitte nasıldır? diye sordüğümüz ve vaizin toplumu benimseyip benimsemediğini öğrenmek istediğimiz 10. soruda halkın kültür seviyesini iyi görenler 35. 14. soruda dine ve topluma faydalı olduğuna inananlar 31. Kişisel yönden rüşte erişmişler (17. soru) kendilerini, mesleklerini ve cemaatlerini benimsemiş ve uyum içinde olanlar 30 . Şu halde bunlar arasında da bir münasebet var. Şöyle bir sonuç çıkarılabilir. Âlim olanlar amel oluyorlar. Amil olanlar faydalı oluyorlar. Amil, alim olanlar toplumu, mesleklerini benimsemiş oluyorlar gibi görünüyor. Tabii ki bu tersine çevrilebilir. Amil olanlar alim oluyor, toplumu benimsiyor, mesleklerini benimsiyor ve faydalı oluyorlar sonucu çıkartılabilir.

Diğer yandan kendilerini vaiz olarak yeterli görmeyenler 8 kişi (1. soru), yaşamadığını, İslâm'ın hükümleri ile amel etmediği halde başkalarına amel etmeyi tavsiye edenler 5 kişi (8. soru) Vaaz ederken cemaatin seviyesini dikkate almayanlar 6 kişi (9. soru). Yalnızlık hissedenler 6 kişi. Mesleğinde yeterlilik ve önderlik ruhu kazanıp kazanmadığını öğrenmek istediğimiz 21. soruda 7 vaiz konuları başkanlığın tesbitini istiyor. Bu, vaizin kendisinin karar verecek seviyeye ulaşmadığının delilleridir.

### Vaizlerin Meslekleri ile İlgili Tavsiyeler

“Apaçık Ölçü” başlığı altında işlediğimiz kısımda (s. 396), açık bir şekilde ortaya çıktığı gibi, vaizlerin çoğunluğu, bir vaaz konusu için ortalama bir gün harcıyorlar. Orada da sordüğümüz gibi, memleketimizdeki dinî meseleler halledilmiş değil, tam tersine çoğalmaktadır. Durum bu olunca, vaizlerin mesleki faaliyeti hakkında: a) Yeni baştan b) İslâmın ruhuna uygun olarak, c) Memleketimizin durumunu dikkate alarak düşünmek ve tedbir almak gerektiğine inanıyoruz.

a) Yeniden düşünmeye ihtiyaç: Vaizlerin, yeterli ölçüde faydalı olmadığı ve daha faydalı olabileceğinin, incelememizde ortaya veya açığa çıktığına kaniyiz. Yine inanıyoruz ki, zaman bakımından planlı ve prog-

ramlı bir şekilde çalışılırsa verimin –yani irşad faaliyetinin etkinliği daha da artacaktır.

b) İslâm'ın ruhuna uygunluk: Vaizlerin meslekleri ile ilgili faaliyetlerinde –bizim edindiğimiz intiba– İslâm'ın prensiplerinden bazılarının unutulmuş olmasıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, İslâm dîninin mü-meyyez vasfı, hayatı bir bütün telâkki etmesidir. Diğer bir tabir ile, hiç bir hadise yoktur ki, –gerek kişisel gerek sosyal– İslâm'ın dışında olsun. Bu ölçülerle “cami içi hizmet” “cami dışı hizmet” gibi talakkiler yoktur kânisindeyiz. Bu konudaki iddiamıza Kur'anın tekrar tekrar belirttiği “İnanlar ve iyi işler işleyenler” ..... âyeti delil oluyor. İyi işler, ibadetleri kapsadığı gibi, normal anlamda toplumun ve ferdin yararına iyi işleri de içeriyor. Bu ölçü ile mesleki faaliyetler ölçüldüğünde, vaizlerin çoğu bu yönde eksik oluyorlar.

Durum bu oldukça, hem konuşmaya dayanan “irşad ve telkin faaliyeti”, hem de “iyi işler” yapma, topluma karışma, bizzat faal olma, toplumu şekillendirme, cemiyete bu yönlerde faydalı olmaya yönelik düşünmek gerekir. Ashında bu belirttiklerimiz, İslâm'ın ruhunun gereği olmasının yanbaşımda, onun tarihteki tatbikatının da bir ifadesidir. Şöyle ki; Daha öncede değinildiği gibi, din görevlisi toplumun önderidir, lideridir. İmam = Önder, kelime ve mefhum itibariyle. Bize öyle geliyor ki, din görevlisi camiye sığınmaktan vazgeçip topluma karışsa, lâayık olduğu itibarını yeniden kazanmaya yönelik olumlu adım atacaktır.

Yine hemen belirtmek gerekir ki, bizim aşağıya yazacağımız fikirler, vaizlerin, gayret (s. 24) bölümünde işlenen fikirlerinden ilham alınarak yazılmıştır. Daha yerinde ve doğru bir ifade ile, bizim aşağıya yazacağımız fikirler, vaizlerin tatbiki hayatta vardıkları sonuçların aynıdır. Bir fark varsa o da, vaizlerin fikirleri daha sade .Bizim çabamız, bu sade fikirlerin ışığında bir sistemleşmeye gidiş gayretidir.

#### *Kısa Vadeli Tedbirler :*

1– Dini ve toplumsal alanlarda, vaizi tam gün (full-time) istihdam etme konusu üzerinde düşünürken, daha önce belirtilenlerin tümünün ışığında aşağıdaki yollar bize en makul yollar olarak göründü.

A– Tarihsel tatbikatı itibariyle, din görevlisinin danışmanlık (akal danışma), rehberlik fonksiyonlarını icra ettiği bir gerçek. Şu halde yapılacak iş, “Danışma ve Rehberlik” merkezlerinin açılması yönüne gidil-

mesidir. Yukardaki ad yerine daha uygunu bulunabilir. Önemli olan, böyle merkezlerin açılıp din ve halk için işlemesi ve vaizlerin bu gibi yerlerde istihdam edilmesidir. Bilindiği gibi, din görevlisi ile “üfürükçü” diye yakın zamanlarda istihza edilmiştir. Aslında bu, yersiz bir ithamdır. Fakat, diğer yandan halkın manevi ve ruhi (psikolojik) problem ve sıkıntılarını din görevlisine götürdüğü, ondan medet beklediği ve çare umduğu, yani onu danışman ve rehber tanıdığı gerçeklerini ortaya koyuyor. Din görevlisi de kendisini çoğu zaman manevi sağlıktan sorumlu tutmuştur. Hatırlanacağı gibi bir vaiz, din görevlisinin “bir ruh doktoru gibi manevi hastalıkları teşhis ederek tedavi etmesi gerekir.” fikrini daha önce iktibas etmiştik.

Diğer yadan, gerek göç, sosyal değişme ve gerekse yukardaki sayfalarda belirtilen sebeplerden dolayı toplumumuz bir buhranın içindedir. Buhranı atlatmak için bize de görev düşüyor. İşte, yeni şekillenen toplumumuza hem katkıda bulunacak ve hem de İslâmî prensipleri sosyal hayatta tatbik imkânı doğuracaktır. Bir yönüyle bu, millete fert fert inerek, samimi alâka kurarak onların dert ve sıkıntılarını paylaşıp çare aramak yoluyla gerçekleşebilir ve bizce çıkar yollardan biri görünüyor.

Belirttiklerimizi özetliyelim: Vaizin mesai yapacağı, danışma ve rehberlik merkezlerinin açılmasıdır. Vaiz orda bulunacak ve yardım için müracaat eden halkın dertlerine çare aramaya çalışacaktır. Biliyoruz ki, bu fevkalâde bir şekilde yürümeyecektir. Yer sorunu, kira yetişkin ehil kişi gibi problemler ile karşı karşıyayız. Ancak bütün eksikliklere ve çıkabilecek engellere rağmen, işe başlayıp basamak basamak ilerletmekten başka da çare yok gibi.

Asıl problem; vaizlerimiz bu konularda yeterince eğitilmemişlerdir, pek başarılı olamazlar düşüncesidir. Şüphesiz bunun gerçek olma yanı ağır basıyor. Ancak, vaiz yeni görevinde en az neyi bilmediğinin farkına varacaktır. Yeniden eğitime tabi tutulduğunda daha iyi öğrenecektir, kanaatındayız.

B- İslâm'ın çok önem verdiği ve belki de İslâmın mümeyyez vasıflarından olan “sosyal yardımlaşma” ve “sosyal dayanışma” (ictimai muavenet ve ictimai tesahüd) yönlerinde sistemli bir çalışmaya giriş için zannediyoruz ki, çok geç kalınmıştır. İşte böyle bir boşluğu doldurmak için, “Sosyal Yardım Merkezlerinin” kurulması, sosyal çalışma bürolarının yurdun çeşitli yörelerinde açılması gerekli ve hayırlı bir teşebbüs olur kanaatındayız.

Çıkacak meseleler ile ilgili olarak, rehberlik merkezleri için söylediklerimiz burası için de geçerlidir.

Ayrıca toplumumuz gelişmekte, yeni birçok sosyal mesele ortaya çıkmaktadır. Ama bu sorunların hemen hiçbiri halledilmemiş durumdadır.

Biri, genel olarak ferde yönelik, öteki topluma yönelik iki çalışma alanı önermemizin nedenleri vardır. Sebeplerden biri şu: Bütün insanların kabiliyetleri aynı yöne yönelik olarak gelişmez. Görevlilerden biri, bir sohbet esnasında en etkin irşadı yapar. Halbuki, diğeri toplum yönelişlidir. Toplumun gelişip şekillenmesi, onun düşünce ve davranışlarının merkezini oluşturur. İşte bu değişik ilgileri ve kabiliyetleri değerlendirmek ve ilgi duydukları sahalara kaydırarak, faydalı faaliyet sürdürmelerini temin gayesini güdüyor.

Şurası hatırdan çıkarılmamalıdır ki, her yörenin, mahallin ve mahallenin ayrı sosyal meseleri vardır. Din görevlisi, bu meselelere yönelik çalışacaktır.

2- Vaizin mutlaka görev yaptığı yerde ikamet etme zorunluluğu:

3- Bir şehirdeki nüfus dağılımına göre, vaizlerin görev ve ikamet yerleri tayin edilmeli.

#### *Uzun Vadeli Tedbirler :*

Bilinen şu ki, bugün gerek "Danışma ve Rehberlik", gerek "Sosyal Çalışma" sahaları, başlı başına ihtisas dallarıdır. Üniversitelerimizde, bu dallarla ilgili müstakil bölümlerin olduğu hususu yeterli bir kanıttır. Diğer yandan, rehberlik ve sosyal çalışma alanında din görevlisinin bilgisi, çoğu kez kendi teşebbüsü, tecrübi bilgisinin ötesinde değildir. Gerçekten de bu çok daha yeterli hale getirilebilir. Şöyle olması bize en uygun geliyor:

Daha önce de açığa çıktığı gibi (sayfa: 37 ve devamı) başarılı irşad için, "millete fert fert inerek", "kişisel ilişki kurarak" yol ve metodlarının izlenmesi gerektiği hususu açığa çıkmıştı. Artık apaçık olarak biliniyor ki, toplumdaki fertlerle teker teker ilgilenmeyi amaç edinen hizmet ve ihtisas dalı "Danışma ve Rehberlik"tir. Üniversitelerimizin bu adla anılan bölümleri kendi bünyelerinde kurmaları, hem böyle bir ihtiyacı karşılama içindir ve hem de, manevi ve ruhi alanda bir boşluğu doldurmak içindir.

Önerdiğimiz "Danışma ve Rehberlik" merkez (büro)larının ehil bir şekilde hizmet edebilmesi, görevlilerimizin bu yönde yeterli eğitim görmeleri ile mümkündür. Bu bilgi de -şimdiki durumda- ancak üniversitelerimizden sağlanabilir. Bu da organize bir şekilde ve belli prensipler dahilinde yürütülmelidir. kanaatindeyiz.

Başkanlık, üniversitelerimizin belirtilen bölümleri ile, vaizlerimizin belli bir sayısının "Danışma ve Rehberlik", ayrıca "Sosyal Çalışma" alanlarında "uzmanlık" seviyesinde yetiştirilmeleri için öneride bulunur.

Öğrencinin, o üniversitenin resmi öğrencisi olmasının ve oradan diploma almasının birçok avantajları vardır. Her şeyden önce, öğrenci çalışması ve başarısı itibarıyla üniversitenin kontrolünde olduğundan çalışmasını ciddiye almak mecburiyetinde kalacaktır. Ayrıca diploması, onun terfi v.s. için yarar sağlayacaktır.

Yaptığımız araştırma sonucu, memleketimizde Hacettepe Üniversite'sinin "Sosyal Çalışma Bölümü", ve Boğaziçi Üniversite'sinin "Danışma ve Rehberlik Bölümleri" en gelişmiş ve ihtiyacımızı karşılayacak bölümler olduğu sonucuna vardık.

Ayrıca, yaptığımız kişisel temaslara Hacettepe Üniversitesi Sosyal Çalışma Bölümü yetkilileri, önerimizi prensip olarak olumlu karşıladılar. Ayrıca Boğaziçi Üniversitesinin anılan bölümünün bazı üyeleri böyle bir programda görev alabileceklerini belirttiler\*.

#### TASNİF

1) Kendinizi vaiz olarak yeterli görüyor musunuz? sorusuna, vaizlerin:

% 85, (44 kişi) i evet cevabını vermiştir.

% 15, (8) i hayır cevabını vermiştir.

2) Cevap hayırsa, neden kendinizi yeterli görmüyor sunuz? sorusuna, vaizlerin:

% 50 si (4 kişi) ilim azlığı,

% 50 si (4 kişi) ameli hususlar cevabını vermiştir.

3) Kur'an-ı Kerim'i başından sonuna kadar tefsiri ile birlikte okudunuz mu? Sorusuna, vaizlerin:

\* Araştırmayı 1977 yaptığımızı ve yukarıda belirtilenlerin o zamanın şartlarına bağımlı olduğunu hatırlamak gerekir.

% 64 ü (34 kişi) hepsini bir defa okudum.

% 36 sı (19 kişi) birkaç sûre okudum, cevabın vermişlerdir.

4) Kütüb'ü Sitte'den hangilerini başından sonuna kadar mütalâa ettiniz? Sorusuna, vaizlerin:

% 65 i (19 kişi) Sahih-i Buhari,

% 20 si (8 kişi) Sahih-i Müslim,

% 03 ü (1 kişi) Tirmizi,

% 06 sı (2 kişi) İbn-i Mace,

% 03 ü (1 kişi) Umdet-ül Kâri,

% 06 sı (2 kişi) Sünen-i Ebû Dâvut,

% 03 ü (1 kişi) Câmi'us-Sağır,

% 03 ü (1 kişi) de kitabı olmadığından, kütüphanelerden hazırlandığını belirtiyor.

Not: Bir şahıs iki eseri okumuş olabilir. Aslında bu soruya 24 vaiz hiç cevap vermemiştir.

5) Vaaz edeceğiniz konuda önceden hazırlanma ihtiyacı duyuyor musunuz? Sorusuna, vaizlerin:

% 100 ü (53 kişi) evet cevabını vermiştir.

6) Hazırlanma ihtiyacı duyuyorsanız, sorusuna, vaizlerin:

% 20 si (11 kişi) iki saat ve daha az,

% 20 si (11 kişi) dört saat,

% 37 si (20 kişi) bir gün,

% 23 ü (12 kişi) iki gün ve daha fazla cevabını vermiştir.

7) Başarılı bir vaiz olmanın sırları nelerdir? Sorusuna, vaizlerin:

% 96 sı ilim,

% 66 sı Amel,

% 19 u İhlas, cevabını vermişlerdir.

Not! Diğer hususlarda cevap verenler de olmuştur. Aynı vaiz hem ilim, hem amel, hem de ihlas cevabını vermiş olabilir. Bu soruyu vaizlerin hepsi cevaplandırmışlardır. Bu bakımdan tam sayı çıkmaz.

8) İmamın dediğini tut, yaptığını yapma, yani kendiniz üzerinde tatbik etmediğiniz hususları cemata tavsiye ediyormusunuz? Sorusuna vaizlerin:

- % 67 si (34 kişi) etmem,
- % 23 ü (12 kişi) pek az ederim,
- % 10 u (5 kişi) ederim, cevabını vermiştir.

9) Cami ne kadar büyük olursa olsun hoca bildiğini okur misali, vaaz verirken halkın kültür seviyesini, dert ve sıkıntılarını dikkate alıyor musunuz? Sorusuna, vaizlerin:

- % 10 u (5 kişi) bazen dikkate alırım,
- % 88 i (45 kişi) daima dikkate alırım cevabını vermiştir.

10) Vaaz ettiğiniz muhitte kültür seviyesi nasıldır, sorusuna, Vaizlerin:

- % 31 i (16 kişi) düşüktür,
- % 57 si (29 kişi) normaldir,
- % 12 si (6 kişi) iyidir, cevabını vermiştir.

11) Bir vaaz hazırlamak için hangi kitaplara başvuruyor sunuz? Sorusuna, vaizlerin:

- % 87 si (45 kişi) Hazin, Elmalı, Celaleyn, kadı Beydavî,
- % 87 si (45 kişi) Buhari, Müslim, Tac, Terğib ve Terhib, Riyaz'üs-Salihîn, cevabını vermişlerdir.

Not: Az sayıda başka eserleri de yazan olmuştur. Aynı vaiz, birden fazla eser okuduğu için haliyle yüzde yüzden fazla olacaktır.

12) Anlamını bildiğiniz, fakat metnini hatırlayamadığınız Ayet-i Kerime'yi bulmak için ne yaparsınız? Sorusuna, Vaizlerin:

% 51 i (28 kişi) M. Fuat Abdul Haki'nin "Muc'em-ül-Müfehres Li El-Fazil-Kur'an El-Kerim"ine bakarım,

% 13 (7 kişi) Mevzularına göre tertiplenmiş Kur'an-ı Kerim Fihristine (yazan; Muhammed El-Arabî El-Azzuri, Terceme, M. Emin Esatoğlu) bakarım.

- % 8 i (4 kişi) hafızım,
- % 2 si (1 kişi) Kur'an-a hafız kadar aşınayım,



% 2 si (1 kişi) Kur'an'dan arayıp bulurum, cevabımı vermiştir.

% 24 ü (13 kişi) ise bu işin a, b, c si sayılabilecek ilmi metottan yoksundur.

13) Camide vaaz etmenin dışında dine hizmet için faaliyetiniz oluyor mu? Sorusuna, Vaizlerin:

% 44 ü (24 kişi), konferans, seminer ve sohbetlerle dine hizmet için faaliyetim oluyor cevabımı vermiştir.

% 13 ü (7 kişi) yalnız evet diyerek cevap vermiştir.

% 4 ü (2 kişi) hayır diyerek cevap vermiştir.

% 39 u (21 kişi) her yerde, ortaokula derse gidiyorum. Çeşitli yerlerde konuşuyorum, v.s. gibi cevaplar vermiştir.

14) Kabiliyet ve bilginizle mütenasip, dine ve topluma lâıyıkıyla faydalı olabiliyor musunuz? Sorusuna, Vaizlerin:

% 60 ı (31 kişi), evet,

% 40 ı (20 kişi) ,birşey söyleyemem, cevabımı vermiştir.

17) Görev yaptığınız toplumda, yalnızlık çektiğiniz oluyor mu? Sorusuna, Vaizlerin:

% 11 i (6 kişi), her zaman yalnız hissederim,

% 31 i (16 kişi), arasıra yalnızlık hissederim,

% 50i (30 kişi), yalnızlık hissetmem cevabımı vermiştir.

19) Mesleğiniz sorulduğunda, vaiz olduğunuzu hiç gizlediniz mi? Sorusuna ,Vaizlerin:

% 89 u (48 kişi), hiç gizlemedim,

% 5 i (3 kişi), bir iki defa gizledim,

% 5 i (3 kişi), arasıra gizledim, cevabımı vermiştir.

20) Din ile bağdaşmayan bir durum ve şahıs ile karşılaşırsanız; sorusuna:

% 100 ü (53 kişi), dinin ve aklın ışığında onu iknaya çalışırım, cevabımı vermişlerdir.

21) Başkanlığın vaaz konularını tesbit etmesi, sorusuna; Vaizlerin:

% 13 ü (7 kişi), Başkanlığın vaaz konularını tesbit etmesini isterim,

% 87 si (45 kişi), kendim tesbit etmemi isterim. Cevabımı vermiştir.

22) Vaaz ettiğiniz cemaat az olsaydı, şahsen onları tanıdıktan sonra daha fazla yararlı olurmuydunuz? Sorusuna, Vaizlerin:

% 29 u (15 kişi), daha fazla faydalı olurdum,

% 19 u (10 kişi), farketmez,

% 52 si (27 kişi), cemaat çok olsa daha faydalı olurum, cevabımı vermiştir.

23) Şahsen tanışıp aynı muhitte uzun müddet kaldıktan sonra, cemaata çok daha fazla faydalı olur musunuz? sorusuna vaizlerin:

% 74 ü (37 kişi), evet,

% 10 u (5 kişi), Hayır,

% 10 u (5 kişi), bilmem,

% 6 sı (3 kişi), farketmez, cevabımı vermiştir.

## HARİCİLİĞİN SİYASİ GÖRÜŞLERİNİN İTİKADİLEŞMESİ

Dr. Ahmet AKBULUT Araştırma Görevlisi

### Siyasi Süreç

Hız. Osman'ın devlet başkanı olması<sup>1</sup>, Siyâsî İslâm Tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı da sayılabilir. Halife Osman, iktidara gelir gelmez, babasının intikamını almak amacıyla üç kişiyi öldüren Ubeydullah b. Ömer meselesi ile karşılaştı<sup>2</sup>. Sahabe arasında bu zata verilmesi gereken ceza konusunda tartışmalar oldu. Çoğunluk kısas uygulanmasını istiyordu. Hız. Osman, siyâsî ve psikolojik sebeplerle Hız. Ömer'in oğlu Ubeydullah'a kısas uygulamayıp, Onu bağışladı<sup>3</sup>. Böylece hakkın ve adaletin sağlanmasından sorumlu olan Halife, Hız. Ömer'in oğlunu koruyarak, suça göre ceza verecek yerde, suçluya göre ceza takdir etmişti. Kaldı ki, devlet başkanının katili bağışlama yetkisi yoktu. Halife Osman'ın bu hukukî tasarrufu, daha baştan bazı müslümanları, dinin ahkâmının uygulanması hususunda şüpheye düşürdü. Kısaca, İslâmın insanlığa getirdiği temel esaslardan biri olan "suçun şahsiliği"<sup>4</sup> ilkesi Ubeydullah b. Ömer tarafından çiğnenmiş, bu durum müslümanların halifesince de hoş görülmedi.

Hız. Osman, "muntazam teşkilatla idare edilen, her tarafta intizam ve asayiş hükümleri olan bir devletin başına geçmişti"<sup>5</sup>. Bu devlette, Hız. Osman zamanında anarşinin başlamış olması bir raslantı olmasa gerektir. Müslümanlar arasında fırkalaşmanın tohumlarının ekilmesinin ve siyâsî kutuplaşmaların belirgenleşmesinin bu yönetim zamanının da olması, acı da olsa bir gerçektir.

1 İbn Sa'd, Tabakat, 3/63.

2 İbn Sa'd, Tabakat, 3/350. İbn Abdi Rabbini, İkdü'l-Ferid, 4/272. Taberî, Tarih, 3/302. Mes'ûdi, Murûcu'z-Zeheb, 2/329. İbnu'l-Esir, el-Kâmil, 3/26. İbnu'l-Kesir, el-Bidâye, 7/137.

3 Belâzurî, Ensâb, 5/24. Krş: İbn Sa'd, Tabakat, 3/356, 5/17.

4 En'am-164. İsrâ-15. Fatır-18. Zümer-7. Necm-38.

5 Şibli, Asr-ı Saadet, 5/12.

Hız. Ebu Bekir ile başlayan idarenin Kureyşleşmesi süreci, Hız. Osman ile yönetimin Emevileştirilmesi sürecine dönüştü<sup>6</sup>. Bu politika, Kureyş dışından gelen tepkilere, Benû Ümeyye'nin dışındaki Kureyş kabilelerinin de katılması neticesini doğurdu. Hız. Osman, devlet yönetiminde kendine bağlılığı sağlamak ve huzuru korumak için Kureyş asabiyetini körüklemiş, idareci seçmede Emevîlik unsuruna ağırlık vermişti<sup>7</sup>. Devletin idaresinde Emevîlerin hâkim olması, İslâm öncesi Emevî-Haşimî çekişmesini gündeme getirdi<sup>8</sup>.

Muhalefet cephesinin en önemli lideri Hız. Ali, Hız. Osman'dan önceki iki halifeye de karşıydı. Çünkü Hız. Ali ve Amcası Abbas, Hız. Peygamberin vefatından sonra, Hilâfetin Haşimîlerin hakkı olduğunu düşünüyorlardı<sup>9</sup>. Fakat, adaletle ve usûlüne uygun idare edenlere karşı köklü bir itirazda bulunmamışlardı. Hız. Osman'ın takip ettiği siyâset, Haşimîlerin halife adayları Hız. Ali'nin muhalefetinin haklılığını ortaya çıkardı<sup>10</sup>.

Haşimîlerin dışında olan diğer Kureyş kabileleri, Hilâfet Makamını Haşimoğullarına kaptırmak istemiyorlardı. Bu konuda ilginç bir teoriyi gündeme getirdiler. Hız. Peygamber'in Kureyşli olmasını istismar ederek, madem ki, Allah Elçisinin Kureyş'den seçmiştir, o halde devlet başkanı da Kureyşden olmalıdır, tezini ileri sürdüler. Bu tez, hem Medine'nin asil sahipleri olan Ensar'ı dışlamakta, hem de Benû Haşim'in dışında bir Kureyşlinin halife olmasını sağlayacak nitelikte idi. Bu plânın, önceden düşünülmüş olması, tesadüf olmasından daha tutarlı olsa gerekir<sup>11</sup>. Hız. Peygamber vefat ettiği zaman Hız. Ömer'in, Ebu Ubeyde'ye "elini uzat sana biat edeyim"<sup>12</sup> teklifinde bulunduğu bildirilmektedir. Hatta, ortaya konan bu plânın, Hız. Peygamber'in hastalığı esnasında, Hız. Ebu Bekir, Ömer ve Ebu Ubeyde tarafından

6 İbn Sa'd, Tabakat, 3/64.

7 Şibli, Asr-ı Saadet, 5/281-282.

8 İbn Sa'd, Tabakat, 5/36. Şibli, Asr-ı Saadet, 5/21-22. Fırlah, Hariciliğin Doğuşu, A.Ü.İ.F. Der XX/247. Krş: Çubukçu - Çağatay, İslâm Mezhepleri Tarihi, 8.

9 Minkarî, Vak'atu Sıffin, 201. İbn Hişam, es-Siret, 4/304. İbn Sa'd, Tabakat, 2/245-246. Naşu'l-Ekber, Mesailü'l-İmâme, 11. Taberî, Tarih, 3/289, 3/476. Taha Hüseyin, el-Fitne, 2/19.

10 Taha Hüseyin, el-Fitne, 1/155.

11 Halife olacak kişide Haşimî olma şartının aranması, Kureyşli olma şartının aranmasından daha tutarlıdır. Eğer, Hız. Peygamber'in kabilesinden olmak, insana bir üstünlük sağlıyorsa, Peygamberin yakın akrabası olmak niçin daha çok üstünlük sağlamasın? Bkz: Minkarî, Vaka'tu Sıffin, 91. İbn Sa'd, Tabakat, 5/220. İbn Hanbel, Müsned, 5/186. İbnü'l-Esr, el-Kâmil, 2/220.

12 İbn Sa'd, Tabakat, 3/181. Krş: İbn Abdi Rabbihî, İfdu'l-Ferid, 4/280. Taberî, Tarih, 3/298.

hazırlanmış olduğu dahi düşünülebilir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in vefatı haberi duyulur- duyulmaz. Ensâr'ın, Hilâfet Makamını ele geçirmek için, Muhacirlere danışma gereğini bile duymadan, Benû Saide Gölgeğinde toplandığı bilinmektedir<sup>13</sup>.

Hz. Osman yönetimine karşı eleştiriler gittikçe yoğunluk kazanarak, Halifenin azledilmesi gerektiğine dair görüşler yaygınlaştı<sup>14</sup>. Görevden ayrılma önerilerini kabul etmeyen Hz. Osman'a karşı, nefretin dozajı yön değiştirdi. Abdullah b. Mes'ud: "Osman'ın kanı helaldir"<sup>15</sup>, yani, Halife Osman'ın öldürülmesi lazımdır, şeklinde görüş bildirmişti. Sahabeden "Osman'ı öldürerek Allah'a yaklaşmayı"<sup>16</sup> dahi düşünenler vardı. Ammâr b. Yasir, Muhammed b. Huzeife ve Muhammed b. Ebi Bekir gibi zatlar Hz. Osman'ın öldürülmesi gerektiği görüşünü taşıyorlardı<sup>17</sup>. Bu tür yaklaşımlar sonradan ortaya çıkacak olan Haricilerin düşünce tarzlarını andırmaktaydı. İlk halife seçiminde de benzer çekişmelere raslanılmıştı. Kureyş'in liderliğine, dolayısıyla Hz. Ebu Bekir'in halifeliğine karşı çıkan Hazreç'in lideri Sa'd b. Ubade'yi, bizzat Hz. Ömer'in "fitneci" olarak vasıflandırması ve hatta, Onun öldürülmesini istemesi<sup>18</sup> oldukça düşündürücüdür. Ensâr'a biat edemeyeceklerini belirten Hz. Ömer'in<sup>19</sup>, kendilerine biat etmeyenler hakkındaki düşüncelerini anlamakta zorluk çekilmektedir. Kaldı ki, Kureyş'in hilâfetine karşı çıkmanın İslâm nokta-i nazarından bir sakıncası da yoktu.

Görülüyor ki, Hz. Osman'ın yönetimi sırasında, Sababenin bir kısmında, diğer bir kısmının kanını helal görme kanaatı yoğunlaştı. Halifenin, müslümanlığı bile tartışma konusu olmakta ve siyâsi davranışlarla imân arasında ilgi kurulmaktaydı. Bu düşünce modeli, gerek Hz. Osman'ın öldürülmesiyle, gerek Hz. Ali ile Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe arasındaki savaşta, ve gerekse Hz. Ali ile Muaviye arasındaki savaşta, nihayet Hz. Ali ile Hariciler arasındaki çatışmalarda tatbikat sahasına kondu. Bu nokta çok önemlidir. Siyâsi hesaplar uğruna müslümanın

13 İbn Sa'd, Tabakat, 3/182. Taberî, Tarih, 2/455. İbnü'l-Esr, el-Kâmil, 2/220. Krş: Fırlah, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. XX/221.

14 Taberî, Tarih, 3/372-373. Krş: Belâzurî, Ensâb, 5/89.

15 Belâzurî, Ensâb, 5/36.

16 Belâzurî, Ensâb, 5/78. Krş: Ensâb, 5/90.

17 Taberî, Tarih, 3/341. Taha Hüseyin, el-Fitne, 1/171.

18 İbn Hişam, es-Siret, 4/310. İbn Sa'd, Tabakat, 3/616. Buhârî, 4/194. İbn Hanbel, Müsned, 1/56. İbn Abdi Rabbih, İkdu'l-Ferid, 4/258. Naşiu'l-Ekber, Mesailu'l-İmâme, 14. Ya'kubî, Tarih, 2/103.

19 İbn Sa'id, Tabakat, 3/616. Taberî, Tarih, 2/447. Krş: İbn Abdi TRabbih, İkdu'l-Ferid, 4/260.

müslümanı öldürmesi Hz. Osman ile başladı. Bu zihniyet, sonradan Haricilerde bir ilke oldu, Bunlar, yaptıklarına meşruiyet kazandırmak için, kendilerinin dışındaki müslümanları müslüman saymadılar, Böylece kendilerine göre müslümanları öldürmüş olmuyorlardı.

Müslümanların Halifesi Hz. Osman, 49 gün süren muhasaradan sonra<sup>20</sup> Hicretin 35. yılında isyancı müslümanlar tarafından şehid edildi<sup>21</sup>. Medine'de bulunan müslümanların çoğu "Osman'ın katline karşı değillerdi. Hem eğer Onun katline karşı duruyorlardıysa, neden Onu muhafaza ve himaye etmemişlerdir? Kaldı ki, Osman onların arasında idi ve üstelik gizlice de öldürülmedi"<sup>22</sup> şeklindeki görüşün bir gerçeği yansıttığı unutulmamalıdır. Bu duruma dikkat çeken İbn Arabî: "Hz. Osman'ı öldürmeye bin kişi geldi. Bunlar ise kırk bin kişiyi yenemezlerdi"<sup>23</sup> yorumunda bulunmaktadır. Medinecilerin Hz. Osman'a sahip çıkmayışı, müslümanlar arasında Onun yönetiminin sevilmediğini ortaya koymaktadır. Öldürülen Halifenin, 4-7 kişi tarafından defnedilmesi<sup>24</sup> ise ibret verici bir olaydır. Tahminlere göre nüfusu 100.000 aşan başkent Medine'de, şehid edilen Hz. Osman'ın naşının defninde bu kadar az müslümanın bulunması, bir gerçeğin ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Bu hadise siyâsi istismar konusu olunca, Hz. Osman'ın öldürülmesi ile İslâm toplumunda fitne kapısı<sup>25</sup> "bir daha hiçbir zaman tam mânâsıyla kapatılmamak üzere açıldı"<sup>26</sup>. Hz. Osman'ın katlinden sonra müslümanlar dört gruba bölündüler; bunlar Ali taraftarları, Osman taraftarları, tarafsızlar ve kararsızlardı<sup>27</sup>.

Hz. Osman yanlarında öldürülmesine rağmen, Talha ve Zübeyir hiçbir müdahalede bulunmamışlardı. Hatta, Talha'nın isyancıları kıskırttığına dair haberler vardır. Muhâsara esasında Hz. Osman: "Ey Talha Allah sana yeter"<sup>28</sup> şeklinde serzenişte bulunmuştu. Halifenin şehid

20 Taberî, Tarih, 3/411. Mes'udî, Murûc, 2/355.

21 İbn Sa'd, Tabakat, 3/31 ve 77. Taberî, Tarih, 3/442. İbnu'l-Esir, el-Kâmil, 3/90. Krş: Belâzürî, Ensâb, 5/85 ve 91.

22 Kafafi, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. C. XVIII/180.

23 İbn Arabî, el-Avasım, 165.

24 Ya'kubî, Tarih, 2/153. Belâzürî, Ensâb, 5/83. Taberî, Tarih, 3/439. Mes'udî, Murûcu'z-Zeheb, 2/355.

25 İbnu'l-Kesir, el-Muhtasar, 1/170. İbn Hacer, el-İsâbe, 2/463.

26 Wellhausen, Arab Devleti ve Sukûtu, 24. Krş: Müslim, 3/2218. Taha Hüseyin, el-Fitne, 1/172-173.

27 Naşiu'l-Ekber, Mesailu'l-İmâme, 16-17. Krş: İbnu'l-Esir, Usdu'l-Gabe, 2/29. Çubukcu, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, İ.F. Der. XII/51.

28 Taberî, Tarih, 3/453. Krş: Taha Hüseyin, el-fitne, 2/8

edilmesine Hz. Ali'nin üzülmeye karşılık, Talha: "Eğer Mervan'ı verseydi öldürülmezdi"<sup>29</sup> diyerek isyancıları savunmuştu. Medine'de hilafete seçtikleri Hz. Ali'den, valilik isteyen Talha ve Zübeyir, bu isteklerinin Halife Hz. Ali tarafından reddedilmesini hazmedemediler. Halife umre yapmak istediklerini bildirerek, izin alıp Mekke'ye gittiler. Mekke'de, Hz. Ali'ye zorla biat ettiklerini ileri sürdüler<sup>30</sup>. Bunların amacı, Emevilerin gücünden de yararlanarak, silah zoruyla Halife Hz. Ali'yi devirmek ve yerine halife olmaktı. Bu ikiliye göre, Hz. Ali'den sonra ikisinden birinin halife olması gerekmektedir<sup>31</sup>. Hz. Osman'ın kanından Ali'yi sorumlu tuttular. Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe Komutasında 600 kişilik askerî birlik Basra'ya hareket etti<sup>32</sup>. Basra'da Halifeye karşı savaş hazırlıkları yapıldı. Zübeyir b. Avvâm, "Ali'yi öldüreceğini"<sup>33</sup> söylüyordu. Ancak, bu kahramanlığını gözlerinin önünde öldürülen ve kanını istemek için yollara düştüğü Hz. Osman'ı kurtarmak için kullanmamıştı.

Talha, Zübeyir ve Hz. Aişe'nin bu tutumları, Hz. Osman'dan yana oluşlarından değil, Hz. Ali'ye karşı oluşlarından kaynaklanmıştı. Çünkü bunlar Hz. Osman'ın yönetimine karşı en sert muhalefeti yapanlar arasında bulunuyorlardı<sup>34</sup>. Onların, Hz. Ali'ye karşı cephe alışları hata idi<sup>35</sup>. Hz. Ali'nin hilâfetinin siyâsî meşruluğuna en büyük darbeyi de bunlar vurdular. Cemel Harbinde Hz. Ali bu ekibi yenmişti ama Muaviye'nin eline büyük siyâsî fırsat geçmişti. Bundan sonra Muaviye Hz. Ali'ye, sana karşı çıkan yalnız ben değilim. "Talha ve Zübeyir... İslâm'da senin dengin ve bu işte (hilafette) ortağındırlar" Kısaca, Muaviye senin dengin olanlar sana karşı çıktı. Benim karşı çıkmamda bir sakınca yoktur<sup>36</sup>, şeklinde kendi isyanını savunmuştu. Burada Watt'ın,

29 Mes'udî, Murûc, 2/354. Krş: İbn Sa'd, Tabakat, 5/38

30 İbn Sa'd, Tabakat, 3/41. Ya'kubî, 2/155-156. Teberî, Tarih, 3/480. Mes'udî, Murûcu'z-Zehab, 2/366. İbn Kuteybe, el-İmâm, 53. İbnu'l-Esrîr, el-Kâmil, 3/106. Krş: Taberî, Tarih 3/512-513. Bakillânî, et-Temhîd, 230.

31 İbnu'l-Esrîr, el-Kâmil, 3/107 ve 122. Krş: Rıza, Nehcu'l-Belaga, 2/19. Kafafi, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. XVIII/181. Fığlah, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. XX/235. Onların böyle düşünebilmelerinin asıl sebebi, Hz. Ömer'in tayin ettiği altı kişilik komisyonda yer almış olmaları olsa gerektir.

32 İbn Kuteybe, el-Maârif, 90. Mes'udî, Murûcu'z-Zehab, 2/366. İbnu'l-Esrîr, el-Kâmil, 3/106. Krş: Taberî, Tarih, 3/470-471.

33 Taberî, Tarih, 3/491-492. İbnu'l-Esrîr, el-Kâmil, 3/112. Krş: İbnu'l-Kesir, el-Bidâye, 7/233.

34 İbn Sa'd, Tabakat, 5/37. Belâzurî, Ensâb, 5/46 ve 78. Taberî, Tarih, 3/453

35 Nesefî, Tabsıra, Varak 269 B. Fağdâdî, Usûlu'd-Din, 289.

36 Minkarî, Vak'atn Siffin, 74.

“Talha ve Zübeyr’in hayatlarını kaybettikleri Cemel Savaşından sonra, Hz. Ali Muaviye’ye karşı serbest kaldı”<sup>37</sup> teşhisi askeri açıdan doğru olsa bile, siyâsi açıdan doğru olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü Muaviye hem muhtemel halife adaylarından kurtuldu, hem de Talha ve Zübeyr gibi ileri sahabenin Ali’ye karşı savaşırken ölmesi, Muaviyenin isyanının meşruluğunun, kitlelerce benimsenmesine sebep oldu.

Hz. Ali, asi vali Muaviye meselesini askeri yöntemlerle halletmeye karar verdi. İki müslüman ordusu Siffin’de karşılaştılar. Halifenin ordusu zafere çok yaklaştı. Muaviye ve Onun baş danışmanı Amr b. As, kendi durumlarını kurtarabilmek için hileye başvurdular. Bunun, Hz. Ali tarafını böleceğini tesbit ettiler<sup>38</sup>. Muaviye tarafı, Kur’an sahifelerini mızrakların ucuna takarak, karşı tarafa Kur’an’ın hakem olmasını teklif etti<sup>39</sup>. Hz. Ali bunun bir aldatmaca olduğunu ve savaşa devam edilmesi gerektiğini bildirdi. Ancak, Kurra’nın öncülük ettiği bir grup, hakeme razı olması için Hz. Ali’ye baskı yaptılar. Hatta, Halifeyi öldürmekle tehdit dahi ettiler<sup>40</sup>. Bu baskılara boyun eğen Hz. Ali, hakeme razı oldu. Onun hakeme razı olması, Muaviye’nin da haklı olabileceğini, zımnen de olsa kabul etmesi demektir. Böylece Halife Ali, siyâsi hayatının en büyük hatasını hakeme razı olmakla işlemiş oldu.

Hakeme razı olması için Hz. Ali’ye baskı yapan taraftarları, Halife kendi temsilcisini seçme hakkını dahi tanımadılar. Eş’as b. Kays önderliğindeki bir grup, Ali’ye rağmen, Ebu Musa el-Eş’ari’nin temsilci olmasını istediler<sup>41</sup>. Ebu Musa’nın temsilciliğinde direnen bu grup, sonradan hariciliğe döndüler. Taraftarlarının parçalanmasını önlemek için taviz üstüne taviz veren Ali, bunlarla başa çıkamıyordu. Bunların anlayış kapasitesi zayıf olduğundan, hep kendi görüşlerinin doğru olduğunu sanıyorlardı. Yaptıkları hatalardan dahi başkalarını sorumlu tutabiliyorlardı. Burada bir noktaya işaret etmek faydalı olacaktır. Hz. Ali Abdullah b. Abbas’ın temsilcisi olmasında, niçin bu direnişçi grup kadar direnmemiştir? Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Ali, hakemlerin Onun halifeliğini ilân edeceğinden çok emin idi. Siyâsi ve hukukî açıdan haklı olduğunda şüphesi yoktu. Temsilcisi kim olursa olsun haklılığının tescil edileceğini ummuş olmasıdır.

37 Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, 15.

38 Minkarî, Vak’atu Siffin, 477. İbn Sa’d, Tabakat, 4/255-258

39 Minkarî, Vak’atu Siffin, 478. Taberî, Tarih, 4/35. İbnu’l-Kesir, el-Muhtasar, 1/176.

40 Minkarî, Vak’atu Siffin, 478-479. İbn Sa’d, Tabakat, 4/255-256. İbnu’l-Kesir, el-Bidâye, 7/273. Krş: İbnu’l-Esr, el-Kâmil, 3/161.

41 Mes’udî, Mru’cu’z-Zehab, 2/402. Wellhausen, el-Havariç, 14. Ayrıca bkz: Minkarî, Vak’atu Siffin, 501. Taberî, Tarih, 4/36. İbn Esr, el-Kâmil, 3/16.



Hakem olayının fiyasko ile sonuçlanması üzerine, hakeme razı olması için Halifeye baskı yapanların, tekrar Muaviye ile savaşa devam etmek istemelerini Hz. Ali kabul etmedi<sup>42</sup>. Nihayet Hz. Ali, tavizin sonunun gelmeyeceğini anlamıştı. Bunun üzerine çoğunluğunu kurranın oluşturduğu yeniden savaş taraftarı olan grup, Hz. Ali'nin ordusundan ayrıldılar. Bunlar, Allah'ın işinde insanların hüküm vermesine karşı çıktıklarını belirterek, "Hüküm ancak Allah'ın" sloganını benimsediler. İslâm Tarihinde yeni bir sayfa açan Haricî Hareketi başlanmış oldu. Hz. Ali'ye tevbe etmesini önerdiler. "Eğer tevbe edersen seninle birlikte, senden yana oluruz"<sup>43</sup> dediler. Kûfe'ye girmeyerek, Harura'da toplandılar<sup>44</sup>. Haricilerin sloganları hakkında Hz. Ali: "batılın kastedildiği hak kelime"<sup>45</sup> demişti. Hariciler daha sonra Nahile'ye giderek, başlarına Abdullah b. Vehb er-Rasibi'yi seçtiler<sup>46</sup>. Ayrılan bu müslümanlara "Havariç" ismi verildi. Bu ismi kendileri de beğendiler. Haksızlığa karşı çıktıklarını belirterek, davranışlarının doğruluğunu Kur'an'dan ayetlerle desteklediler<sup>47</sup>. Siyâsi olaylar neticesinde ortaya çıkan Hariciler, dinî nasları siyâsi kanaatleri doğrultusunda yorumladılar. Aslında "Cemel ve Siffin olaylarına Karışan her grup, kendi açısından haklı olduğunu göstermek için dinî gerekçeler ileri sürmüşlerdir"<sup>48</sup>.

Abdullah b. Vehb, Basra'da yerleşen bir kabilelendi. Hariciler bu zata "mü'minlerin emiri ve müslümanların halifesi olarak biat ettiler"<sup>49</sup>. Hz. Ali Muaviye meselesinde olduğu gibi bunlarla da barışçı yoldan problemi çözmek istedi. Abdullah b. Abbas'ı onlara gönderdi. İbn Abbas'ın ikazları sonucu, 2000 kişilik bir grup harici görüşlerinden vazgeçerek, diğerlerinden ayrıldılar<sup>50</sup>. Geri kalan hariciler görüşlerinde dindendiler. Halifenin gönderdiği mektubu cevaplandıran Haricilerin lideri Abdullah b. Vehb, cevabi mektubunda Hz. Ali'ye, "... senin günahın, tahkimin yapılmasına rıza gösterdiğin için hakemlerin günahından daha

42 Wellhausen, Arab Devleti ve Sukûtu, 26-27. Yeniden savaş yapmak isteyenlerin, bu istekleri pişmanlık psikolojisinden kaynaklanmıştı. Buna benzer bir hadiseye "Tevvabün Hareketi"nde raslanılmaktadır. Bu hareket için bkz: Onat, Emevî Devri Şii Hareketleri, 65-93.

43 İbnü'l-Esir, el-Kâmil, 3/173.

44 Malatî, et-Tenbih, 50. İbn Cevzî, Telbîs, 91. Krş: Minkarî, Vak'atu Siffin, 517

45 İbn Abd Rabbihi, İkdü'l-Ferid, 2/388. İbnü'l-Esir, el-Kâmil, 3/168. Şchristani, el-Milel, 1/201. Krş: İbn Mâce, 1/59. İbn Hanbel, Müsned, 1/81.

46 Eş'arî, Makalat, 124.

47 Nisâ-100. Tevbe-46 ve 83. Kaf-42.

48 Yazıcıoğlu, Maturidî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti, 5.

49 Talibî, Erau'l-Havariç, 92.

50 İbn Cevzî, Telbîs, 92-93. Harura'da toplanan Haricilerin mevcudu onikibin kişi kadardı.

büyüktür"<sup>51</sup> demekte ve bundan dolayı da Hz. Ali'den tevbe etmesini ısrarla istemekteydi.

Haricilerin yeni bir halife seçmeleri, hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde, isyanlarının tescili mânasına gelmekteydi. Halifenin, bu bâği topluluğa karşı askeri güç kullanması zorunlu hale geldi. Nehrevan ve Nuhayle savaşlarında, pek azı müstesna, kılıçtan geçirildiler. Hz. Ali'nin, Haricilere karşı takındığı bu tavır, isabetli olmasına rağmen, Ona yeni bir cephe daha açmıştı. Bölünmemek için sürekli taviz veren Halife, neticede kendisine düşman yeni bir kitlenin doğmasını önleyememişti.

Haricilerin temel yaklaşımı, Muaviye ve taraftarlarının müslüman olmadığı yolundaydı. Çünkü onlar müslüman kanı akıtmayı meşru görmüşlerdi. Taraflar eşit değildi ki aralarında hakem sözkonusu olabilsin, diyorlardı. Bu görüşlerine de "Eğer mü'minlerden iki topluluk birbirleriyle savaşlarsa aralarını düzeltiniz; eğer biri diğeri üzerine saldırırsa, saldıranlarla Allah'ın buyruğuna dönmelerine kadar savaşınız"<sup>52</sup>. Ayetini delil getirdiler. Halbuki, bu ayet onlara delil olmamakta, zira her iki tarafı mü'min olarak vasıflandırmaktadır.

Hz. Ali, Muaviye tarafını müslüman olarak görüyordu. Haksız olsalar dahi, yaptıklarının İslâma uygun olduğuna inanıyorlardı<sup>53</sup>. Haricilerle Hz. Ali'nin bakış açıları farklıydı. Böylece müslümanlar arasındaki siyâsî ayrılık, Siffin Savaşından ve Tahkim Hadisesinden sonra itikadî ve fikrî ayrılığa dönüştü. İslâm'da tekfir hareketini sistemli şekilde ilk başlatanlar ve karşı tarafı, eylem ve kararlarından dolayı kâfirlikle suçlayanlar Hariciler oldu<sup>54</sup>. İslâm siyâsî hayatının akışını kontrol etmek için Muaviye'ye karşı omuz omuza çarpışanlar, Şia ve Havariç olarak ikiye bölündüler. Bunlardan "Havariç partinin dış görünümünü, Şia ise gizli ve batını yönünü"<sup>55</sup> temsil etti. Bundan sonra "Huruç fikri, dinî, siyâsî, ahlakî ve içtimâî alanlarda müslümanların mezheplerinden bir mezhep oldu"<sup>56</sup>. Tamamen siyâsî hadiseler neticesinde ortaya çıkan

51 Kafafi, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. XVIII/186. İlk Haricilerin görüşleri ve ileri sürdükleri delilleri konu alan bir çalışma için bkz: Fırlah, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. XXII/245-273.

52 Hucurat-9.

53 İbn Abdî Rabbîhi, İkdu'l-Ferîd, 4/330. Bakillânî, et-Temhid, 237. İsfarayînî, et-Tabîr, 41. Krş: Wellhausen, el-Havariç, 14.

54 İbn Hazm, el-Fasl, 2/115. Krş: İzutsu, İslâm Düşüncesinde İman, 16. Sonradan, Şia da Muaviye tarafını ve Haricilerin müslüman olmadıkları yolunda bir görüşü benimsedi.

55 Talibî, Erau'l-Havariç, 84.

56 Talibî, Erau'l-Havariç, 15.

Hariciliğin, önce tatbikatı olmuş, daha sonra nazariyesi kurulmuştur. Yani, pratiğin teorisi yapılmıştır. Haricilerin, orjinalitesi olan iki konudaki görüşlerine; büyük günah işleyenlerin durumu ile hilâfet hakkındaki düşüncelerine bu açıdan bakılmasının daha isabetli olacağını zannediyoruz.

### Büyük Günah Meselesi

Hakeme razı olduğu için Hz. Ali'nin büyük günah işlediğini ileri süren İlk Hariciler, aynı zamanda Halife Hz. Ali'nin küfre düştüğünü iddia etmişlerdi. Önceleri Hz. Ali'ye çevrilen bu itham, zamanla daha da genişletilerek, Haricilerin görüşlerini benimsemeyen herkese teşmil edildi. Diğer müslümanları kendilerinin kölesi saydılar<sup>57</sup>. Tüm harici fırkaları, büyük günah işleyenin kâfir olduğunda ittifak ettikleri<sup>58</sup> gibi, Ali b. Ebi Talib'i, hakemi kabul etmesinden dolayı, tekfir etmekte birleşmişlerdir<sup>59</sup>. Ancak, Ali'nin küfrünün şirk olup-olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir<sup>60</sup>. Büyük günahı işlemenin kulu kâfir yapacağını belirten ilk Hariciler, Hz. Ali'nin yanı sıra Hz. Osman, Talha, Zübeyir ve Hz. Ali'yi de tekfir etmişlerdir<sup>61</sup>. "Onların kafalarında büyük günah ile küfür eşitti"<sup>62</sup>.

Haricilere göre, imân "hem fiil-i kalb, hem fiil-i lisan ve hem fiil-i cevairhtir... Kalben tasdik, lisanen ikrar, amelen tatbik eylemektir. Bunların üçü birden rüknü imândır... Bunlardan velev birisi bulunmayan kimseye mü'min denemez"<sup>63</sup>. Hariciler, mürtekb-i kebiri ya kâfir, ya müşrik, ya da münafık olarak kabul ettiklerinden, büyük günah işleyenin öldürülmesine hükmetmişlerdir. Onlara göre, kalbin tasdiki sahibini mü'min yapmaya yetmemektedir. İnsan fiilinden dolayı mü'min veya kâfir olur. Bu görüşlerini İblis'in kıssası ile temellendirmektedirler. Haricilerin yorumuna göre, İblis, Allah'ı bilmekte ve O'na inanmaktaydı. Secde etmemekle büyük günah işledi; bu sebeple kâfir oldu, demektedirler<sup>64</sup>.

57 İbn Hazm, el-Fasl, 2/115. Krş: İzutsu, İslâm Düşüncesinde İmân, 16

58 Razî, İtikadatu Fırak'l-Müslimin, 55-56. Tunç, Kelâm İlminde Büyük Günah, İ.F. Der. XXIII/328. İzutsu, İslâm Düşüncesinde İmân, 49.

59 Şehristani, el-Milel, 1/203.

60 Eş'arî, Makalat, 81.

61 Razî, İtikadatu Fırak'l-Müslimin, 51.

62 İzutsu, İslâm Düşüncesinde İmân, 52. Mu'tezileye, bu ismin verilmesinin sebebi, kuru cusunun büyük günah konusundaki tutumundan kaynaklanmıştı. Bkz: İbn Murtaza, Tabakatu Mu'tezile, 38. Işık, Mu'tezilenin İlk Kurucusu, İ.F. Der. XXIV/338.

63 Yazır, Hak Dini, 1/181.

64 Talibî, Erau'l-Havariç, 134.

Şia'dan İmâmiyye ve Zeydiyye fırkaları; Hz. Ali'ye karşı savaşan Basrahlıların, Şamlıların ve Haricilerin fasık kâfirler oldukları ve bundan dolayı, ebedî olarak cehennemde kalacakları konusunda ittifak etmişlerdir<sup>65</sup>. Görülüyor ki, sonradan onlar da harici mantığını kullanmışlardır. Büyük günah işleyeni münafık olarak kabul eden hasan el-Basri'yi de harici ekolünden saymak lazımdır. "Münafık" Kur'anî bir kavramdır. ve küfrünü gizleyene denmektedir<sup>66</sup>. Mürtebib-i kebîre münafık denmesi, onun kâfir olduğunun kabul edilmesi demektir. Seyfuddin Âmidî, münafığın kâfirden daha şiddetli olduğunu açıklayarak, Hasan el-Basri'nin Haricilerden daha ileri gittiğini belirtmektedir<sup>67</sup>.

Haricilerin bu görüşlerinin ve yorumlarının altında, isyanlarını ve siyâsî kanaatlerini meşru göstermenin çabası yatmaktadır. Bu meseleyi ilk defa sistemli olarak Hariciler gündeme getirdiler. Büyük günah konusundaki tartışmalar, siyâsî kutuplaşmaların neticesi olarak ortaya çıktığı için, meselenin orijini siyâsîdir. Taraflar politik tercihlerine göre, Kur'an ve Hadisden destek aramışlardır. Siyâsî görüşlerin Kur'an ve Hadis ile temellendirilmesi, ayrılıkların itikad alanına nakledilmesi neticesini doğurarak, başlangıçtaki tefrikanın kurumlaşmasına sebep olmuştur. Bugün de aynı tartışmaların olması, bu kurumlaşmanın sonucu olsa gerektir.

### Hilâfet Meselesi

Hakem olayından sonra, Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan grup, kendi pratiklerine göre bir de imâmet teorisi geliştirdiler. Hz. Peygamber'in vefatını muteakip cereyan eden ilk halife seçiminde ileri sürülen, halifenin Kureyş'den olması gerektiği düşüncesine karşı, Kureyş aristokratlarının birbirine düşmesinden de yararlanarak, Kureyşlinin dışında birinin halife olabileceğini İlk Hariciler iddia ettiler. Bunu, bilinç altında Kureyş hakimiyetine karşı oluşan tepkinin açıklanışı olarak değerlendirmek mümkündür. "Gerçekte tahkim, Hariciliğin zahiri sebebidir"<sup>68</sup>. Hz. Peygamber'den sonra, müslümanların yönetimini Kureyşlilerin ele geçirmesinin İslâmiliği tartışılabilir<sup>69</sup>. Ancak Haricilerin bu karşı çıkışlarında Kur'anî bir kaygının olduğu sanılmamalıdır. Yani, onlar ortaya

65 Bağdadî, Evailü'l-Makalat, 43.

66 Nisâ - 140, 145. Tevbe-67, 73. Ahzab-1, 48, 73. Tahrir-9.

67 Âmidî, Ebkarü'l-Efkâr, Varak 2/241B. Krş: Işık, Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata, İ.F. Der. XXIV/348.

68 Talibî, Earu'l-Havariç, 81.

69 Taha Hüseyin, el-F itne, 1/35

attıkları görüşlerini, İslâmın özüne daha uygun olduğu için savunmamışlardı. Kureyş hakimiyetine karşı duydukları nefret, siyâsi tepkiye dönüşerek ifade edilmiş olmaktadır<sup>70</sup>.

Hz. Ebu Bekir ile hilâfetin Kureyşleşerek, ümmetin riyasetinin vasiyet konusu olması, İslâm öncesi Arab siyâsi kültürüne aykırıydı. Cahiliyye Çağında Arablar, yönetimde veraseti kabul etmezlerdi. Her kabilenin, yaşlılarından oluşan bir meclisi vardı. Kabilenin başına, aralarından seçtikleri kişiyi geçirirlerdi<sup>71</sup>. Kabile başkanının otoritesi ise sınırlıydı<sup>72</sup>. Siyâsi kuvvetin kaynağı kabile asabiyeti olup<sup>73</sup>, hiçbir kabilenin siyâsi gücü, kendi kabilesinin dışına çıkamazdı<sup>74</sup>. Arab, kendi kabilesinden olmayan bir kimseye boyun eğmezdi<sup>75</sup>. Bu yapı, arab topluluklarına damgasını vurmuştu. İslâmın zuhurunda, sırf kabilecilik taassubu ile Hz. Peygamber'e karşı olanlar olduğu gibi, mülüman olmamalarına rağmen, Onu destekleyenler bulunmaktaydı<sup>76</sup>.

Kur'an, Arablardaki bu kabileclik zihniyetine karşı savaş açtı. Kabile ve ırk farklılıklarının bir üstünlük aracı olmadığını ve olamayacağını bildirdi<sup>77</sup>. Kabile değerlerinin yerine, mü'minlerin kardeşliği esasını getirdi<sup>78</sup>. Fakat Hz. Peygamber zamanında bile Sahabe arasında kabile taassubuna dayanan olaylar çıkmış, bunlar bizzat Hz. Peygamber'in müdahalesi sonucu önlenebilmişti<sup>79</sup>. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, İslâm öncesi siyâsi değerlerin Sahabe arasında yeniden ortaya çıktığı görülmektedir. Bu durumun sebebi ise, siyâsi kültürün uzun bir geçmişe dayanması olgusu olsa gerektir. Çünkü "bir milletin siyâsi teşekkül ve teessüsü, o milletin ancak tarihinin zaruri bir neticesi"<sup>80</sup> olmaktadır. Peygamber sonrası, müslümanlar arasında kabilecilik yaklaşımlarına raslanılmasını, bu bakımdan değerlendirmek daha doğru olacaktır.

70 Watt, *İslam and The Integration*, 109.

71 Salim, *Tarihu'd-Devlet*, 2/20. Krş: Levy, *The Social Structure*, 279.

72 Watt, *Islamic Political Thought*, 20.

73 Salim, *Tarihu'd-Devlet*, 2/39.

74 Salim, *Tarihu'd-Devlet*, 1/360.

75 Ali Cevad, *Tarihu'l-Arab*, 1/370. Krş: *Tekâsür-1*, 2, 3.

76 İbn Hişâm, *es-Siret*, 2/84. İbnu'l-Kesir, *el-Bidâye*, 6/318. Ayrıca bkz: Belâzuri, *Ensâb*, 5/100. Taberî, *Tarih*, 2/487.

77 *Hucurât-13*. Krş: Müslim, 3/2207.

78 *Hucurât-10*.

79 İbn Hişâm, *es-Siret*, 2/204-205. Buhârî, 4/160.

80 Okandan, *Umûmî Âme Hukuku Dersleri*, 32.

Müslümanların, ilk devirden itibaren, hilâfeti dinî bir makam olarak görmeleri<sup>81</sup>, siyâsi konuların dinî bir mahiyete bürünmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuş ve siyâsi çekişmelere dinî dayanaklar bulmayı teşvik etmişti.

Hariciler, Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan siyâsi durumu şöyle değerlendirmektedirler; Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in hilâfetlerini sahih, Hz. Osman ilk altı senesini ve Hz. Ali'nin tahkime kadar olan hilâfetini kabul edip, bunlardan sonrasını reddetmişlerdir<sup>82</sup>.

Hariciler, "devlet başkanlığı gibi önemli bir mevkiyi, belli bir soy ve kabilenin inhisarından koparıp, bu makama şartlarını taşıyan her müslümanın seçimle gelebileceği anlayışını cesaret ve ısrarla savunmuşlardır"<sup>83</sup>. Hatta, bu görüşlerini bizzat tatbik de etmişlerdir. Onlar toplumun karizmasına dayalı bir siyâsi modeli benimserlerken, Şia ise ferdin karizmasına dayalı siyâsi bir yapıyı kabul etmişti. Bu iki düşünce sisteminden biri diğerine temelden karşıdır<sup>84</sup>. Diğer İslâm mezheplerinin aksine, Hariciler halifesiz İslâm toplumunun olabileceğini dahi caiz görmüşlerdir<sup>85</sup>. Eğer imâma ihtiyaç varsa, köleden, hürden, nebatıdan, kureyşliden olmasında bir sakınca bulmuyorlardı<sup>86</sup>. Hariciler, imâmın kitab ve sünnete aykırı davranması durumunda, ona isyanı gerekli görmekteydiler. Onların bu hususdaki fikirleri, İslâmın özüne daha uygundu. Gerekliğinde toplumun, halifesini azledebilmesinin kabul edilmesi önemli bir aşamaydı. Özellikle Ehli Sünnet'in, siyâsi anarşiyi önlemek için, toplumu körü körüne itaata teşvit etmesi, imâmlara karşı ayaklanmayı reddetmesi, muhtemelen İslâmî öze uymamıştır. Kaldı ki, itaat şartlıdır ve "âmirin her emri me'muru mes'uliyetten kurtarmağa kâfi gelmez"<sup>87</sup>. Hariciler siyâsi eşitlik konusunda o kadar ileri gittiler ki, "insanların bir kısmını diğerlerinden faziletli tutmak küfürdür"<sup>88</sup>, iddiasında bulundular.

81 Gurabî, Tarihu'l-Fırak, 11.

82 Eş'arî, Makalat, 119. Krş: Razi, İtikadatu'l-Fırak'l-Müslimîn, 51.

83 Fığlah, İbadiyenin Doğuşu, 141-142. Bkz: Bağdadî, Usûlu'd-Dîn, 275. Naşîu'l-Ekber, Mesailu'l-İmâme, 68.

84 Watt, İslam and The İntegration, 104. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, 44-45. Hilâfet konusunda asıl farkhlık, Şia ile Havariç arasındadır. Bugünkü ifadeyle, Şia teokratik bir yapıyı benimserken, Hariciler demokratik bir yapının savunucuları olmuşlardır.

85 Şehristanî, el-Milel, 1/200.

86 Şehristanî, el-Milel, 1/200.

87 Yazır, Hak Dini, 2/1375.

88 Naşîu'l-Ekber, Mesailu'l-İmâme, 68.

Haricilerin, siyâsi bir konu olan hilâfet meselesindeki tutum ve davranışlarını demokratik anlayış olarak niteleyebiliriz. Onların bu hususdaki görüş ve düşüncelerinin, diğer fırkaları etkilemesi gerekirken, sosyal meselelerdeki bağınaz yaklaşımlarının, ibadet konusundaki aşırılıklarının, diğer mezheplere sirayet etmesi olgusu göstermiştir ki, gerekli ortam olmadığı zaman bir fikrin doğru ve İslâmi esaslara uygun olması yetmemektedir.

Buraya kadar yazdıklarımızı şöyle özetleyebiliriz; büyük harici fırkaları (Ezarika, Muhakkime, Necedat, Acaride, Sa'laibe, İbadiye ve Sufriye):

- 1- Osman ve Ali'den teberriye,
- 2- Büyük günah işleyenin kâfir olduğuna,
- 3- Kitap ve Sünnete aykırı davranan idareciye karşı isyanın gerektiğine dair ittifak etmişlerdir<sup>89</sup>.

### Harici Zihniyeti

Halifenin ordusundan ayrılan ilk Haricilerin, yerleşim bölgelerini, yetişme tarzlarını, sosyal ve kültürel yapılarını incelediğimizde; bu hareketin temelinde bir zihniyet meselesinin yattığını görmekteyiz. Harici görüşü savunuların arasında kültür düzeyi düşük insanların bulunması tesadüf değildir. Onların davranışlarına, olaylara dar açıdan bakan düşünce şekli hakim olmuştu. Kısaca, bu ilk Haricilerin hepsi "katıksız bedevî araplardı"<sup>90</sup>.

İbn Cevzî, ganimet malı dağıtan Hz. Peygamber'e "adaletli ol ya Rasûlullah" uyarısında bulunan bedevînin ilk harici olduğunu ifade etmektedir<sup>91</sup>. İbnu'l-Kesîr de hariciliğin bir zihniyet meselesi olduğuna dikkat çekmiştir<sup>92</sup>. İbn Hazm ise, haricilerin geçmiş liderlerinin bedevî (a'rabî) olduklarını belirterek, onların içinde fukahadan kimsenin olmadığını işaret etmektedir<sup>93</sup>. Bedevîler, İslâmdan önceki aslı karakterlerini koruyarak, dinî ve siyâsi anlayışlarına bedevî damgasını vurdular. Onlar, bedevî kültürlerinin ışığında nasları yorumladılar. Hatta, "devletin başına geçen seçim yoluyla gelmesini savunmaları Arab gelene-

89 Şehristânî, el-Milel, 1/198.

90 Wellhausen, el-Havariç, 15. Krş: Watt, İslam and The İntegration, 106.

91 İbn Cevzî, Telbîs, 90.

92 İbnu'l-Kesîr, el-Bidâye, 4/363.

93 İbn Hazm, el-Fasl, 4/156. Krş: Wellhausen, el-Havariç, 15.

ğinin gereğiymiş<sup>94</sup>. Doğrusu, “onlar İslâmı dikkate almadılar”<sup>95</sup>. Dini kavramlara farklı manalar vererek korkunç uygulamalarda bulundular. Sloganları olan “Hüküm vermek ancak Allah’a aittir” ibaresi onların dilinde, kararı kılıca verdirmekten başka bir anlama gelmemekteydi<sup>96</sup>. Çarşı ve pazarlara kılıçlarıyla dalıyorlar, “hüküm ancak Allah’ındır” deyip, müslümanları kılıçtan geçiriyorlardı. Malatî’nin de ifade ettiği gibi, “öldürülünceye kadar öldürüyorlardı”<sup>97</sup>. Haricilerin bu davranışlarını İzutsu şöyle değerlendirmiştir: “Bu, gerçekten kaderin bir cilvesi ve garip bir haldir. Müslümanlar İslâmın saflaştırılması için öldürülecek ve geriye yahudi, hristiyan ve mecusiler kalacaktır”<sup>98</sup>. Çünkü, Haricilerden ancak müslüman olmadığını ispatlayanlar canlarını kurtarabiliyorlardı<sup>99</sup>.

Haricilik, müslümanlar arasında büyük hadiseler çıkarmış bir harekettir. İslâm namına müslümanları öldürmüşler, diğer dinlerin mensuplarından esirgemedikleri hoşgörüyü, müslümanlara çok görmüşlerdi. Onlarda müslüman düşmanlığı o kadar ileri gitmişti ki, “müslümanların çocuklarının kanlarını dahi helal görüyorlardı”<sup>100</sup>. Halbuki, çocuk dinî teklife muhatap değildi ki sorumlu olsun. Harici kafası bunu dahi düşünmekten acizdi.

Müslümanlar arasında, Haricilere ve onların zihniyetlerine karşı nefret doğmuş, Hz. Peygamber’e isnad edilen hadislerle haricilik te’lin edilmiştir. Bunlardan birkaçını zikrederim. “Bu topluluk<sup>101</sup>, Kur’an okur, fakat Kur’an onların hançerelerini aşağı geçmez. Okun kalkanı parçaladığı gibi, onlar dini parçalıyorlar”<sup>102</sup>. Hz. Peygamber’in, Haricileri kasdederek’ “... Onları nerede bulursanız öldürün. Onları öldürmek, öldürenler için kıyamet günü bir mükâfattır”<sup>103</sup>. buyurduğu nakledilmiştir. Başka bir rivayette de: “Onları (haricileri) öldürüpte, sonra öldürülen kimseye müjdeler olsun”<sup>104</sup> denmiştir. Müslümanlara acımasız davranan

94 Levy, The Social Structure, 279.

95 Wellhausen, el-Havariç, 16.

96 Vloten, Araştırmalar, 46.

97 Malatî, et-Tenbih, 47.

98 İzutsu, İslâm Düşüncesinde İmân, 25.

99 İbn Kuteybe, Uyûnu’l-Ahbar, 1/196.

100 İbn Cevzî, Telbîs, 95.

101 Hariciler kasdedilmektedir.

102 İbn Enes, Muvatta, 1/204. İbn Hanbel, Müsned, 3/52, 60. 5/ 44. İbn Cevzî, Telbîs,

90 Krş: Wellhausen, el-Havariç, 18-20. Kafafî, Hariciliğin Doğuşu, İ.F. Der. XVIII/185.

103 Buharî, 4/179, 6/115, 8/52. İbn Hanbel, Müsned, 1/81, 113, 131. Krş: Tevbe-5. Bakara-191. Nisâ-91. İbn Mâce, 1/59.

104 İbn Hanbel, Müsned, 4/382. Krş: Müsned, 1/92.



bu kitlenin, Ahiret hayatındaki durumları dahi hadislere konu olmuş ve Hz. Peygamber'in, "Hariciler cehennem ehlinin köpekleridir"<sup>105</sup>, dediği bildirilmiştir. Bu çeşit rivayetleri, ümmetin Hariciliğe duyduğu nefretin açıklanışı olarak değerlendirmek lazımdır.

Başlangıçta siyâsi görüş farklılığından doğan ve sonra dinî bir mahiyet kazanan, kendi görüşlerini kabul etmeyen bütün müslümanları kâfir sayan Haricileri, yalnız bir mezhep olarak görmemek gerekir. Aslında Haricilik, olaylara bakış açısı, yani bir zihniyettir. Bu zihniyet, Harici fırkası mensupları ile de sınırlı değildir. Hariciliği belli bir devre hasretmek yanlış değerlendirme olur. Bugün de müslümanlar arasında aynı görüş ve kapasitede insanlar bulunmaktadır. Genelde bunlar, İslâma rağmen, İslâm için mücadele etmektedirler.

#### KAYNAKLAR

- Âmidî, Seyfuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Ali b. Muhammed es-Sa'lebi (öl: 631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr*, Ayasofya No: 2165 (Yazma)
- Ali, Dr. Cevad, *Tarihu'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat, 1950.
- Bağdadi, Abdullah Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man (öl: 413/1022), *Evailu'l-Makalat*, Ta'lik: Zencani, Tebriz - 1363.
- Bağdadi, Ebu Mansûr Abdulkadir b. Tahir, *Usûlu'd-Din*. İstanbul-1346/1928.
- Bakillanî, Ebu Bekir Muhammed b. et-Tayyib (öl: 403/1012), *et-Temhid fi'rReddi ala'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havariç ve'l-Mu'tezile*, Zabt: el-Hudayrî ve Ebu Reyde, Kahire-1366/1947.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Ensâbu'l-Eşraf*, Edited by S.D.F. Goitem, Jariusalem - 1936.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Hasan İsmail b. İbrahim b. el-Mugîre (öl: 256/870), *el-Camiu's-Sahih*, İstanbul - 1981. (Ofset)
- Çubukçu, Doç. Dr. İbrahim Agah, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", A.Ü.İ.F. Der. C. XII, Ankara - 1964.
- Çubukçu, Prof. Dr. İbrahim Agah - Prof. Dr. Neşet Çagatay, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara - 1985.

<sup>105</sup> İbn Mâce, 1/61, 62. İbn Hanbel, Müsned, 4/382, 5/253. İbn Cevzî, Telbîs, 96.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, Nşr: H. Ritter, İstanbul - 1928.

Fığlalı, Dr. Ethem Ruhi, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara - 1983.

Fığlalı, Dr. E. Ruhi, "*Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler*", A.Ü.İ.F. Der. C. XX, Ankara - 1975.

Gurabî, Ali Mustafa, *Tarihu'l-Fırakı'l-İslâmiyye*, Mısır - 1948.

Işık, Doç. Dr. Kemâl, "*Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vâsıl b. Arta ve Büyük Günah Meselesi*", A.Ü.İ.F. C. XXIV, Ankara - 1981.

İbn Abd Rabbihi, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelusî (öl: 327/939), *Kitabu'l-Ikdi'l-Ferid*, Tashih: Ahmed Emin, Kahire - 1367/1948.

İbn Arabî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Endelusî (öl:543/1148), *el-Avasım mine'l-Kavasım*, Kahire - 1387/1967.

İbn Cevzî, Ebu'l-Fereç Abdurrahman (öl: 596/1200), *Telbisu İblis*, Nşr: M.M. İstanbulî, Şam - 1396/1976.

İbn Enes, Malik, (öl: 179/975), *Muvatta*, İstanbul - 1981. (Ofset)

İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybanî (öl: 630/1233), *el-Kâmil fi'l-Tarih*, Tas: en-Neccar, Mısır - 1348.

———, *Usdu'l-Ğabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Basım yeri, yok, 1285-1286.

İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed (öl: 241/855), *el-Müs-ned*, İstanbul - 1981 (Ofset)

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed (öl: 458/1066), *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvau ve'n-Nihal*, Mısır - 1318-1320.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm b. Eyüb el-Himyerî (213/828 *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Nşr: Seka, Ebyarî ve Selbî, Mısır 1355/1936.

İbnu'l-Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kureyşî (öl: 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır - 1351/1932.

———, *Kitabu'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, Beyrut - Tarihsiz (Ofset).

İbn Kuteybe, Ebu Abdillâh b. Müslim ed-Dineverî (öl: 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire - 1343/1925.

———, *el-Maârif*, Tashih: M.İ. Abdullah es-Savî, Mısır - 1353/1934.

- , *el-İmâm ve's-Siyâse*, Kahire - 1327/1909.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya (öl: 840/1437), *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Tahkik: S.D. Wilzer, Beyrut - 1380/1961.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (öl: 275/888), *es-Sünen*, İstanbul - 1981. (Ofset)
- İbn Sa'd, Ebu Abdillâh Muhammed (öl: 230/844), *Tabakatu'l-Kübrâ*, Beyrut - Tarihsiz. (Ofset)
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer (öl: 471/1078), *et-Tabsir fi'd-Din*, Notlar, Zahid el-Kevserî, Muhakkık: Muhammed el-Hudayrî, Kahire - 1940.
- İzutsu, Prof. Dr. Toshihiko, İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı, Çev: S. Ayaz, İstanbul - 1984.
- Kafafî, Ph. D. Muhammed, "Ebu Sa'd Muhammed b. Said al-Azdi al-Kalhati'ye Göre Hariciliğin Doğuşu, Çev: E.R. Fırlalı, A.Ü.İ.F. Der. C. XVIII, Ankara - 1972.
- Levy, Reuben, *The Social Structure of İslam*, Cambridge - 1969.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdîrrahman (öl: 377/987), *et-Tenbih ve'r-Red ala Ehli'l-Heva ve'l-Bid'a*, Nşr: Zahid el-Kevserî, Bağdat - 1388/1968.
- Mes'udî, Ebu'l-Hasan, Ali b. Hüseyin (öl: 346/957), *Murûcu'z-Zeheb*, Tahkik: M.M. Abdulhamid, Mısır - 1384/1964.
- Minkarî, Nasır b. Müzahim (öl: 212/827), *Vak'atu Siffin*, Tahkik ve Şerh: Abdusselam Harun, Kahire - 1382/1962.
- Naşîu'l-Ekber, Abdullah b. Muhammed (293/906), *Mesauil-İmâme ve Muktefat mine'l-Kitabi'l-Evsat fi'l-Makalat*, Tahkik ve Nşr: J. Von Ess, Beyrut - 1971.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed (öl: 508/1114), *Tabşıratu'l-Edille*, Kayseri Raşit Efendi Nüshası Nu: 496. (Yazma)
- Okandan, Doç. Dr. Recai G, *Umûmi Amme Hukuku Dersleri*, İstanbul - 1959.
- Onat, Dr. Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Ankara - 1986.
- Rıza, es-Syyid eş-Şerif (404/1013), *Nehcu'l-Belaga*, Şerh: Muhammed Abduh, Beyrut - Tarihsiz.

- Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer el-Hatip (öl:606/1209), *İtikadatu Fırakî'l - Müslimin ve'l-Müşrikin*, Kahire - 1978.
- Salim, Prof. Dr. S. Abdulaziz, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye*, İskenderiye Tarihsiz.
- Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim (548/1153), *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal*, Tahkik: M. Fethullah Bederan, Kahire - 1947.
- Şibli, Mevlana Nu'man ve Süleyman Nedevisi, *Asr-ı Saadet*, Çev: Ö. Rıza Doğrul, İstanbul - 1973 - 1975.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, (310/922), *Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Kahire - 1357/1939.
- Taha Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kübrâ*, Mısır - 1948 ve 1953.
- Talibî, Dr. Ammâr, *Erau'l-Havariçi'l-Kelamiye*, Cezayir - 1978.
- Tunç, Doç. Dr. Cihad, "Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi", A.Ü.İ.F. Der. C. XXIII, Ankara - 1978.
- Watt, W. Montgomery, *İslamic Political Thought*, Edinburg - 1968.
- , *İslam and The İntegration of Society*. London - 1970.
- Wellhausen, Julius, *el-Havariç ve's-Şia*, Çev: A. Bedevi, Mısır - 1958.
- , *Arab Devleti ve Sukûtu*, Çev: Prof. Dr. F. Işıltan, Ankara - 1963.
- Vloten, G. Van (1903), *Araştırmalar*, Çev: M.S. Hatiboğlu, Ankara - 1968.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ebi Ya'kûb b. Cafer, *Tarihu Ya'kubî*, Necef - 1358/1940.
- Yazıcıoğlu, Doç. Dr. M. Sait, *Maturidi ve Nesevî'ye Göre İnsan Hüürriyeti Kavramı*, Ankara - 1982.
- Yazır, Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul - 1970.

## İSTİSNÂ' AKDİNİN MAHİYETİ VE UNSURLARI

Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

### I. İstisnâ' Akdinin Tanımı

İstisnâ', arapça bir kelime olup sanat ve mahareti gerektiren bir şey yapmak, imal etmek, üretmek, husule getirmek anlamına gelen s-n-a ( صنع ) kökünden türetilmiş, istif'âl ( استعمال ) babından mastardır. İstisnâ'ın sözlük anlamı, bir sanatkâr'dan, icra ettiği sanatla ilgili bir şeyi imal etmesini istemek, sanatkâra sanatı ile ilgili bir şeyi ısmarlamaktır<sup>1</sup>.

İslâm hukukunda istisnâ', bir sanatkârdan, belirli bir ücret karşılığında sanatıyla ilgili olan ve ısmarlayan tarafından özellikleri belirlenmiş bir şeyi imal etmesini istediği akdin adıdır<sup>2</sup>. İstisnâ' ın tarifini bir örnek içersinde açıklayan İslâm hukukçuları da vardır<sup>3</sup>. Mecelle de böyle bir tarifi benimsemiştir. Nitekim Mecelle'nin 388. maddesinde istisnâ' akdi şöyle tarif edilmektedir:

"Bir kimse ehl-i sanâyi'den birine bana şu kadar kuruşa şöyle bir şey yap deyip o dahi kabul etse istisnaen bey' mün'akid olur.

Meselâ müşteri pabuççuya ayağını göstererek filân nevi sahtiyan dan şu kadar kuruşa bana bir çift pabuç yap deyip o dahi kabul etse yahut marangoz ile tûl ve arzını ve evsâf-ı lâzimesini beyan ederek bir

1 İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukrim, Lisânü'l-Arab, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.), c. VIII, s. 209; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, es-Sihâh, Dâru'l-İlm li'l-Melâiyîn, Beyrut 1956, c. III, s. 1245.

2 Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, Kenzu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, c. II, s. 56-57; Muhammed Kadri Paşa, Mürşidu'l-Hayrân ilâ Ma'rifeti Ahvâli'l-İnsan, Matbaatu'n-Nehda, Mısır 1983, s. 104; Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-Bezdevî, Şirketi Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet 1308, c. IV, s. 5.

3 Şemsuddin es-Serahsi, el-Mebsût, Dâru'l-Marife, Beyrut 1978, c. XII, s. 138; Alâeddin Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1974, c. V, s. 2; Kemaluddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnu'l-Humâm, Şerhu Fethu'l-Kadir, Matbaatu Mustafa Muhammed, Mısır 1356. c. V, s. 354; Muhammed b. Ferâmûz Molla Husrev, Dururu'l-Hukâm fi Şerhi Gurari'l Ahkâm, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet 1319, c. II, s. 197.

kayık yahut gemi yapmak üzere pazarlık etse, istisnâ' mün'akid olur. Kezâlik tûl ve hacmi ve sair evsaf-ı lâzimesi beyan olunarak her biri şu kadar kuruşa olmak üzere bir fabrikacı ile şu kadar iğneli tüfek yapmak üzere pazarlık olursa, istisnâ' mün'akid olur"<sup>4</sup>.

Tariflerden de anlaşılacağı gibi istisnâ', müstesni' (ısmarlayan-iş sahibi) ile sâni' (ısmarlanan, sanatkâr) arasında gerçekleşen bir akid (sözleşme)dir. Ancak bu akidde masnû'un (ısmarlanan şey) hammadde-sinin sâni'e ait olması şarttır. İsmarlanan şeyin hammaddesi ısmarlana-na ait olduğu takdirde, böyle bir akid istinâ' akdi değil, hizmet akdi (icare-i âdemî) olur<sup>5</sup>.

Modern hukukta istisnâ' akdi, bir tarafın diğer tarafın vermeyi taahhüt ettiği semen mukabilinde bir şeyi taahhüt ettiği akid olarak tarif edilmektedir. Bir şeyin imalini taahhüt eden kimseye "müteahhit", semeni verecek kimseye "iş sahibi" denmektedir<sup>6</sup>.

BK. 355. md. de istisnâ' akdi şöyle tarif edilmektedir.

"İstisnâ' bir akittir ki, onunla bir taraf (müteahhit), diğer tarafın (iş sahibi) vermeyi taahhüt eylediği semen mukabilinde bir şey imalini; iltizam eder".

İstisnâ' akdinde önemli olan, emek değil, emek sonucu ortaya çıkacak olan maldır<sup>7</sup>. Bugünkü hukukta da, istisnâ' akdi, bir iş görme akdi olarak kabul edilmekte ise de, bu akitte önemli olan çalışmanın kendisinden çok bu çalışmadan meydana gelecek ve objektif olarak değerlendirilebilecek olan sonucun önemli olduğu kabul edilmektedir<sup>8</sup>. Ancak bugün istisnâ' akdinde söz konusu olan sonucun, mutlaka maddi bir şey olması aranmadığından, Bilge<sup>9</sup> BK. 388. md. de istisnâ' akdinin tarifi yapılırken kullanılan "şey" kelimesi yerine, mehz kanuna uygun olarak "eser" kelimesinin kullanılmasını önermektedir. Tunçomağ ise, istisnâ' akdi yerine mehz kanunun almanca metnine sadık kalarak "eser sözleşmesi" tabirini kullanmaktadır<sup>10</sup>.

4 Ali Haydar, Duraru'l-Hukkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm, Matbaa-i Ebuzeziyâ, Kostan-tiniyye 1330, c. I, s. 656-657.

5 Ali Haydar, c. I, s. 691.

6 Türk Hukuk Lûgati, Maarif Matbaası, Ankara 1944, s. 172.

7 Bkz. Muhammed Kadri Paşa, s. 104; Ali Haydar, c. I, s. 657.

8 Tandoğan, Haluk, "İstisnâ Akdi Kavramı, Unsurları ve Benzeri Akitlerden Ayırdedil-mesi", İmran Öktem'e Armağan, Sevinç Matbaası, Ankara 1970, s. 311.

9 Bilge, Necip, Borçlar Hukuku, Özel Borç Münasebetleri, Ankara 1962, s. 213.

10 Bkz. Tunçomağ, Kenan, Borçlar Hukuku, Özel Borç İlişkileri, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1974, c. II, s. 498-499.

İslâm hukukunda istisnâ' akdi, ancak insanlar arasında teâmül haline gelmiş olan şeylerde söz konusu olduğundan, insanların ihtiyaçlarını karşılarken istisnâ' akdini teamül haline getirecekleri şeylerin zamanla çoğalacağını düşünerek, istisnâ' akdine konu olan "şey" in bugünkü hukukta olduğu gibi, çok daha geniş anlamlı, "eser" şeklinde anlaşılması daha uygun olacaktır.

Ayrıca, BK. 388 md. de yer alan "iş sahibi" yerine "ısmarlayan", "müteahhit", yerine "ısmarlanan" tabirlerini kullanan Tunçomağ'a katılarak, İslâm hukukunda istisnâ' akdinde kullanılan "müstesni" yerine "ısmarlayan", "sâni" yerine "ısmarlanan kimse", "masnû" yerine de "ısmarlanan şey" tabirlerini kullanacağız.

## II. İstisna Akdinin Hukuki Mahiyeti

İstisnâ' akdinin hukukî mahiyeti konusunda İslâm hukukçuları ihtilaf etmişlerdir. Hanefî hukukçularından el-Hâkim eş-Şehîd, Saffâr, Muhammed b. Seleme, istisnâ' akdinin bir va'd olduğu, akid olmadığı görüşündedirler. Çünkü akid, ısmarlanan kimse, ısmarlanan şeyi bitirip ısmarlayana ancak teslim ettiği anda kurulmuş olur, daha önce bir akdin kurulması söz konusu olmaz, bu akid bey' (alim-satım) akdidir. Bu sebeple ısmarlanan kimse, ısmarlanan şeyi yapmayabilir, selem akdinin<sup>11</sup> aksine, yapmaya da zorlanamaz. Ayrıca bu akidde, ısmarlayanın, ısmarlanan şey tamamlanmadan ya da tamamlansa da görmeden akidden vazgeçmesi söz konusudur<sup>12</sup>. Bu hukukçulara göre, eğer istisnâ' bir akid olsaydı, akdin taraflarının bu akdi feshetme ya da devam ettirme konusunda muhayyerlik haklarının bulunmaması gerekirdi. İstisnâ' akdinde belirtilen muhayyerlik hakkı, va'd'a ait özelliklerdendir. Bu sebeple istisnâ', bir satım vaadidir, bir malın satımı söz konusu değildir<sup>13</sup>.

İstisnâ' ın bir akid olduğunu kabul eden Cumhûr-u ulemaya, istisna akdinde mevcut olmayan (ma'dûm) şeyin nasıl akde konu olduğunu sormaktadırlar. Cumhûr ise bu soruya, ma'dûmun bazan hükmen, mevcut gibi kabul edildiğini söyleyerek hayvanı boğazlarken besmele çekmeyi unutan kimseyi buna örnek göstermektedirler. Unutma özründen do-

11 Selem akdi: Peşin para ile veresiye mal almaktır.

12 Serahsî, el-Mebsût, c. XII. s. 138 vd; Kâsanî, c. V, s. 2; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355; İbn Nuceym, Zeynulâbidin b. İbrahim, el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd Dekâik, Daru'l-Mârif, Beirut (t.y.) c. VI, s. 185-186.

13 Kâsib Abdulkerim el-Bedrân, Akdu'l-İstisnâ' fi'l-Fikhi'l-İslamî, Dâru'd Da've, İskenderiye (t.y.) s. 80.

layı, tesmiye (besmele çekmek) burada hükmen mevcut sayılmıştır<sup>14</sup>. İnsanların teâmül halinde bulunmaları sebebiyle, istisnâ' akdinde ma'dûm hükmen var kabul edilmiştir. Gerçekte var olan şey de bazan hükmen yok kabul edilebilir. Nitekim suya ihtiyacı olan bir kimsenin yanında bulunan su, su varken teyemmümün caiz olabilmesi için hükmen yok farzedilmektedir<sup>15</sup>.

Cumhûra itiraz edilen diğer husus, diğer akitlerde akde konu olan şeylerin mal olmasını şart koşan Cumhûrun, istinâ' akdinde akde konu olan şeyin mal olması şartını aramayıp bir şeyin yapılmasını (sanat) kabul etmesidir<sup>16</sup>. Bu itiraza, istisnâ' akdinde akde konu olan şeyin, iş değil mal olduğu, bu sebeple ısmarlanan kimsenin, kendisinin yapmadığı ya da kendisinin akidden önce yaptığı bir malı vermesi halinde, ısmarlayan kimsenin bunu kabul etmesiyle de akdin geçerli olacağı belirtilerek cevap verilmiştir<sup>17</sup>.

Cumhûr'a yapılan diğer bir itiraz da, istisnâ' akdinin ısmarlanan kimsenin ölümüyle son bulmasıdır. Halbuki akidleri, taraflardan birinin ölümü sona erdirmez. İtiraz, ısmarlanan kimsenin ölümüyle sona eren bu akdin hükmünün ne olacağı konusundadır. Bu itiraz, icâre akdine benzeyen bir akit olması sebebiyle, icâre akdinde olduğu gibi, ısmarlanan kimsenin ölmesiyle istisnâ' akdinin de sona ermesinin gayet tabii olduğu, bunun istisnâ'nın bir akit olmasını engellemeyeceği şeklinde cevaplandırılmıştır<sup>18</sup>.

Cumhûr'a göre istisnâ' akdi, bir va'd değil akiddir. Zira İmam Muhammed istisnâ' akdini ispat için kıyas ve istihsânı delil göstermektedir. Halbuki va'd için böyle bir delile ihtiyaç yoktur<sup>19</sup>.

İstisnâ' akdi, sadece teamülün cari olduğu şeylerde geçerli olduğu halde, va'd her şeyde geçerlidir<sup>20</sup>.

İmam Muhammed, istisnâ' akdini aynı zamanda şirâ (satım) olarak da isimlendirmektedir. Zira ısmarlayan, ısmarladığı şeyi gördüğü zaman

14 İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355; Bedruddin Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye, Dâru'l-Fıkr, (Dimaşk) 1980, c. VI, s. 663-668.

15 Aynî, el-Binâye, c. VI, s. 663-668.

16 İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355; Aynî, el-Binâye, c. VI, s. 663-668.

17 Kâsânî, c. V, s. 2; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355; Aynî, el-Binâye; c. VI, s. 663; Ali Haydar, c. I, s. 657.

18 Bâbertî, el-İnâye, c. V, s. 355; Zuhaylî Vehbe, el-Fıkhü'l İslâmî ve Edilletuh, Daru'l-Fıkr, Dimaşk 1985, c. IV, ss. 631-632.

19 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355.

20 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187.



muhayyerlik hakkı vardır. Çünkü o, görmediği şeyi satın almıştır<sup>21</sup>. Halbuki va'dde muhayyerliğe ihtiyaç yoktur<sup>22</sup>.

İstisnâ' akdinde, tarafların alacaklarından dolayı birbirlerini dava etme hakları vardır. Dava açma hakkı, sadece akdin tarafları için söz konusudur. Halbuki va'dini yerine getirmeyen kimsenin aleyhine dava açılması söz konusu değildir<sup>23</sup>.

İstisnâ' akdinde, ısmarlanan kimse, ısmarlanan şeyi imal etmeye zorlanır<sup>24</sup>. Halbuki bir şey vaadeden kimse, vaadettiği şeyi yerine getirmeye zorlanamaz.

İstisnâ' akdinde, ısmarlayan kimse de, ısmarladığı şeyden vazgeçemez<sup>25</sup>.

Ebu'l Yusr'a göre<sup>26</sup>, hem ısmarlayanın hem de ısmarlananın muhayyerlik hakkına sahip olmaları, istisnâ' akdinin bir bey' akdi olmadığına delil teşkil etmez. Bey-i mukâyada'da (trampa) olduğu gibi. Bu akitte şâri', ma'dumu mevcut kabul etmiştir. İslâm hukukunda bunun örnekleri çoktur. Özur sahibinin tahareti, hayvan boğazlarken besmele çekmeyi unutan kimsenin tesmiyesi (besmele çekmesi), vadedilen bir borç karşılında rehin ve imama uyan kimsenin kıraati buna örnektir<sup>27</sup>.

İstisnâ' akdinde parayı alan ısmarlanan kimse, parayı aldığı anda paraya malik olur. Eğer istisnâ' bir va'd olsaydı, bu paraya malik olmayacaktı<sup>28</sup>.

İstisnâ' akdi, selem akdine benzeyen bir akiddir. Zira istisnâ' akdinde de, selem akdinde olduğu gibi ma'dûmun (mevcut olmayan) satılması söz konusudur. İmal edilmesi gereken şey, akdin kurulması anında satıcı durumunda olan ısmarlanan kimsenin zimmetindedir. Ancak istisnâ' akdi, ücretin hemen verilmesinin şart olmaması, ısmarlanan şeyin yapılması ve teslimi için bir sürenin belirlenmemesi, ısmarlanan şeyin çarşıda pazarda bulunan şeylerden olmaması bakımından selem akdinden farklıdır. İstisnâ' akdi, icâre akdine de benzemektedir. Ancak istisnâ' akdi, ısmarlanan şeyin hammaddesinin ısmarlanan kimseye ait olmasıyla icâre akdinden ayrılmaktadır.

21 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187.

22 Serahsî, c. XII, s. 138 vd; Kâsânî, c. V, s. 2.

23 Serahsî, c. XII, s. 138 vd; Kâsânî, c. V, s. 2.

24 Ali Haydar, c. I, s. 659.

25 Ali Haydar, c. I, s. 659.

26 İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355.

27 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187.

28 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187.

Hanefilere göre, istisnâ' akdi, bir bey' (alım-satım) akdidir, satış va'di veya icâre (kira) akdi değildir. İstisnâ' akdinde, akde konu olan sanatkârın işi değil, neticede ortaya çıkacak olan eserdir. Bu sebeple, başka birinin ya da sanatkârın kendisinin, akitten önce yaptığı ve şart koşulan özelliklere uygun bir şeyi getirdiği takdirde akit yine geçerlidir<sup>29</sup>.

İstisnâ' akdi, Mâlikilerce selem akdi olarak kabul edildiğinden selem akdinde bulunması gereken şartlara tâbidir<sup>30</sup>. Şafûiler de sanatkârlara ısmarlanan şeyleri selem akdi olarak görmektedir<sup>31</sup>. Hanbeliler ise, bir şeyin ısmarlanması ile ilgili akdi, bey-i mevsûf olarak isimlendirmektedirler. Bu akitte belli bir sürenin öngörülmemesi, bu akdi selem akdi olmaktan çıkarmaktadır<sup>32</sup>. Bu üç mezhebe göre de istisnâ' akdi, selem akdi ve insanların örfü esasına göre geçerlidir. Selemde aranan şartlar istisnâ' akdinde de aranır. Ayrıca akit anında, selem akdinde olduğu gibi paranın tamamının teslimi gerekir<sup>33</sup>. Şafûilere göre, ısmarlanan şeyin teslimi için bir süre verilsin ya da verilmesin, semen hemen ödeniyorsa böyle bir akit geçerlidir<sup>34</sup>.

### III. İstisnâ Akdinin Rükünleri

Diğer akitlerde olduğu gibi istisnâ akdinin rükünleri, ısmarlayan ve ısmarlanan kimseden yapılacak icab ve kabulden ibarettir. Ayrıca bütün akitlerde olduğu gibi tarafların ehliyeti de aranmaktadır<sup>35</sup>.

### IV. İstisnâ' Akdinin Hukukî Esası

Hanefiler, istisnâ' akdinin hukukî geçerliliğini kabul etmektedir. Hukukî dayanakları ise örfdür<sup>36</sup>. Hanefiler istisnâ' akdini, amelî icmâ'

29 Kâsânî, c. V, s. 2; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355.

30 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, el-Mukaddemât ve'l-Mumhedât, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1325, c. II, s. 159.

31 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafî, el-Umm, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, c. III, s. 131.

32 el-Bâbertî, Ekmeluddin Muhammed b. Mahlûd, el-İnâye ala'l-Hidâye, (Fethu'l-Kadir'in hâmişinde) c. V, s. 355.

33 Zuhaylî, c. IV, s. 632.

34 Celâluddin Abdurrahman es-Suyûti, el-Eşbâh ve'n-Nezâir Kavâid ve furû'ş-Şafî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Mısır (t.y.) s. 99.

35 Mavsîlî, c. II, s. 4; Ahmed Ebu'l-Feth, Kitabu'l-Muâmelât fi'ş-Şeriatil-İslâmiyye ve'l-Kavânini'l-Misriyye, Matbaatu'n-Nehda, Mısır 1922, s. 388; Ahmed Fehmî Ebû Sünnê, el-Urf ve'l-Âde fi Ra'yi'l-Fukahâ, Matbaatu'l-Ezher, (Mısır) 1947, s. 131; Abdurrezzâk Senhûri, Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fikhi'l-İslâmî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 1953-1954 s.54, 388.

36 Örf: İnsanların muâmelât ile ilgili konularda devamlı bir şekilde yapageldikleri ve işlerinin düzgün gitmesini sağlayan şeydir. Hanefiler ve Malikiler nass bulunmayan konularda örfü asıl olarak kabul etmektedirler. (Bkz. Muhammed Ebû Zehra, İslâm Hukuku Metodolojisi, çev.

ile sabit olmuş istihsânın bir çeşidi olarak görmektedir. Zira bu akit, kıyasa göre değil, istihsâna göre geçerlidir. Çünkü insanlar bu akdi örf haline getirmişlerdir. İstisnâ' akdi de sadece insanların örf haline getirdikleri şeylerde geçerlidir<sup>37</sup>.

Bâbertî de, insanların istisnâ' akdini geçmiş asırlardan beri aralarında uygulayageldiklerini, böyle bir teâmül sebebiyle kıyasın terkedildiğini söylemektedir<sup>38</sup>. Hanefî fıkıh kitaplarında, istisnâ' akdinin, Hz. Peygamber devrinden günümüze kadar insanların teâmül halinde uygulayageldikleri bir akit olduğu belirtilmektedir<sup>39</sup>. Ayrıca Hz. Peygamber'in yüzük ısmarlaması, istisnâ' akdine delil olarak gösterilmektedir<sup>40</sup>.

Abdulkadir Şener, Fon Matbaası, Ankara 1981, s. 235). Örfü İslâm hukukunun kaynaklarından birisi olarak kabul eden İslâm hukukçuları, Kur'an ve Sünnet'e dayanmaktadırlar. A'râf suresinin 199. âyetini "خذالعرفو و امر بالعرف" örfün hukukî bir kaynak olacağına delil olarak göstermektedirler. (Bkz. İbn Âbidin Muhammed Emin, Neşr'ul-Urf, Mecmûatu Resâilü İbn Abidin, Şirket-i Osmaniye Matbaası, Dersaadet 1325, c. II, 114; Tarablusî, Alâuddin, Mu'nu'l-Hukkâm fi mâ yeteradded Beyne'l-Hasmeyn mine'l-Ahkâm, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1973, s. 128-130). Bu İslâm hukukçularına göre, âyette geçen "urf" kelimesiyle, insanların âdetleri ve yapmaya devam ettikleri, diğer bir ifadeyle teâmül haline getirdikleri şeyin kastedildiği, Allah'ın Hz. Peygamber'e örfü uymasını emretmesinin, örfün İslâm hukukunda bir kaynak olarak kabul edilmesini gerektirdiği, yoksa Allah'ın "örf" ile emretmesinin bir anlam ifade etmeyeceği görüşündedirler (Bkz. Mustafa Dîb el-Buğâ, Eserü'l-Edilletü'l-Muhtelif fihâ fi'l-Fikhî'l-İslâmî, Dâru'l-İmâmi'l-Buhârî, Dimaşk (t.y.), s. 273). Sünnet'ten delil olarak da Hz. Peygamber'in "Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir" (Ahmed b. Hanbel, el-Musned, Daru Sâdır, Beyrut (t.y.) c. I, s. 379. Bu sözün İbn Mes'ud'a, ait olduğu hakkında bkz. Nasbu'r-Râye, c. IV, s. 133; Muhammed Abdurrahman es-Schâvî, el-Mekâsîdu'l-Hasene fi Beyâni Kesrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire alâ'l-Elsine, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1985, s. 581. ve "Benim ümmetim dalâlette birleşmez". (el-Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr, Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Dâru'l-Kitab, Beyrut (t.y.), c. I, s. 177.) hadisini göstermektedirler. Suyûti (el-Eşbâh ve'n-Nezâir, s. 99.) ve İbn Nuceym (el-Eşbâh ve'n-Nezâir -Hamevî şerhi ile birlikte- c. I, s. 126.) örf konusunda bu hadisi delil olarak almışlardır. Birçok İslâm hukukçusu da menkul malların vakfı ve istisnâ' akdi gibi furû' ile ilgili konularda örf ile hareket ederken bu hadisi esas almışlardır. Örfün İslâm hukukunun kaynaklarından biri olduğunda genel olarak ittifak eden İslâm hukukçuları, örfü dayandırılmış olan birçok fer'i meselede ihtilâf etmişlerdir. İhtilâf, ya örfün kendisinde veya fikhî meselede örfün mevcut olup olmadığı konusudur. Fikhî mezheplerin hemen hepsi, örfün delil olarak ele alınması gereken yerler ve örfün sınırı konusunda ihtilâf etseler de-örfün gözönüne alınması gerektiği konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü hepsi, İslâm hukukunda ortaya koydukları hükümlerin çoğunda, örfü kendilerine kaynak olarak almışlardır. (Bkz. Muhammed Ebû Zehra, Ebû Hanife, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, (Mısır) (t.y.), s. 356-363; Mâlik, Daru Garîb, Kahire (t.y.) s. 353 vd; Ebû İshâk İbrahim b. Mûsa eş-Şatîbî, el-Muvâfakât, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1975, c. II, s. 284-286).

37 Kâsânî, c. V, s. 2-3; İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187.

38 Bâbertî, c. V, s. 354-355.

39 Serahsî, c. XII, s. 138; Kâsânî, c. V, s. 2-3; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355.

40 İbnu'l-Humâm, c. V, s. 3; Ali Haydar, c. I, s. 656.

Gerçekten istisnâ' akdinin, kıyâsa göre hukukî geçerliliği yoktur. Zira istisnâ akdi, insanın, henüz elinde mevcut olmayan bir şeyi satmasıdır. Bu bir selem akdi değildir. Nitekim Hanefî hukukçularından İmam Züfer de, ma'dûmun alım-satımı söz konusu olduğundan istisnâ' akdini geçerli saymamıştır<sup>41</sup>. Bâbertî de, istisnâ' akdinin, Hz. Peygamber'in ruhsat verdiği selem akdine-süre belirlenmediği için-kıyâs edilemeyeceği, bu sebeple istisnâ' akdinin geçerli olamayacağı görüşündedir<sup>42</sup>. Hz. Peygamber ise, mevcut olmayan bir şeyin satımını yasaklamış, ancak selem akdine izin vermiştir. İnsanların, istisnâ' akdi hususunda icmâ olduğu için istihşân ile geçerli sayılmıştır. Çünkü insanlar bunu asırlar boyunca uygulayagelmişlerdir. Burada kıyâs, icmâ' ile terkedilmiştir. Bu sebeple, hamama girerken verilen ücret hususunda, içeride kalma süresi ve sarfedecek su miktarı belli olmadığı halde, insanların buna olan ihtiyaçları sebebiyle kıyâs terkedilmiştir. İstisnâ' akdinde de durum aynıdır. İnsanların her aradığını her yerde, her zaman, istedikleri özellikte bulabilmesi mümkün olmadığı için istediklerini ısmarlamak zorunda kalmıştır. İnsanların ihtiyacından doğan bu akit geçerli sayılmadığı takdirde, insanların büyük bir güçlük ve sıkıntıya düşecekleri gayet açıktır<sup>43</sup>.

İslâm hukukçuları, istisnâ' akdini, sadece insanların ısmarlamayı örf haline getirdikleri şeylerde geçerli saymışlardır. Çünkü bu konuda mevcut olan örf sebebiyle, böyle bir akdi geçersiz kılan kıyâsın uygulanmasından vazgeçilmektedir<sup>44</sup>. Zira istisnâ' akdinde mevcut olmayan

41 Bkz. İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187.

42 Bâbertî, c. V, s. 355.

43 Kâsânî, c. V, s. 3.

44 Kıyâs'ın terkedilmesi bazan nass, bazan icmâ', bazan da zaruret ile olmaktadır.

Kıyâs'ın nass ile terkedilmesine örnek olarak oruçlu bir kimsenin unutarak bir şeyi yemesi gösterilebilir. İmam Ebû Hanife, "eğer bu konuda Hz. Peygamber'in hadisi olmasaydı, 'bu kimsenin orucunu kaza etmesi gerekir' derdim" demiştir. Sünnet, sübûtu kesin olduktan sonra kendisiyle amel etmeyi ve ona muhalif olan bütün kıyâsların batıl olduğuna inanmayı gerektiren bir nastır. Akid anında ma'dûm olan bir şey üzerine kurulduğu için, kıyâsa göre caiz olmayan selem akdinde, Hz. Peygamber'in selem akdine ruhsat veren hadisi sebebiyle kıyâs terkedilmektedir.

İcmân delil olması sebebiyle kıyâsın terkedildiğine örnek olarak, Hz. Peygamber devrinden günümüze kadar insanların teâmül halinde uygulayageldikleri istisnâ' akdi gösterilebilir. Burada da teâmülde vukubulan icmâ sebebiyle kıyâs terkedilmektedir. Zira bu akitte yapılacak kıyâsta, hatâ etme ve yanlışlık ihtimali vardır. Nass ya da icmâ ile, istisna akdinde yapılacak kıyâsta, hatânın olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Zaruretin varlığı sebebiyle kıyâsın terkedilmesine örnek olarak, kirlendikten sonra kuyu ve havuzların ve teknelerde yıkandığı zaman pis olan elbisenin temizlenmesi ile ilgili hüküm gösterilebilir. Kıyâsa göre bunlar temiz olmaz. Zira kendisinde necaset bulunan bir şey, değdiği şeyi de kirlitecektir. Burada da kıyâs, bütün insanlar bunu yapmak zorunda oldukları için terkedilmiş-

(ma'dûm) şeyin alım-satımı söz konusudur. Hz. Peygamber, insanların, olmayan bir şeyi satmalarını yasaklamıştır. Ancak selem akdine izin vermiştir<sup>45</sup>. İstisnâ' akdi ise, süre belirtilmediği için selem akdinden ayrılmaktadır<sup>46</sup>.

İsmaılanan şey, akdin yapıldığı anda, ismarlayanın istediği özellikte hazır olmadığından, istisnâ' akdi, akit esnasında henüz mevcut olmayan bir şeyin imal edilmesi için insanların arasında yaşayan örfü uygun olarak kurulan bir akitlerdir. Akitlerde, alım-satıma konu olan malın, akit esnasında mevcut ve belirlenmiş olması şartı aranmaktadır. Bu sebeple İslâm hukukçuları, alım-satıma konu olan malın akit esnasında mevcut olması gerektiği, mevcut olmayan bir şeyin alım-satımının caiz olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir<sup>47</sup>. İslâm hukukçuları, akit esnasında mevcut olmayan bir şeyin alım-satımının caiz olmamasını, böyle bir alış-verişin meçhul alış-veriş olması sebebiyle, taraflar arasında anlaşmazlığa sebebiyet verebilecek olmasına bağlamışlardır. Hz. Peygamber'in meçhul alış-verişi nehyeden hadisini de delil olarak almışlardır<sup>48</sup>. Şirâzi, hadiste nehyedilenin, sadece aldatmaya yönelik ve zarara sebep olan ma'dûmun satışı olduğu görüşündedir. Bu sebeple, Şirâziye göre, akit esnasında mevcut olmasa bile, örfü göre istikbalde tahakkuk edecek olan bir şeyin alım-satımı, selem ve istisnâ' akdinde olduğu gibi, nehyedilmemiştir<sup>49</sup>.

İslâm hukukçularının ma'dûm olan bir şeyin alım-satımının caiz olmadığına delil olarak gösterdikleri, Hz. Peygamber'in muhâkale, muâveme, muzâbene ve muhâbereyi nehyeden hadisidir<sup>50</sup>. Ma'dûm olan bir

tir. Çünkü zorluk, sıkıntı nass ile defedilmiştir. ("Allah sizin için dinde bir güçlük kılmadı" Hacc, 78.) Zarûretin söz konusu olduğu yerde güçlük var demektir. Böyle bir durumda kıyâs ile amel edilirse, nass terkedilmiş olur. İnsanların ihtiyaçları sebebiyle, kıyâsa muhalif olan icâre (kira) akdinin caiz olması da buna örnek gösterilebilir. (Bkz. Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usûlu's-Serahsî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Mısır 1954, c. II, s. 207-208*).

45 Zeylaî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Râye, c. IV, s. 45. el-Mektebetu'l-İslâmiyye, (b.y.) 1973, c. IV, s. 45.*

46 İbnu'l-Humâm, c. V, s. 354-355.

47 İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972, c. IV, s. 3.*

48 Bkz. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Muntekâ'l-Ah-bâr, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1971, c. V, s. 166; eş-Şirâzi, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf, el-Muhezzeb, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır (t.y.), c. I, s. 262.*

49 Şirâzi, c. I, s. 262; Şevkânî, c. V, s. 167.

50 Bkz. Şevkânî, c. V, s. 198.

Muhâkale: Başaktaki buğdayı buğday karşılığı satmak.

Muzâbene: Ağaçtaki hurmayı, hurma karşılığı satmak.

Muâveme: Belli yıllar için meyvalı bir ağacı satmak.

Muhâbere: Bir tarlayı, çıkacak mahsulün belli miktarı (yarısı, üçte biri vb.) karşılığında kiralamak.

şeyin alım-satımı da, hadiste zikredilen muâvemenin şumûlüne girdiği için nehyedilmektedir<sup>51</sup>. Bu görüş, zikredilen hadiste yer alan muâveme ile, birden çok sene için satılan meyvanın kastedildiği, böyle bir alışverişte zararın açık olduğu, ancak böyle bir sebep ve illete dayanarak nehyi genişletip bütün ma'dûm olan şeylerin alım-satımına teşmil etmenin uygun olmayacağı düşüncesiyle reddedilmiştir<sup>52</sup>. Ma'dûmun alım-satımının nehyedildiğine delil olarak, Hz. Peygamber'in, insanın henüz kendisine ait olmayan bir şeyi satmasını nehyeden hadisi gösterilmektedir<sup>53</sup>. Kâsânî, hadiste zikredilen "ما ليس عندك" den kastedilenin, "ماليس" olduğunu, ma'dûm olan şey ile, satıcının maliki olduğu, ancak akit esnasında yanında bulunmayan şeyin bu ifadenin kapsamına girmeyeceği görüşündedir<sup>54</sup>. Zira hadiste zikredilen Hâkim b. Hizâm, mülkiyetinde olmayan şeyleri satıyor, sattığı şeylerin parasını peşin aldıktan sonra, pazara gidip sattığı şeyleri satın alıp müşterilere teslim ediyordu. Bu durum Hz. Peygamber'e intikal edince Hz. Peygamber ona "لا تبع ما ليس عندك" demiştir<sup>55</sup>.

Ancak burada akla şöyle bir soru gelebilir: Kişinin mevcut olan ancak maliki olmadığı bir şeyi satması caiz olmadığına göre, ma'dûm olan bir şeyin alım satımının caiz olmaması daha tabii bir şey değil midir? Burada söz konusu olan, akit esnasında satıcının mülkiyetinde mevcut olmayan bir malın satımıdır. Açıkça bir aldatma ve aldanma söz konusudur. Böyle bir aldatmaya ve aldanmaya meydan vermeyecek bir alım-satım akdi nehyedilmemiştir<sup>56</sup>.

Biz, ma'dûmun alım satımında, zarar ve aldatmanın var olup olmadığına bakılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira bu akdin (ma'dûmun satılmasının), mutlak olarak zikredilip yasaklandığı bir âyet, hadis veya sahabi kavli yoktur<sup>57</sup>.

Hadislerde zikredilen nehyin illeti, alım-satıma konu olan şeyin varlığı veya yokluğu değil, hadiste zikredilen "bey'u'l-garar" meçhul

51 Şirazi, c. I, s. 262.

52 el-Bedrân, s. 41.

53 et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, el-Câmiu's-Sahîh (Sunen), Dâru İhyâi'l-Turâsi l-Arabî, Beyrut (t.y.), c. III, s. 534.

54 Kâsani, c. V, s. 2-4.

55 Tirmizî, c. III, s. 534.

56 Abdurrazzâk es-Senhûri, Mesâdiru'l-Hak fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1953-1954, c. III, s. 40-41.

57 İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddîn ebû Abdillâh Muhammed b. ebi Bekr, I'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemin, Şirketu't-Tibâati'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, Kahire 1968, c. II, s. 28.

olan bey'dir. Bey'u'l-garar, satıcının müşteriye, teslim edemeyeceği bir malı satmasıdır. Bu malın akit esnasında mevcut olup olmamasının bir önemi yoktur. Kaçmış köle ve devenin satılması böyledir. Alım-satım akdi, satılan şeyin (mebî') teslimini gerektirir. Satan kimse, sattığı şeyi teslimden aciz ise, bu bir aldatmadır. Zira böyle bir şey ancak müşteriye aldatarak satılabilir. Hadislerde nehyedilen de, aldatmak suretiyle, teslim edilemeyecek bir ma'dûmun satılmasıdır<sup>58</sup>. Hz. Peygamber, bazı durumlarda ma'dûm olan şeyin satılmasına cevaz vermiştir<sup>59</sup>. Ma'dûmun alım-satımı konusunda, teslimin gerçekleşmesi kesin olmayan şeylerde alım-satım akdinin geçerli olmayacağı; teslimin gerçekleşmesi muhakkak olan şeylerde ise, örf gereği alım-satım akdinin geçerli olacağı görüşünün<sup>60</sup> isabetli olduğu kanaatindeyiz.

İstisnâ' akdi, ma'dûmun alım-satımı açısından incelendiğinde, bu akdin şer'î nasslara aykırı olmadığı, aksine İslâm hukukçuları arasında ihtilâf edilen İslâm hukuku kaynaklarından biri olan istihsanla-hadisle cevaz verilen selem akdine izafeten-geçerli sayıldığı görülecektir. Bunun yanında istisnâ' akdi, insanların örf halinde uygulayageldikleri bir akiddir. Hz. Peygamber, insanların faydasına olan, anlaşmazlığa ve tarafların zararına sebep olmadığı sürece, örf haline gelmiş akitlere dokunmamıştır.

İstisnâ' akdi, yapıldığı anda gerçekleşen, ancak satıma konu olan şeyin mevcut olmaması sebebiyle, hazır olduğunda teslimi şart koşmuş bir akittir. İstisnâ' akdinde bir aldatma da söz konusu değildir. Zira ismarlanan şeyin özellikleri, ismarlayan tarafından belirtilmiştir. İbnu'l-Kayyim de, hadiste geçen "لا تبع ما ليس عندك" ifadesiyle Hz. Peygamber'in, Hâkim b. Hizâm'dan, akit esnasında kendisine ait olan belirli bir şeyi ya da teslim edebileceği bir şeyi satmasını istemiş olabileceğini söylemektedir<sup>61</sup>.

## V. İstisnâ' Akdinin Şartları

İstisnâ' akdinin geçerli olabilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerekmektedir:

1. İsmarlanan şeyin cinsinin, çeşidinin, miktarının ve diğer özelliklerinin belirtilmesi lazımdır. Zira satıma konu olan mal, ismarlanan şey (eser) dir. Bu sebeple ismarlanan şeyin her bakımdan belirlenmiş olması gerekmektedir<sup>62</sup>.

58 İbn Kayyim el-Cevziyye, II, s. 28.

59 Bkz. Şevkânî, c. V, s. 195; İbn Kayyim el-Cevziyye, c. II, 28-29.

60 Bkz. Senhûri, c. III, s. 31.

61 İbn Kayyim el-Cevziyye, c. II, s. 19.

62 Kâsânî, c. V, s. 3.

2. İsmarlanan şeyin, insanların istisnâ' akdi yapmayı örf haline getirdikleri şeylerden olması gerekmektedir. İstisnâ' akdi yapılması örf haline gelmemiş şeylerde istisnâ' akdi caiz olmamaktadır<sup>63</sup>.

3. İstisna akdinde sürenin belirlenmemiş olması lâzımdır. İsmarlanan şeyin teslimi için bir süre belirlenmiş ise, İmam Ebû Hanîfe'ye göre, bu akid selem akdine dönüşmektedir. Artık bu akidde selem akdinde aranan şartlar aranır. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre ise, sürenin belirlenmemesi şartı aranmaz. Süre ister belirlenmiş olsun ister belirlenmesin akid istisnâ' akdidir. Zira istisnâ' akdinde sürenin belirlenmesi âdet haline gelmiştir<sup>64</sup>. İmam Ebû Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in görüşleri, hayatın gerçeklerine ve toplumun uygulamalarına daha uygun olduğundan, uygulanmaya daha müsait görünmektedir<sup>65</sup>.

Hanefiler, ismarlanan şeyin bedelinin hemen ödenmesinin şart olmadığı, selem akdinin aksine, ücretin geciktirilmesinin caiz olduğu görüşündedirler<sup>66</sup>.

## VI. İstisnâ' Akidinin Unsurları

### A. İsmarlanan Şey (Eser, Masnû')

İstisnâ' akdinin varlığından söz edilebilmesi için her şeyden önce ortada ismarlanan şeyin (eser) bulunması gereklidir. İslâm hukukçuları, istisnâ' akdinin, sadece insanların ismarlamayı örf haline getirdikleri şeylerde geçerli olacağını kabul etmişlerdir. Çünkü örfün varlığı sebebiyle, bu akdi geçersiz kılan kıyâsın uygulanmasından vazgeçilmektedir. Zira istisnâ' akdi bir bakıma ma'dûmun alım-satımıdır. İstisnâ' akdinin geçerliliğini sağlayan örfün, örf-ü âmm<sup>67</sup> olması şart kılınmıştır. Zira örf-ü âmm, şer'î bir nassı tahsis etmektedir<sup>68</sup>.

63 Kâsânî, c. I, s. 3.

64 Serahsî, c. XII, s. 138; Kâsânî, c. V, s. 3, İbnu'l-Humâm, c. V, 2355; İbn Âbidin, Muhammed Emîn, Raddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr, Matbaa-i Âmire, (İstanbul) 1307, c. IV, s. 294-296.

65 Zuhaylî, c. IV, s. 633.

66 İbn Nuceym, c. VI, s. 185.

67 Örfü hüküm istinbatı için delil olarak kabul eden bilginler, örfün Kitap ve Sünnet bulunmayan yerlerde geçerli olduğunu kabul etmektedirler. Örf, Kitap ve Sünnet'e aykırı olduğu takdirde, muteber olmaz. Nassların açıkça ihmalî sayılan içki ve faizcilik, insanlar tarafından âdet haline getirilmiş olsa bile, bu örf sayılmaz. Bu sebeple örf, sahih ve fasid olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Sahihs örf, şer'î bir asıl olarak kabul edilen örfür.

Fasid örf, kat'î bir nassa aykırı olduğu için muteber olmayan örfür.

Sahihs örf de, örf-i âmm ve örf-i hâss olmak üzere ikiye ayrılır. Örf-i âmm, bütün belde-lerde insanların teâmül haline getirdikleri örfür. (Bkz. Muhammed Ebû Zehra, s. 235-236).

68 Ebû Sünne, s. 133.



Hanefîler, örf-ü âmm karşısında kıyâsı terketmektedirler ve buna "örf sebebiyle istihsân-istihsanu'l-'urf" adını vermektedirler. Zannî olan âmm'ı da örf-i âmm ile tahsis etmektedirler. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, şartlı satışın yasaklandığını bildiren hadis<sup>69</sup> umumiliğini, örf sebebiyle nazara almamaktadırlar. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, Hanefî ve Malikîlerin çoğuna göre, örf ile sabit olan her şart muteber sayılmaktadır. Bu İslâm hukukçuları, istisnâ' akdini şöyle açıklamaktadırlar: "Kıyâsa göre bu akid caiz olmaz fakat sahâbîler, tabîler ve her çağda bilginlerin itiraz etmeden kabul ettikleri teâmül sebebiyle biz kıyâsı terkettik. Kıyâsı terketmeye sebep olan hüccet budur". Görüldüğü gibi, örf-i âmma, icmâ' denilebilir. Çünkü sahâbîler ve sahâbî olmayanlar, müctehidler ve müctehid olmayanlar örf-i âmm üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu sebeple, örf-i âmmı, geçmiş veya gelecek çağda diye bir kayıtlamaya gitmeksizin, bütün beldelerde hâkim olan örf şeklinde tanımlamak daha uygundur<sup>70</sup>.

İbn Nuceym de, "ihtiyaç umumi veya hususî olsun, zaruret menzilesindedir "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" usûl kaidesini izah ederken, istisnâ' akdine, insanların ihtiyacı sebebiyle, kıyâsa muhalif olarak cevaz verildiğini söyleyerek, istisnâ' akdini bu kaideye örnek göstermektedir<sup>71</sup>.

İstisnâ' akdinde asıl olan, ısmarlanan şey (eser) dir, iş değildir. İşçilik ısmarlanan şeyin bir özelliğidir<sup>72</sup>. Bu sebeple, ısmarlanan kimsenin imal etmediği bir şeyi de ısmarlayan gördüğünde beğenip alırsa, akid geçerli olur<sup>73</sup>. Bu, İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşüdür. İstisnâ' akdinde asıl olanın, üretilecek mal değil, işçilik olduğunu söyleyen İslâm hukukçuları da vardır<sup>74</sup>.

İstisnâ' akdi yapılması örf halini almış olan şeyler, klâsik fıkıh kitaplarında teker teker sayılmıştır. Ancak bunların, müellifin yaşadığı devirde ne tür eşyada istisna akdinin yapıldığını göstermesi dışında pek fazla bir önemi yoktur. Asıl olan genel kaidedir. O da "insanların örf halinde istisnâ' akdi yapageldikleri şeyler"dir. O halde, bu eşyanın, her asırda insanların ihtiyaçları sebebiyle değişmesi ve çoğalması gayet tabiidir.

69 Zeyla'î, Nasbu'r-Râye, c. IV, s. 17.

69 Zeyla'î, Nasbu'r-Râye, c. IV, s. 17.

70 Muhammed Ebû Zehra, s. 235-236.

71 Hamevî Ahmed b. Muhammed, Gamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu'l-Eşbâh ve'n-Nezâir, Matbaatu'l-Âmire, (İstanbul) 1290, c. I, s. 126.

72 Serahsî, c. XII, s. 39; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355; Molla Husrev, c. II, s. 198.

73 Serahsî, c. XII, s. 39;

74 Bkz. İbnu'l-Humâm, c. V, s. 355.

Nitekim klâsik fıkıh kitaplarında leğen, ibrik vb. zikredilirken, Mecelle'de fabrikadan, tüfekten söz edilmektedir. İslâm hukukçuları da bunu böyle anlamışlardır<sup>75</sup>. Gerçekten istisnâ' akdini ister ayrı bir akid olarak kabul eden Hanefiler olsun ister böyle bir akdi selem akdi olarak kabul eden Maliki, Hanbeli ve Şafîiler olsun, ısmarlanan şeyin, ısmarlanması teâmül haline gelmiş olan şeylerde bu akdin geçerli olduğunu söylerlerken, yaşadıkları devirde halk arasında ısmarlanması teâmül haline gelmiş değişik örnekler vermektedirler. Kanaatimizce, istisnâ' akdinin konusunu teşkil edecek şeylerin tespitinde, fıkıh kitaplarında zikredilen muayyen eşyayı almak yerine, insanlar arasında ısmarlanması teâmül halini almış şeyleri esas almanın, günümüz hukuk sistemlerinde de oldukça geniş tutulmuş bulunan istisnâ' akdinin, her zaman geçerliliğini koruyan bir akid olma özelliğini sürdürecektir. Fıkıh kitaplarında örnek olarak gösterilen eşyanın ancak istisnâ' akdine konu olabileceğini düşünmek yerine, toplumlarda geçen zamanın gereği ortaya çıkan ihtiyaçları karşılamak için insanların teâmül haline getireceği ısmarlama konusu olacak birçok yeniliklerin doğmasının tabii olduğunu düşünerek ve hukukun insanlarla var olduğunu, insanlarla yaşadığını ve olaylarla genişleyip geliştiğini göz önünde tutarak, insanların zamanla teâmül haline getirdikleri istisnâ' akdine konu olacak eşyada örfü gözönünde tutmanın, ortaya çıkacak zorlukların giderilmesi bakımından daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Ancak, İslâm hukukçularının eserlerinde istisnâ' akdine örnek olarak gösterdikleri şeyler, yaşadıkları devirde istisnâ' akdinin nelerde geçerli olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bugün sağlık, ziraat, ekonomi, eğitim ve sanayi, özellikle harp sanayii alanlarında istisnâ' akdine konu olan birçok yeni şeylerin ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Türk hukukunda da doktrin, "eser" kavramını geniş tutan görüşü paylaşmaktadır. Buna göre, insan emeği ürünü olup bir bütün görünümü arzeden ve ekonomik değeri bulunan her hukukî varlık, maddi nitelikte olsun olmasın eser sayılmaktadır<sup>76</sup>.

İslâm hukukçuları istisnâ' akdinde diğer akidlerde olduğu gibi sözleşmeye taraf olanların zarara uğramamalarına ihtimam göstermişlerdir. Bu sebeple, ısmarlanan şeyin özelliklerinin bütün ayrıntılarıyla belirlenmesi, kullanılacak malzemenin tespit edilmesi gerekmektedir<sup>77</sup>.

75 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187

76 Tunçomağ, c. II, s. 498-499; Bilge, s. 256.

77 Kâsânî, c. V, s. 3.

### B. Meydana Getirme (İmal)

İstisnâ' akdinde, akde konu olan, sarfedilecek emek, maharet değil, meydana getirilecek olan şeydir. Zira istisnâ' akdinde istenen şey, sanat-kârın emeği sonucu ortaya çıkacak eserdir. Ebû Sa'îd el-Berdâî, istisnâ' akdinde akde konu olan şeyin imal edilecek malın değil, işin yani sanatın olduğu görüşündedir. Delil olarak da, istisnâ' kelimesinin, s-n-a kökünden türetildiğini, anlamının da bir sanatın yerine getirilmesini istemek olduğunu ileri sürmektedir. Kullanılan malzemenin ise, iş için bir alet durumunda olduğunu söylemektedir. Ancak bu görüş fazla itibar görmemiştir. Gerçekten istisnâ' akdinde akde konu olan şey, sanat-kârın imal edeceği eserdir, sanatçının işi, sanatı değildir. Bu sebeple ısmarlanan şeyin özellikleri belirtilmektedir ki, neticede o özellikleri taşıyan bir eserin ortaya çıkması arzulanmaktadır. Bu görüşte olan İslâm hukukçuları İmam Muhammed'in istisnâ' akdinde görme muhayyerliğini kabul etmesini delil olarak göstermektedirler. Çünkü görme muhayyerliği, ancak bir mal üzerinde söz konusu olabilir. İstisnâ' akdine konu olan şeyin iş değil, ortaya çıkarılacak mal olduğuna, başkasının imal ettiği ya da akit önesi kendisinin imal ettiği bir mal getirdiğinde ısmarlayanın bunu kabul edip olmasıyla akdin geçerli olacağı hükmünü de delil olarak getirmektedirler. İstisnâ' akdinde eğer akde konu olan sanatkarın işi olsaydı, böyle bir alım-satımın geçerli olmaması gerekirdi<sup>78</sup>.

Meydana getirme teriminin de, ısmarlanan şey (eser) de olduğu gibi yorumlanmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira örfün câri olduğu şeylerde geçerli olan istisnâ' akdi, aynı şekilde ısmarlanan şeyin meydana getirilmesinde de zamanın geçmesiyle, toplumlara göre değişecek ve genişleyecektir<sup>79</sup>. Nitekim bugünkü hukukta da meydana getirme teriminin geniş yorumlanması, yeni bir eser meydana getirmek kadar, mevcut bir eseri değiştirmek veya tamirinin de imal etmek kapsamına girdiği kabul edilmektedir<sup>80</sup>. Bu cümleden olarak yeni bir bina, yol, köprü inşası, kanal açılması, makina, alet, mobilya imali, elektrik tesisatı, kalorifer tesisatı yaptırılması, gemi inşası, arı kovani yapımı, ilaç imali, elbise ve başka giyim eşyasının dikilmesi gibi faaliyetler bugün hep istisnâ' akdinin konusunu teşkil etmektedir<sup>81</sup>.

### C. Ücret

İstisnâ' akdinde, ısmarlanan şeye ödenecek ücretin de belirtilmesi gerekmektedir. Belirlenen ücretin selem akdindeki gibi peşin ödenmesi şart değildir. Peşin verilebileceği gibi, bir kısmı peşin, kalanı eserin tes-

78 Aynı, c. VI, s. 663-668.

79 İbn Nuceym, c. VI, s. 185-187

80 Bkz. Tunçomağ, c. II, s. 500; Tandoğan s. 320.

81 Tandoğan, s. 320.

limi anında ya da hepsi teslim anında ödenebilir<sup>82</sup>. İsmarlanan kimse, ismarlayan ile akit yaptığı andan itibaren, ismarlanan şeye karşılık ismarlayandan ücreti almaya hak kazanır. Ancak bu ücret, ismarlanan kimsenin mülkiyetine, eseri ismarlayana teslim ettiği anda geçmektedir. Bu sebeple, ismarlanan kimse, ismarlanan şeyi teslim etmeden önce, ismarlayan kimseden ücret talep edemez<sup>83</sup>. İsmarlayan kimse de, ismarlanan kimsedeki esere, ancak gördüğü anda kabul ettiği takdirde mâlik olabilmektedir. Bu sebeple, ismarlayan görmeden önce, ismarlanan kimse, imal ettiği malı başkasına satabilmektedir.

Bugünkü hukukta karşılığın, satımda olduğu gibi, mutlaka para ile tayin edilmesi gerekmektedir. Taraflar bazı hallerde para yerine mali değeri olan bir eşya veya çalışmayı karşılık olarak gösterebilmektedirler<sup>84</sup>. Taraflar arasında münazaaya sebebiyet vermeyecek şeylerin ücret olarak tespit edilebilmesinin İslâm hukuku açısından da akdin kurulmasını kolaylaştırması bakımından mahzurlu olmayacağı düşünülebilir.

#### D. Taraflar Arasında Anlaşma

İstisnâ' akdinin teşekkül edebilmesi için, ismarlanan eser ve karşılık (semen) konusunda tarafların anlaşmış olmaları gerekmektedir. Yani haklarında hüküm ifade edecek karşılıklı rızalarını ifade eden icab ve kabul, akdin kurulması için şart olduğu gibi akitlerde şart olan tarafların ehliyeti de tabii olarak aranmaktadır<sup>85</sup>. İstisnâ' akdi bugünkü hukukta da rızâî akit sayılmaktadır. Tarafların, sanatkâr tarafından yapılacak olan ve eser niteliğini taşıyan şeyin, açık bir şekilde belirtilmiş iş görme sonucu üzerinde anlaşmaları istisnâ' akdinin tamam olması için yeterlidir. Sanatkârın meydana getirdiği eseri teslim borcu, ismarlayanın ise, ücret ödeme borcu bu anlaşmadan kendiliğinden doğan sonuçlardır<sup>86</sup>.

#### VII. İstisnâ' Akdinin Hükümü

İstisnâ' akdinin, ismarlanan şeyin meydana getirilmesinden önce bağlayıcı bir özelliği yoktur. İsmarlanan şeyin imal edilmesinden sonra, ancak ismarlayanın görmesinden önce tarafların her ikisinin de akdi devam ettirme, feshetme ve vazgeçme hakları vardır. Bu sebeple, is-

82 Serahsî, c. XII, s. 139 vd; Kâsânî, c. V, s. 2-3.

83 Kâsânî, c. V, s. 3.

84 Tunçomağ, c. II, s. 501.

85 Abdullah b. Mahmûd b. Mevlûd el-Mavsîlî, el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1975. c. II, s. 4.

86 Tandoğan, s. 324.

marlanan kimse, imâl etmiş olduğu şeyi ısmarlayan henüz görmeden önce satabilir. Çünkü akit bağlayıcı değildir. İmâl edilmiş olan şey, muhakkak ısmarlayana ait bir şey değildir. Ancak onun benzeri, imâl eden kimsenin zimmetindedir. İsmarlanan kimse, imâl ettiği şeyi, ısmarlayana getirdiği takdirde, imâl edilen şeyi ısmarlayana tahsis ettiği için, kendisine ısmarlanan kimsenin muhayyerlik hakkı düşer. Bu malı artık başkasına satamaz. İsmarlayan kimse ısmarladığı şeyi gördüğü zaman, muhayyerlik hakkı vardır. İsterse ısmarladığı bu şeyi alır, isterse almaz. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre, ısmarlayan isterse akdi feshedebilir. Zira o, görmediği bir şeyi satın almış olduğundan muhayyerlik hakkına sahiptir. İsmarlanan kimsenin, bu safhada muhayyerlik hakkı yoktur. Çünkü görmediği şeyi satmıştır. İmam Ebû Yûsuf, ısmarlayanın, ısmarlanan şeyi görmesinin artık bağlayıcı olduğu ve ısmarlayanın muhayyerlik hakkının olmadığı görüşündedir. İsmarlanan şey ısmarlayanın belirttiği şartlara ve isteğe uygun olduğu takdirde artık ısmarlayanın muhayyerlik hakkı ortadan kalkar. Bu safhada ısmarlayana muhayyerlik hakkının tanınması, ısmarlanan kimsenin zararına olacaktır. Çünkü ısmarlayanın isteğine uygun olarak hazırladığı şeyin değer kaybına uğraması söz konusudur. Ayrıca, ısmarlayanın isteğine göre hazırlanmış olduğu esere, rağbet edenin bulunamaması ihtimali de vardır. Bu konuda İmam Ebû Yûsuf'un görüşü, muhayyerlik hakkının iptaliyle ısmarlayana verilecek zarar, ısmarlanan kimseye verilecek zarardan daha fazladır, zira ısmarlayan her halükârda ısmarlanan şeyi (eseri) almak zorunda kalacaktır, denilerek reddedilmiştir<sup>87</sup>.

Mecelle'de de, İmam Ebû Yûsuf'un görüşü benimsenmiştir<sup>88</sup>. Taraflar arasında münazaayı, ısmarlanan kimsenin zarara girmesini önlemesi bakımından bu görüş daha makuldür. Çünkü bu görüş, İslâm hukukunda akitlerin genel hatlarıyla bağlayıcı olması esasına uygun düşmektedir. Günümüzde büyük meblağlara mal olan siparişlerde büyük önem kazanan istisnâ' akdin'nin, bağlayıcı bir akid olma özelliği taşıması son derece önemlidir. Zira böyle büyük siparişler, bağlayıcı özelliği olmayan akitlerle gerçekleştirilemezler.

87 Serahsî, c. XII, s. 139; Kâsânî, c. V, s. 3; İbnu'l-Humâm, c. V, s. 356; İbn Âbidin, c. IV, s. 294-296; Senhûri, c. III, s. 39.

88 Bkz. Ali Haydar, c. I, s. 657.

## İSLÂM HUKUKUNDA CEZA KAVRAMI VE HADD CEZALARI

Dr. İbrahim ÇALIŞKAN

### I. Ceza Kavramı

#### A. CEZANIN TARİFİ

Ceza, arapça bir isim olup lügatta, iyilik veya fenalık karşılığında verilen ivaz ve mükâfat, ecir anlamına gelmektedir<sup>1</sup>. Ceza kelimesi, hem mükâfatlandırmak hem de müeyyide uygulamak anlamında kullanılmaktadır<sup>2</sup>.

İstilâhta ise ceza, failin fiiline göre mükâfat ve mücazat manasını ihtiva etmektedir<sup>3</sup>. İslâm hukukunda bir terim olarak ceza, Şâri'in emir ve yasaklarına uymama sonucu, toplumun menfaati için kişiye uygulanması öngörülen, kararlaştırılmış bir müeyyide şeklinde tarif edilmiştir<sup>4</sup>.

Çağımız hukukunda da ceza, suç işleyen şahsa, çeşitli yapıcı amaçları gerçekleştirmesi için uygulanan ve esasında kişiyi mahrumiyetlere tâbi kılan bir müeyyide olarak tanımlanmıştır<sup>5</sup>. Bu tarifin daha genişletilmiş şekli şudur:

"Ceza, topluma mahsus derecede zarar veren fiiller karşılığı olarak Devletin kanun ile ihdas eylediği ve izlediği diğer maksatlar yanında, özellikle suçu işleyeni bazı mahrumiyetlere tâbi kılmak ve böylece toplumun işlenen fiili tasvip etmeme duygusunu belirtmek üzere kazaî bir kararlar ve sorumluluk derecesi ile orantılı olarak uygulanan korkutucu bir müeyyidedir"<sup>6</sup>.

1 Hüseyin Kâzım Kadri, Türk Lügati, Devlet Matbaası, İstanbul 1928, c. II, s. 300.

2 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mükrim, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdır, Beyrut 1956, c. IV, s. 143; Kâzım Kadri, c. II, s. 300.

3 Kâzım Kadri, c. II, s. 300.

4 Abdu'l-Kâdir Udeh, et-Teşri'u'l-Cinâi'l-İslâmî Mukârinen bi'l-Kânûni'l-Vad'i, Dâru'l-Arabî, Beyrut (t.y.), c. I, s. 609.

5 Sulhi Dönmezer-Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, Genel Kısım, Sulhi Garın Matbaası, İstanbul 1973, c. I, s. 8.

6 Dönmezer-Erman, c. II, s. 589.

Görüldüğü gibi, hem İslâm hukukunda hem de çağdaş hukukta cezanın konuluş sebebi, toplumun menfaatinin ihlâl edilmesi esasına dayandırılmaktadır.

Mâverdi, cezayı şöyle tarif etmektedir:

“Allah’ın emrettiğini yapmamaktan yasak ettiğini de yapmaktan uzaklaştıran müeyyidedir”<sup>7</sup>.

## B. CEZANIN AMACI

İslâm hukukunda cezalar, fertlerin ıslâhı, toplumun himayesi ve düzeninin korunması için konulmuştur. Allah’ın koyduğu bütün hükümler, insanların menfaati içindir. Yoksa yeryüzündeki bütün insanlar Allah’ın emirlerini çiğneseler, yasaklarına uymasalar bununla Allah’a bir zarar veremeyecekleri gibi, O’nun emir ve yasaklarına uymakla da O’na herhangi bir fayda sağlayamazlar<sup>8</sup>.

İnsanların suç işlemelerini gözleyip onlara hemen ceza uygulamak, İslâm hukukunun ruhuna uymayan bir anlayıştır. İslâm hukukunda amaç, kişiyi amansızca cezalandırmak değil, suçluyu yakalayarak toplumu onun kötülüklerinden korumak ve onu ıslâh etmektir. Çünkü Hz. Peygamber insanlara bir zorlayıcı olarak gönderilmemiştir. Aksine insanlara en iyi yollarla iyiyi, güzeli ve doğruyu anlatarak onları doğru yola sevk etmek için bir rahmet olarak gelmiştir<sup>9</sup>.

Mâverdi, cezaların amacını şöyle açıklamaktadır:

“Allah’ın emrettiğini yapmamak ve yasak ettiğini yapmaktan alıkoyan cezalar, bir anlık bir lezzet uğruna azdırıcı nefsi arzular sebebiyle âhîret hayatının azabına maruz kalmamak için Allah tarafından vazedilmiştir. Allah, cezaları insanların, yapılması sakıncalı işleri, haramları yapmaması, yapılmasını emrettiği farzlarını yapmalarını sağlamak için koymuştur<sup>10</sup>.

Kendisine uygulanan bütün cezalara rağmen suç işlemekten vaz geçmeyen, insanlara ve mallarına zarar veren kimse, tevbe edinceye veya ölünceye kadar hapsedilir. Topluma vereceği zararı önlemek için, bu kimsenin hapiste yattığı sürece nafakası, Beytu’l-Mâl’den sağlanır<sup>11</sup>.

7 Ebu’l-Hasan el-Mâverdi, El-Ahkâmü’s-Sultâniyye, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebi, Mısır 1966, s. 221.

8 Udeh, c. I, s. 609.

9 Gâşiye, 22, Kâf, 45; Enbiyâ, 107.

10 Mâverdi, ss. 221-222.

11 Şerefu’d-Din Mûsâ el-Hicâvî el-Makdisî, el-İknâ’ fî Fıkhi’l-İmam Ahmed b. Halbel, el-Matbaatu’l-Misriyye, Mısır 1932, c. IV, ss. 271-272.

Çağdaş ceza hukukunda da ceza kavramı, değişikliklere uğramış, sadece suçluya azap ve ızdırap vermek maksadını güden cezalar sistemi yerine, yapıcı, suçlunun uslanması, tekrar topluma kazandırılması, toplumun da tepkisini açığa vurabilecek karma nitelikte cezaların kullanılması, böylece toplumun müdafaası ile beraber, suçlunun da uslanması amacını gütmeye fikri kabul edilmiştir<sup>12</sup>.

Devleti ve sosyal düzeni ceza müeyyidesine başvurmadan korumanın mümkün olmadığı konusunda bütün hukukçular görüş birliğinde olduğu gibi, ceza müeyyidesinin zorunluluğu ve gereği hususunda bir ihtilâf ve tartışma da söz konusu değildir. Görüş ayrılıkları ve tartışmalar, ceza müeyyidesinin mahiyeti ve esası ile ilgilidir<sup>13</sup>.

### C. CEZANIN ÖZELLİKLERİ

İslâm hukukunda cezanın amacı, fertlerin ıslahı, toplumun haklarının korunması ve kurulmuş olan toplum düzeninin devam ettirilmesi olduğuna göre; cezanın, zikredilen bu amaçları gerçekleştirebilmesi için bazı özellikler taşıması gerekmektedir. İslâm hukuku ile ilgili kaynaklarda zikredilen bu özellikler şöyle sıralanabilir:

1- Ceza, suçun vukuundan önce herkesi suç işlemekten alakoyacak özellikte olmalıdır. Suçun vukuundan sonra ise, işlediği suçtan dolayı suçluyu cezalandırması ve terbiye etmesi yanında, toplumdaki diğer kişileri de aynı suçu işlemekten alakoyacak bir mahiyet arzetmelidir<sup>14</sup>.

İslâm hukukçuları, cezayı tarif ederken "ceza, suçun işlenmesinden önce suçu işlemeye bir engel; suçun işlenmesinden sonra ise, o suçun tekrar işlenmesini önleyen bir tedbirdir"<sup>15</sup> demekle, cezanın bu özellikte olması gereğini ifade etmişlerdir.

2- Cezalar, toplumun ihtiyacına ve menfaatine göre düzenlenmelidir. Toplumun menfaatleri cezanın şiddetli olmasını gerektiriyorsa ceza da şiddetli olmalı; toplumun menfaatleri cezaların hafifletilmesini gerektiriyorsa, ceza da hafifletilmelidir<sup>16</sup>.

3- Suçlunun vereceği zararlardan toplumun menfaatlerinin korunması için, suçlunun toplumdaki tecrid edilmesi veya hapsedilmesi gere-

12 Dönmezer-Erman, c. I, ss. 9-10.

13 Dönmezer-Erman, c. II, 588.

14 Udeh, c. I, s. 610.

15 İbnu'l-Humâm, Kemûlu'd-Din Muhammed b. Abdolvâhid, Fethu'l-Kadir, Matbaatu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, Mısır 1316, c. IV, s. 112.

16 Udeh, c. I, s. 610.



kiyorsa verilecek ceza da, suçlunun öldürülmesi, tevbe etmediği sürece ölünceye kadar hapsedilmesi veya durumunu ıslah edinceye kadar göz altında tutulması şeklinde olmalıdır<sup>17</sup>.

4- Toplumun menfaatlerini korumayı ve fertlerin ıslahını hedef alan ve bunları gerçekleştirmeye çalışan her ceza meşrudur. Bu çeşit cezaların, başka cezalarla değiştirilerek azaltılması gerekmez<sup>18</sup>.

5- Suçlunun cezalandırılmasının anlamı, işlediği suç karşılık ondan intikam almak değil, onun ıslah edilmesinin teminidir<sup>19</sup>.

Çağdaş ceza hukukunda, cezanın özellikleri şöyle sıralanmaktadır.

1- Ceza, faili mahrumiyetlere tâbi kılarak ona ızdırap veren, elem çektiren özellikler gösterir. Ancak, artık bugün ceza bu özelliğini, müsbet ve yapıcı maksatların elde edilmesine yöneltmiştir<sup>20</sup>.

2- Ceza, kanun tarafından tesbit olunur. Suçta olduğu gibi cezada da kanunilik prensibi esastır. Suçta ve cezada kanunilik prensibi, tek parti sistemiyle idare edilen ülkelerde bile artık kabul edilmekte ve uygulanmaktadır<sup>21</sup>.

3- Ceza, fiilin ağırlığı ve suçlunun mesuliyet derecesi ile orantılı olarak düzenlenmekte ve uygulanmaktadır. Cezanın, failin mesuliyet derecesi ile orantılı uygulanan bir müeyyide olması, diğer hukuk müeyyidelerinden farklı olarak sadece suçun faili hakkında uygulanmasını gerektirir ki, bu esasa "cezaların şahsiliği veya ferdiliği" adı verilmektedir<sup>22</sup>.

4- Ceza, korkutuculuk özelliği taşıması gereken bir müeyyidedir<sup>23</sup>.

5- Ceza, kazaî bir kararla verilir. Cezanın tesbiti, bir yargılama organı tarafından yapılır ve kazaî bir tasarruf şeklinde gelişir<sup>24</sup>.

Cezanın belirttiğimiz bu özelliklerinden başka, bir cezada bulunması gereken vasıflar da modern ceza hukukunda şöyle belirtilmiştir:<sup>25</sup>

17 Makdisî, c. IV, s. 272; Udeh, c. I, s. 610.

18 Udeh, c. I, s. 610.

19 Udeh, c. I, s. 610.

20 Dönmezer-Erman, c. II, s. 591.

21 Dönmezer-Erman, c. II, ss. 593-594.

22 Dönmezer-Erman, c. II, s. 598.

23 Dönmezer-Erman, c. II, s. 600.

24 Dönmezer-Erman, c. II, s. 600.

25 Dönmezer-Erman, c. II, s. 611.

a. Cezalar ahlâkî, insan haysiyeti ile bağdaşabilir olmalıdır; genel âdetlere aykırı bulunmamalıdır.

b. Ceza suçlu bakımından etkili olmalı fakat tabii ve zarurî etkileri dışında suç işlemeyenler üzerinde tesir göstermemelidir.

c. Ceza bölünebilir olmalıdır.

d. Cezanın neticeleri itibariyle tamir ve izalesi kabil olmalıdır.

Bir bakıma cezanın şartları diyebileceğimiz bu vasıflar, İslâm hukukunda da şöyle belirtilmiştir<sup>26</sup>:

a. Ceza şer'î olmalıdır. Ceza, İslâm hukukunun kaynaklarından birine dayanıyorsa şer'î olarak kabul edilir. Devlet başkanı tarafından konmuş olan kanunlar, şer'î nasslara aykırı olmamak şartıyla muteber sayılır, aksi halde bâtıldır.

Nasslarla belirtilmiş olan cezalardan daha iyi olduğuna inansa bile, hâkimin kendisinin bir ceza koyması sözkonusu değildir. İslâm'ın bu prensibi, modern hukuktaki "cezaların kanunîliği" prensibi ile uyuşmaktadır.

b. Ceza şahsî olmalıdır. Ceza yalnız suçu işleyeni ilgilendirir. Cezaların şahsîliği esastır.

c. Ceza genel olmalıdır. Yani herkese uygulanacak şekilde umumî olmalıdır. Cezalar karşısında herkes eşit olmalıdır. İdare eden ile idare edilen, zengin ile fakir, bilgin ile cahil arasında bir fark gözetilmemelidir. Ancak cezalarda tam eşiklik, cezalar hadd cezası ve kısâs ise söz konusu olabilmektedir. Çünkü hadd cezalarında ve kısâsta uygulanacak cezanın miktarı belirtilmiştir. Bu suçları kim işlerse işlesin, bu suçlar için takdir edilmiş olan ceza, işleyenler arasında hiçbir fark gözetilmeksizin belirtilen şekli ve miktarı ile uygulanacaktır<sup>27</sup>. Uygulanacak ceza ta'zir cezası olursa, cezanın çeşidinde ve miktarında eşitlik aranmayacaktır. Aksi halde ta'zir cezasının da hadd cezası olarak kabul edilmesi gerekecektir<sup>28</sup>.

## II. Cezanın Çeşitleri

İslâm hukukunda cezalar, aralarında var olan ilgi, miktarlarını tayinde hâkimin yetkisi, kendilerine uygulanacak hükümlerin gerekliliği, uygulanacakları yer ve konuları bakımından kısımlara ayrılmaktadır<sup>29</sup>.

26 Udeh, c. I, ss. 629-630.

27 Udeh, c. I, ss. 630-631.

28 Udeh, c. I, s. 631.

29 Udeh, c. I, 632-634.

### *A. Konulmuş Olan Hükümün Uygulanmasının Mecburiliği Bakımından Cezalar.*

a. Miktarları belirtilmiş olan cezalar (Hadd cezaları). Şâri'in tayin ettiği ve miktarını belirttiği cezalardır. Hâkimin bu cezaları hiç noksanlaştırmadan ve arttırmadan aynen uygulaması gerektiği gibi, bu cezaları her hangi bir şekilde diğer cezalarla değiştirmeye de yetkisi yoktur. Bu çeşit cezaları düşürmeye ve affetmeye devlet başkanı da yetkili değildir<sup>30</sup>.

b. Miktarları belirtilmemiş olan cezalar (Ta'zir Cezaları). Bu çeşit cezaların çeşidini ve miktarını tayin ve tespiti hâkim yetkili kılınmıştır. Hâkim, suçlunun durumuna ve işlediği suça göre bir ceza tayin eder<sup>31</sup>.

### *B. Uygulanacakları Yer Bakımından Cezalar*

a. Bedenî Cezalar. İnsanın bedenine uygulanan cezalardır. Öldürme, değnek vurma (celd) ve hapis gibi<sup>32</sup>.

b. Nefsî Cezalar. İnsanın bedenine uygulanmayan, kişinin şahsiyetine yönelik olan cezalardır. Nasihat etme, azarlama ve tehdit gibi<sup>33</sup>.

c. Malî Cezalar. Kişinin malvarlığına yönelik olan cezalardır. Diyet, para cezası gibi<sup>34</sup>.

Çağdaş ceza hukukunda da cezalar, hukuki mahiyetleri, konuları, mahiyetleri, müddetleri, ağırlıkları ve ilmî bakımdan tasnife tâbi tutulmuştur<sup>35</sup>.

## **III. Hadd Kavramı**

### *A. Hadd'in Tarifi*

Hadd'in lügat anlamı, menetmek, yasaklamak demektir. İnsanları girmekten menettiği için kapıcıya da "haddâd" denilmektedir<sup>36</sup>.

Bir şeyin mahiyetini açıklayan şeye de "hadd" denir. Çünkü o şeyin mahiyetini ilgilendirmeyen şeylerin tarife girmesine engel olur<sup>37</sup>.

30 Udeh, c. I, s. 633.

31 Udeh, c. I, s. 633.

32 Udeh, c. I, s. 633.

33 Udeh, c. I, s. 633.

34 Udeh, c. I, s. 634.

35 Dönmezer-Erman, c. II, s. 631-636.

36 es-Serahsî, ebü Bekr Muhammed b. Ahmed b. ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), c. IX, s. 36; Kâsânî, Alâeddîn ebî Bekr b. Mes'ûd, Bedâiu's-Sanâi' fî Tertibi 'ş-Şerâi, Dâru'l Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1974, c. VII, s. 33.

37 Serahsî, c. IX, s. 36.

İslâm hukukunda cezalara "hudûd" adı verilmesinin sebebi de, suçu işlemekten alakoymasıdır<sup>38</sup>.

Hadd'in ıstılahtaki anlamı ise, ceza müeyyidesinin uygulanmasını gerektiren çirkin fiilleri işlemekten insanları alakoymak için Allah'ın hakkı olarak-O'nu ta'zimen ve emrine uyarak-farz kılınan belli cezalar demektir. Çoğulu hudûd'dur<sup>39</sup>.

Tarifte hadd'in Allah hakkı olarak belirtilmesinin sebebi, bu cezaların Allah'ın bir emri olarak yerine getirilmesi ve bu cezaların uygulanmasında fert ve toplumun herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmamasıdır. Bu özelliğiyle hadd, kul hakkı olan kısâs cezasından; miktarının tayin edilmiş olmasıyla da, miktarı tayin edilmemiş olan ta'zir cezasından ayrılmaktadır.

Hadd'in tarifindeki Allah hakkı tabirini, bazı hukukçular "toplumun hakkı (âmme hukuku) olarak tefsir etmişlerdir. Bu fikirlerinin doğruluğunu kanıtlamak için de, İslâm hukukunda Allah hakkı olarak belirtilen cezaların hepsinde umumi menfaat gözetildiğini söylemektedirler. Umumi menfaat ise, kötülüğü insanlardan uzak tutmak ve onlar için gerekli olan emniyet ve güveni sağlamaktır. Zira suçların zararı topluma yönelik olduğu gibi, cezanın faydası da topluma yöneliktir<sup>40</sup>.

Hadd teriminin Kur'an'daki manası, İslâm hukukçularının anladığı manadan daha geniştir. Kur'an'da hadd, bazan ceza, bazan da cezanın uygulanacağı suç anlamında kullanılmaktadır<sup>41</sup>.

Hadd cezalarının daha önceki toplumlarda da mevcut olduğunu ve öldürme için kısâs, zina için recm, hırsızlık için el kesme cezalarının İslâmdan önceki toplumlarda da uygulandığını görüyoruz. Bunlar, semavî şeriatlarda birinden diğerine geçip devam eden ve bu şeriatların peygamberleri ve onların ümmetleri tarafından uygulanan cezalardır<sup>42</sup>. İslâm hukukunun, daha önce de var olan bu cezalarda yaptığı değişiklik, ağır olan suçlara en şiddetli cezayı uygulamak, daha hafif olan suçlar için de hafif cezalar koymak olmuştur. Daha önceki şeriatlarda olmayan diyet

38 Serahsî, c. IX, s. 36.

39 Serahsî, c. IX, s. 36; Kâsânî, c. VII, s. 33.

40 Muhammed Ebû Zehra, el-Ukûbe fi'l-Fıkhî'l-İslâmî, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır (t.y.), ss. 90-91; Udeh, c. I, s. 79.

41 Bakara, 187, 229.

42 Şâh Veliyyullâh b. Abdurrahîm ed-Dihlevî, Huccetullâhi'l-Bâliğa, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.), c. II, s. 158.

cezası, öldürme fiillerine karşı uygulanan hafifletilmiş bir cezadır<sup>43</sup>. Diyet cezası, insanlar için gerçekten bir hafifletmedir<sup>44</sup>.

Hadd, çeşitli suçlara karşı nass ile (Kitab ve Sünnet) konulmuş, mahiyetleri ve miktarları belirtilmiş olan ceza şeklinde tarif edilebilir.

### B. Hadd Cezasını Gerektiren Suçlar

Hadd cezasını gerektiren suçlar, Şâri' tarafından tayin edilmiştir<sup>45</sup>:

- a. Zina suçu
- b. Kazf suçu (İffetli bir kadına zina isnadında bulunmak)
- c. Şürb suçu (Şarap içmek)
- d. Sirkat suçu (Hırsızlık)
- e. Hirâbe suçu (Yol kesicilik)
- f. Ridde suçu (İslâm dininden çıkmak)
- g. Bağy suçu (Sebepsiz yere devlet başkanına isyan etmek)

Bazı İslâm hukukçuları sarhoşluk (sekr) veren uyuşturucu maddeleri kullanmayı, şürb (şarab içme) suçundan ayrı bir suç kabul etmişlerdir. Şarap içen kimsenin, sarhoş olmasa da; sarhoşluk veren maddeleri kullanan kimsenin ise ancak sarhoş olduğu takdirde cezalandırılmasını, bu ayırımlarına sebep olarak göstermişlerdir<sup>46</sup>.

Hadd cezasını gerektiren suçların dışında kalan suçları da iki kısımda özetleyebiliriz:

### 1. Kısâs ve Diyeti Gerektiren Suçlar

Bu suçlar, işlendiklerinde haklarında kısâs ve diyet cezası gereken suçlardır. Kısâs ve diyet cezaları da takdir edilmiş belli cezalardır. Ancak bunlar, hadd cezasını gerektiren suçlarda olduğu gibi, Allah'ın hakkı olmayıp fertlerin hakkıdır. Bu cezalar da, hadd cezalarında olduğu gibi, azaltılmadıkları gibi çoğaltılamazlar da. Fertlere ait haklardan olmaları sebebiyle suç mağduru isterse suçluyu affedebilir. Onun bu affı, affedilen kişiye uygulanacak olan cezayı düşürür<sup>47</sup>.

43 Dîhlevî, c. II, s. 159.

44 Bakara, 178.

45 Kâsânî, c. VII, s. 33; Udeh, c. I s. 79.

46 Kâsânî, c. VII, s. 33; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukuku İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiye Kamusu, Bilmen Basımevi, İstanbul 1967, c. III, ss. 250-255.

47 Udeh, c. I, s. 79.

Kısâs ve diyeti gerektiren suçlar şunlardır<sup>48</sup>:

a. Amden katl: Bir kimseyi haksız yere yaralayıcı bir aletle veya onun hükmünde olan bir şeyle kasden öldürmektir.

b. Şibhi amd ile katl: Bir kimseyi, yaralayıcı aletlerden sayılmayan bir şey ile haksız yere ve kasden öldürmektir.

c. Hatâen katl: Bir kimseyi kasıt olmaksızın yanlışlıkla öldürmektir.

d. Bir kimseyi öldürmek kasdı olmaksızın isteyerek yaralamak veya dövme.

e. Bir kimseyi öldürmeyi kasdetmeksizin yanlışlıkla yaralamak veya dövme.

## 2. Ta'zir Cezasını Gerektiren Suçlar

Ta'zirin lügat manası, menetmek, reddetmek, mecbur etmek, hakaret etmek ve te'dip etmek demektir. İstilahtaki manası ise, hakkında belli bir ceza, şer'î bir hadd bulunmayan cürümlerden dolayı kişiye tatbik edilecek te'dip ve ceza demektir<sup>49</sup>.

İslâm hukukunda, ta'zir cezaları sınırlandırılmadığı gibi, bunların miktarının ve çeşidinin tayini devlet başkanına ve onun yetkili kıldığı hâkimlerin takdirine bırakılmıştır.

Ta'zir cezasını gerektiren suçların sayısı, hadd, kısâs ve diyet cezasını gerektiren suçlarda olduğu gibi sınırlı değildir. Bu suçları sınırlamak da mümkün değildir. Çünkü bugün topluma zarar vermeyen davranışlar, ileride toplum için büyük problemler doğurabilir. Bu sebeple İslâm hukukunda ta'zir cezasını gerektiren suçların bir kısmı belirtilirken (faiz, emanete hıyanet, sövme ve rüşvet gibi) büyük bir kısmının tespit ve takdiri ise devlet başkanına bırakılmıştır. Devlet başkanının bu suçları tespit ve bunlara uygulanacak cezayı tayin ederken, İslâmın genel prensip ve hükümlerine aykırı bir tavır takınmaması şarttır. Çünkü İslâm hukukunda bu çeşit suçların tespiti ve bu suçlara uygulanacak olan cezaların tayini devlet başkanına bırakılırken, toplum çıkarlarının gözetilmesi, toplumun düzene sokulması, toplum fertlerinin doğruya yöneltilmesi ve ıslâhı için gerekli tedbirlerin alınması amacı güdülmüştür<sup>50</sup>.

48 Kâsânî, c. VII, ss. 233-234; Udeh, c. I, s. 79; Bilmen, c. III, ss. 28-29.

49 Bilmen, c. III, s. 305.

50 Udeh, c. I, ss. 80-81; Bilmen, c. III, ss. 305-306.

Ta'zir cezası, duruma göre hapis, dayak, tokat, kulak çekme, azarlama veya hâkimin surat asarak bakması gibi çeşitli şekillerde olabilmektedir. Dayak atmanın en azı üç, en çoğu ise otuz değnektir. Çünkü ta'zir cezalarında asıl olan, uygulanacak cezanın hadd cezaları derecesine ulaşmamasıdır. Hadd cezasının en az miktarı ise, kölelere tatbik edilen ceza olup kazf ve içkide kırk değnektir. Ancak İmam Ebû Yûsuf'a göre, ta'zir cezasının miktarı, hür kimselere uygulanan hadd cezasına göre tayin edilir. Çünkü asıl olan, köleler değil hürlerdir. Bu görüşe göre, belirtilen hüküm hürler hakkında seksen değnek olduğuna göre, ondan bir sayı noksan olan yetmişdokuz değnek ta'zir cezası için uygulanacaktır. İmam Ebû Yûsuf'tan rivayet edilen diğer bir görüşe göre ta'zir cezası, hadd cezasından beş değnek noksan olarak tatbik edilir<sup>51</sup>.

#### IV. Hadd Cezalarının Özellikleri

Hadd cezalarının özelliklerini,

- a. Hadd cezalarının tamamı, Allah'ın haklarındanadır.
  - b. Hadd cezalarının belli bir miktarı olup bu miktarın indirilmesi mümkün değildir.
  - c. Hadd cezalarını yerine getirmeyi, devlet başkanı başka birisine devredebilir.
  - d. Hadd cezalarını gerektiren suçlar aynı cinsten olup birden fazla işlenmişse, sadece tek hadd cezası uygulanır.
  - e. Hadd cezaları, kölelere uygulanırken yarıya indirilir.
  - f. Hadd cezaları mirasçılara intikal etmez.
  - g. Hadd cezalarında sulh geçerli olmadığı, gibi af ve şefaet da kabul edilmez.
  - h. Hadd cezaları, bazı yerlerde tatbik edilemez.
  - i. Hadd cezalarının ispatında, suçların tespitindeki genel kaidelerin dışına çıkmıştır.
  - k. Hadd cezalarının uygulanması esnasında, meydana gelecek zararları cezayı infaz eden tazmin etmez.
- l. Kendisine hadd cezası uygulanan kimsenin cenaze namazı kılınır,

şeklinde sıralayabiliriz<sup>52</sup>.

51 Kâsânî, c. VII, s. 55-56; İbn Hacer el-Askalânî, Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm, çev. Ahmed Davudoğlu, Bulûğu'l-Merâm Tercümesi ve Şerhi Selâmet Yolları, Nurettin Uycan Matbaası, İstanbul 1967, c. IV, s. 78; Udeh, c. I, ss. 80-81.

52 Kâsânî, c. VII, ss. 55-56.

*A. Hadd Cezalarının Tamamı Allah Haklarındandır*

Allah hakkı, Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Allah haklarında menfaat belli kimselere ait olmayıp toplumun tamamına yöneliktir. Allah'ın emirlerindeki menfaatlerin şumûlü, yasaklarındaki tehlikelerin büyüklüğü sebebiyle bu haklar Allah'a nisbet edilirler<sup>53</sup>. Kul haklarında ise menfaatin tamamı, kula aittir. Diyet ve tazmin gibi<sup>54</sup>.

Bazı İslâm hukukçuları, Allah haklarını sekize ayırmışlardır<sup>55</sup>:

a. İbadetler: Namaz, oruç, zekât ve hac gibi.

b. Cezalar: Hadd cezaları gibi.

c. Noksan cezalar: Mirastan mahrumiyet gibi.

d. Kendisinde ibadet ve ceza manası olan haklar: Keffâret gibi.

e. Kendisinde, başkasını gözetme veya başkasına yardım etme manası bulunan ibadetler: Sadaka-i fıtır gibi. Sadaka-i fıtırın bir ibadet olduğu açıktır. Bu ibadette başkasına yardım etme ve gözetmenin manası, bu ibadette mükellef, başkası sebebiyle sorumluluk altına girmektedir. Bu da, bir kimsenin velisi olmak ya da onun geçimini üzerine almaktır.

f. Kendisinde ibadet manası olan gözetim ve bakım sorumluluğu: Öşür arazilerinden alınan öşür gibi.

g. Kendisinde ceza şüphesi bulunan gözetim ve bakım sorumluluğu: Harâc gibi.

h. Kendiliğinden ortaya çıkan haklar: Ganimetlerin beşte biri, maden ve hazine gibi.

Allah'a ve kullara ait olmak üzere ayırdığımız bu iki çeşit haktan başka,

a. Kendisinde hem Allah hem de kul hakkı bulunan, ancak Allah hakları galip gelen haklar: Kazf haddi gibi.

b. Kendisinde hem Allah hakkı hem de kul hakkı bulunan, ancak kul hakkı galip gelen haklar: Kısâs gibi.

şeklinde de kısımlara ayrılırlar<sup>56</sup>.

53 Muhammed el-Hudârî, *Usûlu'l-Fikh, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l Kübrâ, Mısır 1969*, s. 29.

54 Hudârî, s. 32.

55 Hudârî, ss. 29-32; Ahmet Fethi Behnesî, *Medhalu'l-Fikhi'l-Cinâî'l-İslâmî, Dâru'ş-Şurûk, Beyrut 1972*, s. 98.

56 Hudârî, s. 32.



Allah hakkı olan cezaların düşürülmesi söz konusu olamaz. Kulun bu hakları düşürme yetkisi yoktur. Kulun hakkı bulunan ve onun aklının muhafazasını hedef alan içkinin yasaklanması ile onun ırzını korumak için konulmuş olan kazf cezalarında da durum böyledir. Kul, bu cezalarda hakkının düşmesine razı olsa bile, onun bu rızasına itibar edilmediği gibi uygulanacak ceza da düşmez. Fakat öldürme ve yaralama fiillerinde kulun rızasına itibar edilir. Kulun cezanın uygulanmamasını istemesi cezayı düşürür. Zira bu haklarda kul hakkı Allah hakkına galiptir<sup>57</sup>.

### B. Hadd Cezalarının Miktarı Belli ve Kesindir

Hadd cezasını gerektiren suç işleyen kimseye hadd cezası, Şâri'in emrettiği şekilde, çoğaltmadan ve azaltmadan belirtildiği miktarda uygulanır. Çünkü bu cezalar, ya Kur'an'ın bir âyetiyle ya da Hz. Peygamberin bir hadisiyle belirtilmiştir.

Hadd cezasını gerektiren suçlar ve bunlara uygulanacak cezalar şunlardır:

#### 1. Hırsızlık

Kur'an'da hırsızlık yapanlar için şu hüküm yer almaktadır:

“Erkek hırsızla kadın hırsızın, yaptıklarına karşılık ve Allah'tan bir azap olmak üzere, (sağ) ellerini kesin, Allah, mutlak galiptir, yegâne hüküm ve hikmet sahibidir”<sup>58</sup>.

Hırsızlığın cezası, bu suç işleyen kimse için sağ elinin bilekten kesilmesidir. İkinci defa hırsızlık yapan kimsenin sol ayağı toptuktan kesilir. Yine hırsızlık yaparsa, Hanefilere göre, istihsânen artık kesme fiiline devam edilmez. Ancak tevbe edinceye kadar hapsedilir ve kendisine ta'zir cezası uygulanır<sup>59</sup>. Üçüncü defa hırsızlık yapanın sol elinin, dördüncü defa hırsızlık yapanın sağ ayağının kesilip kesilmeyeceği konusunda İslâm hukukçuları ihtilâf etmişlerdir<sup>60</sup>. Şâfiilere göre ise, ilk defa hırsızlık yapanın sağ eli, ikinci defa hırsızlık yapanın sol ayağı, üçüncü defa hırsızlık yapanın sol eli, dördüncü defa hırsızlık yapanın

57 Hudarî, s. 32; Behnesî, s. 99.

58 Mâide, 38.

59 Serahsî, c. IX, s. 166; Fahrü'd-Dîn ebu'l-Mehâsin Hasan b. Mansûr el-Uzeendî el-Fergânî Kâdî Hân, Fetâvâ, el-Matbaatu'l-Kübrâ'l Emriyye, Mısır 1310, c. III, s. 482.

60 Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân, Matbaatu Abdî'r-Rahmân Muhammed, Kahire (t.y.), c. IV, s. 62.

sağ ayağı kesilir<sup>61</sup>. Zâhîrîlere göre ise, ilk defa hırsızlık yapanın sadece bir eli, ikinci defa hırsızlık yapanın da diğer eli kesilir. Zirâ Kur'an ve Sünnet'te elin kesilmesi emredilmektedir, ayakların kesilmesinden bahsedilmemektedir. Bu sebeple ayağın kesilmesi kesinlikle caiz değildir. Üçüncü defa hırsızlık yapana ta'zir cezası uygulanır ve halini düzeltinceye kadar hapsedilir<sup>62</sup>.

## 2. Zina İşlemek

Zina fülünü işleyen kimseler için Allah:

“(Bekâr olup da) zina eden kadınla zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun. Allah'a ve âhîret gününe inanıyorsanız, bunlara, Allah'ın dinini hususunda (emirlerini yerine getirmekte) merhametiniz tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da, bunların ceza tatbikinde şahit olsun. (hazır bulunsun ki, artık böyle bir fenalık işlenmesin)”<sup>63</sup>.

Âyetteki hüküm, birbiriyle zina eden bekâr erkek ve kadın hakkındadır. Birbirleriyle zina eden evli erkek ve kadın hakkında ise Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“Benden öğrenin, benden öğrenin. Gerçekten Allah kadınlara bir çıkar yol halketti. Bekârla bekâr (zina ederse), yüz celde ve bir sene sürgün, evli ile evliye yüz celde<sup>64</sup> ve recim<sup>65</sup> var”<sup>66</sup>.

Kur'an'da geçen âyetlerde, zina eden kimsenin muhsan olup olması ayırdedilmeksizin, zina eden erkeğe ve kadına yüz değnek vurulması gerektiği gayet açıktır. Ancak bu konuda Hz. Ömer'den şöyle bir rivayet vardır:

61 Serahsî, c. IX, s. 166; Muhammed b. Ferâmûz b. Ali Molla Hüseyin, ed-Duraru'l-Hukkâm fi Şerhi Gurari'l-Ahkâm, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye Matbaası, İstanbul 1319, c. II, s. 82.

62 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm, el-Muhallâ, Dâru'l-İttihâdî'l-Arabî, Kahire 1972, c. XIII, ss. 403-404.

63 Nûr, 2.

64 Celdin lûgat anlamı, deri üzerine vurmaktır. İstilâh anlamı ise, muhsan olmayan mükellef zâni veya zâniyenin belli organlarına belli bir şekilde değnek veya kameç ile vurmaktır. Her bir vuruşa “CELDE” adı verilir. (Bilmen, c. III, s. 202).

65 Recm, muhsan olan zâni ve zâniyeyi belli şekliyle taşıyarak öldürmektir. (Türk Hukuk Lûgati, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 282.)

66 Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, Sünen, Dâru'l-Hadîs, Hıms 1974, c. IV, ss. 570-571 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 23).

“Şüphesiz ki, Allah Muhammed’i hak şeriatla göndermiş ve O’na Kitab’ı indirmiştir. Allah’ın O’na indirdikleri arasında recm âyeti de vardı. Biz onu okumuş, bellemiş ve anlamışızdır. Resûlüllâh (a.s.) recm yapmış, O’ndan sonra biz de yapmışızdır. Yalnız ben, insanların üzerinden uzun zaman geçerse biri çıkıp da:

— ‘Biz recmi Allah’ın kitabında bulamıyoruz, diyerek Allah’ın indirdiği bir farizayı terketmeleri sebebiyle dalâlete düşeceklerinden korkarım. Gerçekten zina eden erkek ve kadınlara muhsan olmak ve delil getirmek veya gebelik, yahut itiraf vukubulmak şartıyla recm Allah’ın kitabında mevcut olan bir haktır”<sup>67</sup>. Hz. Ömer’in bahsettiği ayet şöyledir:

“İhtiyar erkekle ihtiyar kadın zina ederlerse, onları Allah’ın tarafından bir tenkil olmak üzere mutlaka recmedin. Allah aziz ve hakimdir”<sup>68</sup>. Hattâ Hz. Ömer’in, “Halkın, Ömer Allah’ın kitabına ilâvede bulundu diyeceğinden korkmasam bu âyeti elimle yazardım.” dediği rivayet edilir<sup>69</sup>.

Hz. Ömer’in âyet olarak kabul ettiği rivayet edilen bu sözün, metnin neshedilip hükmünün devam etmekte olduğu, her ne kadar bazı İslâm hukukçuları tarafından söylenmekte ise de, muhsan olup olmamasına bakılmaksızın, zina eden erkeğe ve kadına, sadece yüz değnek vurulması gerektiği Kur’ân’da açıkça belirtilmiştir.

### 3. Şarap İçme ve Sarhoşluk

İçki ile ilgili ilk âyet, Mekke’de nazil olmuştur:

“Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvalarından da içki ve güzel bir rızık edirsiniz. Muhakkak ki bunda aklı olup düşünen bir topluluk için (Allah’ın kudretine delâlet eden) bir alâmet var”<sup>70</sup>.

İkinci nazil olan âyet ise,

“(Ey Resûlüm), sana içkiyi ve kumarı sorarlar. De ki: –Onlarda hem büyük günah, hem de insanlar için bazı (ufak tefek) faydalar vardır. Fakat günahları faydalarından daha büyüktür–”<sup>71</sup>. şeklindedir.

67 İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünen, Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, Mısır (t.y.), c. II, ss. 853–854 (20. Kitâbu’l-Hudûd, 9.).

68 Askalânî, c. IV, s. 19.

69 Askalânî, c. IV, s. 20.

70 Nahl, 67.

71 Bakara, 219.

Daha sonra ise şu âyet nazil olmuştur:

“Ey iman edenler. Siz sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de cünüp iken-yolcu olmanız müstesna-gusül yapmadıkça namaza yaklaşmayın...”<sup>72</sup>

En son nazil olan âyette ise şöyle denilmektedir:

“Ey iman edenler. Şarap (içki içmek), kumar oynamak, ibadet için dikilen putlar, (cahillik devrinde kullanılan) fal okları hep şeytanın işinden pis birer şeydir. Onun için bunlardan sakının ki, kurtulasınız. Muhakkak şeytan, şarapta ve kumarda aranızda düşmanlık ve kin düşürmek; sizi Allah’ı anmaktan ve namaz kılmaktan alakoymak ister. Artık siz, bunlardan sakınmaz mısınız?”<sup>73</sup>

Âyetlerden de anlaşılacağı gibi, içki içmek birdenbire yasaklanmamış, tedricî olarak haram kılınmıştır.

Enes b. Mâlik’ten rivayet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber’in şarap içen kimseye hurma dalı ve ayakkabı ile vurduğu, Hz. Ebu Bekir’in kırk değnek; Hz. Ömer’in sahabîlerle istişare ettikten sonra hadd cezalarının en hafifi olan seksen değnek vurduğu rivayet edilmektedir<sup>74</sup>.

Katâde’den de Hz. Peygamber’in ayakkabı ve hurma dalı ile kırk defa vurduğuna dair bir rivayet vardır<sup>75</sup>. Başka bir rivayette ise, Hz. Peygamber’in iki hurma dalı ile kırk kadar vurduğu belirtilmektedir<sup>76</sup>. Buna göre şarap içme ve sarhoşluğun cezası, hür kimseler için seksen değnek, köleler için ise, kırk değnektir<sup>77</sup>.

#### 4. Kazf (İftira)

Kazf, lügatte atmak anlamına gelmektedir. İstilahta ise, ayıplamak ve şetm maksadiyle bir kimseye zina isnad etmek anlamında kullanılmaktadır<sup>78</sup>.

Bir kimseye zina isnad ederek iftirada bulunmanın cezası, Kur’ân’da belirtilmiştir:

“İffetli müslüman kadınlara zina iftira edenler, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenler (var ya) işte bunlara seksen değnek vurun.

72 Nisâ, 43.

73 Mâide, 90, 91.

74 Ebu Dâvûd, c. IV, s. 621 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 36).

75 Ebu Dâvûd, c. IV, s. 621 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 36).

76 Ebu Dâvûd, c. IV, s. 621 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 36).

77 Serahsî, c. XXIV, s. 30; Kâdî Hân, c. III, s. 481.

78 Bilmen, c. III, s. 18.

(Hiçbir şey hakkında) bunların şahitliklerini ebediyyen kabul etmeyin. Bunlar asıl fasıklardır<sup>79</sup>.

### 5. İrtidat (İslâm Dininden Çıkma)

İslâm dininden çıkan kimse için Hz. Peygamber,

“Dinini değiştiren kimseyi öldürünüz”<sup>80</sup>.

“Allah’tan başka ilâh olmadığını ve benim O’nun elçisi olduğumu kabul eden kimsenin kanı helâl olmaz. Ancak şu üç kişi müstesnadır:

Zina eden evli kimse, bir kimseyi haksız yere öldüren kimse, dinini terkederek cemaatten ayrılan kimse”<sup>81</sup>.

buyurmuşlardır.

İslâm dininden çıkan kimsenin cezası, ölümdür<sup>82</sup>. Ancak irtidat eden kadın ise, İslâm’ı tekrar kabul edinceye kadar, İslâm’ı kabul etmemeye devam ettiği takdirde ölünceye kadar hapsedilir<sup>83</sup>.

### 6. İsyân Etme (Bağy)

Haksız yere devlet başkanına karşı gelmek ve isyan etmek de İslâm hukukunda yasaklanmıştır<sup>84</sup>. İsyân fiilinin cezası ölüm olup isyan eden kimselerin malları müsadere edilir<sup>85</sup>.

### 7. Yol Kesme (Hırâbe)

Yol kesicilik, “İslâm diyarında müslümanların veya zimmîlerin mallarını ellerinden tegallüben ve mücahereten almak, hayatlarına kasdetmek, halkı korkuya düşürmek için bir takım kimselerin veya kuvvet ve satvet sahibi bir şahsın yolları tutmasıdır ki, bu yüzden halk, mürur ve uburdan geçinerek yollar kesilmiş olur”, diye tarif edilmiştir<sup>86</sup>.

Kur’ân’da Allah:

“Allah’a ve Peygamberine karşı (müslümanlara karşı) savaşa kalkışanlarla yer yüzünde fesada çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri,

79 Nûr, 4.

80 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 520 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 1).

81 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 522 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 1).

82 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 520, 522 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 1).

83 Serahsî, c. X, s. 98; Kâsânî, c. VII, s. 134; İbni Nüceym Zeynu'd-Dîn, el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (t.y.) c. V, s. 135; Kâdî Hân, c. III, ss. 580-581.

84 Hucurât, 9.

85 İbn Nüceym, c. V, s. 152; İbnu'l-Hümâm, c. IV, s. 411; Kâsânî, c. VII ss. 140-141.

86 Bilmen, c. III, s. 17.

asılmaları yahut sağ elleriyle sol ayaklarının çapraz olarak kesilmesi veya buldukları yerden sürgün edilmeleridir. İşte, bu ceza onların dünyadaki rüsvaylığıdır. Ahirette ise kendilerine büyük bir azap vardır<sup>87</sup>.

Yol kesme fiilini işleyenler,

a. Mal almamış, öldürmemiş, sadece korkutmuşlarsa, tevbe edinceye kadar hapsedilirler.

b. Yalnız mal almış, öldürmemişlerse, sağ elleriyle sol ayakları çapraz olarak kesilir.

c. Sadece öldürülmüş, mal almamışlarsa öldürülürler.

d. Hem mal almış hem de öldürmüşlerse, hâkim ya elleri ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesine ve öldürülmelerine; veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesine ve asılmalarına; yahut kesilmeden asılmalarına; ya da öldürülmelerine hükmeder<sup>88</sup>.

### C. Hadd Cezalarının Yerine Getirilmesi Devlet Başkanının Görevidir

Hadd cezaları, ancak devlet başkanı veya onun görevlendireceği bir kimse tarafından yerine getirilir. Bu görüş Hanefî hukukçularına göredir. Şâfiilere göre ise, hadd cezalarının tatbikinde bu görevi devlet başkanının yerine getirmesi şartı aranmamaktadır<sup>89</sup>.

Hz. Peygamber, hayatında hadd cezalarını uygulamış, kendisinden sonra gelen halifeler de aynı yolu izlemişlerdir<sup>90</sup>.

Hadd cezasının uygulanması esnasında devlet başkanının hazır bulunması şart değildir. Zira Hz. Peygamber,

“... Ey Enesçik. Şu adamın karısına git. Eğer itiraf ederse, onu recmediver<sup>91</sup>. buyurmuşlardır. Eğer hadd cezasının uygulanması esnasında devlet başkanının hazır bulunması gerekseydi, Hz. Peygamber, Enes'i göndermez kendisi giderdi. Aynı şekilde Hz. Peygamber Mâiz b. Mâlik'in recmedilmesini emretmiş, kendisi hazır bulunmamıştır<sup>92</sup>.

87 Mâide, 33.

88 Serahsî, c. IX, ss. 195-200; Kâsânî, c. VII, s. 93.

89 Kâsânî, c. VII, s. 57.

90 İbn Kudâme, Muhammed b. Ahmed, eş-Şerhu'l Kebir, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine (t.y.), c. X, s. 121. (el-Muğni ile birlikte)

91 İbn Mâce, c. II, s. 852 (20. Kitâbu'l-Hudûd, 7).

92 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 575 (32. Kitâbu'l-Hudûd, 24).

Hadd cezaları, şüphe söz konusu olduğu zaman tatbik edilmezler. Zira hadd cezalarında genel kaide, cezaların şüphenin varlığı halinde uygulanmamasıdır. Bu konuda Hz. Peygamber:

“Hadd cezalarını, defetme çaresi buldukça defeniz. Eğer onun için çıkar yol varsa, hemen kendisine yol verin; çünkü devlet reisinin af konusunda hataya düşmesi, ceza konusunda hata etmesinden daha hayırlıdır.”<sup>93</sup> buyurmuşlardır.

“Kanlarınız, mallarınız ve ırzlarımız yekdiğerinize haramdır”<sup>94</sup>, hadisini delil göstererek, şüphenin var olması halinde hadd cezasının uygulanamayacağını belirten İbn Hazm<sup>95</sup>, hadd cezasının uygulanması kesinleştiği zaman bu cezanın şüphenin varlığı sebebiyle uygulanmamasının ise mümkün olamayacağını söylemektedir. Delil olarak da şu âyeti göstermektedir<sup>96</sup>:

“Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Onları çiğneyip aşmayın”<sup>97</sup>.

İbn Hazm her ne kadar bu görüşte ise de, hadd cezalarının şüphe ile düşeceği genel kaidesi, diğer mezheplerde geçerliliğini korumuştur. Zira Hz. Peygamber’in hadd cezalarının şüphenin varlığı halinde düşeceği hakkındaki hadisi, sahih hadis kitaplarında yer almaktadır<sup>98</sup>.

Hadd cezası uygulanırken mü’minlerden bir topluluğun hazır bulunması da gerekmektedir<sup>99</sup>. Ancak, bu topluluğun kaç kişiden oluşması gerektiği<sup>100</sup> ve efendisinin kölesine hadd cezası uygulayıp uygulamayacağı konularında İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları vardır<sup>101</sup>.

Hadd cezaları senenin her gününde ve hatta haram aylarda da uygulanır. Bu konuda Kur’an’da nâss bulunmadığı gibi, Hz. Peygamber’den de herhangi bir yasaklayıcı haber gelmemiştir<sup>102</sup>.

93 et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, el-Câmi u’s-Sahîh (Sünen), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1975, c. IV, s. 33.

94 ez-Zebîdî, c. I, ss. 75-76; c. X, s. 403.

95 İbn Hazm, c. XIII, s. 61.

96 İbn Hazm, c. XIII, s. 61.

97 Bakara, 229.

98 Tirmizî, c. IV, s. 33.

99 Nûr, 2.

100 el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmi’li Ahkâmî’l-Kur’ân, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, Beyrut 1965-1966, c. XII, s. 166.

101 ez-Zebîdî, c. VI, s. 469; 471; Kurtubî, c. V, s. 144; İbn Kudâme, c. X, s. 123-124; Behnesî, s. 106-107.

102 Behnesî, s. 108.

İmam Ebû Hanife'ye göre, devlet başkanı eğer hadd cezasını gerektirecek bir suç işlerse, kendisine hadd cezası uygulanmaz. Ancak kısâs ve mallarla ilgili cezalar bundan müstesnadır. Çünkü bunlarda kul hakkı galiptir. İmam Şâfiî'ye göre ise, müslümanların ileri gelen salih kimşeleri toplanarak devlet başkanına hadd cezasını uygulayacak bir kimse üzerinde karara varırlar. Bu kimse devlet başkanına gereken hadd cezasını uygular<sup>103</sup>. Kısâs ve mallarda hak tamamen kula ait olduğundan, bu cezanın yerine getirilmesi hakkın sahibine aittir. Hak sahibi hakkını mümkün olan şekliyle alır<sup>104</sup>.

*D. Hadd Cezalarında Tedahül (Birden fazla işlenmiş aynı çeşit suçlar için tek ceza uygulanması) Geçerlidir*

İslâm hukukunda genel kaide, hadd cezalarında tedahülün geçerli olmasıdır. Bu sebeple sanığa, işlediği aynı mahiyetteki suçlar, birden çok olsa bile sadece bir hadd cezası uygulanır. Zira hadd cezalarının uygulanmasından maksat, sanığı suç işlemekten menetmektir. Bu maksat da tek bir hadd'in uygulanmasıyla hasıl olmaktadır<sup>105</sup>.

*E. Hadd Cezalarının Miktarı Kölelerde Yarıya İndirilir*

Bu esasın kaynağını şu âyet oluşturmaktadır:

“Sizden her kim, hür olan mü'min kadınları nikah edecek bir zenginliğe kudreti olmazsa, ona da ellerinizin altındaki mü'min cariyelerinizden efendilerinin rızası ile nikâhlamak var. Allah imanınızı çok iyi bilendir. Hep birbirinizdensiniz (hür ve köle bir nefisten çoğalmıştır). Onun için fuhuşta bulunmayarak ,gizli dost da edinmeyerek namuslu yaşadıkları halde, o cariyeleri sahiplerinin izniyle nikâh ediniz ve mehirlerini güzellikle kendilerine veriniz. Eğer onlar, evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa, o vakit hür kadınlar üzerine gerekli bulunan cezanın yarısı kendilerine lâzım gelir”<sup>106</sup>.

Bu âyetin hükmüne göre kölelere, hür kimselere uygulanan hadd cezalarının yarısı uygulanacaktır. Âyette özellikle cariyeler belirtilmiş fakat köleler zikredilmemiştir. Ancak kölelere uygulanacak hadd cezası ile cariyelere uygulanacak hadd cezaları aynıdır. Zinada elli, kazf ve şarap içmede kırk değnektir<sup>107</sup>.

103 Serahsî, c. IX, ss. 104-105.

104 Serahsî, c. IX, s. 105.

105 Behnesî, s. 111-112.

106 Nisâ, 25.

107 Kurtubî, c. V, s. 146.



Hırsızlık suçunu işlemesi halinde, kölenin de eli kesilecektir. Çünkü hırsızlık yapanın mükellef olması şartında İslâm hukukçuları ittifak etmişlerdir. Hırsızlık yapan mükellefin hür veya köle olması, erkek veya kadın olması, müslim veya zimmi olması arasında herhangi bir fark gözetmemişlerdir<sup>108</sup>.

Ancak İbn Abbas'tan rivayet edilen görüşe göre, kölenin eli kesilmez. Çünkü el kesme cezası ikiye bölünebilir bir ceza değildir. Bu sebeple kölelere reem cezası uygulanmadığı gibi, el kesme cezası da uygulanmaz<sup>109</sup>.

#### *F. Hadd Cezaları Mirasçılara Geçmez*

Hadd cezalarında irs cereyan etmez. Zira İslâm hukukunda cezalar şahsidir. Yani ceza, ancak suçu işleyene verilir. Suçsuz insanlara hak etmedikleri cezalar verilemez. İşlenen suçtan ancak o suçu işleyen sorumlu tutulabilir<sup>110</sup>.

"...Herkesin kazanacağı ancak kendine aittir. Hiç bir günahkâr, başkasının günahını çekmez..."<sup>111</sup>

"Günah işleyen bir kimse, başkasının günahını çekmez. Günah yükü ağır gelen bir kimse, günahlardan bir kısmının taşınmasına (başkasını çağırırsa da yükünden bir şey yüklenilmez: isterse (çağırılan ana ve babası gibi) bir yakını olsun..."<sup>112</sup>

"Kim doğru yola giderse ancak kendisi için doğru yolda bulunur (sevap kendisinedir). Kim de sapıklık ederse, yalnız aleyhine sapıklık eder (cezasını çeker). Hiçbir günahkâr da başkasının günahını taşımaz"<sup>113</sup>.

Hz. Peygamber'in de bu konu ile ilgili birçok hadisi vardır<sup>114</sup>.

Ancak, suç işleyen kimsenin, sorguya çekilmesi ve gerekirse işlediği suçtan dolayı ceza çekmesi gerekmektedir. Bu sebeple öldürülen bir kimsenin velileri, katilin kısâs olarak öldürülmesini isteyebilirler. Çünkü Allah Kur'ân'da:

108 İbn Rüşd, c. II, s. 373.

109 Behnesî, s. 119.

110 En'âm, 164; Fâtır, 18; İsrâ, 15.

111 En'âm, 164;

112 Fâtır, 18)

113 İsrâ, 15

114 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 635-636.

"...Kim haksızlığa uğrayarak öldürülürse, biz o ölünün (geriye kalan) velisine bir yetki verdik (ölünün hakkını öldüren ister.). O da cana kıyma işinde ileri gitmesin..."<sup>115</sup> buyurmaktadır.

Hadd cezalarında suçluya uygulanması gereken cezalar, ceza uygulanmadan suçlunun ölmesi veya kaybolması halinde suçlunun mirasçılarına intikal edip onlara uygulanamaz. Miras, ancak miras bırakan kimsenin ölümüyle terkettiği hak ve mal varlığı üzerinde cereyan eder.<sup>116</sup>

#### *G. Hadd Cezalarında Sulh Geçerli Olmadığı Gibi, Af ve Şefaata da Kabul Edilmez*

Hadd cezalarında sulh geçerli olmadığı gibi, af ve şefaata da kabul edilmemektedir. Buna delil olarak Hz. Peygamber'in şu hadisi gösterilmektedir:

"Mahzum oğulları eşrafından bir kadın (Fâtıma b. Esved), müceherat çalmıştı. Kureyş:

Bu kadına ceza uygulanmaması için Hz. Peygamber'e kim başvuruabilir? diyorlardı. Hiç bir kimse buna cesaret edemiyordu. Nihayet Üsâme b. Zeyd cesaretlenerek bunu Hz. Peygamber'e söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber:

— Vaktiyle İsrailoğulları, aralarında büyükler ve nüfuz sahipleri çalarsa, onları serbest bırakırlardı da zayıf olanlar çalarsa, onların ellerini keserlerdi. Eğer kızım Fâtıma çalmış olsaydı, onun da elini keserdim."<sup>117</sup> buyurdu.

Esasında işlenen suçun devlet başkanına ulaşmasından önce şefaate bulunulabilir ve sulh yapılabilir. Durum devlet başkanına iletildikten sonra sulh ve şefaata mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber:

"Hadd cezasını gerektiren suçları işlediğiniz zaman bunu aranızda halledin. Hadd cezasını gerektiren bir suç bana ulaştığında gerekli cezayı uygulamam farz olur."<sup>118</sup> buyurmuştur.

İslâm hukukunda cezaların konuş gayesi, insanlara ceza vermek değil, insanları suç işlemekten alakoymak ve topluma zarar veren durumları ortadan kaldırmaktır. Hz. Peygamber her fırsatta, işlenen suçların ifşa edilmeyip örtülmesini tavsiye ederdi. Zina eden bir kimseyi haber verene Hz. Peygamber:

<sup>115</sup> İsrâ, 33.

<sup>116</sup> Kâsânî, c. VII, s. 57.

<sup>117</sup> Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 537-538; Zebîdî, c. IX, s. 384.

<sup>118</sup> Ebû Dâvûd, c. IV, s. 540.

"...Eğer onu elbisenle örtseydin senin için daha hayırlı olurdu"<sup>119</sup> demiştir.

Ayrıca Muvatta'da da şöyle bir rivayet vardır:

"Zübeyr b. Avvâm, hırsız yakalamış bir adama rastladı. Hırsızı salıvermesi için adama şefaatta bulundu. Adam bunu reddederek:

— Hayır, onu devlet başkanına çıkaracağım, dedi. Bunun üzerine Zübeyr b. Avvâm:

— Onu devlet başkanına çıkardığında artık şefaata edene de şefaati kabul edene de Allah lânet etmiştir, dedi"<sup>120</sup>.

Safvân b. Ümeyye Medine'ye gelmişti. Elbisesini başının altına yastık yaparak mescitte uyudu. Bir hırsız gelerek elbisesini aldı. Safvân hırsızı yakalayarak Hz. Peygamber'e getirdi. Hz. Peygamber hırsıza:

— Bunun elbisesini çaldın öyle mi? diye sordu. Hırsız:

— Evet, diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber hırsızın elinin kesilmesini emretti. Safvân:

— Ey Allah'ın Resûlü, ben bunu istemiyorum, elbisem ona sadaka olsun deyince Hz. Peygamber Safvân'a şöyle demiştir:

— Onu bana getirmeden önce bunu niye yapmadım?"<sup>121</sup>.

Hz. Peygamber hadd cezalarının tatbikinden mümkün olduğu kadar kaçınmış ve suçların ortaya çıkarılmasını arzu etmemiş, aksine suçların örtülmesini tavsiye etmiştir. Ancak kendisine ulaştırılan suçları da affetmemiş ve kendisine ulaştırıldıktan sonra hadd cezasını gerektiren suçlarda anlaşmayı da kabul etmemiştir. Bu sebeptendir ki, İslâm hukukçuları, yol kesicilerin, hırsızların vb. devlet başkanının huzuruna çıkarıldıktan sonra tövbe etmelerinin, kendilerinden hadd cezasını düşürmeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir<sup>122</sup>. Tövbe eden bu kimseler eğer tövbelerinde samimi iseler kendilerine uygulanan hadd cezası, kendileri için keffarettir<sup>123</sup>. Ayrıca tövbe, hakların gerçek sahiplerini bulmasını sağlar. Kul haklarında kısâstan vazgeçilmesini temin eder. Bu-

119 Mâlik b. Enes, el-Muvatta', Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1951, c. II, s. 821; Ebû Dâvûd, c. IV, s. 541.

120 Mâlik b. Enes, c. II, s. 835.

121 Mâlik b. Enes, c. II, ss. 834-835.

122 İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim, es-Siyasetu's-Şer'iyye fi İslâhî'r-Râ'i ve'r-Raiyye, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut (t.y.), s. 60.

123 et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, el-Câmiu's-Sahih (Sunen), Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1962, c. IV, s. 45.

nun için Allah hakkı olan hadd cezalarının dışındaki kul haklarında şefa-  
faat ve anlaşma mümkündür. Hatta iyilik konusunda şefaaf ve yardım  
Kur'an'da teşvik edilmiştir<sup>124</sup>.

Kazf suçunun Allah'ın haklarından olan veya Allah'ın hakkı galip  
gelen suçlardan kabul edilmesi halinde, kazf suçunda da af ve şefaaf  
geçerli olamaz. Zira ancak hakkın sahibi suçluyu affedebilir<sup>125</sup>.

Zina eden kimse zina ettiği kadınla evlendiği takdirde kendilerinden  
hadd cezasının düşüp düşmeyeceği konusunda İslâm hukukçularının  
görüşleri farklıdır:

Bir kadınla zina edip sonra onunla evlenen veya bir cariye ile zina  
edip sonra onu satın alan kimseye, İmam Ebû Hanîfe'ye göre hadd ce-  
zası uygulanmaz; İmam Ebû Yûsuf'a göre hadd cezası uygulanır. İbn  
Semâa'nın rivayetinde durum bunun tamamen aksine olup İmam Ebû  
Hanîfe'ye ve İmam Muhammed'e göre her iki durumda da suçluya hadd  
cezası uygulanır. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise, her iki halde bu kimseye  
hadd cezası uygulanmaz. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den rivayeti  
ise, cariyesi ile zina edip onu sonradan satın alan kimseye hadd cezasının  
uygulanmayacağı; hür bir kadınla zina eden kimsenin sonradan bu ka-  
dınla evlenmesi halinde kendisine hadd cezası uygulanacağı şeklinde-  
dir<sup>126</sup>.

Ta'zir cezalarında ise durum farklıdır. Ta'zir cezalarının tamamı  
kul haklarından olduğu için bu cezalarda af, sulh ve vazgeçme gibi  
hükümler cereyan eder<sup>127</sup>. Hatta ta'zir cezalarında cezaların miktarını  
tayin, kişilerin durumuna göre değişmektedir. Suçu ilk defa işleyenle,  
bunu alışkanlık haline getiren kimseye aynı ceza uygulanmamaktadır.  
Hz. Peygamber:

"İyi huylu, şahsiyet sahibi kimselerin, hadd cezaları hariç, ufak  
kusurlarını affediniz".<sup>128</sup> buyurmuştur.

Buna göre hâkim, ta'zir cezalarında, ilk defa suç işleyen, iyi ve na-  
muslu kimseye ta'zir cezası uygulamayabilecektir.

124 Nisâ, 85.

125 Kâsânî, c. VII, s. 57.

126 Serahsî, c. IX, s. 132.

127 Kâsânî, c. VII, s. 64-65.

128 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 540.

### H. Hadd Cezaları Belirli Bazı Yerlerde Uygulanmaz

Hadd cezaları, kısâs ve ta'zir cezaları mescitlerde ve düşman arazilerinde uygulanmaz<sup>129</sup>.

Hâkim eğer hadd cezasının huzurunda uygulanmasını istiyorsa, Hz. Peygamber'in Gâmidîyye hadîsi'nde<sup>130</sup> olduğu gibi mescitten dışarı çıkar ya da Hz. Peygamber'in Mâiz b. Mâlik'in recmedilişinde<sup>131</sup> yaptığı gibi hadd cezasını uygulayacak birisini görevlendirir, hadd cezası bu kimsenin huzurunda uygulanır<sup>132</sup>.

İslâm hukukçuları hadd cezalarının mescitlerde yerine getirilemeyeceği konusunda icmâ' etmişlerdir. Ta'zir cezaları için de aynı icmâ' söz konusudur. İmam Mâlik ise, beş değneğe kadar te'dib için vurulan cezaların mescitte yerine getirilmesinde bir mahzur olmadığı kanaatinde-dir. İmam Ebû Yûsuf da İbn Ebî Leylâ'nın hadd cezalarını mescitte uyguladığını, İmam Ebû Hanîfe'nin de bu uygulamayı hatalı bulduğunu rivayet etmektedir<sup>133</sup>.

İbn Hazm hadd cezalarından, değnek (celde) cezalarının mescitlerde uygulanmasının caiz olacağı görüşündedir. Bu cezaların mescidin dışında da yerine getirilebileceğini, ancak mescidin dışındaki uygulamanın, kendisine celd vurulan kimsenin yaratılış zaafından dolayı mescitte idrarını tutamaması ve benzeri haller sebebiyle daha uygun olacağını belirtmektedir<sup>134</sup>.

Düşman arazilerinde hadd cezalarının tabiki konusunda İmam Ebû Yûsuf şöyle demektedir.:

"Mescitlerde ve düşman arazilerinde haddleri tatbik etmek gerekmez. A'meş bize, İbrahim ve Alkame'den şöyle nakletti: Beraberimizde Hüzeyfe, başımızda da Kureyşli bir kumandan olduğu halde Rum topraklarına gazveye gittik. Kureyşli kumandan şarap içti. Biz ona hadd tatbik etmek istedik. Bunun üzerine Hüzeyfe bize: "Düşmanınıza yaklaştığımız ve düşmanın sizi hedef edindiği bir sırada kumandanımıza hadd mi tatbik edeceksiniz?" dedi. Yine bize kadar gelen rivayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Ömer, ordu ve müfreze kumandanlarına verdiği

129 Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb, Kitâbu'l-Harâc, çev. Ali Özek, (m.y.), İstanbul 1970, s. 275; Ebû Dâvûd, c. IV s. 629; Serahsî, c. IX, s. 101.

130 Ebû Dâvûd, c. IV. ss. 588-589.

131 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 573-576.

132 Serahsî, c. IX, s. 102

133 İbnu'l-Hümâm, c. IV, s. 129.

134 İbn Hazm, c. XIII, s. 11.

emirde, düşman topraklarından geri dönünceye kadar hiç kimsenin hadd yoluyla dövülmemesini tavsiye etmiştir. Bunda Hz. Ömer, hadd tatbik edilenlerin şeytanın iğvasıyla düşmana iltihak etmelerinden endişe duymuştur<sup>135</sup>.

Hz. Peygamber de:

“Seferde hırsızlık edenin eli kesilmez”<sup>136</sup> buyurmuştur.

Dâru'l-Harb'e izinle giren ve burada bir müslüman veya zimmi kadınla zina eden müslüman Dâru'l-İslâm'a dönüp işlediği zina fiilini itiraf ederse, İmam Ebû Hanîfe'ye göre hadd cezası uygulanmaz. İmam Şafii'ye göre ise, bu kimseye hadd cezası uygulanır. Çünkü müslüman nerede olursa olsun İslâm'ın hükümlerine muhataptır<sup>137</sup>.

Müslümanların seriyyelerinin ve askerlerinin durumu da aynen böyledir. Yani Dâru'l-Harb'e giren bir seriyyeden bir kimse burada zina etse kendisine hadd cezası uygulanmaz. Çünkü seriyyenin ve askerinin başındaki kumandan harb işlerini idare etmek üzere görevlendirilmiştir. Hadd cezalarını uygulamak onun görevi değildir. Ancak halife bizzat savaşa katılır veya emri altındaki kimselere hadd cezalarını uygulayan şehrin valisi askerleriyle beraber savaşa çıkarsa Dâru'l-Harb'de hadd cezalarını ve kısâsı uygular. Çünkü askerler onların velâyeti altındadır. Bu zikredilenler askerî karargâhta vukubulan suçlar içindir. Yoksa Dâru'l-Harb'e giren ve hadd cezasını gerektiren suçları askerî karargâhın dışında işleyen kimseye hadd cezası uygulanmaz<sup>138</sup>.

Dâru'l-Harb'de hadd cezalarının uygulanmamasının sebebi, hadd cezası uygulanan kimsenin düşman saflarına geçme ihtimalinin mevcut olması ve savaş halinde bulunan müslüman askerlerinin birliğinin bozulma ihtimalinin var olması şeklinde izah edilebilir.

### *İ. Hadd Cezasını Gerektiren Suçların Tespitinde, Diğer Suçların Tespitindeki Genel Esasların Dışına Çıkmıştır*

Hadd cezasını gerektiren suçların tespitinde aranan, diğer suçların tespitinden farklı olan esaslar şöyle sıralanabilir:<sup>139</sup>

#### 1. Suçunu İtiraf Edenin İtirafına İtibar Edilir.

Hadd cezasını gerektiren suçların dışındaki suçlarda, esasen sanığın itirafına itibar edilir ve sanığın itirafına göre gerekli ceza uygulanır.

135 Ebû Yûsuf, s. 275.

136 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 564.

137 Serahsî, c. IX, s. 99.

138 Serahsî, c. IX, s. 100.

139 Behnesî, s. 131.

Hadd cezasını gerektiren suçlarda sanığın suçu işlediğini ayrı ayrı dört defa ikrar etmesi gerekmektedir. Bu dört ikrarın da ayrı ayrı dört mecliste gerçekleşmesi şarttır. Bu, İmam Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İmam Şafî'ye göre hadd cezasının uygulanması için bir defa ikrar etmek yeterlidir<sup>140</sup>.

İbn Ebî Leylâ'ya göre ise, bir mecliste de vuku bulsa dört defa ikrar, hadd cezasının uygulanması için yeterlidir<sup>141</sup>.

İkrar, İslâm hukukçuları tarafından hadd cezasının uygulanabilmesi için suçun tespit yollarından biri olarak ittifakla kabul edilmiştir. Ancak, ikrarın sayısı ve hadd cezasının uygulanmasından önce sanığın ikrarından dönüp dönemeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir.

İmam Mâlik ve İmam Şafî, hadd cezasının uygulanabilmesi için ikrarın bir defa yapılmış olmasının yeterli olacağı görüşündedirler. Dâvûd ez-Zâhiri ve Taberî de aynı görüştedir. Bu İslâm hukukçuları, bir defa ikrarın yeterli oluşunu, hırsızlık ve öldürme fiillerinde bir defa ikrarın yeterli oluşuna kıyas ederler<sup>142</sup>. İmam Şafî ayrıca, Hz. Peygamber'in:

“-Ey Üneys. Kadma git. Eğer itiraf ederse onu recmediver”<sup>143</sup>. hadisini delil olarak almaktadır<sup>144</sup>.

Hakem b. Uyeyne, İbn Ebî Leylâ, Ebû Hanîfe ve talebeleri, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye ise, ikrarın dört defa tekrarlanması gerektiği görüşündedirler. Ancak bu İslâm hukukçuları da kendi aralarında, dört defa ikrarın bir mecliste mi yoksa ayrı ayrı meclislerde mi yapılması gerektiği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Leylâ, dört defa ikrarın bir mecliste yapılmasını, hadd cezasının tatbiki için yeterli görmektedirler. İmam Ebû Hanîfe ve talebeleri ise, dört ikrarın bir mecliste yapılmasının ikrarın bir defa yapılması demek olduğunu belirterek dört ikrarın ayrı ayrı meclislerde yapılması gerektiğini öne sürmektedirler<sup>145</sup>.

İkrarda bulunan kimsenin, kendine hadd cezasının tatbikinden önce, ikrarından dönüp dönemeyeceği konusunda da İslâm hukukçuları

140 Serahsî, c. IX, s. 91.

141 Serahsî, c. IX, s.

142 Hattâbî, Meâlimu's-Sünen, Dâru'l-Hadîs, Humus 1973, c. IV, s. 574.

143 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 593.

144 Serahsî, c. IX, s. 91.

145 Hattâbî, c. IV, s. 574; İbn Rüşd, c. II, s. 366.

ihtilâf etmişlerdir. Bu görüş ayrılığı da Hz. Peygamber'in Mâiz b. Mâlik ile ilgili hadisinin sonunda:

"...Keşke onu bıraksaydınız. Belki tövbe eder de Allah da kendisini affederdi"<sup>146</sup> ifadesini, Mâiz'in recm sırasında kaçtığını haber verenlere söylemiş olmasıdır.

Atâ b. Ebî Rabâh, Zührî, Hammâd b. Ebî Süleyman, Ebû Hanîfe ve talebeleri, İmam Şafîi, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye, Hz. Peygamber'in bu sözünün, zina itirafında bulunan kimsenin sonradan bu itirafından dönmesi halinde kendisine hadd cezası uygulanamayacağına delil olduğunu kabul etmektedirler. Mâlik b. Enes, İbn Ebî Leylâ, Ebû Sevr ve Zahirîler ise, ikrardan dönülemeyeceği görüşündedirler. Bunlara göre, ikrardan dönmek caiz olduğu takdirde, hadd cezasıyla öldürülen kimse hata ile öldürülmüş kabul edilir, bu sebeple de âkileleri üzerine diyet gerekir<sup>147</sup>.

## 2. Sadece Erkeklerin Şahitlikleri Geçerlidir.

Hadd cezalarından zina fiilinin tespiti için gerekli şartlar arasında şahitlerin dördünün de erkek olması yer almaktadır<sup>148</sup>.

İmamiye fıkhında da zina fiilinin tespiti için dört erkek veya üç erkek bir kadından az kimsenin şahitliğinin yeterli olmadığı görülmektedir<sup>149</sup>.

Ashında çocuğun şahitliği ile şahitlikte erkekliğin şart olup olmadığı üzerinde İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları vardır<sup>150</sup>.

## 3. Şüpheler Hadd Cezalarının Uygulanmasına Engel Olur

Hadd cezalarında genel kaide, şüphenin<sup>151</sup> varlığı halinde cezaların uygulanmamasıdır<sup>152</sup>.

Şüphenin varlığı hadd cezasının uygulanmasını önlemektedir. Nitekim Hz. Ömer de:

146 Ebû Dâvûd, c. IV, ss. 573-576.

147 Hattâbî, c. IV, s. 575.

148 Bilmen, c. III, ss. 212-213.

149 Ebu'l-Kâsım Necmuddin Ca'fer b. el-Hasan el-Hillî, el-Muhtasarü'n-Nâfi' fi Fikhi'l-İmâmiyye, Mektebetü'l-Esedî, Tahran 1387, s. 291.

150 İbn Rüşd, c. II, ss. 386-387.

151 Şüphe, gerçek olmadığı halde gerçeğe benzeyen veya sabit olmadığı halde sabit olana benzeyen şey anlamına gelmektedir. (İbn Nüceym, c. V, s. 20; Bilmen, c. III, s. 198.)

152 Tirmizî, c. IV, s. 33.



“Şüpheli suçlar hakkında hadd cezalarını tatbik etmemem, şüphe ile tatbik etmemden daha hayırlıdır.”<sup>153</sup> demiştir.

#### 4. Devlet Başkanının veya Hâkimin Şahit Olmasıyla Hadd Cezası Uygulanmaz

Kuvvetli olan görüş, devlet başkanının veya hâkimin, kendi bilgiyle beyyine veya ikrar olmadan hadd cezalarını uygulayamayacağıdır. Ebû Bekr'den de böyle rivayet edilmiştir. İmam Mâlik de aynı görüştedir. Şafii'den rivayet edilen iki görüşten biri de bu yöndedir. İmam Şafii'nin diğer görüşü ise, devlet başkanı veya hâkimin kendi bilgisi veya şahadetiyle hadd cezalarını uygulayabileceği şeklindedir<sup>154</sup>.

#### 5. Suçlunun Suçunun Örtülmesi İslâm Hukukunda Tavsiye Edilmiştir

Bu konuda Hz. Peygamber şöyle demektedir:

“Kim müslüman kardeşinin dünyada ayıbını örterse, Allah da kıyamet gününde onun ayıbını örter”<sup>155</sup>.

“Hadd cezasını gerektiren suçları işlediğiniz zaman bunları kendi aranızda halledin. Hadd cezasını gerektiren bir suç bana ulaştırıldığında artık ona gerekli cezayı uygulamak bana farz olur”<sup>156</sup>.

Zina eden bir kimseyi haber verene de Hz. Peygamber:

“...Eğer onu elbisenle örtseydin senin için daha hayırlı olurdu”<sup>157</sup> demiştir.

Görüldüğü gibi, İslâm hukukunda suçların ifşa edilmesi değil, örtülmesi tavsiye ve teşvik edilmiştir.

#### K. Hadd Cezalarının Uygulanması Sırasında Meydana Gelecek Zararları, Cezayı İnfaz Eden Tazmin Etmez

Daha önce de belirttiğimiz gibi, İslâm hukukunda, hadd cezalarını yerine getirmeye devlet başkanı yetkili olduğu gibi, bu cezaların tatbikinden de devlet başkanı sorumludur. Hadd cezalarının tatbiki sırasında kişiye bir zarar gelecek olursa veya kişi ölürse kanı hederdir. Yani kendisine bu zarar dolayısıyla herhangi bir tazminat gerekmeyeceği gibi,

153 Ebû Yûsuf, s. 246.

154 İbn Kudâme, c. X, s. 126.

155 Zebidi, c. VII, ss. 360-361.

156 Ebû Dâvûd, c. IV, s. 540.

157 Mâlik b. Enes, c. II, s. 821; Ebû Dâvûd, c. IV, s. 541.

ölenin mirasçuları da herhangi bir talepte bulunamazlar. Çünkü yerine getirilen hadd cezası, Allah'ın emrettiği bir cezadır. Nasıl hırsızlık suçunda eli kesildiği için hırsıza herhangi bir tazminat gerekmiyorsa, hadd cezalarının tatbiki esnasında meydana gelecek bir zarar veya ölüm olayı da tazmin edilmez<sup>158</sup>. İmam Mâlik ve ashâb-ı re'y'in görüşleri bu merkezdedir. Şarap içmeden dolayı uygulanan hadd cezası kırk değneği aşmadıkça, İmam Şâfiî de bu görüşe katılmaktadır. Eğer kırk değnekten fazla vurulur ve hadd vurulan da ölürse, devlet başkanına veya onun tayin ettiği kimseye tazminat gerekir. Zira uygulanan ceza bir hadd cezası olmaktan çıkmış, ta'zir cezasına dönüşmüştür. Ta'zir cezasını ise, imam (devlet başkanı) kendi görüşüne göre tesbit etmektedir<sup>159</sup>.

Bu şekilde ölen kimseye ödenecek tazminatın miktarı konusunda iki ayrı görüş vardır:

a. Diyetin yarısı gereklidir. Meydana gelen zarar, tazmini gerektiren ve tazmini gerektirmeyen iki ayrı fiilden meydana gelmiştir. Çünkü uygulanan cezanın bir kısmı hadd cezası ile; hadd cezasını aşan kısmı ise, ta'zir cezası ile ilgilidir. Hadd cezası ile ilgili olan kısmı için tazmin gerekmez. Hadd cezasını aşan kısım için tazminat gereklidir. Bu sebeple diyetin yarısının tazmin edilmesi gerekir.

b. Diyet, vurulan değneklerin sayısına bölünür. Kırk değneğin üzerindeki değneklerin diyeti gereklidir. Hz. Ali'den bu konuda şöyle bir rivayet naklolunmaktadır:

“Kime hadd uygulmuş ve uyguladığım bu hadd esnasında kim ölmüşse bunlardan kendimi sorumlu görmedim. Ancak şarap içtiği için hadd vurduğum kimse müstesna. Eğer bu kimse kendisine hadd vurulurken ölmüşse ona diyet gerekir. Çünkü bu cezayı Hz. Peygamber emretmemiştir”<sup>160</sup>.

İbn Kudâme, hadd cezaları uygulanırken zarar gören veya ölen bir kimseye tazminat vermek gerekirse, verilecek bu tazminatın miktarı hususunda yukarıdaki bilgileri naklettikten sonra kendi kanaatini özetle şöyle belirtmektedir:

“Şarap içen kimseye uygulanan ceza da, Allah'ın vacip kıldığı hadd cezalarındandır. Diğer hadd cezalarında olduğu gibi, şarap içme cezasında da cezanın uygulandığı kimse zarar görse veya ölse kendisine tazmi-

158 İbn Kudâme, c. X, s. 134.

159 İbn Kudâme, c. X, ss. 134-135.

160 İbn Kudâme, c. X, s. 135.

nat gerekmez. Şarap içen kimseye kırk değnekten fazla vurulsa bile, fazla vurulan değnekler, hadd cezasından sayılır. Ta'zir cezası olarak kabul edilse bile, ta'zir cezası da uygulanması emredilen bir ceza olması sebebiyle hadd cezası durumundadır. Hz. Ali'nin rivayetine gelince, aynı konuda Hz. Ali'den nakledilen başka bir sahih rivayet vardır:

"Hz. Peygamber ve Ebû Bekr kırk değnek vurdu. Böylece hadd icmâ' ile sabit olmuş oldu. Artık bunda şüphe kalmadı"<sup>161</sup>.

İslâm hukukçuları arasında, hadd cezalarının usûlüne uygun ve fazlaştırılmadan uygulanışında doğacak zararın veya meydana gelecek ölüm olayının tazmini gerektirmeyeceği konusunda ihtilâf olduğu bilinmemektedir. Çünkü bu cezaların uygulanması Allah'ın ve Hz. Peygamber'in emriyle olmaktadır. Bu sebeple cezayı uygulayanlar, bu uygulamanın neticesinde doğacak zarardan dolayı sorumlu tutulamazlar. Zira cezayı uygulayan, bu uygulamayı Allah ve Resûlü adına yapmaktadır. Doğacak netice de Allah'a raci olacaktır<sup>162</sup>.

İbn Kudâme ve onun gibi düşünen İslâm hukukçuları, ta'zir cezasının da neticeleri itibariyle hadd cezası olarak kabul edileceği görüşündedirler. Bu sebeple, bir kimsenin ta'zir cezasıyla cezalandırılması gereken bir suçu işlemesi halinde, dört kişi şahitlik etseler, devlet başkanı da bu kimseye ta'zir cezası uygularken bu kimse ölse, devlet başkanının ve Beytü'l-Mâl'in bu kimseye tazminat ödemesi gerekmez. Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşleri böyledir. İmam Şâfiî'ye göre ise, bu kimseye Beytü'l-Mâl'den diyet ödenmesi gerekir. Çünkü ta'zir cezası, terbiye etmek içindir, insanları telef etmek için değildir. Eğer sonuç, itlâfa varırsa hata işlenmiş olur. Hata da, imamın davranışından doğarsa, tazminatın Beytü'l-Mâl'den ödenmesi gerekir<sup>163</sup>.

Hadd cezalarının miktarının aşılması halinde ve ta'zir cezalarının uygulanması esnasında doğacak zararlar ve meydana gelecek ölüm olaylarındaki tazminat konusundaki çeşitli görüşler bir tarafa bırakılacak olursa, hadd cezalarının uygulanması esnasında meydana gelecek zararlardan dolayı tazminat gerekmiyeceği konusunda İslâm hukukçularının ittifak ettikleri söylenebilir.

#### *L. Kendisine Hadd Cezası Uygulanan Kimsenin Cenaze Namazı Kılınır*

Kendisine hadd cezası uygulanan kimse, recm cezasında olduğu gibi, eğer ölmüşse yakınlarına teslim edilir. Onlar da her cenazeye ne

161 İbn Kudâme, c. X, s. 135.

162 İbn Kudâme, c. X, s. 135.

163 Serahsî, c. IX, s. 64.

yapıyorlarsa ona da aynı şeyleri yaparlar. Onu yıkarlar, kefenlerler, cenaze namazını kılarlar ve defnederler. Çünkü Hz. Peygamber, Mâiz recmediliği zaman böyle yapılmasını emretmiş ve “diğer cenazelerinize neler yapıyorsanız ona da onları yapınız” demiştir<sup>164</sup>.

Hadd cezası uygulanan kimsenin namazının kılınması konusunda İslâm hukukçuları arasında görüş ayrılıkları vardır:

İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, böyle bir kimsenin cenaze namazını devlet başkanının ve itibarlı kimselerin kılmasını hoş karşılamamışlardır. Ancak diğer insanların, böyle bir kimsenin namazını kılabileceklerini söylemişlerdir. Görüşlerine delil olarak da, Hz. Peygamber’in hadd cezası uygulanan kimseye namaz kılınmasını emreden hadislerinin zayıf oluşunu göstermektedirler<sup>165</sup>.

İmam Şâfiî ve diğer İslâm hukukçuları ise, kendisine hadd cezası uygulanan kimsenin cenaze namazını devlet başkanı, itibarlı kimseler ve diğer insanların hepsinin kılabileceği görüşündedirler. İslâm hukukçularının çoğunun (Cumhûr) görüşü de budur. Bu görüşlerine delil olarak Hz. Peygamber’in, Gâmidîyye’nin recmedilmesinden sonra onun namazını kılmasını göstermektedirler<sup>166</sup>.

İmam Herevî ise, recmedilen ve intihar eden kimsenin cenaze namazının kılınmayacağı görüşündedir<sup>167</sup>.

Netice olarak, İslâm hukukunda hadd cezaları kesin ve miktarları belli olan cezalardır. Uygulanmasını önleyecek en ufak bir şüphenin bile değerlendirilmesi teşvik edilmekle, bu cezaların caydırıcı özelliğinin ön plânda tutulduğunu göstermektedir. Nass ile belirlenmiş bu cezaların, kendilerine uygulanacağından şüphesi olmayan insanların, bu cezaları gerektirecek suçları işlemekten kaçınacakları, çağdaş hukuk sistemlerinde de kabul edilmiş bir gerçektir.

164 Kâsânî, c. VII, s. 63.

165 Behsenî, s. 144.

166 Behsenî, s. 144.

167 Behsenî, s. 144.

## İSLÂM KÜLTÜR TARİHİNDE MÛSİKÎ BAŞLANGIÇTAN EMEVİLERİN SONUNA KADAR

Dr. Mustafa KILIÇ  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi

### I- Kur'ân-ı Kerîm ve Mûsikî

#### A- Âyetler üzerinde Mûsikî ile İlgili Tefsir ve Te'viller :

Kur'ân-ı Kerimde mûsikî ile ilgili sarîh bir beyân mevcut değildir. Bununla beraber daha sahâbe devrinden itibaren, islâm âlimleri âyetlerde mûsikî ile ilgili işâret ve delâletler bulmaya çalışmışlar ve bazı lafızları bu açıdan değerlendirmişlerdir.

Burada sâdece sahâbe ve tâbî'in âlimlerinin görüşlerine temas edileceği gibi, tetkik konusu olan âyetlerle ilgili rivâyet ve açıklamalar sâdece mûsikî açısından olacak, aynı âyetlerle ilgili başka görüşlerden bahsedilmeyecektir.

”و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم و يتخذها هزوا اولئك لهم عذاب أليم“

(İnsanlardan kimi de var ki, bilmiyerek Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlence yerine tutmak için, bâtil ve boş lafa müşteri çıkar. İşte bunlara şiddetli bir azâp vardır)<sup>1</sup>. âyeti bu bakımdan üzerinde durulmaya değer. Çünkü Kur'ân âyetleri karşısında mûsikî ile ilgili rivâyetlerin çoğunu bu âyetin tefsirinde buluruz.

Ebû Ümâme<sup>2</sup>'nin rivâyetine göre: bu âyetin nüzûlü ile ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kayneler alıp satmayınız, onlara hiçbir şey öğretmeyiniz; onlardaki ticârette hayır yoktur, onlardan kazanılan para haramdır; ”و من الناس من يشتري لهو الحديث“ âyeti bu gibiler hakkında nâzil olmuştur<sup>3</sup>”. Hz. Ayşe (58) de, Hz. Peygamberin “Allah,

1 Lokmân sûresi: 6.

2 el-İsâbe, II, 175.

3 Süyûtî, ed-Dürü'l-mensûr V, 159; Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 98; Âlûsî, Rûhu'l-ma'ânî, c: 21, s. 60; et-Tâc, V, 260; İbn Kesîr, Tefsir, III, 442; Ebû Ümâme'nin rivâyetini Tirmizî garîb olarak vasıflandırdığı gibi, isnâdındaki Ali b. Yezid'i de zayıf addeder.;

kayne edinmeyi, onu satmayı, ondan kazanılan parayı, onu öğretmeyi ve onu dinlemeyi haram kılmıştır.” dedikten sonra mezkûr âyeti okuduğunu rivâyet etmiştir<sup>4</sup>. İbn Abbas’tan da<sup>5</sup> nakledilen ve meşhur olan rivâyete göre bu âyet, kayne satın alıp, müslüman olmak isteyen kimseleri ona götürerek yedirip içirmesini ve şarkı ile eğlendirmesini emreden ve onlara, bu, Muhammed (a.s.)’in seni kendisine çağırdığı namaz, oruç gibi şeyden daha iyi değil mi, diyen Nadr b. Hâris (2/624), başka bir rivâyette de inananlara kötü söz sarfederek teğannî eden câriyeler besleyen İbn Hatal? hakkında nâzil olmuştur<sup>6</sup>. İbn Abbas (68)’ın, Kureyşten bir adam<sup>7</sup> dediği bu olabilir. Tâbi’inden Hasan Basrî (110) de bu âyetin mûsikî ve mûsikî âletleri hakkında nâzil olduğunu söylemiştir<sup>8</sup>.

Bununla berâber, bu âyetin, peygamberlere âid kıssaları ve eski rivâyetleri ihtivâ eden kitapları alıp satan, o kıssa ve rivâyetlerin daha üstün olduğunu iddia ederek Kur’ân-ı Kerim’e karşı koyan bazı kimseler hakkında nâzil olduğunu, mûsikî dinliyen herkesin Allahın âyetlerini alaya almayacağını, böylece bu âyetin mûsikî ile ilgisi olmadığını ileri sürenler de olmuştur<sup>9</sup>.

Nüzûl sebebi ile ilgili görüşlerden bulabildiğimizi kaydettiğimiz âyetin mûsikî ile ilgili tefsir ve te’viline gelince, İbn Ömer (73/692)’in nakline göre, Hz. Peygamber, bâtil söz ticâreti yapanları, bir dirhem tasadduk etmeye gönül razi olmıyan, oyun, eğlence ve bâtil şeylerle kazanç elde edenler olarak, tarif etmiştir<sup>10</sup>.

Sahâbe âlimlerinden İbn Mes’ûd (32/653)<sup>11</sup>, İbn Abbas (68/687)<sup>12</sup>, Câbir b. Abdillâh<sup>13</sup> (78/697), İbn Ömer<sup>14</sup>, Tâbi’inden ise Sa’id b. Cübeyr (95/714)<sup>15</sup> Mücâhid (104/722)<sup>16</sup>, İkrime (105)<sup>17</sup>, Katâde (118/736)<sup>18</sup>,

4 Süyûtî, ed-Dürrül-mensûr, V, 159; Âlûsî, Rûhu’l-meânî, c. 21, s. 60; et-Tâc, V, ay.; Hüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, IV, 134.

5 Süyûtî, age., ay.

6 Âlûsî, age., ay.; VI, 463.

7 Süyûtî, age., ay.; V, 159; Makdisî, Kitâbu’s-semâ’, 28-b. 3

8 İ. Kesir, III, 442.

9 İbn Abdirabbih, el-Ikd, c.: 7, s. 9.

10 Makdisî, age., 28-a.

11 el-Misbâh, 99-b; İbn Kesir, Tefsir, III, 441; Âlûsî, age., ay.; Şevkânî, Neylu’l-evtâr, VIII, 100; Başmil, İskâtü’r-, ru’â, 27.

12 el-Misbâh, ay.; İbn Kesir, age., ay.; Süyûtî, age., ay.; Şevkânî, age., ay.; Makdisî, age., 27-b, 28-a.; Başmil, age., ay.

13 İbn Kesir, age., III, 441.

14 Başmil, age., ay.

15 el-Misbâh, ay.; İbn Kesir, III, 442.

16 el-Misbâh, ay.; Süyûtî, age., ay.; İbn Kesir, age., ay.; Başmil, age., ay.

17 aynı kaynaklar.

18 el-Misbâh, ay.

İbrahim en-Neha'î (96/715)<sup>19</sup>, Dahhâk (105/723)<sup>20</sup>, Ebû Ümûme<sup>21</sup>, Mekhûl (112/730)<sup>22</sup>, Hasan Basrî<sup>23</sup>, Caferî Sâdık (148/765)<sup>24</sup>, Amer b. Şurayb (118/736)<sup>25</sup>, Atâ (114/732)<sup>26</sup> gibi birçokları âyetteki "lehv el-hadis" ifadesini mûsikî ve onu dinlemek vb. manâsında tefsir etmişlerdir.

Ayrıca İbn Abbas lehv el-hadis alış-verişini, şarkıcı câriye satışı olarak anlamış<sup>27</sup>; İbn Mes'ûd'la tâbî'inden Mücâhid ise, bu alış-veriş yapan kimseyi, gece veyâ gündüz şarkı söyleyen câriye satın alan şahıs olarak düşünmüşlerdir<sup>28</sup>. Yine Mücâhid, lehv el-hadis ibâresini, şarkıcı erkek kadın, onları ve her çeşit bâtili dinlemek manâsında te'vil ettiği gibi<sup>29</sup>, Hasan Basrî de, musikî ve musikî âletleri manâsında<sup>30</sup>; Mekhûl ise çalgıcı câriyeler<sup>31</sup> olarak düşünmüşlerdir.

2- "أفمن هذا الحديث تعجبون وتضحكون وأنتم سامدون"

(Bu Kur'âna mı şaşıyorsunuz; bir de gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz. Siz kafa tutan gâfillersiniz).<sup>32</sup> âyetindeki "سامدون" lâfzı kibirlenmek, hayrete düşmek, dili tutulmak... gibi manâlara gelmekle beraber tegannî manâsını da ihtivâ eder. Nitekim İbn Abbas, Yemenlilerin dilinde<sup>33</sup> veya Himyer halkının dilinde<sup>34</sup> bu kelimenin musikî manâsına geldiğini söylemiş ve âyeti, Kur'an'ı dinledikleri zaman, müşriklerin, kendilerini onun tesirine kaptırmamak için, şarkı söyleyip oynadıkları, şeklinde manâlandırmıştır<sup>35</sup>. İbn Mes'ûd da musikî manâsında tefsir etmiştir<sup>36</sup>. Tâbî'inden İkrime (105/723) Himyer dilinde<sup>37</sup> ve Mücâhid

19 Süyûtî, ed-Dürrü-Mensûr, 5. 159; el-Misbâh, ay.

20 el-Misbâh, ay.

21 el-Misbâh, ay.

22 el-Misbâh, ay.; İbn Kesir, age., ay.,

23 el-Misbâh ay.

24 el-Misbâh, 99-b.

25 İbn Kesir, Tefsir, III, 442.

26 Süyûtî, age., ay.; el-Misbâh, ay.

27 Süyûtî, age., ay.

28 Süyûtî, age., V, 160; Âlûsî, Rûhu'l-ma'ânî, c. 21, s.: 59.

29 Süyûtî, age., ay.; Âlûsî, age., VI, 443.

30 Süyûtî, age., ay.; Şevkânî. Fethu'l-kadîr, IV, 226.

31 Süyûtî, age., V, 159; Âlûsî, c.: s. 59.

32 Necm sûresi 59-61.

33 Süyûtî, age., VI, 132; İbn Kesir, age., IV, 360; Âlûsî, c.: 27, s.: 72.

34 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 134; el-Misbâh, 100-a.

35 Süyûtî, age., ay.

36 Nüveyrî, age., ay.

37 Süyûtî, age., ay.; Âlûsî, age., ay.; İbn Kesir, age., ay.; el-Misbâh, ay.

(104/722) Yemen dilinde<sup>38</sup> aynı kelimenin musikî manâsına geldiğini nazar-ı itibara alarak, âyeti anlamaya çalışmışlardır. Bunun dışında İbn Abbas'ın aynı kelimeyi lehv ve bâtil manasında alarak âyeti, oyalanıp Kur'ândan yüz çeviriyorlar<sup>39</sup>, Katâdenin de "gaflet ediyorlar"<sup>40</sup> şeklinde tefsir ettikleri nakledilmiştir.

3- Allah'ın, İblis'e "واستغفر من استطعت منهم بصوتك" (İnsanlardan gücün yettiği kimseleri sesinle kaydır)<sup>41</sup> hitabındaki "بصوتك" lâfzını da Mücâhid, musikî ve musikî âletleri, eğlence ve bâtil manâlarında değerlendirmiştir<sup>42</sup>.

4- "وإذا راوا تجارة اولهوا انفضوا اليها وتركوا قائماً قل  
ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة"

(Bir ticâret veya eğlence gördüklerinde ona fırladılar da seni ayakta bıraktılar; de ki, Allah katında olan sevap eğlenceden de ticaretten de hayırlıdır.)<sup>43</sup> âyetinin nüzûl sebepleri arasında Dih-yetü'l-Kelbi (45/665)nin, müslüman olmadan önce, bir cuma vakti ticaret kervanı ile Medine'ye gelmesi sebebiyle yakınlarının davul çalarak ve şenlik yaparak karşılamaları üzerine, hutbe dinliyen müslümanların Hz. Peygamberi yalnız bırakıp eğlenceye koştukları için, Allah'ın, bu âyeti müslümanlara itâb olarak inzâl buyurduğu nakledilir.

Câbir b. Abdillâh (78/697)'den rivâyet edilen bir habere göre de bu âyet, bir nikâh şenliğinin mescidin önünden geçtiğini işiten mü'minlerin hutbe dinlemeyi bırakıp eğlence ve ticârete koşarak Hz. Peygamberi ayakta bırakmaları üzerine Allah'ın bu âyetle mü'minleri itâb ettiği rivâyet edilir<sup>44</sup>.

5- "والذين يشهدون الزور" (Onlar ki yalana şahitlik ederler...)<sup>45</sup> âyetindeki "الزور" lâfzını Tâbi'inden Mücâhid, mûsikî olarak tevîl etmiştir<sup>46</sup>.

38 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 134.

39 Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, VI, 131, 132.

40 Süyûtî, age., VI, 132.

41 İsrâ sûresi: 64.

42 Süyûtî, (ed Dürrül Mensûr) IV, 192; el-Musbâh, 100-a, Nüveyrî, age., ay.

43 Cüm'a sûresi: 11.

44 Süyûtî, age., VI, 221.

45 Furkân sûresi: 72.

46 Nüveyrî, age., IV, 136.



6- “يزيد في الخلق ما يشاء” (Allah yarattığı şeylerde dilediğini ziyade eder)<sup>47</sup> âyetindeki “ما يشاء” ifadesini ses güzelliği –veya güzel ses– olarak tefsir edenler olmuştur<sup>48</sup>. İbn Abbas<sup>49</sup>, tâbi’inden Zührî (124/742)<sup>50</sup> ve İbn Cüreyc<sup>51</sup>... gibi.

7- “فم في روضة يجبرون” (İşte onlar bir bahçede nimetlenir ve neşelenirler)<sup>52</sup>. âyetinin tefsirinde, Yahya b. Ebikesîr, “يجبرون” kelimesini, Hz. Peygambere habr nedir, diye sorulduğu zaman “lezzet ve semâdır” cevâbını verdiğini naklederek<sup>53</sup> ennette mûsikî dinlemek manâsında açıklamıştır<sup>54</sup>. Ebû Hüreyre (59/679) nin rivâyet ettiği bir hadiste de “Cennete girenlerin orada, kökü altın, meyveleri de inci ve zeberced olan bir ağaçtan rüzgârın, dallarını hareket ettirmesiyle meydana gelen ve daha güzelini duymadıkları bir ses işitecekleri”<sup>55</sup> rivâyet edilmiştir.

#### B- Kur’ân Ayetlerinin Güzel Sesle Okunması

Kur’ân’ın güzel ses ve teğannî ile okunmasına gelince, Kur’ân’ı Kerimin ifade ve üslûb güzelliği icâz derecesinde olduğu gerçeğine binâen güzel ses ve teğannînin ona yeni bir değer kazandıracacağı düşünülemez. Ancak, dinleyenler üzerindeki tesiri bakımından güzel ses ve teğannî üzerinde durulabilir. Bu manâda Hz. Peygamber, “Kur’ânı seslerinizle güzelleştiriniz”<sup>56</sup>. “Çünkü güzel ses Kur’ânın güzelliğini artırır”<sup>57</sup>. buyurmuştur. Hz. Peygamberin “Kur’ânda teğannî etmeyen bizden değildir” buyurduğu da rivâyet edilmiş<sup>58</sup> ise de Süfyân b. Üyeyne (198/814) gibi bazı bilgiler bunu istiğnâ manasında anlamaya çalışmışlardır.<sup>59</sup>

47 Fâtır sûresi 1.

48 Nablûsî, İzâhudelâlat, 46; İbn Abdirabbih, el-Ikd, IV, 159.

49 Süyûtî, ed-Dürrü’l-mensûr, V, 244.

50 Süyûtî, age., ay.; İbn Kesîr, Tefsir, III, 546; Farmer, A History of Arabian Music, 22; Beyzâvîden naklen.

51 İbn Kesîr, age., ay.

52 Rûm sûresi 15.

53 Süyûtî, age., V, 153.

54 İbn Kesîr, age., III, 428.

55 A. Teymur Paşa, el-Mûsikî ve’l-ğnâ Inde’l-Arab, 13; Sal’ebinin tefsirinden naklen.

56 Nablûsî, age., ay.; İbn Teymiyye, Mecmûatü’r-Resâil, 288.

57 Nablûsî, age., ay.

58 İbn Teymiyye, age., ay., Okiç, T., K.K. Uslûb ve Kıraatı 17 el-Mufaddal, K. el-melâhî

59 el-Mufaddal, age., 5, 6.

Enes b. Mâlik (93 /712)'in rivâyet ettiği bir hadiste ise Hz. Peygamber” “Her şeyin bir zineti vardır, Kur’ân’ın zineti de güzel sesdir. Güzel ses, Allahın, sahibine, diğer insanlardan fazla olarak ihsanıdır.” buyurur<sup>60</sup>. Ebu Hüreyrenin rivâyet ettiği bir başka hadiste ise Hz. Peygamber “Allah, peygamberin güzel sadâ ile teğannî ederek Kur’ân okumasına izin verdiği kadar hiçbir şeye izin vermedi.” buyurmuştur<sup>61</sup>. Buna yakın bir manâ yine Hz. Peygamberin dilinden şöyle ifade edilmiştir: “Allah, güzel sesli bir adama, Kur’an okuması için, kayne sahibinin izin vermesinden daha kuvvetli izin verir”<sup>62</sup>.

Bütün bu ve benzeri rivâyetlere rağmen, Kur’ân âyetlerinin, ilk defa ne zaman teğannî ile okunduğu kesin olarak belli değildir. Süyûtî (911 h.), Kur’ân kırâatında mûsikî nağmeleri icad edenler hakkında Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu nakleder: “Onların da onların yaptığından hoşlananların da kapleri bükülmüştür (meftûletün kulûbühüm)”<sup>63</sup> Bu rivâyet, daha Hz. Peygamber hayatta iken Kur’ân âyetlerinin teğannî ile okunduğunu gösterir. Hz. Peygamberin Mekke fethi esnâsında Fetih suresini gınâ ile okuduğu<sup>64</sup>, ashabdan birinin Nisâ sûresini okurken dinleyip “فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً” (Her Ümmet ten peygamberlerini birer şâhid getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şâhid yaptığımız zaman bakalım kâfirlerin hali ne olacak)?<sup>65</sup> âyetine gelince “yeter!” diyerek gözlerinden yaşlar akmaya başladığı<sup>66</sup> rivâyetlerinin yanında Süyûtî, ilk teğannî ile okunan âyetin “أما السفينة فكانت أمسا كين يعملون في البحر” (ama gemi denizde çalışan yoksullara aitti.)<sup>67</sup> âyeti olduğunu söyler<sup>68</sup>. Hz. Peygamberin azathısı Ubeydullah b. Ebî Bekre (79 /698) nin Kur’an âyetlerini ilk defa melodi ile okuyan kimse olduğu<sup>69</sup> da bu nevi rivâyetler arasındadır.

### C) Kur’an’ın Makamla Okunması Hakkında Selefin Görüşü :

Hz. Ömer (23 /644), Ebu Mûsâ’el-Eş’arî (44 /665)’nin Kur’ân âyetlerini teğannî ile okuyuşu gibi okuyabilenlerin öyle yapmaları gerek-

60 Nâblûsî, İzâhu’d-delâlat, 46.

61 İslâm Mecmuası, I, 8.

62 Makdisî, Kita’bü’s-semâ, 8-a; Gazâlî, İhya, 141.

63 Süyûtî, el-İtkân, I, 103.

64 İslâ Mec., I, 8.

65 Nisâ Sûresi, 41.

66 İbn Teymiyye, Mecmua, 282.

67 Kehf Sûresi, 79.

68 Süyûtî, a.g.e.,

69 Farmer, A History of..., 60.

tiğini söylemiş ve Ukbe b. Âmir (58/678)'in kiraâtı esnâsında da ağlamıştır<sup>70</sup>.

Daha sonra Atâ b. Ebî Rebâh (114/732) bunda bir beis görmemiş<sup>71</sup> Saîd b. Müseyyeb (94/713), Saîd b. Cübeyr (95/714), Kasım b. Muhammed (107/725) ve İbrâhim en-Neha'î (96/715) ise bunu hoş karşılamışlardır<sup>72</sup>. Hasan Basrî (110/728) de Hz. Peygamberin, Kur'an okunurken, cenâzede ve savaş esnâsında yüksek sesi kerih gördüğünü söyleyerek<sup>73</sup> bu fikri destekler görünür.

## II- Sünnette Mûsikî

### A) Güzel Ses Karşısında Hz. Muhammed

#### a- Peygamberlerin Güzel Sesli Oluşu ve Hz. Dâvud

Hz. Peygamberin bir hadisine göre, Allah, sesi güzel olmayan bir peygamber göndermemiştir<sup>74</sup>. Dâvud Peygamber ise sesinin güzelliği ile bilhassa şöhret bulmuştur. Rivâyet edildiğine göre Hz. Dâvud, haftada bir gün Beytül-mukaddes sahrasına çıkar ve gür sesle zebûr okurdu. Bu esnada insanlar etrafına toplandığı gibi, kurtlar ve kuşlar da onun Zebûr okuyuşunu dinlemek için toplanırdı<sup>75</sup>. Abdullah b. Umeyr el-Leysi ise Hz. Dâvudun bir mi'zefesi olduğunu, Zebûr okurken onu da çaldığını, hem ağlayıp hem ağlattığını rivâyet eder<sup>76</sup>.

Bir hadiste de, Kıyâmet günü, Allahın, Hz. Dâvud'u, Arşınayağı yanında durdurup, "ey Dâvud, bu güb o gür sesinle beni temcîd et!" buyuracağı rivâyet edilmiştir<sup>77</sup>.

İsrâfil'in sesi ise, teğanniye başladığı zaman, gök ehline, niyâz ve tesbihlerini bırakacak kadar ve Allah'ın, daha güzelini yaratmadığı bir sestir<sup>78</sup>.

#### b- Hz. Peygamberin, Güzel Sesini Övdüğü Sahâbiler.

Hz. Peygamber, Ebu Musâ'el-Eşarî (44/665)'nin, bir gece, güzel sesle Kur'an okuduğunu işitince "Gerçekten buna Hz. Davudun mizmarlarını-

70 İslâm Mecmuası, I, 8.

71 el-Mufaddal, Kitâbu'l-melâhî, 6.

72 İslâm Mecmuası, I, 8.

73 Şerh i Siyeti Kebir Tercemesi, I, 50.

74 Gazâlî, İhyâ, Kita'bü's-üs-semâ, 141.

75 A. Teymur, el-Mûsikî ve'l-gnâ, 14.

76 el-Mufaddal, age. 6.

77 A. Teymur, age., ay.: Sa'lebînin tefsirinden naklen.

78 A. Teymur, age., 12.

dan biri verilmiştir.”<sup>79</sup> buyurmuş, bir başka rivâyette de “لقد اوتيت = Gerçekten bana (sana) âl-i Dâvud’un mizmarlarından biri verilmiştir.” diyerek, mezkûr sahâbiyi taltif etmiştir<sup>80</sup>.

Ebû Mûsâ’el-Eş’arî’nin sesinin güzelliği hakkında ashâbdan Ebû Osman en-Nehdî (67/686) de, onun kırâat esnâsındaki sesinden daha güzel bir sesi, ne bir zil (veya telli saz) ne bir ud ne de bir veterden dinledim<sup>81</sup>, eğer sabah namazı kıldırırken bulsak, sesinin güzelliğinden, el-Bakara sûresini okumasını temennî ederdik<sup>82</sup>, der.

Üseyd b. Hudayr (20/641)ın Kehf sûresini okuduğu zaman meleklerin onu dinlemek için akın akın yer yüzüne idikleri de sahih rivâyetler arasındadır<sup>83</sup>.

#### c- Hz. Peygamberin Kınadığı Sesler

İbn-i Ömerin rivâyetine göre, Hz. Peygamber şarkı söylemekten ve onu dinlemekten nehyetmiştir<sup>84</sup>. Bunun gibi, ölülerin ardından feryâd ederek ağlamayı da “savt-ı fâcir” diye tavsif etmiştir. Bir gün, Rasûlullah, Abdurrahman b. Avf (32/652)’la beraber nahle’ye gider. Görür ki oğlu İbrahim derin derin nefes almaktadır. Kucağına alır. Bu esnada gözlerinden yaş boşanır. Abdurrahman b. Avf, yâ Rasûlullah: “ağlıyor musun yoksa, hani insanları ağlamaktan nehyediyordunuz”? deyince, Rasûlullah, “Ben ağlamaktan men’etmedim; ancak kötü ve fitneye sebep iki sestem insanları nehyettim; birisi, çalgı aletleri, oyun ve eğlence nağmeleri sırasında çıkarılan ses, diğeri musibet anındaki yüz göz parçalayarak çıkarılan âh ü figandır.” buyurdular<sup>85</sup>. Ancak Makdisî bu hadisin isnâdında za’f dolu ve münkeru’l-hadis râvilerin bulunduğunu kaydeder.

Bir başka yerde, iki sestem birinin, müzik sesi olduğu (savtu’l-ğınâ) sarâhaten zikredilir<sup>86</sup>. Nihayet mesele biraz daha değişik ifade ile şöyle aydınlatılır: “Dünya ve ahirette iki mel’un ses: 1- Müzik dinlerken çı-

79 İbn Tesir, Tefsir, III, 256; Gazâlî, İhyâ, Kita’bü’s-Sema’, 141; el-Misbâh, 108-b; İbn Teymiyye, Mec müatür-Resâil 298; İslâm Mec., I, 8.

80 İbn Abdurrahbîh, el-İkdu’l-ferîd, c.: 7, s.: 4; A, Teymur, el-Mûsikî ve’l-Gınâ 143.

81 İbn Kesir, age., III, 526; IV, 434; İbn Abdilberr, el-İsti’âb, IV, 148.

82 İbn Abdilberr, age., IV, 148.

83 İbn Teymiyye, Mes’eletü’s-semâ’, 43-a.

84 Muhammed el-Hâmid, Hükmu’l-İslâm fi’l-ğınâ, 10.

85 Başmil, İskâtü’r-ru’â, 34; Süyûtî, ed-Dürrül-mensûr, V, 160; Hz. Hasan aynı fikri savunur.; ayrıca bk.: Makdisî, Kita’bü’s-semâ’, 37-b; el-Misbâh, 101-a Nüveyrî, Ni-hâyetü’l-ereb, IV, 135.

86 Şerhu Siyeri Kebir Tercemesi, I, 53.

karılan ses, 2- Musîbet anındaki çağırıp bağırma (ağıt)<sup>87</sup>. ma kdisîde ravilerden birinin uydurmacı olduğu kayıtlıdır. Hayvanlara -bilhassa cihâd zamanı- çan takılmasını da Hz. Peygamber hoş karşılamamış ve çan takılmış bir deveyi görünce, "İşte şeytan biniti." buyurmuş<sup>88</sup>, başka bir hadiste de "İçinde çan takılmış develer bulunan kervana melekler yoldaşlık etmez." demiştir<sup>89</sup>.

#### d- Cennet Mûsikîsi

Ebu Hüreyre der ki, bir adam yâ Rasûlallah! ben güzel sestem hoşlanan bir kimseyim, Cennette güzel ses var mı? diye sormuştu. Hz. Peygamber," Evet, nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Allah, Cennetteki bir ağaca, "Dünyada bana ibadet ve beni zikretmek suretiyle, barbat ve mezâmîr çalmaktan kendini alıkoyan kullarıma dinlet" diye vahyedecek; bunun üzerine, o ağaç, Allahı tesbih ve onu takdis eden bir ses yükseltecek ki, yaratılmışlar benzerini işitmemişlerdir, buyurdu<sup>90</sup>.

Bir başka haberde de, Cennette bir takım ağaçlar var ki, üzerlerinde gümüşten çanlar takılıdır. Cennetlikler dinlemek istedikleri zaman Allah, Arş'ın altından bir rüzgâr gönderir, mezkûr ağaçlara isabet edince, üzerlerindeki çanlar öyle bir sesle hareket ederler ki, eğer dünya insanları onu işitseydi, neş'eden çıldırırlardı<sup>91</sup>.

Ebu Müse'l-Eş'arinin rivâyet ettiği bir hadiste de, Hz. Peygamber gınâ sesini can kulağıyla dinleyenlerin, Cennette, cennetliklerin kâriyelerinden müteşekkil rûhânîler grubunu dinlemelerine müsaade edilmiyecektir, buyurmuştur<sup>92</sup>.

Câbirden rivâyet edilen şu hadiste ise, Allah, Cennette güzel ses dinletmeye melekleri memur etmiştir. "Kıyâmet günü, Allah, -dünyada iken- kulaklarını ve gözlerini Şeytan mizmarlarından sakınanlar nerededirler? Onları ayırmız, buyuracak; sonra onlar, misk ve anber kokuları içinde ayrılacaklar, bunun üzerine, Allah, meleklerle, "benim tesbihimden, tahmîdimden ve tehlimimden bunlara dinletiniz." derdemez, onlar öylegüzel seslerle Allahı teshib edecekler ki, dinliyenler daha önce

87 Makdisî, Kitâbü's-Semâ, 34-b; Muhammed el-Hâmid, Hukmü'l-İslâm fi'l-Gınâ 12.

88 Şerhu Siyeri Kebir Tercemesi, I, 49.

89 age., I, 50.

90 Süyûtî, ed-Dürü'l-mensûr, V, 153; A. Teymur, el-Mûsikî ve'l-gınâ, 12.

91 A. Teymur, age., ay.

92 Süyûtî, age., ay.; Muhammed el-Hâmid, Hukmü'l-İslâm, 14: rûhânîlerin kim olduğunu bildiren kısım yoktur.

benzerini asla işitmemiş olacak<sup>93</sup>, Aynı fikri Mücâhid, Hz. Peygambere isnâd etmeksizin, beyân ederse<sup>94</sup> de sem'iyâtta, ancak nakille söz söylenebileceği bir kaidedir.

Bir gün bir bedevî, “Yâ Resûlallah! Cennette hiç semâ var” mı?, diye sorar. Hz. Peygamber de şöyle cevap verir: “Evet, ey bedevî, gerçekten Cennette bir nehir var ki, iki kıyısında, ince belli, çekik karınlı, bembeyaz cariyeler, yaratılmışların, benzerini asla işitmedikleri nağmeler (asvât) terennüm ederler, İşte Cennet ehlinin en güzel nimeti budur.”<sup>95</sup>

### B- *Asr-ı Saâdette Eğlence Mûsikîsi*

#### a- Mûsikî ve Mûsikî Aletleri Dinlemenin Sünnette Yeri

Hz. Peygamberin, mûsikî hakkında, “Gınâ kalbde nifak bitirir<sup>96</sup>, suyun ekin<sup>97</sup>-veya sebze<sup>98</sup>- bitirdiği gibi.” buyurduğu rivâyet edilir. Ebu-Hüreyre (59/679), Enes b. Mâlik (93/712), İbn Mes'ûd (32/653)... dan rivâyet edilen bu hadisi, büyük hadis otoritelerinden Deylemî, zaîf addettiği gibi, İbnü'l-Kettân, sahih olmadığını, Irâkî de isnâd zincirinde ismi bilinmiyen bir râvî bulunması sebebiyle merfû addedilemeyeceğini söyler<sup>99</sup>.

Aynı mahiyette, Ebû Ümâmenin rivâyet ettiği bir başka hadiste, Rasûlullah şöyle demiştir: “Nefsim kudret elinde olan Allaha yemin olsun, sesini şarkı ile yükselten hiç bir kişi yoktur ki, susuncaya kadar onun iki omuzuna iki şeytan oturmuş olmasın<sup>100</sup>”. Aynı hadisin değişik bir ifadesi de şöyledir: “Sesini şarkı ile yükselten hiçbir kimse yoktur ki, Allah ona iki şeytan göndermiş olmasın. O iki şeytan iki omuzuna oturur ve susuncaya kadar ökçeleriyle onun göğsünü döverler<sup>101</sup>, veya ayaklarıyla..”

93 Süyûtî, ed-Dürrül-mensûr, V, 153.

94 Süyûtî, age., ay.

95 A. Teymur, el-Mûsikî ve'l-ğına..., 12.

96 Alûsî, Rûhu'l-maânî, c.: 21, s.: 60; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VIII, 100; Makdisî, Kitâbu's-semâ 35-b, 39-b; Tâc, V, 260; Başmil, İskâtür'-ru'â, 32.

97 Tâc, V, 260.

98 Gazâlî, İhyâ, kitâbu's-Semâ, 165; el-Misbâh, 101-b; Osman Zeki, Tarîkat-i Muhammediye tercemesi, 337; Muhammed el-Hâmid, Hükûmü'l-İslâm fi'll-Gınâ, 12.

99 Alûsî, age., ay. ayrıca bk. Makdisî, age., 39-b.

100 Makdisî, age., 39-a vd.: Müellif bu hadisin isnâdındaki Seleme hakkında ve Kasım b. Abdurrahman hakkında hadis otoritelerinin tenkidlerini . . . . ., Başmil, age., ay.

101 Süyûtî, age., V, 159; Gazâlî, age. ay.; Nâblûsî, 30; Alûsî, 12, 60; Nüveyrî, IV, 134; el-Misbâh, 100-b; Muh. el-Hâmid, a.ge. 12.

Bir başka hadiste zikredildiğine göre, Hz. Peygamber, bir ses işitir ve o sesin sahiplerinin kim olduklarını sorar. Muâviye b. et-Tâbût ve Rifâ'a b. Amr et-Tâbût olduklarını öğrenince, o halin kötülüğünü belirtmek için "Allah, onları fitnede eski hallerine çevirdi ve gazabla ateşe yuvarladı"<sup>102</sup>. Buradaki eski halden maksat, İslamdan evvel ki Câhiliyye hâli olabilir. Diğer bir ibârede ise "Allahım, onları fitnedeki eski hallerine çevir."<sup>103</sup> şeklindedir. Burada ise dua ifadesi ile söylendiği için, buldukları halden evvelki İslâmî yaşantılarının olması düşünülebilir. Zira Rasûlullah'ın genel irşâd metodu, bilhassa ashâbı kirâm için, beddua yerine islâh temennîsi şeklindedir.

Bu rivâyetler ve benzerlerinde tegannî mutlak olarak işlenmişse de kaydedeceğimiz diğer hadis ve haberlerden, bu rivâyetlerin, genel ahlâk ve âdâba aykırı ve süflî temâyüllere imkân veren tegannîler hakkında söylenmiş oldukları kolayca anlaşılır. Üstelik dipnotlarda arasına kaydedildiği gibi, mezkûr hadislerin sıhhat dereceleri de münâkaşalıdır. Delil olmak bakımından fiilî sünnet de, takrîr-i nebevî de hadisler kadar kuvvetlidir. Bu noktadan hareket ederek, Hz. Peygamberin tasvib ve teşvik ettiği örneklere geçebiliriz.

Sâib b. Yezîd (91 /710)'den<sup>104</sup> nakledildiğine göre, bir kadın Rasûlul-laha gelmişti. Rasûlullah Hz. Ayşe (58 /678)'ye, onu tanıyıp tanımadığını sordu. Hz. "Ayşenin", bilmiyorum, demesi üzerine, "Bu falanların kaynesidir" dedi ve "Herhalde sana şarkı söylemesini arzu edersin?" diye ilâve etti<sup>105</sup>. Sonra kadına bir tabak verdi<sup>106</sup>. Kadın onu çalmaya başlayınca güzel okuyuşu karşısında- "Şeytan burnuna üflemiştir." buyurdu<sup>107</sup>.

Bir başka gün de Hz. Peygamber, şarkı söyleyen bir câriyeye rastlamıştı. Kadın tegannî esnâsında: "هل عتلىٰ ويحك - ان لهُوتُ من حرج" (söyleyin Allah aşkına, eğlenirsem günah mıdır?) mısralarını söyleyince Hz. Peygamber, "Günâh olmaz inşallah" buyurarak espri yapmıştır<sup>108</sup>. Bu hâdise her halde Hassân b. Sâbit (54 /674)'in evinde cereyan eder. Hz. Peygamber, yanında ashâbdan bir grupla Hassânı ziyârete gelmişti.

102 Makdisî, Kitâbu's-es-semâ, 37-b vd.

103 Makdisî, age., ay.: hadislerin münker olduğunu kaydeder.

104 Kettânî, et-Terâti bu 'l-İdâriyye, II, 135.

105 Kettânî, age., ay.; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 449.

106 Ahmed b. Hanbel, age., ay.

107 Ahmed b. Hanbel, age., ay.; Kettânî, age., ay.: müellif, Nese'i'den tamamladığı bu kısım, kendisinin istifade ettiği kaynağın için kaydetmemiş olduğuna dikkati çeker.

108 İbn Abdîrabbih, el-Ikd., c.: 7, s.: 8.

Hassân'ın Şîrîn<sup>109</sup> adında bir câriyesi onlara üd çalıyordu. Hz. Peygamber içeri girince, ne izin vermiş, ne yasak etmişti. Hz. Peygamber, Şîrîne doğru ilerlerken o, bu mısraları okuyormuş. Hz. Peygamber, tebessüm ederek mezkûr cevâbı vermiştir<sup>110</sup>.

Bunun gibi yine Hz. Peygamberin huzurunda bir genç:

“اقبلت فلاح لها - عارضان كالسبيح

“ادبرت فقلت لها - والفؤاء في وهج

“هل على ويحيكما - ان عشقت من حرج

(Bana doğru gelince, iki yanağı akik taşı gibi parladı, dönüp giderken ona, kalbim alevler içinde, dedim. Söyleyin Allah aşkına, aşık olduy-sam günah mı?) mısralarını okurken Hz. Peygamber, yine, “hayır” diyerek latife yapmıştır<sup>111</sup>.

Ümmü Nebî<sup>112</sup> der ki, Neccâröğullarından bir câriyemizi evlendirirken o kabîlenin kadınları arasında def çalarak şu mısraları okuyordum:

“أتيناكم أتيناكم - فحيوننا تحيكم

“ولولا الذهبُ الأحمر - ما حلتُّ بوادكم

Size geldik size geldik - Kutlayın ki kutlayalım

Kırmızı altın olmazsa - Yurdunuza girmeyeyim.

Hz. Peygamber işitince:

“لولا الحنطة السمرا - ما سمن عذاركم

Esmer buğdaylar olmazsa - Şişmanlamaz yanaklarımız, diye ilâve etmemi buyurdu<sup>113</sup>.

Bir başka gün de Hz. Peygamber def sesi işitmişti. Bu nedir, diye sordu. Falan evleniyor dediler. Bunun üzerine, -tasvib makamında- “Bu nikâhtır sifah (zinâ) değildir.” buyurdu<sup>114</sup>.

109 Mâriyenin kızkardeşi olduğu... Farmer, A History of Arabian Music, 37.

110 Mufaddal, Kitâbu'l-melâhî, 8; Farmer, age., 26: Üsd'l-Çâbeden; Kettânî, II, 134 vd.

111 Nâblûsî, İzâhu'd-delâle, 46.

112 Askalânî, el-Isâbe, IV, 478.

113 Askalânî, age., IV, 478; Kettânî, et'Terâtibu'l-idâriyye, II, 137.

114 Makdisî, Kitâbu's-semâ, 3-a: hadisin zayıf olduğu.



## b- Şarkıcılar ve Bazı Çalgı Aletlerinin Sünnette Yeri

Lokman sûresi 6. âyetinin<sup>115</sup> nüzûl sebebinde de geçtiği gibi, Ebû Ümame<sup>116</sup>'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber: "muğanniyeler alıp satmak da onlardaki ticârette helal olmaz; onlardan kazanılan para da, onları dinlemek de haramdır." buyurmuştur<sup>117</sup>. Bir başka hadiste ise, şarkıcı kadının şarkısı ve parası gibi, ona bakmanın da haram olduğu beyân edilir<sup>118</sup> "Kayne meclislerine katılıp da onları dinliyenlerin kulaklarına, kıyâmet günü eritilmiş kurşun dökülecektir."<sup>119</sup> Ayrıca Hz. Peygamber ,köpekten kazanılan parayı ve zimâra (bir nevi neyzenlik) kazancını yasak ettiği gibi<sup>120</sup>, "ölüp de geriye şarkıcı câriyeler bırakanların cenâzelerini kılmayınız." buyurduğu da rivâyet edilmiştir<sup>121</sup>.

"Ümmetin işlediği zaman kızıl rüzgâra çarpılmak, yere batmak veya cirkin suratlara döndürülmek<sup>122</sup> gibi belâların ducâr olmalarına sebep olan onbeş haslet arasında" mescidlerde seslerin yükselmesini, kayneler ve mi'zafeler edinilmesini" de saymıştır<sup>123</sup>.

Ölülerin ardından ağıt söyleyenlere, onları dinliyenlere<sup>124</sup>; şarkıcılara ve kendisi için tegannî edilenlere Allahtan lânet dilemiştir<sup>125</sup>. Çünkü "ilk ağıt söyleyen ve ilk tegannî eden İblistir<sup>126</sup>.

İlgili bahislerinde tetkik edileceği gibi düğün, bayram ve benzeri sürur şenliklerinde def, davul gibi bazı çalgıları, kadınlardan dahî bazı tegannîleri dinleyen, hoşlandığını espriler yaparak ihsas eden ve güzel sesi "Allahın husûsî bir lutfu"<sup>127</sup> bilen Hz. Peygamberin buradaki hassa-

115 bk.: sayfa: 399.

116 Askalânî, el-İsâbe, II, 175.

117 Makdisî, Kitabu's-sema 31-b; İsnâdındaki üç şahsın ayrı ayrı, sika bir râviden naklettikleri hadisle ihticâc edilemeyeceği.; Başmil, İskâtü'r-ru'a, 32.

118 Makdisî, age., 36-b; İsnâdındaki Yezid b. Abdilmelik hakkında, Nese î, münkeru l-hadis; İbn Ma'in, "O Yezid b. Abdilmelik bu değildir" demişler.

119 Makdisî, age., 36-a; İsnâdındaki Ebû Nuaym el-Halebînin zayıf olduğu, İbn Münbârekten rivâyet etmediği, bu hadisi Malikten rivâyetinin cidden münker olduğu; Başmil, age., ay.; Muhammed el-Hâmid, Hükmüslâm:

120 Makdisî, age., 40-a.

121 Makdisî, age., 38-b; İsnâdında meçhul bir râvî; Beşmil, age., ay.

122 Tâc, V, 336; Başmil, age., 31; Muhammed el-Hâmid, age., 11.

123 Makdisî, age., 37-a; Fezh b. Fudâlenin zaif ve sahtekâr olduğu; Tâc, ay.; Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, VIII, 98; Başmil, age., 31; Muh. Hâmid, age., 11.

124 Makdisî, age. 36-b.

125 Makdisî, age., ay.; Alûsî, Rûhu'l-maânî, VI, 463;

126 Gazalî, İhya 165. Nâblûsî, A. Ganî, İzâhu'd-dilâle, 29. Nüveyrî, Nihayetu'l-ereb 4, 134., El-Misbah 100-b.

127 Nâblûsî, İzâhu'd-delâle, 46.

siyetinin sebebini şu hadiste buluruz: “Ümmetinden bir kısım insanlar, başlarında çeşitli çalgılar ve şarkıcı kadınlar dolaştığı halde çeşitli isimler altında içki âlemleri yaparlar. İşte Allah onları yerin dibine geçirecek<sup>128</sup> ve onlardan bir kısmı maymun ve domuz suratına döndürülecektir.”<sup>129</sup> İçki, kadın ve çalgı. Çeşitli sosyal buhranlara, aile facialarına, intiharlara, cinâyetlere yol açacak kadar zararlı olabilen üç unsur. Hemen hemen bütün ilâhî dinlerin, felsefî doktrinlerin, ahlâkî nizamların hassasiyetle üzerinde durduğu bu üç unsurdan şarkıcı kadınlar ve çalgı, mevzûmuzun hudutları içine girmektedir. İlgili rivâyetler arasında içki hakkında da söz geçmektedir. Mûsikinin estetik zevkin tatminindeki rolünü Hz. Peygamber dahî kabul etmiştir. Ancak fazilet haddini aşarsa zıddına döner, kâidesince, mûsikinin, fazilet ölçüleri dâhilinde değerlendirilmesi gerekir. Bu ölçü sınırlarını aşarak işaret ve âdî zevklere âlet edilen musikîyi Hz. Peygamber tasvib etmez ve şöyle buyurur: “Miz-mârları kırmak için gönderildim.”<sup>130</sup> “Allah beni âlemlere rahmet olarak gönderdi ve maâzif ve mezâmîri<sup>131</sup> ve câhiliyet devrinde tapılan<sup>132</sup> putları ve salibi mahvetmeye memur kıldı<sup>133</sup>”. “Ümmetinden şâhin kuşu gibi yırtıcı kuşları, ipek, içki ve çalgı âletlerini<sup>134</sup> helâl addedenler olacak<sup>135</sup>, birçokları sabahlara kadar işret, oyun ve eğlence ile geceliyecekler, sonra da suratları maymun ve domuz suratına döndürülecektir. Ümmetinden birçokları da şarkıcı câriyeler (kaynâ) edinmeleri, çeşitli içkilere düşkünlükleri, def çalmaları ve ipek giymeleri sebebiyle helâk olacaklardır”<sup>136</sup>.

Yine Hz. Peygamber, şarkıcı kadınların<sup>137</sup>, çalgı aletlerinin<sup>138</sup>, içki ibtilâsının<sup>139</sup>, ipek giymenin<sup>140</sup> tavra oynamanın<sup>141</sup> ortaya çıkmasıyla,

128 Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 97; Başmil, İskâtü'r-ru'â, 32.

129 Şevkânî, age., ay.

130 Şevkânî, age., VIII, 100.

131 Şevkânî, age., VIII, 99.

132 Şevkânî, age., ay.; Muhammed el-Hâmid, Hükmü'l-İslâm, 10.

133 Şevkânî, age., ay.; Başmil, age., 33; Muhammed el-Hâmid, age., 10. Şevkânî'de meâzif yerine “الكبارات” (mi'zefeler ve barbatlar) tabiri, Hükmül İslâm'da da el-humûr (içkiler) ilâvesi var.

134 Ma'âzif.

135 Şevkânî, age., VIII, 97; Başmil, age., 33, 36; Muhammed el Hâmid, 12: İ. Teymiye, Mes'eletü's-Sema, 2.

136 Makdisî, Kitâbüs-semâ, 33-a vd.: isnâdında metrûku'l-hadis bir ravi.

137 Şevkânî, age., ay.; Makdisî, age., 35-a. b.

138 Şevkânî, age., ay.; Makdisî, age., 35-a.

139 Şevkânî, age., ay.; Makdisî, age., ay., 38-b.

140 Makdisî, age., ay.

141 Makdisî, age., 35-a.

insanların birbirine düşeceklerini, suratların çirkinleşeceğini ve helâk olacaklarını söylemiştir<sup>142</sup>. Bu hadisleri dinleyen ashâbdan, yâ Rasûlallah, onlar, Allahtan başka tanrı olmadığına<sup>143</sup> ve Senin, Allah'ın rasûlü olduğunu şehâdet ederler mi? demeleri üzerine, "evet, hatta, namaz kırlarlar, oruç tutarlar, haccederler, ama çalgı âletleri ve şarkıcı câriyeler ve defciler edindikleri, şu-çeşitli- içkileri içip de eğlence ve içkili halde domuz suratında sabahlarlar<sup>144</sup>." "Nasıl ki, sizden öncekilerin, içkiyi helâl addetmeleri, çeşitli çalgıları (düfûf) çalmaları ve kayneler edinmeleri sebebiyle helâk olmuşlardır; öylece, bu ümmetten de aynı şeyleri yapanlar maymun ve domuz suratında sabahlarlar ve geri kalanları da bir fırtına silip süpürür<sup>145</sup>." Kısaca "Ümmetim şu beş şeyi helâl addettiği zaman onlar için helâk muhakkaktır. Birbirleriyle çekiştikleri (telâun), içki içtikleri, ipek giydikleri, kayneler edindikleri, erkeklerin erkeklerle, kadınların da kadınlarla iktifa ettikleri zaman"<sup>146</sup>.

İbn Ömer (73 /692)<sup>147</sup> ve İbn Abbas (68 /687)<sup>148</sup> dan rivâyet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber, Allah'ın, "içki, kumar" gibi "kûbe" (Beyhakiye göre: davul) "غبيراء" (tanbur veyâ ûd veyâ barbat), "قنين" (Habeşçe: Tanbur) ve "المزر" <sup>149</sup> gibi çalgı âletlerini de, ümmetine haram kıldığını<sup>150</sup> beyân etmiştir.

Hz. Peygamber, def çalmayı rızık kapısı edinmeyi menetmiştir. Safvân b. Ümeyye (41 /661) şöyle rivâyet eder: Amr b. Kurre, "Bana bedbahtlık yazılmıştır, ancak defimden rızıklanıyorum, günâh olmamak şartıyla şarkı söylemek husûsunda bana izin ver" diye Hz. Peygambere baş vurmıştır. Hz. Peygamber, cevâben, "Hayır, sana izin vermiyorum; yalan söylüyorsun ey Allahın düşmanı, Allah sana helâl, güzel rızık vermiş, sen ise Allahın sana haram kıldığını, senin için helâl kıldığı şeylere tercih etmişsin; benden uzaklaş ve Allaha tevbe et; Bana bak, eğer bundan sonra, yapma dediğimi yaparsan, canını yakar ve saçını keserek sürgün ederim; senin varımı yoğunu Medine gençlerine yağma ettiririm; bunun gibi def çalıp şarkı okuyan densizlerden tevbesiz ölenleri, Allah,

<sup>142</sup> Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 97 Makdisî, Kitâbü'S-semâ, 33-a vd; 38-b: İsnâdında metrûkü'l-hadis bir Yezîd var. age.

<sup>143</sup> Makdisî, age., 35-a; Başmil, Iskâtûr-ruâ 32.

<sup>144</sup> Başmil, age., ay.; Muhammed el-Hâmid, Hükümü'l-İslâm, 12.

<sup>145</sup> Şevkânî, age., ay.

<sup>146</sup> Sıddîk Hasan Han, Hüsnü'l-üsve, 355.

<sup>147</sup> Şevkânî, age. VIII, 96.

<sup>148</sup> Şevkânî, age., VIII, 98; Muhammed el-Hâmid, age. 14.

<sup>149</sup> Muhammed el-Hâmid, age., ay.; Ahmed b. Hanbelin ziyâdesi.

<sup>150</sup> Şevkânî, age., 96; Muhammed el-Hâmid, age., ay.

Kıyâmet günü, dünyâda olduğu gibi, muhannes ve çırlıçıplak haşredecektir.” buyurmuştur. Beyhakî (485/1066) “Allaha tevbe et.” kısmına kadar aynen naklettikten sonra “kendine ve âliene bol helâl rızık kazan, Çünkü o, Allah yolunda bir cihaddir; sonra bil ki, Allahın yardımı tüccarların sâlihleriyle beraberdir.” kısmını ziyâde eder<sup>151</sup>.

Ayrıca Hz. Ayşe, Hz. Peygamberin, “Rabbim bana tanbur ve mizmarı nefyetmemi emretti.” buyurduğunu<sup>152</sup>, İbn Abbas, Resûlullahın, “ölü etini, kumarı ve kûbeyi haram kıldığını”<sup>153</sup>, Hz. Ali, yine Resûlullahın, “def ve davul çalmaktan, zimâra sesinden nehyettiğini”<sup>154</sup> rivâyet etmişlerdir.

Ölçü nedir?

Hz. Peygamber “فصل ما بين الحلال والحام الدف والصوت في النكاح” (Helâl ve haramı birbirinden ayırma ölçüsü, nikâhta def çalmak ve savttır<sup>155</sup>, “Buyurur. Bu ölçüyü şu hadis biraz daha aydınlatır: Câbir (78/697) derki, birgün Hz. Peygamber bir def sesi duydu ve nedir diye sordu; filân evleniyor da”, dediler. Bunun üzerine “Bu nikâhtır, sifâh (zina) değildir.” buyurdu<sup>156</sup>. Demek ki, zinâyaya yol açan, şehvet ve eğlence âlemlerindeki çalgılar haramdır. Hz. Aşşenin rivâyet ettiği bir hadiste de Hz. Peygamber, kalbur veya deflerle nikâhın ilân edilmesini emir buyurur<sup>157</sup>.

c- Asr-ı Saâdetteki Dügün Eğlencelerinde Mûsiki

Dügün ve dügün şenlikleri, tarih boyunca camiyetlerin örf ve âdetleri arasında birbirinden farklı şekillerde devâm edegelmiştir. Her cemiyyet, kendine göre ayrı bir ihtimam göstermiş, ve özenmiştir.

İslâmdan önce de arapların kendine has dügün âdetleri ve şenlikleri vardı. Hz. Peygamber, çıkıp yeni bir hayat görüşü ortaya atınca çevresindeki dügün ve sair âdetler için de farklı şekiller tarif ediyor, bunlardaki aşırılıkları kırmak ve eksiklerini yetirmek suretiyle daha iyi olanlarını gösteriyor, halkın arasına girerek olayları yakından izliyordu.

151 Muhammed el-Hâmid, Hükümü'l-İslâm, 13.

152 Makdisî, Kitâbü's-simâ, 33-b: isnâdında münkeru'l-hadis veyâ zâif bir adam var

153 Muhammed el-Hâmid, 10.

154 Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 100.

155 Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 418; Şevkânî, age., VI, 187; Ebu Dâvud hariç diğer kütübü aitte ashâbından; Makdisî, K. es-Semâ, 16-a: Muslim, Nese'î ve İbn Mâce'den sahîh olarak.

156 Makdisî, age., ay.

157 Şevkânî, age., VI, 187: hadisin metrûk veyâ garîb olduğu; isnâdındaki İsa b. Meymûnun hadisleri taz'îf ettiği. (Nikâh şenliği bahsinde geniş tafsîlat)

Rasûlullahın bu sahadaki peygamberlik sonrası icrâatına geçmeden, gençliğine ait bir hatırasını kendi dilinden dinliyelim: Hs. Ali (40/660), Hz. Peygamberden şunu dinlediğini anlatır: “Câhiliye ehlinin yaptığı şu ikiden başka hiçbir şeyi aklımdan geçirmedi; o ikisinden de Allah kasedtiğim şeyle aramı açtı; ben de bir daha, peygamber oluncaya kadar hiç aklımdan geçirmedi.: İki mesele de şu: Kureyşten bir köle ile koyun güdüyorduk, Ona “şu koyunlarıma baksan da ben de Mekte’ye gitsem ve gençlerle biraz eğlensem” dedim. O, “Peki, bakarım” dedi. Ayrıldım. Mekkeye yaklaşınca ilk evlerden birinde bir ses işittim. Def ve mızmarla şenlik yapıyorlardı. Bu ne? diye sordum. Filânın oğlu ile filanın kızı evleniyor, dediler. Oturdum ve seyrediyordum. Ancak Allah kulağımı tıkadı ve uyuya kaldım. Taki sabahın güneşi beni uyandırdı. Koyunların başına döndüm. Arkadaşım, “Ne haber?”, diye sordu. “Önemli bir şey yok” dedim ve olayı anlattım. Başka bir gece, yine aynı şeyi söyledim. Yine müsaade etti, gittim, Mekkeye girdiğimde yine evvelki gibi, müzik ve çalgı sesi işittim. Sordum, Filân kızın nikâhı dediler. Oturdum, seyrediyordum. Yine Allah kulağımı tıkadı. Yine sabahleyin güneş beni uyandırdı. Çıktım arkadaşşıma döndüm, olanı, biteni haber verdim. Bir daha da Allahın beni risâletle taltif etmesine kadar, hiçbir kötülüğü kasedtmedim.”

Bu mesele, nübüvvet ve risâletten, ahkâm âyetlerinin nüzûlünden, helâl ve haramın birbirinden ayrılmasından öncedir. Bununla berâber, şeriat gelip de Allah, onu tebliğ ve inzâra me’mur edince, bu iki hâdiseden başka, risâletten önce yaptığı birçok şeyleri tasvib etmiştir<sup>158</sup>.

*Rasûlullah’ın, peygamberlik sonrası düğün ve düğün şenlikleri hakkındaki görüş ve icrâatı :*

*Nikâhta def çalma :*

Bir hadiste Hz. Peygamber, *اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد* و *واضربوا عليه بالدفوف* Nikâhı ilân edin, mescidlerde kıyın ve def çalın<sup>159</sup>. buyurmaktadır. Bir diğer hadiste da şu olay zikredilir: Peygamber

158 Makdisî, Kitâbüs-semâ, 23-b vd; H. Heykel, Hayâtü Muhammed, 118.

159 Kettânî, et-Terâtibu’l-idâriyye, II, 127; ancak hadiste beyan edilen “nikâhta def çalmız” emri üzerinde, bu emre erkekler de dahil midir?, yoksa sadece kadınlara mı müsaade edilmiştir?, şeklinde ihtilâf meydana gelmiştir. “اضربوا” kavlinde delil gösterilir. Gerçi, bu kavil cem’i müzekker olduğu için, bu emir sade kadınlara mahsus kılınmaz, erkekler de emre dahil olmalı. Fakat bu hadîsin isnâdı zayıftır. Ashında daha sağlam isnâdlarla gelen hadislerde İzin sadece kadınlardır. Erkeklerde genel kaide olarak kadınlara benzemekten men edilmişlerdir.; Şevkânî, Neylül-evtâr, VI, 187; Hâl d b. İlyâs, metrûk; Tirmizî, garîb; İshak b. Meynün el-Ensârî, za’if dediler; Nâblûsî, İzâhu’d-delâlât, 22.

aleyhisselâm, bir def sesi iştir. “Nedir”? diye sorunca, “Filân” evleniyor derler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Bu nikâhtır, sifâh (zinâ) değildir.” buyurur<sup>160</sup>. Aynı yerdeki bir başka hadiste ise “Helâl ile haram arasını ayıran şey, nikâhta def çalmak ve şarkı okumaktır.” denmektedir<sup>161</sup>. Ayrıca, Rasûlullahın kendi hayatiyle ilgili olarak da Hz. Hatice (hicretten önce 3) ile olan nikâhları ve kızı Hz. Fatıma (11/632)’nin nikâhında da musikî olduğu söylenir<sup>162</sup>.

Hz. Peygamber, düğün ve eğlence anlamında kadınların def çalmalarına ruhsat vermiştir<sup>163</sup>.

Buraya kadar olan açıklamada tercih olarak nikâh kelimesi ile ifade edilen evlenme merâsimlerini gördük. Şimdi ise “عرس” kelimesi ile açıklanan düğün merâsimleri üzerinde duracağız. Aslında bu iki terim evlenme için kullanıldığı zaman mahiyet olarak aynıdır. Ne var ki düğün deyince daha teşkilâth olan akla gelir. Rasûlullahtan bu hususta muhtelif ifadeler nakledilmektedir. Çoğunlukla eserlerde geçen bir hadiste nakledilir ki, Hz. Ayşe’nin gelin alayında bulunduğu bir düğünden dönüşünde Hz. Peygamber, ona. “Ya Ayşe, herhangi bir eğlenceniz, çalgınız yoktu. Halbuki Ensâr eğlenceden hoşlanır buyurmuştur”<sup>164</sup>. Et-Terâtib, ayrıca gelini güvey evine götüren kadınların durumları ile ilgili olarak “فان الانصار يعجبهم اللهو” ifadesini zikrediyor<sup>165</sup>. Buna benzer bir hadiseyi Hz. Ayşe şöyle anlatmaktadır: Himâyemde bir câriye vardı. Onun evlendirirken, evine teslim edeceğim sırada Hz. Peygamber girdi, Mûsikî de yoktu. Buyurdular ki: “Yâ Ayşe, onunla mûsikî (ğınâ =) şarkı türkü söyleyen birini gönder; zirâ ensâr ğınâyı sever.” buyurdu<sup>166</sup>. Şunlarda da gelinin Kubâ’ya gittiği ve Hz. Ayşe ile konuşmasının sonunda Hz. Pey-

160 Makdisî, Kitâbü’s-semâ, 18-a: hadis zayıftır.

161 Makdisî, age., ay.: hadis sahihtir; Şevkânî, Neylü’l-evtâr, VI, 187; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 418.

162 Farmer, A History of Arabian Music, 28: Evliyâ Çelebiden.

163 İbn Teymiyye, Mes’eletü’s-semâ’, 40-a: Peygamber devrinde hiçbir erkek def çalıp el şaplatmamıştır. Zira, Sahihten gelen bir ifadede el şaplatmanın kadınlara mahsus olduğu açıklanır. Def çalma ve el şaplatma kadınların işlerindedir. Selef bunları yapan erkeklere “ج مخانث” diye isimlendirmişlerdir.

164 Makdisî, age., 25-a; Kettânî, et-Terâtibu’l-idâriyye, II, 127, 157; Nâblûsî, İzâhu’d-de-lâle, 36; Ahmed Naim, Tecrid Tercemesi, VI, 346; Şevkânî, age., VI, 187; M. Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 286; Sofuoğlu, Usûlu Hadis Notları, 143.

165 Kettânî, et-Terâtibu’l-idâriyye, II, 125.

166 Makdisî, age., 7-a.

gamberin “Ensâr gınâyı sever; ona Medinede şarkı okuyan Erneb'i yetiştir, dediği kayıtlıdır<sup>167</sup>.

Bu iki olaya çok benzer bir olay da Ubeyd b. Umeyr'den nakledilir. Yine rasûlullahın “eğlence yok mu?” dediği beyân edilir<sup>168</sup>. Şu açıklamalar ise, Rasûlullah devrindeki düğün adetleri husûsunda ve gelin götürürken söylenen şarkı ve türküler hakkında daha aydınlatıcı bilgi vermektedir.

Hız. Peygamber, def çalınmadan ve

“أتيناكم اتيناكم فحيونا نحبيكم”

“Size geldik, size geldik-Kutlayın ki kutlayalım.” şarkısı söylenmeden, gizli ve sessizce nikâh yapmayı kerih görürdü<sup>169</sup>.

Hız. Ayşenin akrabasından bir kız evleniyordu. Resûlullah, Hız. Ayşe'ye, “Gelini götürdünüz mü?” diye sordu. O da evet dedi. Rasûlullah, “Peki berâberinde gınâ (şarkı türkü) söyleyecek birini de gönderdiniz mi?” dedi. Hız. Ayşe, hayır deyince Rasûlullah, “Ensâr, gazeli bilen ve hoşlanan bir kavimdir; keşke onlara gelini

“أتيناكم اتيناكم فحيونا نحبيكم”

“ولولا الحبة السمراء لم نحال بواديكم”

Size geldik, size geldik - Kutlayın ki kutlayalım.

Esmer taneler olmazsa - Yurdunuza girmeyelim.  
şarkısını okuyan biri ile gönderseydiniz<sup>170</sup>.

Et-Terâtib, Ayşenin, gelini zıfâf gecesi teslim edip döndüğünde Hız. Peygamberin, “söylediniz”, sorusuna, “teslim edip döndük”, demesi üzerine Hız. Peygamberin, “Ensâr gazelden hoşlanır, ya Ayşe, “أتيناكم”ü söylemediniz mi?” dediğini; ayrıca mezkûr gelinin, Fâriğa bint Ebî Ümâme olduğunu ve zıfâf gecesi olunca Hız. Peygamberin gelinin yanındaki- lere “أتيناكم” çağırın dediğini kaydeder. Zira, el-İsâbenin IV, 377 deki kaydına göre Fâriğayı Hız. Peygamber evlendirmiştir, Nebî b. Câbir ile.

167 Askalânî, el-İsâbe, IV, 221; Kettânî, et-Terâtîbû'l-İdâriyye., II, 124.

168 Makdisî, Kitâbû's-semâ 26-b.

169 Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VI, 187; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VII, 77.

170 İbn Abdîrabbih, el-İkd, c.: 7, s.: 8; Makdisî, age., 7-b; Şevkânî, age., VI, 187; Kettânî, age., II, 137; Nâblûsî, İzâhu'd-delâle, 46; Muhammed el-Hâmid, Hükümü'l-İslâm fi-l-ğınâ, 5.

Yine Terâtib'deki kayda göre, Ümmü Nebî isimli bir kadın şöyle anlatır: Benî Neccârdan bir kızı everdik, gelin alayında ben de vardım. Elimde def vardı. Hem def çalıyor hemde:

“أَتَيْنَاكُمْ أَتَيْنَاكُمْ فَحَيُّونَا نَحْيِيكُمْ  
“ولولا الذهب الأحمر ما حات بواديكم”

— Size geldik, size geldik — Kutlayın ki kutlayalım.

Kırmızı altın olmazsa — Yurdunuza konmayayım. mısralarını teğannî ediyordum. Hz. Peygamber rasladı, “Bu ne Yâ Ümmü Nebî”?, dedi. Bende: Anam babam sana fedâ olsun yâ Rasûlullah, Beni Neccardan bir cariye vardı. Onu zevcine götürüyoruz, “dedim”. Peki ne söylüyorsunuz”?, deyince, ben de söylediğim şarkıyı söyledim. Bunun üzerine Hz. Peygamber, şu şarkıyı söylememi söyledi:

“لولا الحنطة السمراء ما سمن عذاريكم”

Esmer buğdaylar olmazsa — Dolgunlaşmaz yanaklarınız.

Hâfız, bu hadisin garîb olduğunu söyledi. (aynı yer).

Bir başka sahâbîye de, düğünü sırasında peygamberimizin “Eğlenceden bir şey var mı”? diye sorduğunu nakleder<sup>171</sup>. Düğünlerin, neş'e tezâhürleri olmaksızın yapılması, onca, manâsız oluyordu<sup>172</sup>.

Mûsikîli bir düğünden dönen kadın ve çocukları gördüğünde acele ile, sürûr ve memnunlukla kalktı ve “Gerçekten siz, en çok hoşlandığım insanlarsınız.” buyurdu<sup>173</sup>. Her zaman yapılmamakla berâber, umûmiyetle akşamları, meş'ale ile bir alay tertip edilirdi<sup>174</sup>.

*Düğünde şarkı söylemek :*

Düğün esnâsında şarkıcı kadınlar ve tanbur veyâ zil çalanlar olurdu<sup>175</sup>. Rubeyyi' bint Muavviz (45/665), rivâyete göre, şöyle demiştir: Benim gelin olduğum günün kuşluk vakti, Hz. Peygamber evlenme merasimime gelmişti. Şöyle senin oturduğun gibi, yatağının üzerine oturdu. O sırada bir takım kızlar, def çalarak, babalarımızdan Bedir gazâsında şehid olanların menkıbelerini yâd ediyorlardı. Nihayet bu kızlardan

171 Makdisî, Kitâbû-ss-semâ, 26-b; Hâris b. Nevfel b. el-Hâris b. Andilmuttalib.; Askalânî, el-İsâbe, I, 292 dedir.

172 Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 63.

173 Muhammed el-Hâmid, Hükümü'l-İslâm, 4.

174 Hamîdullah, age., II, 286.

175 Hamîdullah, age., II, 286.



birisi: "İçimizde bir peygamber vardır ki, O, yarın ne olacağını bilir." dedi. Bunun üzerine Nebî (s.a.v.) câriyeye "Onu bırak da evvelce söylemiş olduğuna devam et" buyurdu<sup>176</sup>. Makdisî'de ayrıca şöyle bir nakil vardır: el-Medâyinî anlatır: Bir defasında Aşûra günü Medinede idik. Def çalıp şarkı söyleyen cariyeleler vardı. Sonra Rubeyyi binti Muavviz'in huzuruna girdik ve hadiseyi ona anlatık. O da bize "Şöyle anlattı..." diyerek yukardaki olayı nakletti<sup>177</sup>.

Bir başka kayda göre ise, Hz. Peygamber, gâibden bilen ancak Allah olduğundan, kendisi için medihde bu derece israf yapılmasına razı olmadı ve câriyeye, "Bu israfı bırak da şarkına geç, kaldığın yerden devam et". buyurdular. Cârîye de öyle yaptı ve Râsulullah, ğıpta ile ve huzur içinde dinledi<sup>178</sup>.

Et-Terâtîb'de de, Hz. Ayşeden şöyle bir olay zikredilir: Hz. Peygamber, bir düğünde, ensâr kadınlarına uğradı, kadınlar, içinde "ويعلم ما في غد" ifadesi bulunan bir şarkıyı okuyorlardı. Bunu duyunca Hz. Peygamber, "Yarın ne olacağını ancak Allah bilir", dedi<sup>179</sup>.

Asr-ı Saâdetteki nikâh ve düğün mûsikîsi hakkında, buraya kadar kaydettiğimiz rivâyetlerden şu neticeye varılmaktadır: Nikâh ve düğün ferdî ve ictimâ'î yönleriyle Rasûlullah'ın hayatında, İslâmî manadâ, husûsî anlam taşıyan pek önemli hâdiselerdir. Hz. Peygamber, kendisine ve davet ettiği yeni dine gönül veren müslüman toplumda bu önemli sosyal problemi en ideal şekliyle çözmek için gayret göstermiş ve muvaffak olmuştur. Çünkü o, iç ve dış yönüyle erkek ve kadının kim olduklarını gayet iyi biliyordu. Sünnetullahın icabı olarak bu ikisi arasındaki cinsî câzibe ve bu cazibe sonucu insan neslinin devamı zarureti ona apaçıktı. Binâenalyh ilâhî vahyin ışığı altında bu iki cins arasındaki muvâzeneyi en sağlam şekilde ayarlamalıydı. Bu ayarlamayı öyle kolay ve hoş bir şekilde icra etmeliydi ki herkes içten gelen bir arzu ile bu ilâhî emre uysun ve mes'ûd olsun.

İslâmda nikâh, evlenmek için yapılan akiddir. Düzenli ve huzurlu bir toplum hayâtı için bu akdin değeri her türlü münâkaşadan uzaktır. Nikâhın zıddı olan sıfâh (zinâ), gerek Kur'ân gerekse peygamber lisâniyele en ağır ifade ve tonlarla kötülenmiş ve yasaklanmıştır.

176 Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VI, 187; Buhârî, Sahîh, VI, 137; Makdisî, Kitâbü's-semâ, 16-a; Ahmed Naim, Tecrid Tercemesi, X, 164 "1569"; Kettânî, et-Terâtîb, II, 128; Tâc, V, 265; Hamîdullah, İslâm Peygamberi., II, 286.

177 Makdisî, age., 16-b: İsnâdi hasendir.

178 Muhammed el-Hâmid, Hükümü'l-İslâm..., 4: Kaştalânî ve el-İcâbe'den.

179 Kettânî, age., II, 129.

İlmen isbat edilmiştir. ki, zinâ mahsulü doğup büyüyen kimseler, hayatları boyunca normal bir kişiliğe sahip olamamaktadırlar. Bilhassa ahlâk ve her türlü manevî değerler bakımından daima aşağı seviyelerin kişileri olmuşlardır. Her kötülüğü düşünmeye ve yapmaya kâbiliyetli olan bu kişiler, cemiyette her zaman zararlı unsur olma durumunda olmuşlardır.

Onlara göre hayatın ideal denebilecek bir gâyesi yoktur. Çok kere ölümle biten bir hayat telakkisi içindedirler. İddiaları şahsîdir. Faziletli denebilecek tavır ve hareketlerini görebilmek çok nâdirdir. Birçok kötülükleri kolayca görülebilir. Cemiyette nizam sever kişiler olma yerine daima anarşinin müdâfii durumunda olmuşlardır. İnsan ve vatan sevgisi, hak, hukuk gibi mefhumlar bunlarca pek önemli olmıyan şeylerdir.

Bunun nedenleri aşikârdır. Normal bir ana baba sevgisinden mahrum olarak büyüme ve yaşama onların belini kıran ilk bahtsızlıktır. Babasız büyümenin verdiği disiplinsizlik hayatları boyunca onlara başıboşluğu sevdirmiştir. Kökü belirsiz olmanın başka insanlar tarafından kınanması neticesi onlarda öyle bir psikoloji meydana getirmektedir ki, insanlara karşı daima bir aşağılık duygusu içindedirler. Bu duygu neticesi ise kendilerini kınayan veya kınadıklarını zannettikleri kişilerden daima uzak ve ayrı kalmayı tercih etmektedirler. Bu tabû itilme veya çekilme sonucu her türlü kötülükle kolayca başbaşa kalmaktadırlar. Neticede hırsız, ayyaş, katil, cânî, eşkıya, vurguncu, soyguncu, ırz düşmanı olup toplum düzenini şiddetle sarsmaktadırlar.

İşte nikâh bütün bu korkunç neticeleri tâ baştan en temiz ve kibar yolla halleden İslâmî ve o kadar da insânî bir sosyal müessesedir. Ve işte Rasûlullah bu ulvî müesseseyi en sağlam temellere en kolay ve câzib usullerle oturtmak için uğraşmıştır. Cemiyetteki bütün gayri meşrûlukların önüne böylece sed çekilmiş olacaktır. Bunun için de Ashabını öğütlemiş, onlara, nikâhın kerâmetini talim eylemiş; her müslüman gencin zamanı gelince gecikmeden evlenmelerini tavsiye etmiştir. Bunun anne ve babalara düşen önemli birer görev olduğunu da ayrıca belirtmiştir.

İnsanları teşvik için onları külfetsiz evlenmeye çağırması; düğün ve nikâh merâsimlerinde onların şen ve nikâha istekli olmalarını bilhassa istemiş; onun için de bu merâsimlerde temiz ve ahlâkî olmak kaydıyla çalgıya ve müziğe de yer vermiş, hatta, lüzûmuna işâret etmiştir.

Rasûlullahtan bu mevzuda muhtelif olaylar ve hadisler zamanımıza kadar gelmiştir. Bunlardaki genel görünüş düğün ve nikâh merâsimlerinde şarkı ve türküye müsaade etmiş olmasıdır. Gelin götürürken Hz. Ayşeye ve diğerlerine söyledikleri sözler açıktır. Bu cümleden olarak:

“ اتيناكم أتيناكم - فحيونا نحييكم ”

“Geldik size, geldik size - Kutlayın ki kutlayalım”.

gibi gelin ve gelinlik halini en güzel şekilde belirten bir güfteyi söylemelerini gelin alayına tenbih etmeleri bu konudaki hassasiyetlerinin en güzel ifadesidir. Hatta yukarda zikredilen şekliyle bizzat zevceleri Hz. Ayşe'ye, müfred muhâtap sığısıyla, “Yâ Ayşe”, “أتيناكم” ü söylemedin mi?” demesi bu konuya verdiği değeri anlamaya kâfidir. Yoksa Hz. Ayşe muğanniye değildi. Ümmü Nebî't'a “Şu şarkıyı oku” diyerek bir şarkı güftesi söylemesi, câriyelerden birinin “içimizde bir peygamber var ki, yarın ne olacağını bilir” demesi üzerine, “Sen onu bırak da söylediğine devam et” buyurmaları ve daha başka güfteler dinlemeleri Rasulullahın nikâha verdiği önemi bize açıkça göstermektedir.

“Def çâlararak nikâhı ilân edin” ve defli bir evlenme merâsimine rasladığında “Bu nikâhtır, sıfah değildir.” demeleri ise meseleyi daha açık şekilde ifade etmektedir.

#### d- Asr-ı Saâdetteki Bayram Şenliklerinde Müsiki

Sürûr ve neş'e, eğlenme ve dinlenme vakti olan bayram günlerinin Asr-ı Saâdet müslümanları arasında da elbette husûsî bir yeri olacaktır. Cemiyet olarak bayramsız olamazlardı. Onlar da neş'elenmek, dinlenmek; onlar da kaynaşmak isteyeceklerdi. Taşkın ve sefâhet denilebilecek bayram eğlenceleri ve şenlikleri olan bir devreden henüz kurtulmuşlardı. Ne var ki, bu defaki eğlencelerinde taşkınlık, insan izzet ve şerefini yok eden sefâhet ve sefâlet olmayacaktır. Hz. Peygamber müslümanları bu hususta da yetiştiriyor ve onlara güzel olanı tavsiye ediyordu.

O devre ait bayram eğlencelerindeki müsikinin icra şekli ve keyfiyeti hakkında birçok eserlerde yer alan şu hadis-i şerif ve zikredeceğimiz daha bazı olaylar bizi az da olsa aydınlatacaktır.

Hz. Ayşe (58/678) anlatır: Bir Ramazan veyâ Kurban<sup>180</sup> bayram günü yanımda, Ensâr cariyelerinden ikisi<sup>181</sup> def çalıyorlardı<sup>182</sup>. Bu iki câriye

180 Ahmed b. Hanbel Müsned, VI, 33, 99; Muhammed el-Hâmid, Hükümü'l-İslâm, 5; İbn-Teymiyye, Mes'eletü's-semâ', 40.

181 Kettâni, et-Terâtibu'l-idâriyye, II, 124, 125 ve İbn Hacer, el-İsâbe, IV, 266 da birinin Fuleyh veya Hamâme, diğerinin ise, Kettâni, age., ay de Zeyneb ve İbn Hacer, age., IV, 221 de Erneb olduğu.

182 Makdisî, Kitâbü's-semâ, 6-a; Muhammed Hâmid, age., 5; Sofuoğlu, Sahihu Muslim ve tercemesi, III, 54 vd.; Ahmed b. Hanbel, age., VI, 84; Kettâni, age., II, 121.

Ensârın, Buâs<sup>183</sup> harbinde karşılıklı söyledikleri şiirleri güzel sesle teğannî ediyorlardı. Bunlar gerçekten iki şarkıcı (ses sanatkârı) da değillerdi<sup>184</sup>. Hz. Peygamber, yatağının üzerine uzanmış ve yüzünü çevirmişti<sup>185</sup>. Elbisesine de bürünmüştü<sup>186</sup>. Bu esnâda Hz. Ebubekir (13/634) içeri girdi, hiddetle, Rasûlullah'ın evinde şeytan mizmarları mı?, diye çıkıştı<sup>187</sup>. Hz. Ebubekir, câriyeleri azarlayıp da başını çevirince câriyelere göz kırptım, onlar da çıktılar<sup>188</sup>. Halbuki bayram günüydü. Bunun üzerine Rasûlullah "Yâ Ebû Bekir; her millet için muhakak bir bayram vardır; bu da bizim bayramımızdır." buyurdular<sup>189</sup>.

Bayram günlerinde şarkı söylenir, tanbur çalınırdı. Böyle bir günde Hz. Ömer çalgıcıları tehdid ettiğinde Hz. Peygamber "Bu bir bayram günüdür." diyerek müdâhale etti<sup>190</sup>.

Bir Ramazan bayramında da Rasûlullah'ın zevcelerinden Ümmü-seleme (62/681)'nin huzuruna Hassân b. Sâbit (54/674)'in câriyesi geldi. Elinde defle şiir okuyordu. Böyle yapmaktan men ettiğinde, Hz.

183 Burada zikri geçen Buâs bir kale ismidir. Evs ve Hazreç kabileleri arasında, bu kalede 120 sene süren harpler olmuştur. İslâmın peygamberi sayesinde, barışıp birleştiler (Muhammed Fuad Abdulkâfi, el-Lü'lü'ü ve'l-mercân, I, 193), Benî Kurayza yurdu (el-Müncid). Yine metinde zikri geçen Buas Harbi yerine bazı eserlerde "Mina günlerinde-Kurban bayramının 1, 2 ve 3. günlerinde- iki cariye şarkı okurken Hz. Ebubekir, Hz. Ayşenin huzuruna geldi (Sofuoğlu, Sahihu Müslim ve Tercümesi, III, 55; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 84; Kettânî, et-Terâtib., II, 121; Gazâlî, İhyâ, 152) denilmektedir. Maamâfih, mina günlerinde Bu'âs türküleri okuyarak eğlenmiş olmaları muhtemeldir. Bu'âs türküsü için bk. Başmil, age. 65.

184 M. Fuâd, age., I, 193; Buhârî, II, 3; Müslim, ve Terc., III, 54; İbn Teymiyye, Mes'eletü's-semâ, 40-a; Makdisî, Kitâbu's-sema 4-b vd.; Kettânî, age., II, 122.

185 Buhârî, ay.; Muslim ve Ter., III, 53; Makdisî, age., 6-a; İbn Teymiyye, age., ay.; M. el-Hâmid, Hükümü'l-islâm, 5.

186 Muslim Terc. III, 55; Ahmed b. Hanbel, age., VI, 84; Makdisî, age., 6-a; Kettânî, age., II, 121; Gazâlî, İhyâ, 152.

187 M. Fuâd, age., I, 193; Buhârî, II, 3; Sofuoğlu, age., III, 54; Makdisî, age., 4-b vd.; İbn Teymiyye, age., 40-a; Kettânî, age., II, 122.

188 Buhârî, ay.; Sofuoğlu, age., III, 56; Â'ûsî, Ruhü'l-ma'anî, c.: 21, s.: 62; Makdisî, age., 6-b; Gazâlî, İhyâ, 135, 152.

189 187: nodaki kaynaklar, et-Terâtib, II, 125 deki kayda göre: mezkûr iki câriyenin küçük yaşta oldukları, zira o sıralarda Hz. Ayşe küçük olduğundan Hz. Peygamberin berâber oynamaları için eve câriyeler getirdiği, o zamanki deflerin bu günküle benzemediği, câriyelerin okuduğu güftelerin zafer ve yiğitlik neşideleri olduğu, bunun ise câriyeleri şerre ve kötülüğe itmiyeceği, şiiri mûsikî tavrıyla okudukları, yoksa mûsikî söylemeyi sanat haline getirip, geçim vasıtası yapan kimseler olmadıkları...

el-Lü'lü'deki açıklama: Bu hadisten, köle olmasa bile şarkı söyleyen kızın sesini dinlemenin câiz olduğu istidlâl olundu. Çünkü Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekire karşı teğannînin dinlenmesini reddetmedi; bilaks, Ebû Bekir'in red etmesini reddetti. Cevaz mahallinin, bu yüzden fitne çıkmasından emin olduğu zaman olduğu da aşikârdır (I, 193).

190 Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 63.

Peygamber, “Bırak onu yâ Ümmüseleme, her kavmin bir bayramı vardır; bu da bizim bayramımızdır.” buyurdular<sup>191</sup>.”

Böylece Asr-ı Saâdetteki bayrama eğlenceleri sırasında mûsikî söylendiği, def ve tanbur çalındığı görülmektedir.

#### e- Diğer Şenliklerde Mûsikî

Asr-ı Saâdette düğün ve bayram şenliklerinde olduğu gibi diğer sürur vesilesi hâdiselerde de mûsikî vardır. Bunun en güzel misâlini Hicret hâdisesinde buluruz. “Peygamberimiz tam şehre gireceği sırada kalabalık o dereceyi bulmuştu. ki, kadınlar damların üzerine çıkarak şu neşideleri terennüme başlamışlardı:

“طلع البدر علينا من ثنيات الوداع”  
 “وجب الشكر علينا مادعا لله داع”

yani, Ay Vedâ dağının sırtlarından üzerimize doğdu. Bizi Allaha çağırarak buldukça bize de, şükretmek vacib oldu.

Yine bu sırada Medineli kızların def çalarak:

”نحن جوار من بنى النجار - يا حبذا محمد من جار“

(Biz Neccâroğullarının kızlarıyız; Muhammedin komşuluğu ne hoş komşuluktur!) mısralarını terennüm etmişlerdir<sup>192</sup>.

Bu esnâda Medineli gençlerin de mızraklariyle oyun yaparak Hz. Peygamberin gelişinden duydukları sevinci izhar etmişlerdi<sup>193</sup>.

Şimdi de bir başka örnek nakledelim:

Hiz. Peygamber, bir harpten döndüğü sırada siyah bir kadın (câriye) gelerek, yâ Rasullulah, siz gazâyâ gidince ben, “Eğer Allah, Rasûlullahı sağ sâlim bize iâde ederse önünde def çalıp, türkü çağıracağım;”, diye nezrettim, dedi. Rasûlullah da, “Eğer nezrettiysen öyle yap, yoksa, yapma” buyurdular. Kadın da öyle yaptı<sup>194</sup>. Sonra Hz. Ebû Bekir girdi. Çalmaya devam etti. Hz. Ali, Hz. Osman sırayla geldiler. Kadın çalmakta devam etti. Hz. Ömer girince, kadın defi sandalyasının altına sakladı. Sonra üzerine oturdu. Bu esnâda Rasûlullah, Hz. Ömere döne-

191 Kettâni, et-Terâtîb, II, 121.

192 Nüveyri, Nihâyetü'l-ereb, IV, 169; Kettâni, et-Terâtîbu'l-idâriyye, II, 130; Mevlânâ Şiblî, Asr-ı Saâdet, (terc.: Ö. Rıza), I, 130.

193 Kettâni, age., II, 129.

194 Kettâni, age., II, 131.

nerek: “yâ Ömer, şeytan bile senden korkuyor. Ben oturuyordum, o çalıyordu; sen girdin o da defî sakladı”<sup>195</sup>. Makdisîde olay daha değişik karakterde gözükür ve olay Hz. Ayşeden nakledilir. Şöyle ki, Rasûlullah bir sefere gider. Kureyş câriyelerinden bir câriye de, C. Hak Hz. Peygamberi sâlimen iâde ederse, Hz. Ayşenin evinde def çalmayı nezre der. Rasûlullah dönünce câriye gelir. Hz. Ayşe durumu Hz. Peygambere naklederek, “Bu filândır, Allah seni gazâdan sâlimen döndürdüğü takdirde, benim evimde def çalmayı nezretmişti”, der. Peygamber (s.a.v.) de “Öyleyse çalsın.” der. Makdisî, bu hadis için, “İsnâdı muttasıldır, râvileri sigadır”, der; ayrıca şöyle bir de açıklama yapar: “Hadiste Hz. Peygamber “Allaha karşı suç işlemek hususunda nezir olmaz”. diye beyân eder. Eğer def çalmak bir masiyet olsaydı böyle bir nezrinden dolayı Hz. Peygamber, onun küfrünü ilân eder ve def çalmaktan men ederdi”<sup>196</sup>.

Hüsnu'l-üsve'de ise: “نذرتُ أَنْ اضرِبَ عَلَيْكَ بِالْدَفِّ” ve “نذرتُ انْ اضرِبَ رَأْسَكَ بِالْدَفِّ” şeklinde iki ibâre vardır. Buna rağmen Hz. Peygamber, öyle yapmasını yoksa yapmamasını, söylemiştir<sup>197</sup>.

Askerî mûsikî de yasak edilmemiştir<sup>198</sup>. Hendek gazvesinde, Medineliler şehrin etrafına hendek kazarken mûsikî de söylediler<sup>199</sup>.

Konuyla ilgili olarak şu iki rivâyet de nakledilmektedir: Bir hadiste, “oynayın, neşelenin, zira dininizde sıkıcı bir şey görmekten hoşlanmıyorum”<sup>200</sup>. Bir diğer hadiste de, Rasûlullah'ın, Rûh binti Ebilehebin evine geldiğinde, “oyundan, eğlenceden bir şey yokmu?” dediği rivâyet edilir<sup>201</sup>.

Netice olarak: Resûlullahın hadislerinin ışığı altında diyebiliriz ki, dinlendirici mâhiyette olan, kötülüğe ve zarara vesile olmayan oyun ve eğlenceye müsaade edilmiştir. Bu oyun ve eğlenceler bazan müzikli, bazan da müziksiz olmuştur. Muhtelif kaynaklarda Hz. Peygamberin, düğün eğlenceleri seyrettiği, nikâh merâsimlerinde bulunduğu, hattâ oralarda müslümanları uyardığı, bazan tenkit bazan tasvîb ettiği görülmektedir. Hz. Ayşe ile berâber gençlerin kalkan ve mızrak oyunlarını seyrettiği, nikâh ve düğünlerin defli ve eğlencili olmasını tavsiye ettiği,

<sup>195</sup> Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 105; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 353, 356 (az değişik ibâre ile)

<sup>196</sup> Makdisî, Kitûbü's-semâ', 17-b.

<sup>197</sup> S. Hasan Han, Hüsnu'l-üsve, 348.

<sup>198</sup> Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 63.

<sup>199</sup> Farmer, A History of Arabian Music, 17; İbn Sa'd, II, 150 den.

<sup>200</sup> Kettânî, et-Tet-Terâtib, II, 157; Nâblûsî, İzâhu-d-delâlât, 36.

<sup>201</sup> İbn Teymiyye, Mecmûâtürresâil, 284.

güzel sestem hoşlandığı, kadın sesi duyduğu ve dinlediği de olmuştur. Şu kadar ki her çeşit eğlence anlayışın da Rasûlullah, Kur'ân-ı Kerim'in beyânı ile, üsve-i hasene, olmaktan başka bir söz söylememiş ve tavır takınmamıştır. Nerede, hayatın hangi çeşit sahnesinde olursa olsun O, müslümanlara daima güzel olanı, insânî olanı, kibar ve nezih olanı tavsiye etmiş ve yapmıştır.

Hz. Peygamber, insanı, iç ve dış âlemiyle en iyi tanıyan birisidir. Gamı ile neşesi ile, kederiyle sevinciyle, ağlamasıyla gülmesiyle, türlü psikolojik hal ve kâbiliyetleri olan insanın eğitiminde Rasûlullah, fevkalâde metodlar bulmuş, göstermiştir. Herkesin takatına ve kavrayışına göre emir vermiş, görevlendirmiştir. İrşâd ve eğitim yönünde insanların yapmalarını arzu ettiği her şeyi evvelâ kendi nefsinde tatbik etmiş ve sonra onlardan istemiştir. Bunun içindir ki, yerinde ve zamanında helâl ve islâmî, ahlâkî ve insânî olan müzikli eğlencelere hem kendi iştirak etmiş, hem de müslümanları teşvik etmiş; yerine göre helâl ve İslâmî olmayan, ahlâken gayri insânî olanlarından ise, evvelâ kendisi kaçınmış, sonra da müslümanları çekmiştir. Ölçüleri aşmamalarını bilhassa istemiştir.

### III- Hulefâ-i Raşidin Devrinde Müsiki

#### A) Dügün, Ziyâfet ve Sünnet Merâsimlerinde Mûsi'ki

Müsiki ve eğlence, insanoğlunun zevk ve estetik duygusunu tatmin edici fonksiyonu sebebiyle, ondan hiçbir zaman ayrılmamış ve cemiyetlerin örf ve âdetleri arasında dâima kendini göstermiştir. Bu yüzden, İslâmın kuruluş yıllarını teşkil eden ve en çetin mücâdelelerin birbirini kovaladığı asr-ı saâdetde bile çeşitli görünüşleriyle, eğlence ve müsiki faaliyetlerini tetkik etmiştik. Sahâbe devrinde durum bir hayli değişik bir görünüş arzeder. Çünkü daha Hz. Ebubekir ve Ömer devrinden başlayan fetihlerle birlikte ganimet, cizye ve haraç gibi yollarda Hicaz oldukça zenginleşmiş ve hayat seviyesinin yükselmesiyle birlikte eğlence faaliyetleri de gelişmişti. Fetihler sebebiyle Hicâz'a getirilen yabancı unsurlar, bilhassa köle ve câriyeler, vasıtasıyla, kendi yaşayış ve eğlence husûsiyetlerini de berâber getirmişlerdir. Zengin müslümanlar -Muâviye gibi- İran ve Bizansta gördüklerinin benzeri köşkler ve saraylar yaptırmışlar, bu köşk ve saraylarda yine İran ve Romalılarından hizmetçiler ve halayıklar istihdâm etmişlerdi<sup>202</sup>. Çeşitli vesilelerle bu hizmetliler kendi müsikileri ile Hicâz insanlarının eğlence hayatına yeni renk ve ses kat-

202 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi'ru'l-gınâi, 60.

tilar. Bu kısa girişi müteâkip bu devrin mûsikî hayatına ve Ashâbın bu durum karşısındaki davranış ve telâkkilerine geçebiliriz.

Mûsikî en çok düğün ve nikâh şenliklerinde kendini gösterir. Hz. Peygamberin düğün mûsikîsi ile ilgili hadis ve takrirlerini daha önce gözden geçirmiştik (s.: 414). Ondan feyz alan ashâbın bu husustaki görüşüne gelince şu birkaç örnek yeteri kadar ışık tutar sanırım:

Âmir b. Sa'd el-Beceli derki, Ebû Mes'ûd el-Bedrî (el-ensârî) (40/660) Karza b. Ka'b<sup>203</sup> ve Sâbit b. Yezid<sup>204</sup> bir düğün şenliğinde idiler. Bir taraftan da şarkı söyleniyordu. "Siz Hz. Muhammedin ashâbı, ya bu şarkı?" dedim. Cevâp olarak, düğünde şarkı ve feryâd etmemek şartıyla ölüye ağıt hususunda bize ruhsat verildi, dediler<sup>205</sup>.

Başka bir rivâyette de yine Âmir b. Sa'd, bir düğün şenliğinde, Karza b. Ka'b ile Ebumes'ûd el-Ensârî'nin huzuruna girer. Bir de ne görsün, câriyeler şarkı söylüyor!, "Siz Hz. Peygamberin iki sahâbisi ve Bedir gâzileri, demek bu işler sizin yanınızda işleniyor?..", demekten kendini alamaz. Fakat mezkûr iki sahâbinin cevâbı şudur: "Otur, dilersen bizimle berâber dinle, dilersen git; çünkü düğünde eğlenmek hususunda bize ruhsat verildi"<sup>206</sup>.

Sâ'ib b. Yezid (91/710) de Hz. Peygamberin bu hususta ruhsat verdiğini söylemiştir<sup>207</sup>.

Âmir b. Sa'd, bir rivâyette de Karza b. Ka'b, Sâbit b. Yezid ve Ebû Mes'ûd El-ensârî'yi ziyâret ettiğini; yanlarında da câriyeler ve eğlenceye âit şeyler bulunduğunu; "Ashâbdan olduğunuz halde, demek bunu yapıyorsunuz?!", dediğini; onların da, "Düğünde eğlenmek hususunda bize ruhsat verildi", şeklinde cevâb verdiklerini, söyler<sup>208</sup>.

Ensârdan bir adamın düğününde devrin meşhur ses sanatkarı Tuveys<sup>209</sup> şarkı söylerken Nu'man b. Beşîr girer. Tuveys, Nu'mân (65/684)'ın annesi hakkındaki şu beyitleri okuyordu:

أَجْدًا بَعْمَرَةَ غُنْيَا نَهَا - فَتُهَجَّرَ أُمُّ شَانِنَا شَانَهَا  
وعمره من سرواتِ النساءِ - تنفح بالمسكِ اردانها<sup>210</sup>

203 bk. el-İsâbe, III, 223.

204 Sâ'ib b. Yezid (91/710) olabilir.

205 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 193. Benzer bir rivâyet için bk. Tayâlisî, Nüsned, 168.

206 Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VI, 188; Kettânî, et-Terâtîb, II, 128; M. Hâmid, Hükümü'l-İslâm, 6.

207 Şevkânî, age., ay.

208 Kettânî, age., ay.

209 Ebû Abdilmün'im İsa b. Abdullah ez-Zâib (632-93/710)

210 Kays b. el-Hatîm'in şiiri (el-İsâbe; IV, 355).



(Amraya itâb yeni mi geldi? ki, -bunun üzerine- ayrılıp <sup>f</sup>gidecek mi yoksa âlem devam edecek mi? Halbuki Amra<sup>211</sup>, kadınların ulularındandır; yenleri misk kokar).<sup>212</sup> Sus, sus; diye fısıldadılar. Fakat Nu'man, beis yoktur söylesin, nihâyet, Amra kadınların ulularındandır, yenleri misk kokar, diyor, dedi<sup>213</sup>.

Bir başka rivâyette de, Nu'man b. Beşîr, Yezîd b. Muâviye (64/683) ve Abdullah b. Zübeyr (73/692) devrinde Medineye gitmiştir. "Vallahi kulaklarım şarkıya hasret kaldı, bana biraz dinletin", dedi. Meşhur Azze el-Meylâ'yı hatırlattılar. "Hakikaten o, nefsin güzelliğini ve aklın keskinliğini artıranaındandır; ona mektubumu gönderin, gelmezse ben kendisine giderim, dedi. Orada bulunanlardan biri, "çok şişman olduğu için bir yere gitmek ona çok ağır geliyor ve şehirde onu taşıyacak binit de yok", deyince Nu'man, "nerede yahu üzeri hevdeçli seckin develer?", dedi. Bir deve gönderdiler, Azze özür beyân etti. Randevu alıp, ona gittiler. Azze ikramda bulundu ve özür diledikten sonra yukardaki güfteyi teğannî etti. Amrânın, Nu'manın annesi olduğunu ima ettiler. Bunun farkına varan Nu'man, bırakın, devam etsin, dedi, Allaha yemin olsun, kerem ve güzellikten başka bir şey dememiştir, dedi. Azze, Nu'man ayrılıncaya kadar bu güfteyi okumaya devâm etti, fakat ondan sonra başkalarına okumadı<sup>214</sup>.

Bunun gibi, Hassân b. Sâbit (54/674), âl-i Nebitte bir ziyâfete davet edilmişti. Artık gözleri görmüyordu. Yemekten sonra Râ'ika ve Azze isimlerindeki meşhur iki şarkıcı çâriyeyi getirmişlerdi. Mizherlerini alıp hârikulade çalarak:

أَنْظِرْ خَلِيلِي بِبَابِ جِلْتَقِ هَلْ - تُؤْنِسُنِي دُونَ الْبَلْقَاءِ مِنْ أَحَدٍ

(Bâb-ı Cillak'a bak ey dostum, Belkâ gerisinde bir kimse görebilecek misin?) mısralarını okudukları zaman, Hassân, içlenerek, orayı gözümle görüyormuşum, kulağımla işitiyormuşum gibi canlandırdı demiş ve göz yaşlarını tutamamıştır. Onlar söyledikçe Hassân ağlamaya devam etmiştir<sup>215</sup>.

211 Abdullah b. Ravâha'nın kız kardeşi (Nüveyrî, age., IV, 190; Nâblûsî, İzâhu'd-delâlet, 31)

212 İbn Abdırabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 31.

213 İba Abdırabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 31.

214 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 190; Nâblûsî, İzâhu'd-delâlât, 31.

215 İsfahânî, el-eğâni, 16, 14-15; Nüveyrî, age., IV, 192; İbn Abdırabbih, age., c.: 7, s.: ansârdan bir zâtın ziyâfeinde oğlu Andurrahmanla birlikte... Şarkıcıların ismi zikredilmiyor; Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 101: sâdece Hassân, Azzeyi dinledi denilmekte.

Zeyd b. Sâbit (45/665), çocukları için sünnet düğünü tertibetmişti. Bir ziyâfet vererek muhâcir ve Ensârî dâvet etmiş, bütün Medine halkı hazır bulunmuştu. Aralarında Hassân b. Sâbit de vardı. Artık gözleri görmez ve kulakları işitmez olmuştu. Kendisine ayrı bir sofrâ hazırlanmıştı. Oğlu Abdurrahman ona yardım ediyordu. Yemekten sonra Azze el-Meylâ (o sıralarda henüz gençtir) kucağına mizherini alıp çalarak, Hassân b. Sâbit'in: — *فلازل قصرٌ بين بصرى وجبلى* Busrâ ve Cıllık<sup>216</sup> arasında üzerine çisil çisil ve sağnak sağnak yağmur yağan köşk hâlâ duruyor) mızralarıyla teğanniye başlayınca Hassân coşmuş ve göz yaşları yanakları akararak, dinlemeye devam etmiştir<sup>217</sup>.

### B) Zevk İçin Musikii

Bu mevzuda, biraz önce Numan b. Beşir'in Medinede geçen bir hatırasını kaydetmiştik.

Abdullah b. Cafer (80/699) de mûsikîye en düşkün sahâbilerdendir. Mûsikîde beis görmediği gibi<sup>218</sup> ûd çalan câriyeleri bile vardı<sup>219</sup>. Şarkı besteler ve bestelerini, veterlerine göre (alâ evtârihi) ses sanatkârî câriyelerinden dinlerdi. Devir Hz. Ali devri<sup>220</sup>.

Bir gün İbn Ömer (73/692) kendisini ziyârate gitmiştir. Bir de ne görsün! yanında barbat<sup>221</sup> -veyâ câriyesinin kucağında ûd<sup>222</sup>; “Bu da ne?”, diye sordu. O da “Bilirsen bu câriye senindir” dedi<sup>223</sup>. İbn ömer, bir müddet baktı, evirip çevirdi, sonra, “Bu, mîzân-ı Rûmîdir galibâ?”, dedi<sup>224</sup>. Abdullah b. Cafer güldü ve, “Doğru söyledin, bu öyle bir âlettir ki, onunla söz ölçülür; câriyeyi kazandın” dedi<sup>225</sup>. Sonra câriyeye emretti. O da:

أياشوقاً الى البلد الامين — وحي بين زمزم والحجون  
(Mekke)i ve Zemzem ve Hucûn<sup>226</sup> arasındaki mahalleyi ne kadar özledim!)

216 Şam yakınlarında iki mevki ismi.

217 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 191.

218 Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VIII, 100; Kettânî, et-Terâtîbu'l-idâriyye, II, 124.

219 Şevkânî, age., ay.

220 Şevkânî, age., ay.; Kettânî, age., ay.; Nâblûsî, İzahu'd-delâlat, 36 vd.

221 Mufaddal, K. el-Melâhî, 10.

222 İbn Abdîrabbih, el-İkd..., c.: 7, s.: 12 vd.

223 İbn Abdîrabbih, age., c.: 7, s.: 12; Mufaddal, age., 190.

224 İbn Abdîrabbih, age., c.: 7, s.: 13; Mufaddal, age., 10.

225 İbn Abdîrabbih, age., ay.,

226 İbn Abdîrabbih, age., ay.; Mekke'de bir yer adı

mısralarını teğannî edince, İbnu ömere, ne dersin?, diye sordu. O da, "Eğer hep böyleyse beis yoktur", diye cevâp verdi<sup>227</sup>.

Bir gün bir adam, Medineye bir takım câriyeler getirmişti. Abdullah b. Ömere misâfir oldu. Câriyelerden biri çalgıcı idi. Bir adam geldi, o câriye için pazarlık etti, anlaşılmadılar. Câriyeleri getiren adama, "Abdullah b. Cafer'e git, onunla anlaşabilirsin", dediler. Adam câriyeleri ona gösterdi ve mezkûr câriyeye üdu almasını emretti; o da aldı ve şarkı söyledi. Anlaştılar ve beraberce Abdullah b. Ömere geldiler<sup>228</sup>.

Bir defasında da Muâviye ile Amr b. Âs, Abdullah b. Caferi ziyâret etmişlerdi. Teğannî hakkında sohbet edeceklerdi. İçeri girdikleri zaman, onları gören câriyeler sustular. Muâviye, devam etmelerini söyledi ve onlar söylerken Muâviye de ayaklariyle tempo tutuyordu. Amr b. Âs, onun coştüğünü ve tempo tuttuğunun farkındaydı. Muâviye ona, "Elbette, kerim insan, en neşeli olandır" dedi<sup>229</sup>.

Abdullah b. Cafer, şarkı dinlemek için meşhur ses sanatkârlarından Cemile'nin evine gitmek istemiş. Cemile ise evinden başka yerde şarkı söylemeyeceğine yemin etmişti. Abdullah b. Cafer'in bu arzusunu işitince "Keffaret ödeyip kendisine geleyim", diye haber gönderdi. Abdullah kabul etmeyerek Cemile'nin evine gitti<sup>230</sup>.

Abdullah b. Zübeyr (73/692)'in de üd çalan câriyeleri olduğu rivâyet edilir. Birgün, İbn Ömer, onu ziyâret etmişti. Yanında bir üd gördü ve "Ey Hz. Peygamberin sahâbîsi, bu da ne?", diye sorunca; "Bu, mizân-ı Şâmîdir, bununla akıllar ayarlanır", diye cevap vermiştir<sup>231</sup>.

Ayrıca Hz. Hamza'nın da şarkı okuyan bir câriyesi olduğu<sup>232</sup>, Muğire b. Şu'be (50/670)'nin de teğannî dinlediği<sup>233</sup>, Bilâl (20/641) ve Abdullah b. el-Erkam'm teğannî ettikleri<sup>234</sup> rivâyet edildiği gibi, Berâ' b. Mâlik (20/641)'in de semâ'ı çok sevdiği ve terennüm etmekte lezzet bulduğu nakledilir<sup>235</sup>.

Basra vâlisi Abdullah b. Âmir (670 M.), Hz. Osman için Cavka isimli bir şarkıcı câriye satın almıştı<sup>236</sup>. Hz. Osmanın, gece geç vakitlere kadar

227 İbn Abdırabbîh, el-ıkd., C. 7, S. 12 vd; Şevkânî, age., VIII, 101.

228 Şevkânî, Neylû'l-evtâr, VIII, 101.

229 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlât, 37.

230 Nâblûsî, age., ay.

231 Şevkânî, age., VIII, 100; Nâblûsî, age., Kettânî, et-terâfîb, II, 124.

232 Nâblûsî, age., 36.

233 Nâblûsî, age., 39.

234 Nâblûsî, age., 36.

235 Nâblûsî, age., ay.

236 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi'ru'l-ğınâ'i, 60.

kendisine şarkı söyleyen iki câriyesinin bulunduğu; seher vakti olunca “Yeter artık, istiğfar vakti başladı”, dediği de rivâyet edilir<sup>237</sup>.

Hz. Ömerin iki oğlu Abdullah ve Âsım'ın nasb gınâsı söylediklerini Hz. Ömer işitir. Onlara tekrarlamalarını emreder. Tekrarladıkları zaman da, “Siz Abbâdî'nin iki eşeği gibisiniz”. diye lâtife yapar<sup>238</sup>.

### C) Yolculukta Mûsikî

Sülyeman b. Yesâr (107 /725), Sa'd b. Ebi Vakkâs (55 /675)'in Mekke ile Medine arasındaki bir konakta, bulunan bir musallâ taşıma yaslanarak ayak ayak üstüne atıp şarkı söylediğini görmüş. Ona, “Ey Ebu İshak, İhramlı olduğun halde böyle şeyleri niçin yaparsın?,” diye sorunca; “Ey kardeşim üğlü, beni kötü bir şey söylerken mi dinliyorsun?,” diye mukâbele etmiştir<sup>239</sup>.

Hâris b. Abdullahın rivâyetine göre de, Hz. Ömerin hilâfeti zamanında Muhâcir ve Ensârdan bazılarıyla Mekkeye giderken Hz. Ömer bir beyit teremüm ediyordu. Iraklı biri, “senden başkası söylesin bari, Ey mü'minlerin emiri”., deyince, Hz. Ömer utanmış ve kâfileden uzaklaşmaya kadar atını mahmuzlamıştır<sup>240</sup>.

Bir başka rivâyette de Haccı ekber günü Hz. Ömer Ravhâ'da iken Rebah b. el-Mu'terif<sup>241</sup>, dan bahsedildiğini işitti. Rebâh arap mûsikisini çok güzel söylerdi. “Bize dinlet, yol kısalsın”, dediler. Rebah, Ömerden korkarım, dedi. Ömere rica ettiler. İzin verdi, “Rebah! onlara dinlet de yol kısalsın” dedi. Bunun üzerine Rebâh, sesini yükseltti. Onlar ise ihramlı idiler<sup>242</sup>.

237 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlât, 35.

238 İbn Abdırabbih, el-Ikd..., III, 159.

239 Nâblûsî, age., ay.; İbn Abdırabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 9.

240 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 193; Bu konuda Eġani'deki şu ifade anlamlıdır. Herne kadar Hz. Ömer zikredilirse de bakış umumdür: “Bu kitabın müellifine göre kitaptaki şarkılarla ilgili olarak halifelere nisbet edilip onlara yakıştırılan sözlerin bir çoğunun aslı yoktur. Özellikle İbn Hurdâzebe'nin naklettikleri. Çünkü O Ömer bin el-Hattab'la başlıyor ve onun şu beyti okuduğunu zikrediyor: *كأن راکها غصن بمروحة* Sonra halifeler arasında sırayla devam ediyor. Hatta ona göre bu şarkı okuma hususu sanki İmametın yani devlet başkanlığının onusuz olunamıyan erkanından biri ve hilafet miraslarından bir mirastır. Eġani sahibi bu anlayışı habta'l-'aşvâ tabiriyle kınayarak geceleyn odun toplayanın haline benzetmiştir ki Kah yanılır kah isabet eder.

“Omer b. el-Hattab'a gelince: Eġer, bunun herkesten rivayeti caiz olsa bile Ömer (R.A.) dan rivayeti doğru deġildir. Zira Onun, bu beyti temessilen yani takliden okuduġu rivayet edilir.” İzâhât böyle devam eder, İsfahani, el-Eġani, 8, 144

241 bk. el-İsâbe, I, 489.

242 Nüveyrî, age., ay.

Havvât b. Cübeyr (40 /660) ise şöyle der: “Hz. Ömerle birlikte hacca gidiyorduk. Bir kafilâ ile yola çıktık. Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh (18 /639) ve Abdurrahman b. Avf (32 /652) da vardı. Dırar b. el-Hattâb (13 /634)’ın şiirini okumam için kafilâ bana ısrar etti. Hz. Ömer de, “Bırak Dırar’ın şiirini, kendi kalbinin hüneyyelerinden (kendi şiirlerinden) okusun” dedi. Sonra bir başladım, seher vaktine kadar. Sonra Hz. Ömer, yeter yâ Havvât, seher vaktidir,” dedi<sup>243</sup>. Hakikaten Hz. Ömerin, “Ğinâ, yolcunun ağıdır”, dediği rivâyet edilmiştir<sup>244</sup>.

İbn Ömerin biraz sonra kaydedeceğimiz hassâsiyetine rağmen, onunla ilgili olarak şu vâkıa zikredilir:

Eş’ab, Abdullah b. Ömeri ziyâret etmişti. Onu bahçede buldu. Güzel sesiyle meşhur Eş’ab, bir çuval hurma denklemesini söyledi. Sonra kendisinden şarkı söylemesi istendi. İbn Ömerden utandığını ileri sürdü. O da izin verince, hem çalıp hem söylemiştir<sup>245</sup>

Bir gün İbn Ömer, İbn Muhrız (140 h.)’in:

لو بدلت اعلیٰ منازلها — سفلا واصبح سفلا يعلو  
لعرفت معناها مما احتملت — منی الضلوع لاهلها

(Konaklarının altı üstüne gelse bile, kaburgalarımın, ehline ihtimalli oluşundan onun (manâ)sını elbette bilirim). mısralarını teğannî ederken dinlemiş ve “İnşallah” demesini tavsiye etmişti. İbn Muhrız, o zaman manâ yönünden bozulur, deyince; inşallah’ın ifsâd ettiği manâda hayır yoktur, demiştir<sup>246</sup>.

Bu hâdiseye rağmen İbn Ömerin, ihramlı bir kâfileye rasladığı, içlerinde teğannî eden bir adam görünce de, “Allaha andolsun sizi dinlemem”, dediği, bunu tekrarladığı rivâyet edilir<sup>247</sup>.

Ancak bu mevzuda İbn Ömerle ilgili en meşhur rivâyet şudur: Mevlâsı Nâfi’ (117 /735) der ki: “İbn Ömerle yolculuk ediyordum. Bir

243 Kettânî, et-Terâtibu’l-İdâriyye, II, 126: Ancak bunun tağannî olmayıp yüksek sesle şiir okumaktan ibâret olduğunu söyleyenler olmuştur; Makdisî, Kitâbu’s-semâ’, 9-a vd.; Nâblûsî İzâhu’d-delâlât, 38.

244 Makdisî, Kitâbu’s-semâ’ Kettânî, et-Terâtibu’l-İdâriyye, II, 123.

245 Nâblûsî, İzâhu’d-delâlât, 36.

246 İbn Abdîrabbih, el-İkd..., c.: 7, s.: 13.

247 el-Musbâh, 101-b; Nüveyrî, Nihâyetü’l-Ereb, IV, 135.

çoban kavalı işitti. Hemen parmaklarını kulaklarına koyarak yoldan saptı. Ara sıra, "Nâfi! daha işitiyor musun?", diye soruyordu. Nihâyet işitmediğimi söyleyince, kulaklarını açtı ve Rasûllulahı böyle yaparken gördüğünü söyledi"<sup>248</sup>.

İbn Mes'ûd bu hususta şöyle demiştir: "Bir kimse, bineğine besmesiz binerse şeytan terkisine asılıp, şarkı söyle diye tazyik eder..."<sup>249</sup>

#### D) Dinlenmek, Yalnızlığı ve Sıkıntıyı Gisermek İçin Musiki

Abdurrahman b. Avf, Hz. Ömeri ziyâret için izin istemişti. Hz. Ömerin terennüm ettiğini işitti. Bunun farkına varan Hz. Ömer, "Evimizde yalnız kaldığımız zaman diğer insanlar gibi biz de söyleriz", diyerek birkaç mısra'lık bir parçayı teğanni etmiştir<sup>250</sup>.

Hz. Alinin rivâyetine göre, Hz. Peygamber, Medineye hicret etmişti. Hz. Ebubekirle Bilâl hastalandılar. Sıtma Hz. Ebubekiri yakalayınca, şu beyti terennüm ediyordu:

"كل امرئ مصبح في امله - والموت ادنى من شرك نعله"

(Herkes ümidiyle sabahlar, fakat ölüm ona ayakkabısının bağından daha yakındır.) Bilâl de kendine gelince şöyle teğannî etmiştir:

"الاليت شعري هل ابيت ليلة - بواد وحولى اذخر و جليل"

"وهل اردن يوما مياه مجنة - وهل يبدون لي شامة و طفيل"

(Âh bir bileydim, acaba bir gece etrafımda izhir dikenleri ve büyük ağaçlar olduğu halde, bir vâdide geceleyecek miyim? Mecenne sularına kavuşacak mıyım? Şâme ve Tufeyl bana görünecekler mi?) Sonra da "Allahım, Utbe b. Rebî'ayı ve Ümeyye b. Halefi kahret; bizi Mekkedden çıkardıkları gibi", diye beddua etmişti<sup>251</sup>.

Berâ b. Mâlik (20/641), zâhid sahâbilerdendi. Yetmiş kâfir öldürmüş fakat şehit olamadığına üzülerken, kederinden yatağa düşmüştü. Üzüntüsünü hafifletmek için teğannî ediyordu. Kardeşi Enes (93/712) işitince, itâb makamında, "Teğannî mi ediyorsun?", diye sormuş; o da, "Telehhi için değil, vesveseleri gidermek içindir", diye cevâp vermiştir<sup>252</sup>.

248 el-Musbâh, 101-b; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 8, 38; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VIII, 96; Nâblûsî, age., 29; İbn Teymiyye, Mes'eletü's-semâ, Makdisî, age., 18-a: bu hadis iki ayrı tarikten rivâyet edilmiştir. Ebu Dâvuda göre, münkerdir. İsnâdındaki bir râvi için hadis otoriteleri söz söyledi. O râviden başkası bu hadisi rivâyet etmemiştir. İbn Ömerin, Nâfi'e, işitiyor musun?, demesi tahrime delil olamaz. Öyle olsaydı onu da nehyederdi. Hz. Peygamber için sözlü beyanda bulunmadı?

249 Âlûsî, Rûhu'l-Meânî c. 21, s.: 60.

250 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlât 35.

251 Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 83

252 Şerhu Siyeri Kebir Tercemesi, I, 53.

Savaşta gazilerin düşmana karşı meydan okumalarına gelince, Hz. Ali ve Hâlid b. Velid gibi sahâbe yapmıştır ve mendûb addedilmiştir<sup>253</sup>. Ukbe b. Âmir el-Ensârî (58 /678) de Bedirde yüksek sesle teğannî etmiştir<sup>254</sup>.

Müşrik kadınların yaptığı gibi, gazâlarda cephe gerisinde, müslüman kadınların, orduyu teşvik için çalgı çalıp şarkı söylediklerine dâir hiçbir rivâyete rashyamadık.

Ölüye ağıt mes'elesine gelince, Karza b. Ka'b la Sâbit b. Yezid'in düğünde şarkı ve niyâhasız ağıt hususunda kendilerine ruhsat verildiğini söylediklerini, daha önce nakletmiştik<sup>255</sup> (s.: 32). Hz. Ali de, "Rasûlullah beni, muğanniyelerden ve ölüye bağırıp çağırarak ağlayanlardan, onların alış-verişinden, onlardan elde edilen kazançtan, "onların kazancı haramdır." diyerek nehyetti", demiştir<sup>256</sup>.

#### E) Bu Devirde Müzik Aletleri

Mizmâr (bir çeşit ney), Davud peygamberden beri bilinmektedir. Nitekim daha önce geçtiği gibi (s.: 8) Hz. Peygamber Ebû Musâ'el-Eş'a-rînin sesinin güzelliği ile iftihâr ederek "Bana Dâvud mizmarlarından biri verilmiştir." buyurdu. İbnu'l-Hindî (Ebuosman e'n-Nehdî olabilir) de Ebû Mûsâel-Eş'arî'nin sesinden daha güzel ne tanbur, ne sanc ne mizmar dinledim; bize namaz kıldırırken Bakara sûresini okumasını arzu ededik, demiştir<sup>257</sup>. Bu devirde neyzenlik (zimâra) cârî olduğunu Enes b. Mâlik'in "En fenâ kazanç zimâra kazancıdır" deyişinden anlıyoruz<sup>258</sup>.

Ud da belli başlı aletler arasındadır. Abdullah b. Zübeyr<sup>259</sup> ve Abdullah b. Caferin ud çalan câriyeleri<sup>260</sup> bulunduğunu barbatıda, Abdullah b. Caferin "mizân-ı Rûmî"<sup>261</sup> diye tavsif ettiğini biraz önce kaydetmiştik.

Mi'ezfe hakkında sahâbeden Abdullah b. Beşr, İbnulcündî'ye, "Bir kavim gelecek ki içkiye ve mi'zefeye düşkünlükleri yüzünden maymun

253 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 168.

254 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlât, 35.

255 Nüveyrî, age., IV, 193.

256 Makdisî, Kitâbü's-Semâ', 34-a.

257 Kettânî, et-terâtib..., II, 425.

258 Süyûtî, ed-Dürü'l-mensûr, V, 160.

259 Kettânî, age., II, 124; Nâblûsî, age., 38.

260 Nâblûsî, age., ay; Şevkânî, Neylül-evtâr, VIII, 101; İbn Abdîrabbih, el-lkd 7, 12.

261 Mufaddal, Kitâbü'l-melâhî, 10.

ve domuz suratına döndürüleceklerdir"<sup>262</sup>, der. Bu manâda daha önce (s.: 411 de.) zikredilen hadisler de hatırlanmalıdır.

Zil ve çan. Oyun esnâsında da kullanılan bu âletler hakkında Benâne (Abdurrahmân b. Hayyân'ın câriyesi) Hz. Ayşe ile ilgili şu olayı nakleder: Bir gün Hz. Ayşenin huzûruna, üzerinde bir takım ziller bulunan ve yürüdükçe ses çıkaran bir câriye girmek istemişti. Hz. Ayşe onu görünce "Sakin, zillerini sökmeden içeri almayın" dedi. Ben, Hz. Ayşeye sebebini sordum. da, Rasûlullah", zil bulunan eve, aralarında çan bulunan arkadaş topluluğuna melekler girmez" buyurdu, şeklinde karşılık verdi, dedi<sup>263</sup>.

### F) Hülâsa

Buraya kadar, tesbit etmeye çalıştığımız hâdiselerde ashâbın görüş ve telâkkileri anlaşılakta ise de meselenin biraz daha aydınlanması bakımından şöyle bir neticeye varmak, mevzunun değerlendirilmesinde, faydalı olacaktır: Hz. Peygamberin def çalmaktan nehyettiğini söyleyen Hz. Ali<sup>264</sup>, ve evlâdının, gınâ (mûsikî)nin tahrimine zâhib olmaları<sup>265</sup> ve İbn Mes'ûd'un, bir hadisten mülhem olarak "gınâ, suyun ekin<sup>266</sup> -veya sebze<sup>267</sup>- bitirdiği gibi, kalbde nifak bitirir<sup>268</sup>, zikir ise, yine suyun ekin bitirdiği gibi, kalbde iman bitirir."<sup>269</sup>; Hz. Osman'ın ise, "aslâ teğannî söylemedim."<sup>270</sup> demeleri yanında; birçoklariyle ilgili olarak naklettiğimiz hadiselerde de görüldüğü üzere, sahâbeden bir çok zâtın teğannî ettikleri ve dinledikleri rivâyet edilmiştir. Ez cümle: Hz. Ömer, Hz. Osman, Abdurrahman b. Avf, Ebû Ubeyde b. el-Cerrah, Sa'd b. Ebi Vakkas, Ebu Mes'ûd el-Ensârî<sup>271</sup>, Damre<sup>272</sup> Abdullah b. Ömer, Berâ b. Malik, Abdullah b. Cafer, Abdullah b. Zübeyr, Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Amr, Karza b. Kâ'b, Havvât b. Cübeyr, Muğîre b. Şu'be, Amr b. âs,

262 Makdisî, Kitâbu's-semâ, 39-a.

263 Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 242.

264 Makdisî, age., 34-a.

265 el-Mısbâh, 101-a.

266 Süyûtî, ed-Dürrü'l-mensûr, V, 159.

267 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 125.

268 Süyûtî, age., ay.

269 Süyûtî, age., ay.

270 Nüveyrî, age. IV, 135; Makdisî, age., 40-a: devamında "asla istinnâ yapmadım ve sağ elimle zekerimi tutmadım" der.

271 Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VIII, 101, Kettânî, et-terâtib, II, 124.

272 Kettânî, age., ay.



Hız. Ayşe, Rubeyyi' bint Muavviz<sup>273</sup>, Bilâl, Abdullah b. Erkam, Üsâme b. Zeyd, Hz. Hamza, Rebâh b. el-Mu'terif<sup>274</sup>, Muâviye<sup>275</sup>'yi sayabiliriz.

#### IV- Emeviler Devrinde Müsiki

##### A) Giriş

Bu devre evvelki devirlere nisbetle müslüman cemiyetlerdeki musiki hayâtı için yeni ve üzerine dikkat çeken bir devre olmuştur. Müsikinin gerek sanat, gerekse sanatkârlar yönünden durumu gelişme ve değişme gösterirken, bu değişiklik sarayda ve halkın yaşayışında da gözükmeye başlamıştır.

Fetihler neticesi toprak genişlemesine paralel olarak komşu devlet ve milletlerle olan her türlü sosyal ve ekonomik münâsebetler de artmış ve gelişmiştir. İlim adamlarının gel-gitleriyle hergün yeni ilmi hareketler ve faaliyetler görülmeye başlanmıştır.

Bu devirde gınâ, Hicâz şehirlerinin en mühim şeylerindendir. Gece gündüz her yerde şarkı ve şarkıcılardan söz edilirdi<sup>276</sup>. Bu devrin şöhret bulmuş veyâ müsiki hayatında az da olsa faaliyet göstermiş sanatkârları arasında şu isimlere raslamaktayız:

Tuveys<sup>277</sup>, Sâib Hâsir<sup>278</sup>, Muâviyenin kızı Atike<sup>279</sup>, İbn Ssayyâd<sup>280</sup>, Sellâme ez-Zerkâ, Azze el-Meylâ, Huleyde, Rabîha, el-Fâriha (Fer'a), Bülbüle, Lezzetü'l-iş Sa'ide (Sa'de)<sup>281</sup>, İbn Miscah, Budayh el-Melih, İbn Muhriz<sup>282</sup>, İbn Süreyc, Ma'bed<sup>283</sup>, Cemile, Gariz, Nâfi', İbn Tanbüre, Nâfi'ul-hayr, Fend, Delâl Nâfiz, Nevmu'd-duha, Berdufûâd, Hibetullah, Rahmetullah, İbn Ebi Atik<sup>284</sup>, Malik b. Ayşe, el-NBeyzak el-Ensârî, İbn Ebi Leheb, Sellâme el-Kass, Habbâbe<sup>285</sup>, Huneyn el-Hirî

273 Kettâni, et-Terâtîb, II, 124; Şevkânî, Neylü'l-evtâr, VII, 101.

274 Şevkânî, age., ay.

275 Nüveyrî, age., IV, 194.

276 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi'ru'l-gınâ'î, 61, Medeniyet Tarihi açısından bazı tesbitler için Will Durant, İslâm Medeniyeti, Tercüman 1010 Temel Eser, Çev., Orhan Bahaeddin, Tarihsiz, 143 vd.

277 Farmer, A History of Arabian Music, 52.

278 İsfehânî, el-Eğânî, 16 68; Farmer, age., 60.

279 İsfehânî age., 6, 55.

280 İbn Abdirabbih, el-Ikl..., c.: 7, s.: 19.

281 Farmer, age., 75.

282 Farmer, age., 61.

283 Farmer, age., 62.

284 Farmer, age., 75.

285 Farmer, age., 63.

(Irak)<sup>286</sup>, Attarrad, Fahmân, el-Asğar, Ömer el-Vâdi, Hakem el-Vâdi, Yunus el-Kâtib, Hüzelî, Ebcer, Eş'ab b. Câbir, Ebu Kâmil, Güzeyyil, Yahya Kayl, Ebu Kâhil<sup>287</sup>, Ahdar<sup>288</sup>, İbnutayzen<sup>289</sup>.

Birbirlerinden farklı şöhretlere sâhibolan bu sanatkârlardan Tuveys (632-710 m.), İslâmî devirde, hezeç, gınâ'ür-rakîk ve ikâ tarzında ilk şarkı okuyan kimsedir<sup>290</sup>.

Azze el-Meylâ da, gınâ'ül-mevgî tarzında Hicâz'da ilk şarkı okuyan kadın sanatkârdır<sup>291</sup>.

İslâmî devirde Irakta ilk sanatkâr Huneyn el-Hîrî<sup>292</sup> (718 m.)

Yine İslâmî devirde Kûfe'de ilk meşhur bestekâr ve tanburcu Ahmed e'n-Nasîbîdir<sup>293</sup>.

Bu devrin musîkî aletlerinin başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz: Barbat, tanbur, ûd, tanbur el-mîzânî, sanc, cenk, mizmâr, tabl, düff, kadâb, nây.... v.b.

Gerek saray içinde ve dışında gelişen ve değişen mûsikî faaliyetleri ve gerekse komşu devletlerle olan sanat ve mûsikî münâsebetleri hususunda Emevî halifelerinin tutum ve icrâatları farklıdır.

### B) Emevi Halifelerinin Mûsiki Hayatına Toplu Bir Bakış

#### I. Muâviye (41-60 h.-661/680 m.)

Muâviye debiyât ve sanat zevkinin en yüksek derecesine ulaşmıştır<sup>294</sup>. Çalgı dinleyip ayağını oynattığı rivâyet edilir<sup>295</sup>. Bir gece oğlu Yezid'e kulak verir. Yanında hoşuna giden bir mûsikî işitir. Sabahleyin, "seni eğlendiren kimdi"? deyince,; Yezid, Sâib Hâsir (683 m.) olduğunu söyler. Muâviye de, öyle ise çokca ihsân et, der<sup>296</sup>. Yine Yezid'in yanında ûd dinlediği, ve bundan hoşlandığı, bir düğün esnâsında bir şarkıcıyı çağırıldığı ve şarkıcının ona,

286 Farmer, A History of Arabian Music, 63.

287 İbn Abdîrabbih, age., c.: 7, s.: 33.

288 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlâlât, 39

289 Dr. Ş. Dayf, age., 66.

290 Farmer, age., 50 vd.

291 Farmer, age., 51.

292 Farmer, age., 55.

293 Farmer, age., 56.

294 Farmer, age., 60.

295 Nâblûsî, age., 36.

296 İbn Abdîrabbih age., c. 7, s, 54.

“لنا لحففات الغر يلمعن في الضحى  
“واسيافنا يقطفن من نجدة دما.”

şarkısını okuduğu zikredilir<sup>297</sup>.

Bir defasında Muâviye Hacca gittiğinde Medinede Abdullah b. b. Cafer (80/699)'e uğrar. O gece Abdullah b. Caferin teğanni ettiğini, şafağa karşı da Kur'an okuduğunu dinlemiş ve taaccüb etmiştir. Muâviye için sofrta hazırlanır, müzisyenlerden İbn Sayyâd da çağırılır. Abdullah b. Cafer, İbn Sayyâd'a tenbih eder ve der ki: “Muâviye'yi elini tam yemeğe uzatırken gördüğünde evtârına dokun ve şarkı oku”. İbn Sayyâd öyle yaptı. Muâviye tam elini uzatırken tellere dokundu. Adıy b. Zeyd(587 m.) in bir güftesini okudu. Muâviye bu'güfteyi çok severdi. Elini yemekten çekti, neş'e ile ayaklarını yere vurmaya başladı. Sonunda Abdullah b. Cafer, Muâviyeye, “Yâ emîrelmü'minin, şiir seçme ve ona bestelenen nağmeler de seçme olursa onda bir beis görür müsün?” diye sorduğunda aldığı cevâb “Şiirin de sesin de güzelinde beis yoktur”<sup>298</sup>. Aynı yerde Muâviyenin muhtelif vesilelerle mûsikî dinlediği kaydedilir.

El-Fakîh ve'l-mütefakkîh'daki kayıta ise Muâviye, Abdullah b. Cafer ve Ömer b. Abdillâh b. Ebi Rabî'a (23-93 h./644-712 m.)'yı ayrı ayrı meclislerde şarkı okurken görmüş ve men'etmiştir<sup>299</sup>.

Bir defasında da Abdullah b. Cafer, Muâviyeye misâfir olur. Gece şarkı söylemeye başlayınca, Muâviyenin karısı, “Harimine aldığın adamı dinle, bak ne söylüyor?”, der. Muâviye dinler gider. Sabaha karşı da Muâviye Abdullah b. Caferin Kur'ân-ı Kerim kırâatını işitir; karısını uyandırarak, “Akşam bana dinlettiğin yerine şimdi de sen dinle” der<sup>300</sup>.

#### I. Yezid (Yezid b. Muâviye) (680-683 m.)

Saraya ilk defa çalgı âletlerini ve şarkıcıları sokan<sup>301</sup> ve mûsikîye teşvik eden ilk halife Muaviyenin oğlu Yezid ve kızı Âtikedir. Âtike beste yapacak kadar mûsikîyi öğrenmişti. Yaptığı besteleri Mekke ve Medineden gelen kadın şarkıcılara da öğretti, onları bu yolda ilerlemeye teşvik etti<sup>302</sup>.

I. Yezid zamanında Hicaz, mûsikînin, şiirin ve eğlencenin merkezi haline gelirken, Irak bunları reddediyor, hatta haram kılıyordu<sup>303</sup>. Bu

297 Nâblûsî, İzahü'd-delâlât, 39.

298 İbn Abdırabbih, el-İkfd..., c.: 7, s.: 19.

299 Hatîbu'l-Bağdâdî, el-Fakîh ve'l-mütefakkîh, Köprülü, 392, 14-a.

300 İbn Abdülberr, el-İstî'âb, II, 267.

301 Farmer, A History of..., 60.

302 İsfahânî, el-Egânî, 16, 78 (Bulak baskısı, 8, 19?)

303 Mesûdî, Murâc, 3, 77; C. Zeydan, İslam Med. Tar., 5, 56.

devirde gınâ Hicaz şehirlerinin en mühim şeyleri arasında idi<sup>304</sup>. Mekke ve Medinede mûsikî oldukça terakki etti<sup>305</sup>. Gece-gündüz her yerde şarkı ve şarkıcılardan bahsedilir oldu. Mes'ûdî'ye göre, gınâ Yezid b. Muâviye devrinde nemâ bulmaya başladı<sup>306</sup>.

II. Muâviye (Muâviye b. Yezîd) (683 m.) ve Mervân b. Hakem (683-685)

Bu iki halife zamanında kültürel sahada kayda değer bir gelişme olmamıştır. Hattâ Mervân b. Hakem Medine valisi iken devrin meşhur şarkıcısı Tuveys de dahil "muhanessûn" denen bütün şarkıcıları Medineden kovmuştur<sup>307</sup>.

Abdumelik b. Mervân (685-705 m.)

Mûsikî ve edebiyâta genel müsâade vermiştir. Devrin ünlü müzisyenlerinden İbn Miscah ve Budeyh el-Melih'i himâye etmiştir. Kardeşi Bişr b. Mervân da müziği kuvvetle korumuştur.

Bişr b. Mervân bu devrede Irak valisi iken devrin hukukçularından Şa'bi (103/721) Bişrin huzuruna girer. Huzurda kucağında uduyla bir câriye vardır. Şa'bi girince Bişr câriyeye udu bırakmasını söyler ve câriyede bırakır. Bunun üzerine de Şa'bi, sâdece kulundan hayâ etmek bir emîre yakışmaz, deyince Bişr, doğrusun, der ve câriyeye udu getirmesini söyler. Câriye de alır ve şu şarkıyı okumaya başlar<sup>308</sup>:

”ومِمَّا شَجَانِي أَنهَا يَوْمَ وَدَّعْتُ - تَوَلَّيْتُ وَمَاءُ الْعَيْنِ فِي الْجَمْفَنِ حَائِرٌ”  
”فَلَمَّا عَادَتْ مِنْ بَعِيدٍ بِنَظْرَةٍ - الَّتِي التَّفَانَا أَسْلَمْتَهُ الْمَاجِرُ”

Abdullah b. Cafer'in de bulunduğu bir toplantıda mûsikîden söz edilirken Abdumelik b. Mervân şöyle konuştu: Allah gınâyı kötiledi; o, mürüvveti ne kadar düşürücü, ırzı ne kadar yaralayıcı, şerefi ne kadar yıkıcı ve idrâki ne kadar giderici bir şeydir<sup>309</sup>.

I. Velîd (Velid b. Abdilmelik) (705-715 m.)

Bu devre en hareketli bir devredir. İslâm devletinin sınırları bilhassa doğuda ve batıda oldukça genişlemiş; Akdeniz geçilmiş, Çin hudut-

304 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi'ru'l-ğınâ'i, 61.

305 Farmer, A History of Arabian Music, 68.

306 Dr. Ş. Dayf, age., ay.

307 Farmer, age., 61.

308 İbn Abdîrabbîh, el-İkd..., c.: 7, s.: 14 vd.

309 İbn Abdîrabbîh, el-İkd..., c.: s.: 60.

larına ulaşılmış, İspanyaya ayak basılmıştır. Bir taraftan da kültür ve sanat gelişmiş İbn Süreyc ve Ma'bed gibi Mekke ve Medinenin meşhur müzisyenleri Şam sarayına gelip şâîirlerden daha çok itibâr görmüşlerdir<sup>310</sup>.

Süleyman b. Abdilmelik (715–717 m.)

Süleymana göre mûsikî sâdece sanat olmaktan öte, saray ve bayram eğlenceleri için gerekli bir şeydi. Halife olmadan evvel müziğe karşı bir meyil izhâr etti ve Hacc sırasında Mekke müzisyenler arasındaki bir müsâbakada Süleyman da mükâfat koydu. O zaman 10.000 dirhemlik birincilik mükâfâtını İbn Süreyc kazandı<sup>311</sup>. Halife olduktan sonra ise mûsikiye karşı tutumu değişmiştir.

Bir gün askerlerden birinin şarkı söylediğini duyunca yanına çağırıp şarkıyı tekrar okumasını emretmişti. Hükümdarın hoşuna gittiğini sanan asker bir kerre daha, ama daha dikkatle ve duygulu bir sesle şarkıyı tekrarlayınca halife, taassubundan ötürü askeri hadım ettirmişti. Askerin güzel okuyuşu için de, “Onu dinleyince ona meyletmeyecek hiçbir kadın tahmin etmiyorum,” der<sup>312</sup>. Sadece bu kadarla kalmayıp Medine valisine, şehirde ne kadar şarkıcı ve besteci varsa toplayıp hadım ettirmesini emretmişti<sup>313</sup>.

II. Ömer (Ömer b. Abdilazîz (99–101 / 717–720)

Takvâsiyle meşhur olmasına rağmen bestekâr olan ilk halifedir<sup>314</sup>. Bestelerinde güzel ahlâkî parçalar yer alırdı<sup>315</sup>. Güzel sesli olduğu ve şu şarkının da bestekârı olduğu rivâyet edilir:

“عَلَيْكَ الْقَلْبُ سَعَادَا – عَادَتِ الْقَلْبَ فَعَادَا”

“كُلَّمَا عَوْتُبَ فِيهَا – أَوْنَهِيَ مِنْهَا تَمَادَى”

“وَهُوَ مَشْغُوفٌ بِسَعْدَى – وَعَصَى فِيهَا وَزَادَا”

Kendisine nisbet edilen bestelerin güftelerinin de Cerir (653?–733 m.) ve Eşheb b. Remile'ye âit olduğu söylenir<sup>316</sup>. Halife olmadan önce

<sup>310</sup> Farmer, A History of Arabian Music, 62.

<sup>311</sup> Farmer, age., ay.

<sup>312</sup> İbn Abdirabbi, age., c.: 7, s.: 25.

<sup>313</sup> Isfahânî, el-Egânî, 4, 61; C. Zeydan İslam Medeniyeti Tarihi, 5, 57.

<sup>314</sup> Isfahânî, a.g.e., 8, 144 vd.; C. Zeydan, a.g.e., 5, 60, Farmer, age., 62.

<sup>315</sup> Nâblûsî, İzâhu'l-delâlât, 42.

<sup>316</sup> Isfahânî, el-Egânî, 8, 146; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 200. vd.

husûsî câriyelerinden dinler, neş'eden elini çarpar ayaklariyle tempo tutardı<sup>317</sup>.

Bir yolculuk esnâsında bineği üzerinde şu güfteyi terennüm ettiği kaydedilir<sup>318</sup>:

“فَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى  
“وَجَدَكَ لَمْ أَحْفَلِ مَتَى قَامَ عَوْدِي”

Ömer b. Abdilazîzin, mûsikinin ve güzel sesin tesiri altında kaldığına dâir şöyle bir hâdise nakledilir: Bir gün Iraklı biri güzel sesli bir cariyeği görmek için Medine'ye geldi. O câriyenin, Medine kadısının câriyesi olduğunu kendisine söylediler. Kadıyı ziyâret edip câriyesinin çok güzel Kur'ân okuduğunu, şarkı söylemekte de çok mahir olduğunu işittiğini ve kendisine onu dinletmenin mümkün olup olmadığını sordu. Kadı, câriyesinin bu meziyetlerinden habersizdi. Misâfirle birlikte câriyeği dinledi. Öyle bir heyecanlandı ki, terliklerini kulaklarına geçirip diz üstü yürürken, “Beni Ka'be'ye götürün, ben kurban edilecek biriyim” diye söyleniyordu. Ömer b. Abdilaziz, bu hikâyeyi duyunca, kadıyı işinden azletti. Bunun üzerine “Bu câriyeği dinleyip de, ben bir yük hayvanıyım, diye bağırmasa Ömerin karıları boş olsun”, dedi. Bu söz halifenin kulağına erişti. Kadı ile câriyelerini görmek istedi. Halifenin huzuruna çıktıkları zaman, önce câriyeye, Medine'de söylediği mısra'ları söylemesini emretti. Daha şarkı bitmeden Ömerin büyük bir heyecana kapıldığı ve gözlerinden akan iri yaş damlalarının sakalından aşağı süzülüşü görüldü. Şarkıyı üç kere söyleten Ömer, kadının sözlerini mübâlağalı bulmadığını söyliyerek onu eski memuriyetine iâde etti<sup>319</sup>.

Ömer b. Abdilazîz, bir grupla Medineye giderken Bekr b. İsmâîl el-Ensârî ve Sa'îd b. Abdirrahman b. Hassân b. Sâbit şarkıcı Tuveysi görmek istediler. Tuveys onlara defle şu şarkıyı okudu<sup>320</sup>:

“يا خليلي يا بني سهدى - لم تنم عيني ولم تكدي  
“كيف تلحوني على رجل - مؤنيس تلتذذه كيدي  
“مثل ضوء البدر صورته - ليس بالزئيملة النكد”

317 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlat, 40, 42.

318 İbn Abdirabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 13.

319 Mes'udî, Murûc, 3, 198

320 İsfahanî, el Egâfî 2. 167 vd; İbn Abdirabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 30.

Halife olduktan sonra mûsikî sahasında selefle nisbetle çok sıkı davranmış<sup>321</sup>. Öyleki, kulağına âdetâ hiçbir nağme değmemişti. Çünkü ibâdeti engellemesinden korkmuştur<sup>322</sup>. Çocuğunu terbiye eden adama şunu yazmıştır: “Eğitiminde çocukların kerih görmesi gereken ilk şey evveli şeytan sonu da rahmânın öfkesini gerektiren eğlencelere buğzetmektir. Zira kuvvetli ilim adamlarından bana ulaştı ki, çalgı âletleri ve şarkı dinlemek, o meclislere karışmak, suyun ot bitirdiği gibi kalpte nifak bitirir<sup>323</sup>”.

## II. Yezid (Yezid b. Abdilmelik) (101–105 h. /720–724 m.)

İkinci Yezid, selefî Ömer b. Abdilazîze nisbetle oldukça zat bir tutumda olduğundan mûsikî ve şiiri tekrar saraya ve saray dışına getirdi. Devrin meşhur müzisyenlerinden Sellâme al-Kass, Habbâbe, İbn Ebileheb ve diğer müzisyenleri büyük ikrâmiyelerle saraya alırdı<sup>324</sup>. Habbâbe, Yezid'in ölümüne kadar yanında kalmıştı<sup>325</sup>. Onu severdi ve onun sevgisi baskın gelirdi<sup>326</sup>.

## Hişâm b. Abdilmelik (105–125 h. /724–743 m.)

Hişâm zamanında sarayda müzisyenler var, deniyorsa da fazla malûmât yok. Evvelkilere ve sonrakilere nisbetle hilâfeti başarılı bir devre olmuştur. Iraklı müzisyen Huneyn el-Hîrî'yi kabul etmiştir.

## II. Velid (125–126 h. /743–744 m.)

Kısa fakat hareketli bir devre. Hâriçten müzisyen getiren ilk halîfe. İçkili, eğlenceli, çalgılı yerlerdeki eğlencelerden memnûniyyetini teşhir etmiştir. Şarkıcı kadınların revâç bulduğu, her taraftan şarkıcıların elini kolunu sallayarak geldiği bir devir. Kendisi bestekâr. Ud ve davul çalar. Devrin meşhur şarkıcıları Ma'bed, Atarrad, Mâlik, İbn Ayşe, Dahmân el-Asğar, Ömer el-Vâdî, Hakem el-Vâdî, Yunus el-Kâtib, el-Hüzeli, Ebcer, Eş'ab b. Câbir, Ebû Kâmil el-Kuzeyyil, Yahya Kayl v.b.<sup>327</sup>

321 Famer, A History, of Arabian Music, 65.

322 Nâblûsî, İzâhu'd-delâle, 42.

323 Süyâtî, ed-Dürrü'l-mensûr, V, 160.

324 Farmer, age., 63.

325 Farmer, age., 87.

326 Mesûdî, Murûc, 3, 207.

327 İsfahânî, el-Egânî, 8, 155 vd.; Mes'ûdî, age., 3, 226, daha başka isimler var; C. Zeydan, İslâm Medeniyeti Tarihi, 5, 60, Velid'in bestekarlığı; Farmer, age., 64.

Şarkıcıları ve bestecileri Hicazdan Şama getirdi. Bu tarihten sonra mûsikî, İslâm ülkelerinin her tarafına yayıldı<sup>328</sup>. Yezid ve II. Velid gibi halifeler devrinde gelişmesi hızlanan mûsikî, Emevîlerin son zamanlarında saray ve konaklardan halk arasına hatta savaş meydanlarına kadar girdi. Abbasiler, İsfahân yöresinde Emevîleri yenilgiye uğrattıkları zaman (h. 131) sayısız ganîmet malları arasında, ud, tanbur ve ney bulmuşlardır<sup>329</sup>. Fakat Emevîlerin mûsikîye en çok önem veren halifesi olan II. Velid bile mûsikînin sihirli etkisinden sakınmayı sağlık vermiştir<sup>330</sup>.

### III. Yezid (126-127 h. /744-745 m.)

Altı ay kadar halifelik yapan III. Yezid mûsikî mevzuunda şu nutku ile meşhurdur:

“Ey Ümeyyeoğulları: Gınâdan sakınmanızı tavsiye ederim. Zirâ ğnâ hayâyı azaltıp, şehveti artırır, mürüvveti yıkar. O, içkiye denktir, sekrin yaptığını yapar. Şüphesiz, hernekadar siz ğnâ söylüyor ve dinliyorsanız da onu kadınlardan men edin! Çünkü ğnâ, zinâyâ teşvik ve yardım eder. Bu hususta bir şey diyemem ama, şu kadar ki, ğnâ bana her türlü lezzetten daha çok sevimli, Nefsim için, uzun müddet susuz kaldıktan sonra içilen sudan daha hoştur. Fakat hakikat, söylenmesi daha gerekli olan şeydir”<sup>331</sup>.

Bu nutkuna rağmen hilâfeti sırasında Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'a kendisine her çeşit mûsikî aleti ve bir miktar şarkıcı kadın getirmesini emretmiştir<sup>332</sup>.

### II. Mervân (127-132 h. /744-750 m.)

Bu devre tamamen mücâdele ve mukâtele ile geçtiğinden önemli bir sanat hareketi görülmedi. 25 /ocak /750 de meşhur Zap Harbi ile Emevî devri kapanmış, Abbâsî devri başlamış oldu<sup>333</sup>.

#### C) Emevîler Devrinde Saray Dışı Mûsikî Hayatına Bir Bakış

Emevîler devrinde Bizans ve İranla olan kültür teması neticesi bes-telerde ve çalgılarda Bizans ve İran mûsikîsi tavrırları gözükür<sup>334</sup>. Bir kaçı

328 C. Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi 5, 56.

329 C. Zeydan age., 5, 61.

330 C. Zeydan, age., 5, 58.

331 Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 135; Âlûsî, Ruhu'l-ma'ânî, c.: 21, s.: 60; Süyûtî, ed-Dür-rü'l-mensûr. V. 159.

332 Farmer, A History of Arabian Music, 65.

333 Farmer, age., 1y.

334 Farmer, age., 76.



müstesnâ ekseri halifeler zamanında saray, kadın erkek müzisyenlerle dolduruldu ve himâye gördüler<sup>335</sup>. Bu devrin önemli mûsikî olaylarının en meşhurları arasında devrin şarkıcısı Cemile'nin hac seferi oldu. Bir çok ses ve söz sanatkârları, şâirler ve sanatseverler katıldı. Muhtemelen I. Velid (705-715 m.) zamanıdır<sup>336</sup>. Kâfile Mekkeye vardığında öncü müzisyen ve şâirler hayretle karşıladılar. Medineye dönüşte üç gün mûsikî toplantıları tertib edildi. En meşhur şarkıcılar görev aldı. Cemile 50 câriye ile bir program tanzim etti. Kendisi o grupta elinde lute perde arkasında görev aldı. Bu orkestra diğer meşhurlar için de çaldı<sup>337</sup>.

Sanatta mâhir bazı kişiler evlerini zengin sanatseverlerin boş vakitlerini harcadıkları konservatuara çevirdiler. Bu sanatseverler, kızlarını yetiştirmeleri için oralara gönderirlerdi. Çünkü her evde şarkı söylenen bir kız vardı<sup>338</sup>.

Hicâzda ilk konservatuar da Emevîler devrinde kurulmuştur<sup>339</sup>. Yine bu devrede bazı önemli mûsikî literatürü tertip edilmeye başlandı. Yunus el-Kâtip bilhassa gayret etti<sup>340</sup>.

Bu devrenin ilgi çeken bir adeti de dinleyicilerle sanatkârlar arasına perde koymak hususudur. Sasânîlerden geçme bir âdeti. Halife bilhassa hanımlarla olduğu zaman araya ince bir perde tutmuş; bazan halifenin de bulunduğu seyircilerle sanatkârların yüzyüze geldikleri de olurdu. Müzisyenler, saray haricinde böyle kayıtlarla kayıtlı değillerdi. Müzisyenler, saray haricinde böyle kayıtlarla kayıtlı değillerdi. Tabii şarkıcı câriyeler gerek sarayda, gerekse aile arasında misafirlerini perde tutmadan ağırlamadılar.

İbn Süreyc ve Azze el-Meylâ da, Hz. Hüsey'nin kızı Sekine'nin evinde dinleyiciler huzuruna perde olmaksızın çıktılar. Meşhur şarkıcı Cemile Abdullah b. Cafer için bir program hazırladığında şarkıcı kızlar güzelce giyinip hiç perde olmaksızın görev almışlardır. Diğer taraftan Meşhur hac seferinde ise şarkıcı kızlar perde arkasında vazife yapmışlardı.

Ayşe binti Talha'nın evinde Azze el-Meylâ, Kureyş ileri gelenlerinin hanımlarına şarkı okurken hepsi perde arkasına çekilerek erkeklerden gizlenmişlerdir<sup>341</sup>.

335 Farmer, A History of Arabian Music, 66.

336 Farmer, age., 74 vd.

337 Farmer, age., ay. (Lute: Ud-Tanbur, Mizher)

338 Farmer, age., 67.

339 Farmer, age., 77.

340 Farmer, age., 75.

341 Farmer, age., 67 vd.

Emevîler devrinde Mekkede kıyı mahallelerde bazı evler, konaklar ve lokaller vardı. İbn Süreyc ve Garîz gibi meşhur şarkıcılar her cuma oraya gidip halka karşı yüksek bir yerde konser verirdi. Bazı eşrâf erkek ve kadınların evleri otel gibi idi. İbn Ebi Rebi'a evi gibi ki, İbn Süreye ve diğer bazı muganniler oraya devamlı gidip gelirdi. Kendisi de şarkıcı câriyeler alıp satardı. Abdullah b. Hâris'in kızı Süreyyânın evi de aynı idi. Garîz, Yahyâ Kayl, Süreyyâ, oradan yetişmişlerdi.

Bazı yerlerin şarkıcısı belli idi. Bazı kulüplerde, bazan eşrâf salonlarında, dinleyicilere konser verirdi.

Düğün, sünnet toplantıları, Hac mevsimi yollarda, Ebû Kubeyste, Minâda, hacılar birbirine girerdi. Ata b. Ebi Rebâh (114/732) gibi fakihlerin de bulunduğu Mekkeliler bunları dinlemeye gelirdi<sup>342</sup>.

#### D) Mûsiki Hakkında Tâbi'in Fakihlerinin Görüşleri

Gerek sarayda gerekse halkın hayatında durmadan faaliyet gösteren mûsikinin durumu hakkında devrin âlim ve fakihleri değişik görüşler beyân etmişlerdir. Gelişen ve değişen cemiyet hayatının yeni görüşlerinin İslâmî cemiyet hayatına uyup uymadığı münâkaşa edilmiştir.

İbn Kelbî (146 h.) ve Heysem b. Adıyy anlatıyorlar: Abdullah b. Cafer (80/699), Medine sokaklarında dolaşırken bir ğinâ işitti, kulak verdi. Bir câriyenin hazîn ve rakik sesi idi. Şu şarkıyı okuyordu:

قُلْ لِلْكَرَامِ بَابُنَا يَلْجِيوُا - مَا فِي التَّصَابِي عَلَى الْفَتَى حَرَجٌ

(Söyle kapımızda bekliyen kerim insanlara, buyursunlar, eğlenceye meyilde yiğide günâh yoktur.) Abdullah b. Cafer, bineğinden indi. İçeri girip dinlemeye devâm etti<sup>343</sup>.

Sa'îd b. el-Müseyyeb (94/713) tâbi'inin büyüklerindedir. Ğinâ dinler ve ondan zevklenirdi. İbn Abdilberr rivâyet eder: Bir gün Sa'îd b. el-Müseyyeb Mekke sokaklarından birinde -Kâdî b. Vâil'in evinde şarkı okuyan el-Ahdarî işitti. Şarkı şu idi:

تَضُوعٌ مَسْكَاً بَطْنَ نَعْمَانَ إِذَا مَشَتْ - بِه زَيْنَبُ فِي نَسْوَةِ خَفَرَاتِ

(Muhafız kadınlar arasında Zeynep onunla yürüdükçe Nu'manın göbeğinden misk kokuları saçılıyordu.) Sa'îd b. Müseyyeb ayaklarıyla tempo tutarak iştirak etti, ve "Vallahî çok hoş bir eser.", diyerek bir şiir okudu<sup>344</sup>.

342 Dr. Ş. Dayf, eş-Şiru'l-ġinâ'i, 64 vd.

343 İbn Abdirabbih, el-İkdu'l-ferîd, c.: 7, s.: 22.

344 Nâblûsî, İzâhu'd-delâlâlât, 39.

Fakih Evkas el-Mahzûmî ilk zamanlar konserlere devam edermiş. Annesinin, ona, "Sen çirkinsin, şarkıcılarla düşüp kalkman yakışmıyor, fıkıh öğren ki, Allah onunla çirkinliğini giderir, eksikliğini tamamlar." diyerek ikazı üzerine fıkıh öğrenip Mekke kadılığına kadar yükselmiştir<sup>345</sup>.

İbn Ebî Atîk, fakih, âbid, zâhid bir zât olarak câriyelere şarkı öğretirdi. Dinlemesi meşhurdur. Neşeli biri idi<sup>346</sup>. Birgün halası Hz. Ayşenin huzuruna girdi. Başını halasının kucağına veya dizine koyarak şu şarkıyı okudu:

"وَمُعَيَّرَ حَجَلِ جَرَزَتْ بِسِرِّ جِلِّهِ - بَعْدَ الْهُدُو لَهُ قَوَائِمُ أَرْبَعُ"  
 "فَاطِرَبَ زَمَانَ اللَّهِوْ مِنْ زَمَنِ الصَّبَا - وَانزَعْ إِذَا قَالُوا أَبِي لَا يَنْزِعُ"  
 "فَلَيْتَا تَيْنَ عَلِيكَ يَوْمَا مَرَّةً - يَبْكِي عَلَيْكَ مَعْنَعًا لَا تَسْمَعُ"

Hız. Ayşe, oğulcağızım, bu gün bırak, diyerekten söylemekten menetti<sup>347</sup>.

Muâviye zamanında Mekke valisi bulunan Eban b. Osman b. Affân Tuveys i dinlediği zaman alkışlayarak bağrına bastı ve alnından öptü<sup>348</sup>.

Hasan Basrî (110/728) gnâyı methetmiştir. Şöyle ki, bir adam Hasan Basriye, yâ Ebâ Sa'îd, gnâ hakkında ne dersin diye sorduğunda, Allahın taatına ne güzel yardımdır. Kişi onunla Allahın rahmetine vâsıl olur, dostuna yardım eder, dedi<sup>349</sup>. Adam sorusunun bu olmadığını ve insanın mûsikî söylemesi hakkındaki fikrini sorduğunu söyledi. Hasan Basrî, "Nasıl mûsikî okumak?", deyince; adam avurdularını şişirip burnuna üflemeğe başladı. Bunun üzerine Hasan Basrî, "Vallâhi, yiğenim akıllı bir insanın ebediyyen bu şekilde yapacağını sanmıyorum" dedi. Böylece Hasan Basrî, bu şekilde ağız eğerek yüzünü çirkinleştirmeyi kerih gördü. Gnâyı kerih görmüş olması da mümkündür. Zirâ ehli Irâk'ın tarikidir<sup>350</sup>.

Ayrıca tâbî'inin büyüklerinden olan Sâlim b. Amr (106/724), Hârice b. Zeyd (100/718), Kâdi Şurayh (78/694), Sa'îd b. Cübeyr (95/714), Âmir eş-Şa'îbî (103/721), Abdullah b. Ebi Atîk, Atâ b. Ebi Rebâh (114/732)

345 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi'ru'l-gnâ'î, 67. Aynı konu İmam Malik bin Enes için nakledilir. Feerü'l-İslam, Terc. Serdaroğlu Ank. 1976, s. 266.

346 Nâblûst, İzahu'd-delâlât ay.

347 İbn Abdırabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 22.

348 İbn Abdırabbih, age., c.: 7, s.: 29.

349 İbn Abdırabbih, age., c.: 7, s.: 10 vd.; A. Teymur, el-Mûsikî, ve'l..., 14.

350 İbn Abdırabbih, age. ay.

Muhammed b. Şihâb ez-Zühri (124/734) ve Sa'd b. İbrâhîm ez-Zühri (801 m.) de şarkı dinlemişlerdir<sup>351</sup>.

Kâsım b. Muhammede bir adam gınâ hakkında sordu. O da, "seni ondan mehyederim ve sana çirkin görürüm" dedi. Adam, "Haram mı ki"?, dedi. Kâsım b. Muhammed, "Bak yiğenim, Âllah hakla bâtilı ayırırken gınâyı ne tarafa koyar?" demiş<sup>352</sup>; adam, "Batilla berâber koydu", deyince Kâsım b. Muhammed de "Öyleyse kendine danış, dedi"<sup>353</sup>.

Amr b. el-Esam'ın karısı anlatır: Komşumuz saîd b. Cübeyr'in meclisine uğradık. Beraberimizde elinde defî ile bir de cariyey vardı. Şu şarkıyı okuyordu:

لئن فتننتني فهي بالأس آفتنتت - سعيداً فأمسى قد قلتى كل مسلم  
والقى مفاتيح القيرارة واثري - وصال الغواني بالكتاب المتعم

Bunun dinleyen Saîd, "Yalan söylüyorsun, yalan söylüyorsun", diye cariyeyi takbih etti<sup>354</sup>.

İbrahim en-Nehâî (96/715) "Çına kaylbde nifak bitirir." diyorlar, diye İbn Abbasın hadis olarak naklettiği sözle aleyhe fikir beyan eder<sup>355</sup>.

Mücahid (104 h.) Kıyamette bir münadî, "Kulaklarını ve seslerini lehvîden ve Şeytan mizmarlarından alıkoyanlar nerde?, Allah onları misk kokuları içinde cennet bahçelerine almakta ve meleklerine, "kullarımın beni tahmidini ve temcidini dinleyin ve onlara korku olmayacağını ve mahzun da olmayacaklarını haber verin" buyurur, diyerek nida eder<sup>356</sup>.

Dahhâk (105 h.) ise "Çına, malı eksilten<sup>357</sup> malı bozan<sup>358</sup>, Rabbi gazablandıran ve kalbi ifsad edendir<sup>359</sup>, diyerek aleyhte fikir beyan eder.

İbn Süreyc, hadis okuttuğu bir mecliste Abdullah bin mübarek ve bir çok Iraklıların da bulunduğu sırada İbn Teyzean huzura girince, ona şarkı söylemesini emretmiş. O da İbn Süreycin Minada söylediği

351 Şevkânî, Neylu'l-evtâr, VIII, 102.

352 Âlûsî, Ruhul-maânî, VI, 463; Süyûtî, ed-Dürri'l-mensûr, V, 159; el-misbâh, 101-b.

353 Nübeyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 135.

354 Nübeyrî, age., IV, 190; Makdisî, Kitabü's-semâ, 10-a.

355 Süyûtî, ed-Dürri'l-Mensur, V, 159.

356 Süyûtî, age, V, 153; Cabirden bir rivayetin tesirinde.

357 Âlûsî, Rûh u'l-Beyan, c.: 21, s.: 60.

358 el-Misbâh, 101-b.

359 Âlûsî, age., ay; Nübeyrî, age., IV, 135; el-Misbâh, 101-b.

bir şarkıyı okumuş, Iraklılar sormuş. “Biz hoş karşılamayız” demişler. “Receze ne farkı var?, onu tasvibediyorsunuz, bunu etmiyorsunuz, diye cevap vermiştir<sup>360</sup>”.

Ali b. Hüseyin ise, “Barbat çalan cariye muteber değildir<sup>361</sup>” diyerek görüş beyan etti.

Ebû Mansûr el-Bağdâdî, semâ hakkındaki bir eserinde, “Şüreyh (78/697) beste icâdeder ve onu kibir ve azametle câriyelerden dinlerdi”. diye nakleder<sup>362</sup>. Atâ b. Ebi Rebâh (114/732) ve Âmir eş-Şa’bî (103/722) nin de çok derin ilim ve takvâları yanında sesleri, sakil-i evvel, sakil-i sâni gibi mertebelerine taksim ederek bestekârlıkla meşğul olurlardı<sup>363</sup>.

El-Ikdu'l-ferid şöyle nakleder: Mekke vâlisi Muhammed b. İbrâhîmin yanında mûsikî hakkında ihtilâf hâsıl oldu. Vali de İbn Cüreyc (767 m.) ve Amr b. Abîde adam gönderdi. Adam onlara sordu. İbn Cüreyc, “Onda bir beis yok. Ata b. Ebirebâh’ın çocuğunun sünnet düğününde şarkıcı Garîz ve İbn Süreyc vardı. Zî-Tuvâ’da İbn Süreyci karşıladığında coştı<sup>364</sup>. El-Ebcer<sup>365</sup> şarkı okuduğu zaman Ata b. Ebi Rebâh şarkıcıya, sus demedi. Sustuğu zaman da, devam et, demedi. Ancak lahin yaptığı zaman kabul etmedi”, diye cevap verdi.

Amr b. Ubeyd ise, Allah”, o, herne söz atarsa muhakkak yanında hazır bir gözcü vardır”<sup>366</sup> buyurmuyor mu? Gınâyı hangisi yazacak? Sağdaki mi, soldaki mi? Burada İbnucüreyc, “hiç biri yazmaz. Zira, o his onların kendi aralarındaki sözleri, câhiliye haberleri ve şür inşâdları gibi çağrıdır”, der<sup>367</sup>.

Bayram eğlencesi hususunda ise Şa’bî (103/722)’den gelen şu rivâyet nakledilir: İyâz el-Eş’arî, bir bayram günü, bana ne oluyor ki onları def çalmıyorlar görüyorum?! Zirâ o sünnettir, demiştir<sup>368</sup>.

Kur’ân-ı Kerimi kırâat hakkında da şu rivâyet nakledilir: Âsım, İbn Cüreyc’den nakleder. Cüreyc der ki, “Atâ’ya hıdâ ve ğmâ ahkâmı üzere Kur’an kırâatından sordum. O da bir beis yoktur kardeşim oğlu”, dedi<sup>369</sup>.

360 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi’ru’l-ğna’i, 66.

361 Süyûtî, age, V, 160.

362 Nâblûsî, İzâhu’d-delâle, 39.

363 Nâblûsî, age., ay.,

364 Dr. Ş. Dayf, eş-Şi’ru’l-ğna’i, 66.

365 Nâblûsî, age., 40.

366 Kâf sûresi, 17. Ayetin mefhun olarak ifadesi.

367 İbn Abdırabbih, el-Ikd..., c.: 7, s.: 11.

368 Makdisî, k. es-Semâ, 17-b.

369 İbn Abdırabbih, age., 9.

E) *Hulâsa*

Bu devreyi şöyle özetleyebiliriz: Halifeler umûmiyetle mûsikî ile ilgilenmişler, hatta içlerinden beste yapanlar bile olmuştur. Müzisyenler korunmuş, mûsikî müsâbakaları tertib edilmiş, konserler verilmiştir.

Mûsikî faaliyetlerinde ileri giderek sefâhete vardırıranlar da olmuştur. Bazı halifeler ise mûsikîye, karşı tavır takınmışlardır. Bu karşı oluş sanatkârları hadım ettirecek, sürgüne gönderecek kadar ileri gitmiştir.

Devrin ünlü sanatkârı Cemile ve seçkin müzisyenler topluluğu, şâirler ve sanatseverlerden müteşekkil hac seferi bu devrede olmuş, İslâmda ilk konservatuar, mûsikî literatürü çalışmaları yine bu devirde meydana gelmiştir. Mûsikî alabildiğine gelişmiş, halk yakından alâkadâr olmuştur.

Zenginlerin konakları ve lokaller mûsikî merkezleri durumunda olmuşlar, çalgı âletleri çeşitli, şarkıların bol olduğu bir devre olmuş.

Düğün, sünnet v.b. cemiyetlerinde mûsikî bol bol görülmüştür.

Fakîhler ise farklı görüş ve tutumda olmuşlar. Bunlardan da, "Malı iflâs, kalbi ifsâd eder", diyerek aleyhde olanlar olmuş. Dinleyenler, zevklenenler olmuş. Aralarından bestekârlar çıkmış. Düğün ve bayramlarda eğlence seyredenler, elhân ile kırâatte beis görmiyenler olmuştur.

Hulâsa, gerek halifelerden gerekse fakîhlerden bir kısmı mûsikîyi tasvib edenler, dinlendirici ve insanda yüksek duygular meydana getirdiği gerekçesi ile tasvib etmişler. Aleyhte bulunanlar ise onda kötülük, ferdin karakterini düşürücü mâhiyette tesir görmüşlerdir.

Her iki tarafın da çaba gösterdiği nokta insanın meşru hudutlar içerisinde idâme-i hayât etmesidir. Bir taraf, "Şöyle olursa huduttan çıkmış olmaz" diğerk taraf, "Böyle olursa hududdan çıkmış olmaz", diye kendilerini müdâfaa etmişlerdir.

## NETİCE

İslâmın ilk devresindeki mûsikî görüş ve yaşayışını konu edinen araştırmam burada sona ermiştir.

Araştırmamın sonunda vardığım umûmî netice şudur:

Kur'ân-ı Kerimde mûsikî hakkında sarîh bir ifade mevcûd değildir. İlgili âyetler üzerindeki tevillerde ise müfessirler tarafından umumiyetle aleyhde fikir beyân edilmiştir.

Diğer hadîs ve haberlere gelince: bunlarda mevzu müsbet ve menfî yönleriyle işlenmiştir. Bu hususta gaye ferdin kemâli, ölçü ise İslâmın kemâl prensipleridir. Binâenaleyh kişinin süflî temâyüllerine hitâb ederek onu bu yolda kamçıl原因, şehvet duygularını artıran, Allahı zikirden alıkoyan ve böylece kemâl yolundan çeviren şekliyle mûsikî kötülenmiş, aksi ise tasvib edilmiştir.

Rasûlullahın ve onun aziz ashâbının yüksek anlayış ve yaşayışını hesaba katmadan veya hesaba katmaz gözükerek lehte ve aleyhte serbestçe fikir yürütenler olduğu gibi, bu hususta ifrat ve tefrite varanlar da olmuştur.

### BİBLİYOGRAFYA

- Ahmed b. Hanbel,  
 . *el-Müsned*, Mısır, 1313 h.
- Ahmed Na'im,  
 . *Buhâri Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi*, İstanbul, 1938.
- Ahmet Teymur Paşa,  
 . *el-Mûsiki ve'l-gınâ inde'l-arab*, I, tab'ı, 1963.
- Âlûsî, Şihâbüddin Mahmûd,  
 . *Rûhu'l-mâni...*, Mısır, 1301;
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali,  
 . *el-İsâbe fi temyizis-sahâbe*, Mısır, 1353/1939.
- Başmil, Muhammed Ahmed,  
 . *İskâtü'r-ruâ' bi-edilleti tahrimî'l-gınâ'i ve's-semâ'*, Mekke, 1381 / 1961.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il,  
 . *Kitâbu's-Sahîh*, Matba'a-i Âmire baskısı.
- Corci Zeydan,  
 . *İslâm Medeniyei Tarihi*, Terc. Zeki Meğamiz, 1-5 Üçdal, İstanbul, 1978.
- Farmer,  
 . *A History of Arabian Music*,
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed,  
 . *İhyâ'ü ulûmi'd-din*, Kâhire, 1956.

- Hamîdullah, Prof. Dr. Muhammed,  
 . *İslâm Peygamberi*, İstanbul, 1388/1969.
- Hatîbi'-Bağdâdî,  
 . *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Köprülü Ktp. 392.
- Hüseyin Heykel, Muhammed,  
 . *Hayâtü Muhammed*, Mısır, 1960.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh el-Nemerî,  
 . *el-İstiâb*, Mısır, 1358/1939.
- İbn Abdirabbîh, Ahmed b Muhammed el-Endülüsî,  
 . *el-Ikdü'l-ferid*, Mısır, 1940.
- İbn Kesîr,  
 . *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, Mısır, 774 (777)
- İbn Teymiyye, el-Harrânî,  
 . *Mecmûatürresâili'l-kübrâ*, Kahire, 1323?  
 . *Mes'eletü s-semâ*, Süleymâniye, Şehid Ali paşa, 1512.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec,  
 . *Kitabü'l-eğânî*, 1-21 Cild, Mısır, Matbaa-i tekaddûm, Tarihsiz,  
 4 cildlik Fihrist, Matbaa-i Cumhuriyye, Mısır, 1323.
- Kettânî, Muhammed el-Hasan,  
 . *et-Terâtibu'l-idâriyye...*, Rabat, 1346.
- Makdisî, Ebu'l-d Fadl Muhammed b. Tâhir,  
 . *Kitâbu'l-melâhi*, Topkapı, Sarayı,
- Mansûr Ali Nâsîf,  
 . *et-Tâc...*, Bağdad, 1961.
- Mes'ûdî, Mürücü'z-zeheb Tahkik Muhammed ..... Abdulhamid,  
 1-4, Matbaatü's-Seâde, Kahire, 1964
- Mevlânâ Şibli,  
 . *İslâm Tarihi Asr-ı Saâdet* (terc.: Ö.R. Doğrul), İst., 1348/1928.  
 . *Kitâbu's-semâ*, Köprülü Ktp., 391.
- Mufaddal, b. Sellâme, Ebû Tâlib,
- Muhammed F. Abdalbâkî,  
 . *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzül Kur'ân...*, Kahire, 1378.  
 . *el-Lü'lü'ü-ve'l-mercân*,
- Muhammed el-Hâmid,  
 . *Hükmü'l-islâm fi'l-ğınâ*, Hama, 1386.



- Nâblûsi, Abdulğani,  
 . *İzâhu'd-delâlât, fi semâ-il-âlât*, Dımaşk, 1302.
- Nüveyri, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvahhâb,  
 . *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*, Mısır, 1938?
- Okiç, Tayyib,  
 . *Kur'an-ı Kerimin Üslûb ve Kırâatı*, Ankara, 1965 s, 17
- Osman Zeki,  
 . *Tarikati Muhammediyye terc.* İstanbul, 1308.
- Sıddîk Hasan Hân,  
 . *Hüsni'l-üsve...*,
- Sofuoğlu, Mehmed,  
 . *Sahih-i Muslim ve Tercemesi*, İst..., 1968.  
 . *Usûlu Hadis* (teksir notları)
- Süyûtî, Celâlüddîn,  
 . *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-mesûr*, Mısır, 1314.  
 . *el-İtkân fi ulûmi'l-kur'ân*, Mısır, 1306?
- Şevkânî, Muhammed b. Ali,  
 . *Neylü'l-evtâr*, Mısır, 1357.  
 . *Fethu'l-kadir...*, Mısır, 1335?
- Dr. Şevki Dayf,  
 . *eş-Şi'ru'lğınâ'i...*, Kahire, 1953.
- Tayâlisi,  
 . *Müsned*, Haydarabâd, 1321.
- Wensinck, A.J.,  
 . *Miftâhu künûzissünne*, Mısır, 1353/1934.
- ,  
 . *el-Mısbâh li-ehlissalâh*, Süleymaniye Kütp. Hacı Mahmut ef. 1607.
- ,  
 . *İslâm Mecmuası*, İst., 1332.
- ,  
 . *Şerhu Siyeri Kebir Tercemesi*,

## CÂHİZ VE "EL-MUHTAR Fİ'R-REDD ALA'N-NASARA" İSİMLİ RİSÂLESİ

Ar. Gör. Mustafa ERDEM

Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin getirdikleri inanç sisteminin esasını tevhid akidesi teşkil etmiştir. Yüce Allah, tevhid inancını insanlara tebliğ edebilmek için, zaman zaman, değişik yerlerde, çeşitli toplumlara, peygamberler göndermiştir. Ancak bu peygamberler ve getirdikleri dinlerin belirli bir toplum ve çevre ile sınırlı kaldığı<sup>1</sup>; İslâm'ın ise bütün âlemlere<sup>2</sup> ve insanlığa<sup>3</sup> gönderildiği Kur'ân-ı Kerim'in muhtevassından anlaşılmaktadır.

Kaynakları aynı olan, fakat çeşitli sebeplerle tahrifata maruz kalan, asılları bozulan dinlerin tezahürlerinde farklılıklar görülmüştür. Gerek kitaplarındaki tahrifler, gerekse inançlarındaki bozukluklar onların dinlerinin ilk safiyetini koruyamadığı görüntüsünü vermiştir. Nitekim bunun bir neticesi olarak Yahudiler Üzeyir'i, Hıristiyanlar da İsa'yı<sup>4</sup> Allah'ın oğlu olarak değerlendirmişlerdir. Hatta Hıristiyanlar daha da ileri giderek Hz. İsa'nın Allah olduğunu iddia etmişlerdir<sup>5</sup>. Böylece bir yandan Allah'a beşerî sıfatlar verirken, diğer yandan da peygamberlerine ilahlık vasfı atfetme cihetine gitmişlerdir. Kur'ân-ı Kerim onların bu durumlarına işaret etmiş ve doğru yoldan ayrıldıklarını haber vermiştir<sup>6</sup>.

Bunlara ilave olarak Yahudiler ve Hıristiyanlar karşılıklı birbirlerini itham ederek, bir bakıma doğru yoldan saptıklarını itiraf etmişlerdir<sup>7</sup>.

1 Bkz. Bakara, 151, 203; A. Imran, 49, 144, 164, 183; Nisa, 79, 164, 165; Mâide, 19, 75, 109; Nahl, 36; İsrâ, 15; Kasas, 79; Mu'minun, 44; Mu'min, 78; Müzzemmil, 16; Şems, 14.

2 Bkz. Enbiya, 107.

3 Seba', 27.

4 Tevbe, 30.

5 Mâide, 17, 72.

6 Bakara, 75; Nisa, 46; Mâide, 13, 41.

7 Bakara, 113.

İslâm'ın geldiği zamana kadar şu ya da bu sebeple asılları bozulan dinlerin ve onların müntesiplerinin belirli bir esasta birleştirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim, tahrif edilmiş bir din üzere yaşadıklarını söylediği Hıristiyan ve Yahudileri -ki Ehl-i Kitab bunu asla kabul etmezler- İslâm'a davet etmiş ve onları Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabule çağırmıştır. Bir yandan inandıkları takdirde kavuşacakları nimetleri tasvir etmiş, diğer taraftan sapıklıklarına devam etmeleri halinde âhirette karşılaşacakları azab ile korkutmuştur.

Kur'an-ı Kerim'in İslâm'ın dışında kalan diğer din mensuplarına karşı bu tavrı, Müslüman âlimlere ilham kaynağı olmuştur. Bu âlimler, gerek İslâm'ı diğer ülke ve din mensuplarına tanıtılabilmek, gerekse diğer din mensuplarının İslâm'a yönelttikleri saldırılara karşı koyabilmek için bugüne kadar pekçok eser yazmışlardır.

Müslüman âlimlerin özellikle diğer din mensuplarına karşı yazmış olduğu eserler, zamanla, İslâm literatüründe, "*Reddiye*" olarak nitelendirilmiştir. Bu alanda Kur'an-ı Kerim ve hadislerden elde edilen bilgiler esas kabul edilmiş; diğer din mensuplarının yanlış yolda oldukları bu iki esasa göre değerlendirilmiştir. Nakli delillerin yanında, diğer dinlere karşı, yazılan bu eserlerde aklı delillere dayanan görüşler geliştirilmiş ve onların düştükleri hatalar tesbite çalışılmıştır. İşte böyle bir anlayış ve metotla ele alınan çalışmalar, ya yalnızca belli bir konuya hasredilen "*risâle*" veya birçok konuyu bir arada inceleyen "kitap" şeklini almış ve okuyucuya sunulmuştur.

İlmî gerçekleri dile getirme bakımından ilk kaynaklar, şüphesiz, büyük bir önem taşımaktadır. Ne yazık ki bu kaynak eserlerin bir kısmı çeşitli sebeplerden dolayı bizlere kadar gelememiştir. Bunlardan ilk devirde Müslümanların gayr-ı müslimlere karşı yazdığı reddiyelere örnek olması ve tam metin olarak bize kadar ulaşması bakımından Câhız'ın Hıristiyanlara karşı yazdığı "el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra" isimli risâlesi önemlidir.

Bizim bu makaleyi yazmamızın gayesi; bu ilk risâleyi tanıtılabilmek, o dönemde olan mücadeleyi sergileyebilmek ve bugünkü diyalog çalışmalarına belli bir ölçüde ışık tutabilmektir. Bundan dolayı, bu risâlenin metodunu ve verdiği bilgilerin sıhhatini daha iyi ortaya koyabilmek için Câhız'ın hayatı ve eserlerine temas etmeyi, daha sonra da risâle hakkında bilgi vermeyi uygun bulduk. Risâlenin tahlilini yaparken Dr. Muhammed Abdullah eş-Şarkavî'nin tahkik ettiği nüshayı esas aldık. Ancak dipnotlarda kaynak olarak gösterirken, muhakkike ait fikirleri "eş-Şarkavî, a.g.e." şeklinde verirken, Câhız'a ait fikirleri risâlenin adından yararlanarak "el-Muhtar" rumuzuyla vermeyi uygun bulduk.

## I. Câhiz'in Hayatı ve Eserleri

### a) Hayatı :

İlim dünyasında özellikle edebiyat alanında büyük bir şöhrete erişmiş olan Amr b. Bahr b. Mahbub el-Kinanî el-Leysi, 163/780 tarihinde Basra'da doğmuştur<sup>1</sup>. Künyesi Ebu Osman olup, patlak gözlü olmasından dolayı "el-Câhiz" lakabı verilmiş<sup>2</sup> ve bu lakap ile meşhur olmuştur. Mevâliden veya Habeş asıllı olduğu ileri sürülen Câhiz<sup>3</sup>, fakir bir ailenin çocuğudur. O, daima halkla birlikte olmuş, âlimler ve özellikle kelâmcıların meclislerine iştirak etmiş; geçimini Abbâsî devlet adamlarının kendisine verdiği hediye ve ücretlerle sağlamıştır<sup>4</sup>.

Onun inanç yönünden Mu'tezilî olduğunu ileri sürenler bulunduğu gibi, kendi adıyla anılan el-Câhiziyye fırkasının kurucusu olduğunu savunanlar da vardır<sup>5</sup>.

Câhiz, Basra'nın mescidinde toplandıklarından dolayı kendilerine "el-Mescidiyyun" denilen edebiyat, felsefe ve ilim mensuplarının tesirinde yetişmiştir. O, Kelâm'da, Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam'ın (öl: 231/845) talebesi olmuş<sup>6</sup>, Nahvi, el-Ahfeş'den öğrenmiş ve Belagatta, Abdullhamid el-Kâtip (öl: 132/750), İbn el-Mukaffa (öl: 145/762), Sahl b. Harun el-Attâbi (öl: 215/830) ve arkadaşlarının ekolüne katılmıştır<sup>7</sup>.

Abbâsî halifelerinden el-Me'mun (198/813 - 218/833), Câhiz'in imamet hakkındaki görüşlerini okuyarak takdir ettiğiinden, onu sarayına davet etmiştir. Bu arada vezirlerinden İbn el-Zeyyad (220/835-235/847) ile tanışmasından sonra Câhiz'in yıldızı parlamıştır. Bu sayede Câhiz, Bağdat ve el-Asâr'da oturmuş, Şam ve Antakya'yı ziyaret etme imkânı elde etmiştir<sup>8</sup>.

1 ez-Zirikli, Hayreddin, el-Âlâm, Beyrut-1986, s. 5/74.

2 İbn Hallikan, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekir, Vefeyâtü'l-Âyan ve Enbau Ebnau'z-Zaman, Kahire-1947, 3/140; Ebu'l-Felah Abdulhay b. el-İmâd el-Hanbelî, Şezerâtü'z-Zehab Fî Ahbârî men Zeheb, Kahire-1931, 2/121; es-Sem'ani, Ebu Said Abdulkirim b. Muhammed, el-Ensab, Haydarâbat-1963, 3/162.

3 el-Hamevi, Yakut, Mu'cemu'l-Udebâ, Mısır-1937, 16/74; es-Sem'ani, ag.e., 3/162 Hizmetli, Doç. Dr. Sabri, Kitabu'l-Osmâniyye'ye Göre Câhiz'in İmamet Anlayışı, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Sayı, XXVI, Ankara, 1983, s. 681.

4 Dr. Vedia Taha en-Necm, "el-Câhiz ve'l-Hadâratü'l-Abbâsiyye", Bağdat-1965 s. 7; Sabri Hizmetli, a.g. makale, s. 681.

5 Vefeyât, 3/140; Şezerât, 2/121; el-Ensab, 3/162; el-Âlâm, 5/74.

6 el-Mes'udi, Ebu Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, Murucu'z-Zehab ve Meâdinu'l-Cevher, Beyrut - Tarihsiz, 4/196; Mu'cemu'l-Udeba, 16/75; Şezerât, 2/121.

7 İslâm Ansiklopedisi Câhiz Maddesi, İstanbul - 1977, 3/12-14.

8 İslâm Ansiklopedisi, 3/12.

Câhız, Abbâsî hilafetinin temsil ettiği Arap medeniyetinin hararetli bir savunucusudur. Fakat bu durum; onun, Türkleri, Araplar ve Mevâlî'den sonra hilafetin üçüncü rüknü veya mesnedi olarak görmesine engel teşkil etmemiştir. Hattâ Câhız, tepki görme pahasına da olsa, Türklerin Abbâsiler devrinde oynadığı önemli role işaret etmiş ve onların faziletine dair müstakil bir eser yazmıştır<sup>1</sup>.

Me'mun ve Mütevekkil (232/847-247/861) devri saray bilginleri arasına giren Câhız'ın pekçok talebesi ve takipçisi olmuştur. el-Kâmil yazarı el-Müberred (öl: 285/898), Hasan b. Bişr el-Âmîdi (öl: 371/987), Muhammed b. Hallaf b. el-Mazruban (öl: 309/921), Saâlibî (öl: 429/1039), Maverdi (öl: 450/1058) bunlardan bazılarıdır. Ayrıca hayvanlar konusunda çalışmalar yapan Kazvinî ve Damirî gibi âlimler Câhız'dan büyük ölçüde yararlanmışlardır<sup>2</sup>. "Murucu'z-Zeheb" müellifi ünlü bilgin Mes'udî (öl: 346/957) de onun hayranlarından<sup>3</sup>.

Öldüğünde doksan yaşını aştığı söylenen Câhız, ömrünün sonlarına doğru felç olmuş ve 255/870 yılı Muharrem ayında doğum yeri olan Basra'da vefat etmiştir<sup>4</sup>. Hayatını ilme vakfeden Câhız'ın, son nefesini kitaplar arasında verdiği; hatta üzerine devrilen kitap yığınlarının ölümüne sebep olduğu söylenmektedir<sup>5</sup>.

#### b) İlmî Kişiliği :

İslâm dünyasının tanıdığı olduğu en büyük edebiyatçılardan biri Câhız'dır. Onun edebî yönünden söz etmeden ilmî kişiliğinden bahsedilemez. Bütün eserleri -isterse ilâhiyat konularında yazılanlar olsun- ilmîlik özelliği yanında edebî bir damga taşır<sup>6</sup>.

Câhız ve arkadaşları, hicri II. asrın nesir metoduna, kendilerine has edebî anlayış ve usul ile, yeni bir görünüm vermişler ve canlılık kazandırmışlardır<sup>7</sup>.

Câhız'ın eserlerinin değeri; özellikle hem kendi dönemi, hem de kendinden önceki Arapların düşünce tarzlarını, adetlerini yansıtmışından, onların hususî hayatları hakkında bilgi vermesinden ileri gelmektedir.

1 Câhız'ın Türkler hakkındaki fikirleri için bkz. Fezâilü'l-Etrak, Ter. Ramazan Şeşen, Ankara - 1967.

2 İslâm Ansiklopedisi, 3/14; Ramazan Şeşen, Fezâilü'l-ettrak, s. 21.

3 Murucu'z-Zeheb, 4/195; İslâm Ansiklopedisi, 3/14.

4 Murucu'z-Zeheb, 4/195; Vefeyatu'l-Âyân, 3/140.

5 Şezeratu'z-Zeheb, 2/121; el-Âlâm, 5/74.

6 İslâm Ansiklopedisi, 3/13.

7 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, Komisyon, İstanbul - 1986, 3/478.

Câhiz'in, eserindeki delilleri, nazariden çok pratik hayattan aldığı, tecrübe ve tarihe ağırlık verdiği belirtilmektedir<sup>1</sup>. Diğer taraftan onun şahsî görüş belirtmekten kaçınıp başkalarının görüşlerini verme yolunu tercih ettiği ileri sürülmektedir<sup>2</sup>. Bakillanî ise, Câhiz'in fikirlerinin kapalılığı, düşüncelerinin sınırlılığı ve üslubunun özürülü oluşu sebepleriyle tenkide uğradığını; yaptığı alıntılar sebebiyle, eserlerinin orijinalliğinin bulunmadığını, böylece fikirlerini tesbit etmede güçlük çektiğini ifade eder<sup>3</sup>.

Câhiz, Bakillanî'nin dediği gibi, başkalarından bol miktarda alıntılarda bulunmuştur. Yalnız onun niçin bu yola başvurduğu meselesi tartışılacak bir konudur. Öyle anlaşılıyor ki o, hem kendini toplumun baskısından kurtarmak, hem de töhmet altına girmemek istemektedir. Özellikle hilafet konusunda bu yolu takip etmektedir. O, çeşitli İslâmî grupların hilafet konusundaki görüşlerini belirterek kendi fikirlerini açıklamaktan kaçınmaktadır. Câhiz'in bu tür esnek konularda muhtelif görüşleri açıklayarak, şahitler ve çeşitli deliller ışığında, hükmü okuyuculara verdirmeyi tercih ettiği görülmektedir<sup>4</sup>. Böylece Câhiz'in, meseleleri ortaya koyup, okuyanların değerlendirmelerini isteyerek bir hüküm vermekten kaçındığını ve bugünkü Dinler Tarihi'nin "descriptif-nitelendirici" metodunu o günün şartlarında kullanmış olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca Câhiz, "el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra" isimli risâlesinde verdiği bilgiler ve takip ettiği metodla, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" alanında da bir kültür birikimine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Câhiz aynı zamanda bir antropoloji ve tabiat bilginidir. Onun eserlerini sadece ilim yapmak gayesiyle yazmadığı, okuyucuyu eğlendirmek suretiyle bilgi sahibi yapmayı düşünmüş olduğu ortaya çıkmaktadır<sup>5</sup>.

Abbâsiler döneminde en çok tartışılan konulardan birisi diğer dillerden tercüme edilen eserlerdir. Câhiz'in bu alanda da ilgisiz kalmadığı görülmektedir. O, felsefe ve şiir kitaplarının tercümelerinin güçlüğünden, tercüme neticesinde meydana gelen tahriflerden, mütercimlerin tercüme ettiği dili iyi bilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bunlardan dolayı,

1 İslâm Ansiklopedisi, 3/13.

2 Dr. Vedia Taha en-Necm, a.g.e., s. 4.

3 el-Bakillanî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, I'caz'ul-Kur'an, Tah, Seyyid Ahmed Sakr, Kahire - 1981, s. 247.

4 Dr. Vedia Taha a.g.e. s. 5.

5 İslâm Ansiklopedisi, 3/13.

tercüme usullerinden bahsedenlerin de mütercimleri tenkit edenlerin de ilki olarak kabul edilmektedir<sup>1</sup>.

Câhız bazı eserlerinde, insan ve hayvan psikolojisine dair ilgi çekici fikirler ileri sürmektedir. Ne var ki o, dağınık halde kalan bu görüşlerini sistematik bir hale getirememiştir. Eğer Câhız, bu görüşlerini sistemleştirebilseydi "deneysel psikoloji"nin kurucusu olabileceği ifade edilmektedir<sup>2</sup>.

Keskin zekâsı, güçlü muhakemesi ve çalışma azmi Câhız'ı, çağdaşları arasında yücelten vasıfların başında gelir. Yazdığı eserler, onun kültür kaynaklarını ve ilmî seviyesini göstermektedir. Ancak, mevzuların karışıklığı, malzemenin düzensizliği, konuların kaleme alınışındaki intizamsızlıkları, anlatımlarda konu haricine çıkmaları ve hikayelere karşı aşırı düşkünlüğü, Câhız'ın hemen hemen bütün eserlerinin müşterek kusuru olarak gösterilmektedir<sup>3</sup>.

### C) Câhız'ın eserleri

Birçok konuda eser veren Câhız'ın eserlerinin tam bir listesine sahip değiliz. Üçyüzden fazla olduğu tahmin edilen<sup>4</sup> eserleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmış, fakat tamamı tesbit edilememiştir. Ch. Pellat, Câhız'ın 193 eserinin ismini verirken<sup>5</sup>, Ramazan Şeşen, Câhız'a ait 260'ı aşkın eser tesbit ettiğini belirtmektedir<sup>6</sup>.

Bu sahada çalışanların ortak tesbitleri, Câhız'ın eserlerinin bir kısmının kaybolduğu yönündedir. Onun eserlerinden bize kadar ulaşanların bazılarında eksiklik ve tahrifler olduğu ileri sürülmektedir<sup>7</sup>.

Câhız, fikirlerini halka ulaştırmayı esas almakta, bu yolda her çare ve metoda başvurmaktan çekinmemekte, hatta yazdığı eserlere, İbn Mukaffa, Yahya b. Halid, el-Attâbi gibi kendinden önceki ya da çağdaşı yazarların isimlerini vermekte sakınca görmemektedir<sup>8</sup>.

Câhız'ın yazdığı eserlerde başkalarının isimlerini kullanma işleminin hangi ölçülere vardığını tesbit etmek mümkün olmamaktadır.

1 Başlangıçtan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, 3/424.

2 Başlangıçtan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, 3/466.

3 İ'cazu'l-Kur'an, 248; İslâm Ansiklopedisi, 3/14. R. Şeşen a.g.e., s. 29.

4 Kaplan, Prof. Dr. Mehmet, Türk Kültürü, Sayı, 63, Yıl, VI, 146.

5 Ch. Pellat, Essai d'inventaire de l'oeuvre Gâhizienne, Arabica, III/2, s. 147-180.

6 Şeşen Ramazan, Şarkiyat Mecmuası, Sayı VI, İstanbul 1960, s. 113-134.

7 Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, 3/478.

8 Câhız, Kitabu'l-Fasl Ma Beyne'l-Adaveti ve'l-Hased. Neşr. Abdusselâm Harun, Resâilü'l-Câhız, Kahire-Tarihsiz, 1/351.

Bu durum, Câhiz'in fikir ve eserlerini tesbit etme bakımından, araştırmacılar için, büyük bir engel oluşturmaktadır. Görüldüğü üzere, bu engel, Câhiz'in eserlerini rivayet edenlerden, onlar üzerinde çalışanlardan veya toplayıp neşredenlerin yaptıkları hatalardan değil, bilakis Câhiz'in şahsından kaynaklanmaktadır. Muhtemelen Câhiz, ileri sürdüğü fikri kendi görüşü olarak takdim ettiği zaman halktan tepki göreceği endişesi veya başkalarının adına olduğu takdirde halkın kabul edeceği ümidiyle, eserlerinde başkalarının isimlerinden yararlanma yolunu tercih etmektedir. Böylece Câhiz'in hangi kitabını kimin adına yazdığını tesbit etmek güçleşmekte, ancak metodu ve görüşlerindeki yakınlık durumuna göre bir tahmin yapılabilmektedir.

Bütün bunlara rağmen, Câhiz'a nisbet edilen yazma ve basılı eserlerin çok önemli bir kısmı elimizde bulunmaktadır. İslâm âlimleri ve müsteşrikler, bir yandan büyük bir fedakârlıkla çalışarak, Câhiz'in eserleri üzerindeki karanlığı belli bir ölçüde giderirken, diğer yandan onun yazma eserlerinden kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya olanları, ilim dünyasının ve ilgililerin hizmetine sunmuşlardır.

Bu sahada yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Van Vloten; "Selase Resâil li Ebî Osman", Leiden - 1903.
2. Abdullah b. Hasan; "Mecmuatü'l-Fasl el-Muhtara". 18 risâleyi ihtiva eden bu Mecmu'a, El-Müberred'in "el-Kâmil" adlı eserinin kenarında iki cilt olarak neşredilmiştir. Ancak risâleler kısmen özetlenerek neşredilmiş olup, Timuriyye Kütüphanesi ve British Museum'da bulunan nüshalarına göre noksanlık arz etmektedir.
3. Muhammed Sasî; Mecmuatü'r-Resâilî'l- Câhiz", Mısır - 1907. Van Vloten tarafından neşredilenlerle birlikte 11 risâleden oluşmaktadır.
4. J. Finkel; "Selâse Resâil li Ebî Osman", Mısır - 1926, Van Vloten neşri ile aynı ismi paylaşmakla beraber, ayrı risâlelerden meydana gelmektedir.
5. Rescher; "Mecmuatü'r-Resâilî'l- Câhiz", Stuttgart - 1931. Câhiz'in risâleleri ve onların tercümelerinden meydana gelmiştir. 39 risâledir.
6. Hasan es-Sendubî; "Resâilü'l- Câhiz", Rahmaniyye Matbaası 1933. Câhiz'in o güne kadar neşredilemeyen Tarih, Edebiyat, Sosyoloji ve Cedel (Tartışma) konularını içeren 13 risâlesinden oluşmaktadır.



7. Paul Crous ve Taha el-Haceri; "Mecmuatü'r- Resâilî'l- Câhız"; bir te'lif ve tercüme komisyonu tarafından 1943 yılında 4 risâle olarak neşredilmiştir<sup>1</sup>.

Câhız ve eserleri konusunda en ciddî çalışmayı yapanlardan biri de şüphesiz Abdusselâm Harun'dur. O, Câhız üzerine yaptığı çalışmalarla meşhur olmuştur. Onun kadar bu sahada gayret sarfedenin olmadığını söylemek hakikati teslim olur. Abdusselâm Harun, İstanbul'da Damat İbrahim Paşa Kütüphanesinde 949 numarada kayıtlı nüshaları esas alarak çalışmalarına başlamıştır. O, 19'u kayıp 239 varaktan oluşan Câhız'ın 17 risâlesini temin etmiş; daha sonra başka yerlerden bulduğu 29 risâleyi de ekleyerek, toplam 46 risâleyi 4 cilt halinde neşretmiştir.

Abdusselâm Harun, bunları sadece neşretmekle kalmamış, daha önceden neşredilenlerle karşılaştırmış, yazma nüshaların bulunduğu Kütüphanelerin adını ve kayıt numaralarını ilave etmeyi ihmal etmemiştir. Bu neşrin -bize göre- en önemli taraflarından biri, risâlelerin tahkik edilmesi ve sonuna her konuyu kapsayacak şekilde geniş bir index yapılmasıdır<sup>2</sup>.

Câhız'ın eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Kitabu'l -Hayavân, Kahire- 1905. Sonradan Abdusselâm Harun tarafından tahkik edilen bu eser, O. Löfgren tarafından Leipzig'de 1946 yılında Almancaya tercüme edilmiştir.

2. Kitabu'l - Fedâilî'l- Etrak, Van Vloten, Leiden- 1903. M. Şerafettin Yalçıkaya'nın kısmen tercüme ettiği bu eser, Ramazan Şeşen tarafından 1967'de tamamen Türkçeye çevrilmiştir.

3. Kitabu'l- Buhalâ, Van Vloten, Leiden- 1900.

4. Kitabu'l- Beyan ve't- Tebyin, Bulak- 1895.

Bunlardan başka, bazıları müstakil bazıları toplu olarak neşredilen çok eseri vardır. Kitabu'l- Fetaya, el-Fasl Ma Beyne'l- Adâveti ve'l- Hased, Kitabu'l- Kıyan, Zemmu Ahlâkî'l- Küttab, el-Hanînu ila'l- Evtân, Kitabu'l- Bigâl, el-Hased ve'l-Mahsûd, el-Muallimûn, Tabakâtu'l Mugannîn, Hucecu'n- Nubüvve, Halku'l-Kur'an, Kitâbu'l- Osmaniyye, el- Vukelâ, Sınâatu'l- Kelâm<sup>3</sup>.

1 Geniş bilgi ve neşredilen kitapların hangi risâlelerden oluştuğunu tesbit için bkz. Abdusselâm Harun, a.g.e., I/7-14.

2 Bkz. Abdusselâm Harun, a.g.e.

3 Bkz. Abdusselâm Harun, a.g.e.; Ch. Pellat, a.g. Makale, Ramazan Şeşen, Şarkiyat Mecmuası Sayı, VI, VII.

## II. el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasârâ

### a) *Risâle Hakkında Genel Bilgi:*

Câhız, bu risâleyi, İslâm itikadî mezheplerinden olan Mu'tezile'ye karşı reaksiyonların arttığı Abbasi halifelerinden el-Mütevekkil zamanında kaleme almıştır<sup>1</sup>.

Câhız'ın en veciz eserlerinden biri olarak kabul edilen bu risâlenin, Kahire'deki Timuriyye Kütüphanesi Edep-19; Ezher Üniversitesi Kütüphanesi 6836<sup>2</sup> ve British Museum T, 129 da kayıtlı yazma nüshaları bulunmaktadır<sup>3</sup>.

Bu risâleyi; Müsteşrik J. Finkel, Timuriyye nüshasını esas alarak ve onu Ezher'de bulunan diğer nüshasıyla karşılaştırarak "Selâse Resâil" adıyla Kahire'de 1926 yılında<sup>4</sup>; Müsteşrik Rescher, Câhız'ın iki risâlesi ile birlikte Stuttgart'da 1931 yılında neşretmiştir<sup>5</sup>. Ayrıca bu risâle, Câhız'ın bazı risâleleriyle birlikte, el-Müberred'in el-Kâmil isimli eserinin üçüncü cildinde yayınlanmıştır<sup>6</sup>.

Bütün bu çalışmalar, üzerinde fazla durulmayan, analiz ve değerlendirmeye yapılmayan bir neşirden ibarettir. Ötekilerden farklı olarak Abdusselâm Harun, risâleye Câhız'ın diğer risâleleri gibi, edebî bir metin gözüyle bakmış; yaptığı çalışmada edebiyat ve dil yönünden açıklamalara öncelik vermiş, yer yer de müsteşriklerin yazma nüshaları okuma ve anlamada düştükleri hataları düzeltmiştir<sup>7</sup>.

Câhız'ın bu risâlesini, I.S. Allouche, J. Finkel'in neşrettiği nüshayı esas alarak, "Un trait de Polemique Christiano- Musulmane au IX<sup>e</sup> siècle (in Hespéris, 1930, XXVI, s. 123-156.)" adı ile Fransızca'ya tercüme etmiştir. O, bu tercümesini yaparken Finkel'in nüshasındaki şüpheli yerleri düzeltmek ve boşlukları doldurmak için el-Kâmil'in kenarında neşredilen nüshadan yararlanmışır<sup>8</sup>.

Prof. Dr. Mehmet Aydın, "Müslümanların Hıristiyanlara karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları" adlı Doçentlik tezinde, bu

1 Aydın, Prof. Dr. Mehmet, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Doçentlik Tezi, Ankara - 1979, Basılmamış, s. 43.

2 eş-Şarkavî, M. Abdullah, el-Muhtar Fi'er-Reddi Ala'n-Nasâra, Kahire - 1984, s. 17; Mehmet Aydın, a.g.e. s. 42.

3 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 17

4 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 17; Mehmet Aydın, a.g.e. s. 42.

5 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 17-18.

6 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 18.

7 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 12-13.

8 Aydın, Mehmet, a.g.e. s. 43.

risâlenin tam metnini neşretmeksizin, ilmi ölçüler içerisinde tahlil ve değerlendirmesini yapmıştır<sup>1</sup>.

Bu risâle, "el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n- Nasâra" adıyla Kahire Üniversitesi Daru'l- Ulûm Fakültesi öğretim üyelerinden Dr. Muhammed Abdullah eş-Şarkavî tarafından 1984 yılında tahkik, tahlil ve ilavelerle müstakil bir eser olarak neşredilmiştir.

Dr. eş-Şarkavî, "el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra" tahkikli neşriyle ilgili çalışmasının birinci bölümünde, 69 sahifelik bir giriş yapmıştır. Burada risâlenin değerlendirilmesine ek olarak, Câhız'ın karşılaştırmalı dinler ve dinî mücadele konularıyla ilgili kültür kaynakları, İncillerin Arapça'ya çevrildiği tarihler konusunda faydalı bilgiler vermiştir. Ayrıca değişik yerlerde neşredilen bu risâlenin tam metnini 54 sahife olarak çalışmasının sonuna ikinci bir bölüm halinde eklemiştir.

#### b) Risâlenin İلمي Değeri :

Bu risâle, İslâm dünyasında Hıristiyanlara karşı yapılan reddiyelerden bize ulaşan metinlerin en eskisidir<sup>2</sup>. Câhız, burada Ehl-i Kitap ile olan dinî mücadele hareketini tasvir etmekte, İslâm - Hıristiyan mücadele sahasında kendine düşen önemli bir tarihi görevi yerine getirmektedir<sup>3</sup>.

O, Hz. Peygamber devrinde ve Milâdî IX. asra kadar olan dönemde gayr-ı müslimlerin sosyal durumları hakkında bilgi vermektedir<sup>4</sup>.

Bunlara ilave olarak risâleye önem kazandıran bir husus da Câhız'ın iyi bir edip, tenkidci ve kelâmci olmasının yanısıra çeşitli dinlere ve onların kitaplarına vakıf bir ilim adamı olmasıdır<sup>5</sup>.

#### c) Risâlenin Metodu :

Câhız, "el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra" adlı risâlesinin yazımında, zamanında en yaygın metod olan "soru-cevap metodu"nu kullanmıştır. O öncelikle Hıristiyanların Müslümanlar aleyhine olan sorularını bir düzene koymuştur. Belki bu soruları farazî olarak Câhız Hıristiyanların ağzıyla sormuş veya onlarca sorulması muhtemel olanları belli bir disipline sokmuştur. Daha sonra farazî olarak sorulan veya ger-

1 Bkz. Aydın, M. a.g.e. s. 42-46.

2 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 19.

3 Aydın, Mehmet, a.g.e. s. 42-43.

4 Aydın, Mehmet, a.g.e. s. 43.

5 eş-Şarkavî, a.g.e. s. 19.

çekte Hristiyanlarca yöneltilen bu sorulara verdiği cevaplarla Ehl-i Kitab'ın iddialarını çürütme yoluna gitmiştir.

Çalışmasının diğer bölümlerinde Câhiz, Hristiyanlara, inançları ve mezhepleri hakkında çözülmesi güç sorular sorarak onları zor durumda bırakmak istemiştir. Bunu yaparken bu konuda çalışan diğer yazarlardan farklı olarak, Hristiyan Kutsal Kitabına hiç güvenmemiş Yeni Ahit'in otoritesini kabul etmemiştir. Bundan dolayı onlardan hiçbir nakil yapmamıştır. Bu arada Yahudilerle yaptığı aklî ve dinî mücadelelere yer vermiştir<sup>1</sup>.

*d) Risâlenin Muhtevası :*

“el-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasâra” adlı risâlenin konusu adından da anlaşıldığı gibi, Ehl-i Kitab tarafından sorulan ya da sorulması muhtemel olan sorulara ve bunların konusu olan iddialara cevap vermektir. Nitekim Câhiz bu risâleyi yazma sebebini şöyle açıklamaktadır: “Mektubunuzu okudum. Hristiyanların sordukları soruları, gençlerinizin ve zayıflarımızın kalbine giren şüpheyi, onların bu sorulara cevap vermekteki acizliklerinden korktuğunuzu; benden bu sorulara iyi cevap vererek onlara yardımcı olmamı istediğinizi anladım”<sup>2</sup>.

Daha sonra Câhiz, Yahudi ve Hristiyanların Kur'ân-ı Kerim hakkında ileri sürdükleri itirazları sıralar. Bu itirazların başlıcaları şunlardır:

1. Mâide 116. âyette Meryem'in Hristiyanlarca ilâh olarak kabul edildiği iddia edilmektedir. Bu itikadın Hristiyanlıkta yeri yoktur<sup>3</sup>.

2. Tevbe 30. âyette, Yahudilerin Üzeyir'i Allah'ın oğlu olarak kabul ettiklerine; Âl-i İmran 181. âyette, Allah'ın fakir, kendilerinin zengin olduklarına; Mâide 64. âyette, Allah'ın eli bağlıdır dediklerine işaret edilmektedir. Bunlardan daha önce hiç kimse bahsetmemiştir<sup>4</sup>.

3. Mu'min 36. âyette, “Firavun, ey Haman! Bana bir kule yap...” denilmektedir. Bu ilmen ve tarihen yanlıştır. Çünkü, Haman Firavun'dan çok daha sonra İranlılar zamanında yaşamıştır<sup>5</sup>.

4. Meryem 7. âyette, Zekeriyaya (a.s.) Yahya adında bir oğul vereceği ve bu adın daha önce hiç kimseye verilmediği belirtilmektedir. Bu

1 Aydın, Mehmet, a.g.e. s. 43. eş-Şarkavi, a.g.e. s. 21.

2 el-Muhtar, s. 73.

3 el-Muhtar, s. 74.

4 el-Muhtar, s. 74-75.

5 el-Muhtar, s. 75.

ise Kutsal Kitap ve bazı metinlerdeki mevcut bilgilere ters düşmektedir<sup>1</sup>.

5. Meryem'in peygamberliğini iddia eden Hıristiyanlar, Nahl suresi 43. âyette; peygamberlerin sadece erkeklerden olduğu şeklindeki beyanın gerçeği yansıtmadığını savunurlar<sup>2</sup>.

6. Al-i İmran 46. âyette belirtilen Hz. İsa'nın beşikte konuşması ile ilgili haberi, ellerinde bu konuda hiçbir bilgi olmadığı gerekçesiyle, reddederler<sup>3</sup>.

Câhız, Hıristiyanların bu itirazlarını sıraladıktan sonra, risâlesini IX bölüme ayırır.

Birinci bölümde; Hıristiyanların Müslümanlar'a psikolojik ve sosyolojik yönden, Yahudilerden daha yakın ve sevimli olmalarının sebepleri üzerinde durur: Hicretten sonra Yahudilerle Müslümanlar Medine'de bir arada yaşamaktadır. Bu beraberlik onların birbirlerini bütün yönleriyle tanımalarına sebep olmaktadır. Müslümanların Medine'ye gelmesiyle huzuru kaçan Yahudiler, gizli ve açık düşmanlıktan geri durmamış, bu uğurda her yola başvurmuşlardır. Onların bu durumunu bilen Müslümanlar Yahudiler'e hiçbir zaman güven duymamışlardır. Câhız'a göre bu düşmanlığın esas sebebi yakınlıktır. O şöyle der: "Meseleye çok iyi hâkim olmada ve kinin devamlılığında, komşuluğun düşmanlığı akrabaların düşmanlığına benzer. İnsan tanıdığı ile düşman olur... Ayıplar birlikte yaşayan insanlar tarafından ortaya çıkarılır. Sevgi ve yakınlık nisbetine göre uzaklık ve düşmanlık olur"<sup>4</sup>.

Yahudilerin Müslümanlara olan düşmanlıklarını ve bunun sebeplerini açıklayan Câhız, daha sonra, Hıristiyanların niçin Müslümanlar tarafından sevildiği hususunda durur. Bu sevgide iki etken büyük rol oynamıştır. Birincisi; Müslümanların Habeşistan'a hicretleridir. İslâm'ın ilk yıllarında sıkıntı içinde olan Müslümanlar sığınacak yer olarak, Hıristiyanlığın hâkim olduğu Habeşistan'ı bulmuşlardır. Kırallarıyla birlikte Habeş halkı, Müslümanları bağrına basmış ve müşriklere karşı korumuştur. İkincisi; Kur'an-ı Kerim'dir. Yüce Allah, "Ey Muhammed! inanlara en şiddetli düşman olarak, insanlardan Yahudileri ve Allah'a eş koşanları bulursun. Onlardan, inanlara sevgice en yakın "Biz Hıristiyanlarız" diyenleri bulursun. Bu onların içinde bilginler ve rahipler bulunmasından ve büyüklük taslamamalarındandır"<sup>5</sup>.

1 el-Muhtar, 76.

2 el-Muhtar, 77.

3 el-Muhtar, 77.

4 el-Muhtar, 80.

5 Mâide, 82.

İkinci faktörün Müslümanlar için daha tesirli olduğunu öne süren Câhiz, bu âyetin yorumunu yaparken; Müslümanlar tarafından sevilen ve Kur'ân'da bahsedilen Hıristiyanların, çağdaşı Hıristiyanlar olmayıp, Rahip Bahira ve Hz. Selman'ın hizmet ettiği ruhban sınıfı olduğunu belirtir<sup>1</sup>.

Bölgenin yapısı ve hayat şartlarının bir gereği olarak, Arabistan'da yaşayan insanlar, kışın Yemen, yazın Şam tarafına ticaret için gitmekteydiler. Bu ticaret bazan da Taif gibi iç bölgelerde de olmaktaydı. Müslümanlar ticaret için gittikleri yerlerde en sıcak ilgiyi Hıristiyanlardan görmekteydiler. Yahudi ve Mecusiler ise onlara daha katı davranıyorlardı<sup>2</sup>.

Yahudilik sadece Yahudi kabilelerinde ve belli yerlerde olmasına rağmen, Hıristiyanlık, Arabistan'ın her yerinde ve muhtelif Arap kabileleri arasında yayılmış durumdaydı<sup>3</sup>.

Sosyal ve kültürel yönden de Yahudilerle Hıristiyanlar arasında farklılık göze çarpmaktaydı. Yahudilerin içinde buldukları vaziyeti tasvir ederken Câhiz şöyle demektedir: "Yahudiler, Tevrat ve peygamberlerin kitaplarında bulunanların dışında hiçbirşeyi ilim olarak kabul etmediklerinden ve her türlü şüpheye sebebiyet vermesinden dolayı felsefi fikirleri küfür, dinî konularda konuşmayı bid'at olarak görmekte-dirler. Tıbbı inanmayı, münecimleri (astronomları) doğrulamayı zındıklık sebeplerinden ve Dehriliğe bir geçiş, öncekilere ve örnek alınması gerekenlere muhalefet olarak değerlendirmektedirler. Böylece onlar, kendilerince meşhur olanları mubah sayarken, başkalarının yolunu takip edenlerin sözlerini haram saymaktadırlar"<sup>4</sup>.

Câhiz, Hıristiyanlar hakkındaki görüşlerini açıklayabilmek için, Yahudiler hakkında bu bilgileri vermeyi zarurî görür. Ona göre Hıristiyanları tanıyabilmek için Yahudileri tanımak gerekir. Yahudiler ve Hıristiyanlarla olan ilişkilerinde, başlangıçta Müslümanlar bir tercih yapma durumundaydılar ve bu münasebetler zamanla dengelerin değişmesiyle farklı tezahürler arzemiştir. Bu konuyu böylece açıklayan Câhiz daha sonra esas konuya girer.

Önce bir tesbit yapmanın faydalı olacağından hareketle Hıristiyanların o günkü durumlarını inceleyerek işe başlar. O, Hıristiyan ve Rumların, iddia edilenin aksine, Felsefe, Mantık, Matematik gibi ilim-

1 el-Muhtar, 82-83.

2 el-Muhtar, 84.

3 el-Muhtar, 85.

4 el-Muhtar, 85.

lerde gerçekten ileri bir seviyede olmadıklarını ileri sürer. Aristo, Bat lemyus, Demokritos, Eflatun gibi âlimlerin, Hıristiyan ve Rum olmadıklarını, yaşadıkları yerlerin Rumlara yakın olması sebebiyle, onlar tarafından istismar edildiğini belirtir. Hıristiyanların Yunanlıları bir Rum kabilesi olarak gösterip, dinleriyle Yahudilere karşı övündüklerini, bu sayede Araplar üzerine yayıldıklarını, Hintlilere karşı büyüklüklerini söyler. Hıristiyanların, Müslüman filozofların kendilerini taklit etmelerini iddia ettiklerini belirtir<sup>1</sup>.

Câhız, Hıristiyanların, kendilerine göre çok farklı hedefleri olması sebebiyle, Müslümanların gerçek dostu olamayacağına işaret eder ve şöyle der: “Onlar inatçı ve hilekardırlar. Müslümanlar, onların tuzaklarından asla emin değildirlar. Hıristiyanlar, İslâm’a zarar yönünden Yahudilerden geri kalmamaktadırlar<sup>2</sup>.”

Öte yandan Câhız, yakın temas içinde olunmadığı için, başlangıçta Hıristiyanların İslâm’a az zararlı olduğu şeklindeki düşüncenin, yanlışlığına işaret etmektedir. O, Hıristiyanların fırsat buldukça İslâm’a saldırıya, genç ve inanç bakımından zayıf müslümanların kafasını karıştırmaya gayeret ettiklerini haber vermektedir. Bu noktada Câhız, Hıristiyanlık, Zındıklık ve Dehirilik arasında ilgi kurmaktadır. Müslümanlar arasında dolaşan fitne ve şüphenin onlar tarafından sokulduğunu, mevcut topluluklardan hiçbirinin Hıristiyanlar kadar zındık, şüpheli, itikadi yönden zayıf olmadıklarını bilmek gerektiğini söylemektedir. Müslüman olduktan sonra, zındıklığından dolayı, öldürülenlerin ana ve babalarının Hıristiyan olmasının çok ilgi çekici olduğunu ifade etmektedir<sup>3</sup>.

Câhız, İslâm toplumu için en büyük tehlikenin ve zararın Hıristiyanlardan geldiğini belirterek takip ettikleri metod hakkında şu bilgiyi vermektedir:

“Bu İslâm toplumuna, Hıristiyanlardan geldiği kadar, ne Yahudilikten, ne Mecusilikten, ne de Sâbülikten zarar gelmiştir. İnkâr ve zındıklık metodlarını iyi bilen Hıristiyanlar, bizim zahiren çatışır görünen bazı hadislerimizi, senet yönünden zayıf olan bazı rivâyetlerimizi ve müteşâbih âyetlerimizi delil olarak kullanırlar ve Müslümanlarla mücadeleye girerler. Sonra bu konularda onlara sorular yöneltirler ve kuv-

1 el-Muhtar, 86-87.

2 el-Muhtar, 88.

3 el-Muhtar, 87.

vetlilerin kafasını karıştırmak, zayıfları da şüpheye düşürmek için bu işi âlim ve ileri gelenlerimize kadar götürürler"<sup>1</sup>.

Hıristiyan din adamlarının, kilise ve manastırlarda yaşayanların, yeryüzündeki bütün rahip ve rahibelerin evlenmediklerini belirten Câhız, din adamlarının sayılarının çokluğuna, devamlı savaşların olmasına, aralarında kadın-erkek kısırların bulunmasına, dinlerinin; kadınları boşamaya, iki evliliğe ve gayr-ı meşru yaşantıya izin vermemesine rağmen, her geçen gün Hıristiyan nüfusun artmasına hayret etmektedir.

İkinci Bölümde; Câhız, Hıristiyanlıktaki hadımlaştırmadan, sünetsizlikten, hayız ve nifastan sonra kadınların yıkanmamalarından bahsetmektedir. O, Hıristiyanların maddî ve manevî kirliliğini, ahlâkî ve itikâdî bozukluklarını delilleriyle birlikte açıklamaktadır.

Câhız, işkencelerin en acısı ve insanın işlediği suçların en büyüğü olan hadımlaştırmanın, Hıristiyanların merhametsizliğinin ve kötü kalpliliğinin bir delili olarak görür. Hadımlaştırmanın günahsız ve savunmasız çocuklara yapıldığını; dünyada Rum ve Habeşlilerin dışında, başka hiçbir millette olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca bunu yapan başka bir toplum varsa, onların da Hıristiyanlar tarafından eğitilmiş olduklarını ifade etmektedir.

O, Hıristiyanların görünüşte temiz, fakat bâtinen en pis ve en kirli kimseler olduklarına işaret ederek şöyle demektedir:

"Hıristiyan her ne kadar elbisesi en temiz, sanatı en güzel ve başkalarından daha az kirli ise de, onun bâtını daha alçak, daha kir ve daha pistir. Çünkü o, sünnet olmaz, cünüplükten temizlenmez, domuz eti yer ve hanımı da hayız ve nifastan sonra temizlenmediği için cünüptür..."<sup>2</sup>

Öte yandan Hıristiyanlıkta ulûhiyet konusunun açıklığa kavuşmadığını beyan eden Câhız, bu konuda her Hıristiyanın ayrı bir fikir ve inanca sahip olduğuna işaret etmektedir:

"Sen onların Mesih hakkındaki görüşlerini anlamak için bütün gücünü harcasan ve bütün aklını toplasan; yine de onların Mesih ve özellikle ulûhiyet konusundaki görüşlerini onların anladığı şekilde asla anlayamazsın"<sup>3</sup>.

Câhız ilave ederek şöyle demektedir:

"Sen bunu nasıl anlayabilirsin? Nasturî bir Hıristiyanla beraber olan ve ona, Mesih hakkındaki görüşünü sorsan sana bir cevap verir. Son-

1 el-Muhtar, 91-92.

2 el-Muhtar, s. 94.

3 el-Muhtar, s. 95.



ra onun kendisi gibi Nasturî olan ,ana-baba bir kardeşiyle beraber olsan ve aynı soruyu ona sorsan, sana kardeşinin verdiği cevapla çatışan ters bir cevap verir. Milkanîlerin (Melkit) ve Yakubîlerin hepsi böyledir”.

Câhız bu karmaşık fikirlerden dolayı Hıristiyanlığa akıl erdirmenin güçlüğüne açıklayarak; onların esasta, Kutsal Kitap’da bulunan bilgilere teslim olduklarını ve eskileri taklit ettiklerini, bu konuda akıl yürütmekten çekindiklerini ifade eder<sup>1</sup>.

Üçüncü bölümde; Câhız, İsa’nın beşikte konuşması mucize üzerinde durarak Hıristiyanların itirazlarını cevaplandırır ve Kutsal Kitap hakkındaki düşüncelerini açıklar. Hıristiyanların, Yahudi, Mecusî, Hint, Türk ve Hazar kaynaklarında bu konuda bir bilgi olmadığı gerekçesiyle Kur’ân-ı Kerim’in iftira ettiğini savduklarını söyleyen Câhız, buna karşılık olarak verdiği cevapta; Hıristiyanlar tarafından kabul edilen Hz. İsa’nın diğer mucizelerinin de Yahudiler tarafından kabul edilmediğini; Hıristiyanların Mecusîler hakkında düşündüğü şeylerle, Mecusîlerin Hıristiyanlar hakkında düşündükleri şeyler arasında fark olmadığını ve karşılıklı birbirlerini inkar ettiklerini belirtir. Hintlilerin Hz. İsa’dan öte Hz. Musa’yı da inkâr ettiklerini; Türklerin ve Hazarların bu konularla ilgilenmediklerini ileri sürerek Hıristiyanların iddialarının geçersizliğini isbata çalışmaktadır<sup>2</sup>.

Câhız, Kutsal Kitap’a güvenmediğini, Yeni Ahid’in otoritesini kabul etmediğini açıklamakta, Hıristiyanlarca havarî olduğu ileri sürülen Matta ve Yuhanna ile havarî olmayan Markos ve Luka’nın yalan ve unutmadan uzak olmadıklarını belirtmektedir. Câhız, İncillerdeki tezatların kendi iddiasını doğruladığını ifade ederek şöyle demektedir: “Onların İncillerdeki rivayetlerinin farklılığı, kitaplarının muhtevasının çatışması, Hz. İsa’nın şahsı ve dinleri konusundaki görüş ayrılıkları ve kendilerinin de bunun farkında olmamaları, bizim düşüncelerimizin doğruluğunun bir delilidir<sup>3</sup>.

Ayrıca Câhız, İncil yazarlarından olan Luka’nın Yahudi olduğunu sonradan Hıristiyanlığı kabul ettiğini sözlerine eklemektedir<sup>4</sup>.

1 el-Muhtar, 95.

2 el-Muhtar, 96-99.

3 el-Muhtar, 100.

4 Bugün Katolik Kilisesine mensup Hıristiyanlar, ellerinde bulunan İncillerin Kur’an-ı Kerim ile mukayese edilemeyeceğini; bunların ancak Müslümanların ikinci ana kaynağı olan hadislerle mukayesinin mümkün olabileceğini kabul etmiş görünmektedir. Halbuki, bir hadisin sahih olarak kabul edilmesinde aranan şartların hemen hemen hiçbiri İnciller için aranmamıştır. Bir hadis için esas olan senet ve metin sağlamlığı, ravilerin güvenilirliği hususları İncillerde yok-

Dördüncü Bölümde; Yahudi ve Hristiyanların itikadî yönden sapıklık içinde olduklarını, bunun bir neticesi olarak Allah'ın bir çocuk edindiğini iddia ettiklerini belirtmektedir. Bu sapık fikirleri öncelikle Kur'ân-ı Kerim âyetlerine dayanarak<sup>1</sup> reddeden Câhiz, daha sonra, hocası Nazzam ve Mu'tezilenin bu konudaki görüşlerini yeterli bulmayarak, şöyle demektedir:

“Biz Allah'ın bir oğlu olmasını, ne doğum, ne de evlat edinme yönünden caiz görüyor ve kabul ediyoruz. Bize göre bunu caiz görmek, hem büyük bir cahillik hem de büyük bir günahdır. Eğer Allah'ın Yakub'un babası olması caiz olsaydı, Yusuf'un da dedesi olması gerekirdi. Eğer O'nun baba ve dede olması caiz olsaydı, amca ve dayı olması da gerekirdi. Şayet biz O'na şevkat, sevgi ve terbiyeden dolayı babalığı caiz görsek, bir başkasının da büyüklüğü, fazileti ve efendiliği açısından O'na kardeş demesi, bir arkadaş ve bir dost bulması caiz olurdu. Oysa bu sıfatları, Allah'ın büyüklüğünü tanımayan ve insanın değerini küçülten kişi ancak caiz görebilir”<sup>2</sup>.

Câhiz, dinî terbiye ve kültürünün bu tür tartışmalara girmesine engel olacak kadar kuvvetli olduğunu belirterek, Allah'ın babalık vasfına lâyık görünmekten münnezzeh olduğunu, insanın da nesep bakımından kesinlikle Allah'ın oğlu olamayacağını açıklamaktadır<sup>3</sup>.

Nitekim bir yerde Allah'ın adından bahsedilirken saygıda kusur edilmemesi gerektiğine inandığını beyan ederek; Yahudilerin Üzeyir'i

---

tur. Bu hususta Hristiyan Papazı olan Xavier Jacob'un verdiği bilgileri nakletmekte fayda görmekteyim.

Matta, Filistinli bir Yahudi olup, İncili yazan ilk havaridir. Aramca olarak yazdığı küçük bir risâle daha sonra genişletilerek Yunanca'ya çevrilmiştir. İlk metin bugün elimizde bulunan İncil'e yerini bırakarak kaybolmuştur. (X. Jacop, İncil Nedir? s. 15-16.) Matta'nın risâlesi bugünkü anlamıyla tam bir İncil değildir. Sadece Mesih İsa'nın sözlerini ihtiva eden ve nakleden bir derlemedir. (X. Jacop, a.g.e. s. 23-24.)

Luka, kesin olmayan bir tarihte Hristiyan dinini kabul etmiştir. Hristiyan olduğu sırada Antakya civarında idi. Pavlus'un Hristiyanlığı yaymak için yaptığı seyahatlerde zaman zaman ona iştirak etmiştir. Pavlus'un dostu ve emektaşı olan Luka, onun fikirlerini yansıtmaktadır. (Jacop, a.g.e. s. 28-30.)

Yuhanna, İsa'nın akrabalarından olup, kardeşi Yakup havarilerinden idi. Bunun İncil'i diğen İncillerden farklılık göstermektedir. (a.g.e. s. 37-38.)

Markos ve Luka şahsen havari değillerse de, onların yazdıkları İncil metinlerinde havarilerin sözleri aktarılmaktadır. (a.g.e. s. 122)

(Bkz. Xavier Jacob, İncil Nedir? Ankara - 1985.)

1 Bkz. Tevbe, 30; Meryem, 35, 89; İhlas, 3.

2 el-Muhtar, 103.

3 el-Muhtar, 104-105.

Allah'ın oğlu<sup>1</sup>, Allah'ın elinin bağlı<sup>2</sup> ve kendilerinden fakir<sup>3</sup> olduğu şeklindeki sözlerini; Hıristiyanların "Allah için üçüncüsüdür"<sup>4</sup> şeklindeki iddialarını sadece Kur'an-ı Kerim'de bulunduğu için aktardığını, aksi halde onların söylediklerinden bir harfi bile ağzına almaktan haya ettiğini ifade etmektedir. Câhız, Allah hakkında bu çeşit isnatlarda bulunmanın, gökten yere atılmaktan daha kötü olduğunu; onların alçaklıklarını açıklamaya terbiyesinin izin vermediğini dile getirmekte; aktardığı bu bilgilerin sadece haber verme şeklinde değerlendirilmesini arzulamaktadır<sup>5</sup>.

Câhız, her peygamberin kendine has bir özelliği olduğunu söylemektedir. Bir peygamberdeki belli bir özelliğin derece bakımından kendisinden daha yüksek bir peygamberde aynı şekliyle olmayacağını; o peygamberde de diğerlerinde olmayan bir takım başka şerefli hasletlerin olabileceğini caiz görmektedir<sup>6</sup>. Hz. İbrahim'e "Halilullah", Hz. Musa'ya "Kelimullah", Hz. İsa'ya "Ruhullah" denilmesini buna örnek göstererek aralarında fark olduğuna dikkat çekmektedir.

Beşinci ve altıncı bölümlerde; Hıristiyanların, babasız olarak doğmasından dolayı Hz. İsa'ya "Allah'ın oğlu" demeleri üzerinde durur. Câhız, anasız ve babasız olması bakımından Hz. Adem ve Hz. Havva'nın yaratılışının, yalnız babası olmayan Hz. İsa'nın yaratılışından daha zor olduğunu söyler. Üstelik ilk insan olması, terbiyesi ve hayat şartları bakımından Hz. Âdem'in, Hz. İsa'dan daha güç durumda olduğunu belirtmekte, ayrıca Allah tarafından eğitilmesi, Cennette yaşaması ve meleklere secde etmeleri ve hizmetinde bulunmaları bakımından Hz. Âdem'in daha yüksek bir makamda olduğuna işaret ederek, Hıristiyanların bu konudaki inançlarının batıl olduğunu vurgulamaktadır<sup>7</sup>.

Yedinci bölümde; Yahudilerin Üzeyir ve Allah Hakkındaki görüşlerine yer verir. Kur'an-ı Kerim, Yahudilerin sapıklıklarıyla ilgili olarak birtakım bilgiler vermektedir. Yahudiler bu bilgileri reddederek Kur'an-ı Kerim'e karşı saldırıya geçerler ve onu devamlı kontrol altında tutmaya gayret ederler. Bu arada bazı âyetlerle ilgili olarak, zayıf müslümanları şüpheye düşürücü sorular sorarlar:

1 Tevbe, 30.

2 Mâide, 64.

3 A. İmran, 181.

4 Mâide, 73.

5 el-Muhtar, 105-106.

6 el-Muhtar, 115.

7 el-Muhtar, 116-117.

Yahudiler, "Allah'a kat kat karşılığını artıracığı güzel bir ödünç takdiminde kim bulunur?"<sup>1</sup> âyetini istismar ederek harekete geçerler. Allah'ın fakirliğinden dolayı kendilerinden borç istediğini iddia ederler. Buna karşılık Câhiz, insanı yaratan ve ona rızık verenin nasıl aciz olabileceği sorusunu sorar. Allah'ın herşeye kâdir olduğunu dile getirir. Câhiz, daha sonra "Allah'ın eli bağlıdır" âyetiyle ilgili olarak yorumlar yapmaktadır.

Câhiz, Yahudilerin Üzeyir hakkında özel ve umûmî olarak iki görüşe sahip olduklarını ileri sürer.

Özel görüşe göre, Üzeyir, Tevrat'ı kendiliğinden Yahudilere tekrar vermiştir. Bunların bir kısmı Anadolu, Şam ve Yemen taraflarında yaşamakta ve görüşlerini devam ettirmektedirler. Bu görüşe sahip olanlar, "İsrail'in Allah'ın oğlu" olduğuna, İsrail'in oğlu olması sebebiyle itaat, delil ve derece yönünden Üzeyir'in de İsrail ile aynı durumda olduğuna inanmaktadırlar.

Umumî görüşe göre, İsrail'den olan her Yahudi "Allah'ın oğlu"-dur<sup>2</sup>.

Sekizinci bölümde: Hz. İsa üzerinde durulmuştur.

Hıristiyanlar, Hz. İsa'yı "Ruhullah", "Kelimetullah" olarak vasıflandıran Kur'an-ı Kerim'in bu konularda kendi görüşlerini desteklediğini ileri sürmektedirler<sup>3</sup>.

Câhiz ise, Kur'an-ı Kerimdeki bu ifadelerin hiçbir Müslümanı itikadî yönden Hıristiyanların düşüncesine götürmediğini; bu ayetlerden onların anladığı mananın anlaşılmadığını izaha çalışır. Hz. İsa'dan önce Hz. Âdem için de ruh üfürme hadisesinin vaki olduğunu hatırlatır<sup>4</sup>.

Dokuzuncu bölümde; Hz. İsa hakkında genel bir değerlendirme yapar. Burada Câhiz, kendisine sorulan soruları cevaplandığını, bunu yaparken Hıristiyanların gaflet ve acizliklerinden yararlanmadığını, onların bilmedikleri meseleleri ortaya çıkaran delilleri iyi kullandığını belirtir.

O, daha ziyade sonuç niteliği taşıyan bu bölümde, Hıristiyanlara Hz. İsa'nın şahsıyla ilgili birtakım sorular sorar. Sorular, Tanrının nasıl insan şekline girebileceği, insanın nasıl tanrılık makamına çıkabileceği yönündedir<sup>5</sup>.

1 Bakara, 245.

2 el-Muhtar, 121-122.

3 Nisa, 171.

4 el-Muhtar, 121, 122.

5 el-Muhtar, 124-127.

Sonuç: Câhız'ın bu risâlesi, İslâm'ı diğer insanlara tanıtan bir propaganda kitabı değildir. Belli bir dönemde başka din mensuplarınca Müslümanlara sorulan veya sorulması muhtemel olan bazı soruları cevaplandırmak gayesiyle kaleme alınmıştır. Câhız, risâlesinde fazla teferruata ve karmaşık konulara girmemiş; daha ziyade günlük hayatta sorulan veya sorulması muhtemel olan sorular üzerinde durmuştur. Mümkün olduğu kadar görüşlerini Kur'ân-ı Kerim âyetleriyle destekleme yolunu tercih etmiş, Kutsal Kitap'tan alıntı yapmamaya gayret göstermiştir. Câhız, teslis inancına, İnciller konusuna, mezhep farklılıklarına, Hıristiyanlığın Hz. İsa'dan sonra geçirdiği safhalara temas etmemiştir.

Hernekadar Câhız, risâlesini Hıristiyanlar üzerine yazmışsa da yer yer Yahudilere temas etmiştir. Hıristiyanların durumunu tesbit etmek için Yahudileri basamak olarak kullanmıştır.

Öte yandan, bazı konuları lüzumundan fazla uzatan Câhız, zaman zaman, gereksiz teşbih ve lügavî açıklamalara girmiştir.

Bunların yanında, yaşadığı çağa kadar olan devredeki Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkında önemli bilgiler vermiştir. Hele Yahudilerle Müslümanlar arasındaki münasebetlerle ilgili olarak yaptığı sosyolojik ve psikolojik açıklamalar çok önemlidir. Hıristiyanlar hakkında verdiği bilgiler, her Müslümanın üzerinde hassasiyetle durması ve düşünmesi gereken tarihî malumdur. Bugünkü Hıristiyanlığın yayılma gayretleri ve Misyoner faaliyetleri gözönüne alınırsa, 12 asır önce bunlara dikkati çeken Câhız'ın ilmî kişiliği ve risâlesinin önemi bir kat daha artmaktadır.

Câhız, Hıristiyanların Hz. İsa'nın şahsiyeti ve mucizeleri hakkındaki görüşlerinden bahsederken, Kutsal Kitap'ın muhtevasına vakıf olduğunu göstermiştir.

Bu risâle, Yahudiler, Hıristiyanlar ve diğer dinler arasında yaptığı karşılaştırmalarla, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi"nin ilk örneklerinden olması yönüyle büyük önemi vardır. Yahudiler ve Hıristiyanlara karşı Câhız'ın yazdığı bu risâle, metot eksikliği yönünden tenkit edilse bile, sahasında yapılan çalışmalardan bize ulaşanların en eskisi olma özelliğine haizdir. Kendisi Mu'tezilenin büyüklerinden gösterilen müellifin İslâm'ı diğer dinlere karşı özellikle Kur'ân-ı Kerim'in ışığında müdafaa etmesi onun katı bir mezhep taassubu içinde olmadığını göstermektedir.

Sadece İslâm'ı öğrenmekle kalmayıp, Hıristiyanlık ve Yahudiliği de tetkik eden Câhız, Kutsal Kitap'daki yanlış, tezat ve tahriflere işaret

ederek, hem bu hususdaki bilgisini, hem de Hristiyanlığın doğru yoldan saptığını çeşitli delillerle isbata çalışmıştır.

Câhiz bütün bunları yaparken, çağının ilmî usulleriyle kendi edebî gücünü birleştirmiş, zayıf Müslümanları ve onların şahsında saldırıya uğrayan İslâm'ı savunmayı amaçlamıştır. İslâm'ın diğer din mensuplarına karşı savunulmasını Müslüman olmanın bir gereği olduğunu göstermiştir.

## FEDERAL ALMANYA VE BATI-BERLİN'DE MÜSLÜMAN TÜRKLER

"Federal Alman Protestan Kilisesi, Yabancı Sorunları ve Etnik Azınlıklar Komisyonu",

"Müslümanlar'la Bir Arada Yaşamak" Çalışma Grubunun A.Ü. İlahiyat Fakültesi İçin Hazırladığı Rapor

İ.A. Heinz KLAUTKE

Sözkonusu rapor, Federal Alman Protestan Kilisesi, Yabancı Sorunları ve Etnik Azınlıklar Komisyonu'nun bir delegasyonuna, 1985 ilkbaharında Ankara'ya yapılan bir ziyarette A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nin yönelttiği bir istek üzerine hazırlanmıştır.

Ankara'ya yapılan ziyarette gösterilen konukseverlik ve yardımlar, delegasyonun üyeleri tarafından hala unutulmamıştır. Ayrıca fakültenin profesör ve doçentlerinin de içten bir diyaloga hazır olduklarını gördük.

Alman Kiliselerinin Federal Almanya ve Batı - Berlin'de yaşayan Müslüman Türkler'e karşı ilgisiz kalmamaları da, Ankara'da takdir gören bir konuydu. Federal Almanya'da yaşayan Müslümanlar'ın durumunu, büyük bir çoğunluğu Müslüman olan Türkiye açısından gözlemek yetersiz kaldığı için, bunu Almanya'da, yani bir kısmı Hıristiyan, bir diğer kısmı nerdeyse dine inanmayan bir çevre içinde gözlemlemenin daha doğru olduğu ileri sürülen bir başka düşünceydi. Federal Almanya ve Batı - Berlin'de yaşayan Müslüman Türkler, Türkiye'de olabileceğinden çok daha değişik sorunlarla karşı karşıya. Sonuç olarak bu konu hakkında kendi açımızdan bir raporun hazırlanması isteğini geçte olsa yerine getiriyoruz.

Böyle bir raporun hazırlanması isteğindeki amaç, alınacak sonuçlara göre yapıcı birtakım kararlar almaktır.

Hazırladığımız rapor doğal olarak Müslüman Türkler'in durumunu tam olarak açıklayamaz. Çünkü biz bu topluluğu ancak dışardan inceleyebildik. Ancak Hıristiyan inancımız ve bu inancın bize yüklediği görevler nedeniyle Müslüman kardeşlerimizin sorunlarına değişik açılarından yaklaşabildik ve ümit ediyoruz ki bazı önemli konulara dikkati çekmiş olabilelim.

## 1. Alman toplumunda Müslümanlar

### — Kısa bir durum incelemesi

Sayılar, Federal Almanya ve Batı - Berlin'de yaşayan Müslümanlar'ı düşünmenin önemini vurguluyor.

Günümüzde Almanya'da 1,9 milyondan daha fazla Müslüman (bunların aşağı yukarı 1,45 milyonu Türk olmak üzere) yaşıyor. Ortalama yarım milyon kadar Müslüman öğrenci Alman okullarında okuyor. Özellikle Batı - Berlin örneğinde bu gelişme daha iyi görülüyor. 1959 yılında burada yaşayan Türk sayısı 200 iken, bu sayı 1971'de 54.000'i, 1987'de de ortalama 110.000'i bulmuş.

20. yüzyılda ekonomik nedenli göçlerin hiçbiri, Türk'lerin Federal Almanya ve Batı-Berlin'e yaptığı göçler kadar kısa sürede oluşmamış ve bu kadar geniş çapta olmamıştır. Almanya'da 1731'den beri Türkler'in bulunmasına rağmen, bunların ibadetleri kamuoyunda başlangıçta göze batmadı. Misyonerlik görevi yapan Ahmediyeye hareketinin başlamasıyla, İslam dini daha geniş çevrelerde tanınmaya başlandı. Ancak, İslam dini şimdiki çapını ve çeşitliliğini, çağrılı olarak gelen ve yerleşen Türk ve diğer ülkelerin işçilerine borçlu. Böylece bizim sanayi toplumumuzdaki Müslüman toplumun büyük bir kesimini şehirden gelenlerin yanı sıra köylerden gelenler oluşturuyor. Bu arada Ortadoğunun ve Afrika'nın kriz bölgelerinden gelenleri ve politik sığınma hakkı arayanları da unutmamak gerekir.

Federal Almanya sadece bir sanayii devleti değil, aynı zamanda geleneklerine bağlı Hristiyan bir toplum. Şu anda Almanya'da yaşayan nüfusun % 41'i Protestan, % 43'ü Katolik olmak üzere sadece % 84'ü bir kiliseye bağlı. Ancak bu sayılar Almanlar'ın kiliseye yakın olmadıkları gerçeğini örtmemeli: pazar ayınlarına 10 ile 20 kişiden ancak biri düzenli olarak katılıyor. Yalnız bunlardan yanlış birtakım sonuçlara varmamak gerekir: Kiliseye uzak kişilerin yanında inançlı insanlar da vardır. Köy ve şehir arasında olduğu gibi eyaletler arasındada Hristiyan inancının ve laikliğin uygulanışı esaslı farklılıklar gösteriyor.

Buna rağmen kiliseler önemli bir sosyal unsur oluşturuyorlar: Siyasal alanda faal birçok Hristiyan görmek olası. Ayınlar Televizyon ve Radyodan yayınlanmakta, Hristiyan yaşamından haberler de iletişim araçlarında düzenli olarak çıkmaktadır. Kilisenin bir başka önemli etkinliğini de boş zamanları değerlendirme, gençlik uğraşları ve yetişkinlerin eğitilmesini kapsayan çalışmalar kapsamaktadır. Bunun yanında her büyük Üniversite'de İlahiyat Fakülteleri bulunmakta, eğitime



yetiştiren her Yüksekokulda da din eğitimi üzerine uzmanlaşmak olası. Bu branşlarda eğitim gören öğrencilerin sayısı da bir hayli çok. Protestan ve Katolik din eğitimi her dereceden okulda, her yaş grubunda prensipte haftada iki ders olarak verilmekteyken, bu derslere katılım isteğe bağlıdır.

Sosyal kurumların çoğunluğu (hastahaneler, düşkünler evleri, bakım evleri ve çocuk yuvaları) kilisenin koruyuculuğu altında bulunmaktadır. Her Müslüman oturduğu mahallede bir kiliseye rastlar. Kilisenin düzenlediği organizasyonlar (Alman Protestan Kiliseler Günü/Katolikler Günü) özellikle toplumun genç kesiminden büyük ilgi görmektedir. Bu toplantılarda yapılan eleştirilerse, kilisenin homojen bir topluluk oluşturmadığını, tam aksine "liberal" görüşlerden "tutucu" görüşlere kadar birçok görüşün izlerini taşıyan bir topluluğu kapsadığını vurgulamaktadır. Bu tutum kendisini İslam'a karşı, bir taraftan karşılıklı diyalog, diğer taraftan da olumsuzluk biçiminde göstermektedir. Bazı dinsel grupların etkinliklerinin böyle çok görüşlü bir topluluğa maledilmesi doğru bir yargı değildir. Örneğin "Yehova Şahitleri" nin etkinlikleri sık sık Hıristiyan kilisesinin etkinliklerine dahil edilmektedir ki, bu yanlış bir davranıştır. Hıristiyanlığın getirdiği kültür ve geleneklerle devlet ve Hıristiyan kiliseler arasında belli bazı bağlar olduğu nasıl gözardı edilemezse, anayasal olarak bu iki kurumun birbirlerinden ayrı olduğunu da vurgulamak gerekir. Aydınlanma çağıının gecikmiş bir etkisi olan bu ayrılık, özellikle bu çağda ortaya çıkan laik düşünce ve çok görüşlü toplumun pozitif anlayışından kaynaklanmaktadır. Laikliğin uygulanmasını gerektiren en önemli tecrübe, çoğulcu bir toplumda değişik görüşlü toplulukla karşılıklı hoşgörü ve anlayışla daha uyumlu bir yaşama hakkına sahip olmalarıdır. Bu laik düşünce geçmişten kalan bir olgu değil, halen devam etmekte olan bir süreçtir. Böylece kilise, sosyal yaşamda varolan unsurlardan sadece bir tanesi olmaktadır. Avrupa'daki bu tarihsel duruma katılması nedeniyle, İslam da bu olgudan soyutlanamaz. Bunun sonucunda Hıristiyan olsun, Müslüman olsun, tek tek kişileri ve dinsel grubu da bekleyen görev laik anlayışa karşı alınacak tavır belirlemektir. Bu görev iki grubu da aynı şekilde etkilemektedir ve onları aynı sorunla karşı karşıya getirmektedir.

Kurumlarıyla yalnızca sosyal düzensizliği ortadan kaldırmayı amaçlamayan kiliseler, inanç açısından toplumsal hayatı da eleştirerek inceleyen ve eşlik eden birer kuruluştur. Bu nedenle özellikle Müslüman Türkler'in hangi sorunlarla mücadele ettiğini vaktinde görebilmiş ve resmi makamları bu konu hakkında uyarmıştır:

Burada yaşayan Müslüman Türkler'in çoğunluğunu dinsel eğitimlerinin kopukluğu ve özellikle dinsel azınlık oluşturdıkları ülkelerde dinlerinin gereklerini nasıl yerine getireceklerini öğrenmemiş olmaları (namazların topluca gün bitiminde kılmabilmesi gibi), böyle bir dinsel azınlık ortamında Müslümanlar arasında gerginliklere yol açmaktadır. Müslüman Türkler, Yugoslav, Arap, Kuzey Afrikalı ve Alman Müslümanlar'da İslam dininin farklı uygulanış biçimiyle yeni tanışmaktadırlar. Bu çevrede Türk Sünnî ve Alevîler'i arasındaki ayrılıklar da daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte ulusal dinsel bütünlüğün yeni ve özel biçimlerinin de bilincine varılmaktadır.

İlk olarak, 70'li yıllarda Köln'de kurulup oradan uzun süre Federal Almanya'daki hemen hemen tüm Müslüman cemaati kapsayan "İslamcı Kültür Merkezleri" Birliği ortaya çıktı. Mustafa Kemal Atatürk'ün laiklik inkılabına bir direniş içinde olan Süleymanlılar tarafından kurulan bu birlik, gelenekçi İslamî görüşü temsil ediyor. Federal Almanya'da yaşayan Türkler'in dinsel ve sosyal gereksinimleri açısından tecrübe sahibi olan bu birlik kiliseler ve kamuoyu ile de diyaloga açık.

Avrupa Millî Görüş Teşkilatı (AMGT, kısaca Millî Görüş), bünyesinde irticaî dernekleri, organizasyonları ve millî-dinsel eğilimler gösteren camileri barındırmaktadır. Bu kuruluşlar Hıristiyan, laik çevreye uyumu reddediyor, İslamî dünyanın radikal eylemlerine yakınlık duyuyorlar. İran örneğinde olduğu gibi Türkiye'de irticaî bir hareket başlatmak isteyen Cemalettin Kaplan'ın "İslamcı Dernekler ve Cemaatler Birliği" ise "Millî Görüş" Teşkilatından ayrılmıştır.

"Diyanet İşleri Türk - İslam Birliği" (DİTİB), ancak son yıllarda Devlet tarafından gönderilen imamlar sayesinde kendine bir yer edinmiştir. İktidarca resmen tanınmış İslamî görüşün bir temsilcisi olan DİTİB, Federal Alman Devleti, kiliseler ve kamuoyu ile temas halindedir. DİTİB Federal Almanya'da yaşayan Türkler'in çoğunluğuna seslenmeyi istemekte ve dinsel açıdan, bir Türk yurttaşı olarak millî iradelerini güçlendirmeye çalışmaktadır.

"Avrupa Demokrat Ülkücü Dernekleri Federasyonu" (ADÜTDF) ise kapatılan MHP (Milliyetçi Hareket Partisi)'nin Avrupa şubesidir ve bugün kendini MÇP'ye (Milliyetçi Çalışma Partisi) bağlı olarak görmektedir. Asıl ağırlığını siyasal alanda gösteren ADÜTDF, bunun yanında dinsel etkinlikleri de kapsamaktadır. Ancak dinsel etkinliklerin yetersizliği bu Federasyonun içinden kopmalara neden olmuş ve Ekim 1987'de Serdar Musa Çelebi başkanlığında "Türk - İslam Kültür Dernekleri Birliği" adı altında dinsel ağırlıklı bir birlik kurulmuştur.

Hem Almanya'daki gerici İslamcı gruplar ile Türkler arasındaki anlaşmazlıklar, hem de yurtdışındaki gerici İslamcı akımlar, Almanlar'ın İslam hakkındaki görüşlerini oluşturmaktadır. Böyle bir durumda nasıl farklı hükümler verilebilir?

Dünya İslam Konferansı'nın Almanya seksiyonu değişik Türk, Arap ve başka ülkelerle, Federal Almanya'daki tüm İslami akımları bir çatı altında toplayıcı bir dernek kurma amacıyla birçok girişimde bulundu. Bu girişimlerin sonucunda 1986 yılında 380 cemaati temsil eden "Federal Alman ve Batı-Berlin İslam Kurulu" kuruldu. Ancak toplam 900 cemaatten oluşan Müslüman topluluğunda bu gene bir azınlıktır. Federal Almanya'daki İslamiyet hâlâ ortak bir zemin üzerine oturtulabilmiş ve tek bir temsilci üzerinde uyuşabilmiş değildir. Esasen İslamiyet'in Hristiyan Kilisesi gibi bir kamu hukuku kuruluşu olarak tanınmasını engelleyen de budur.

#### **İslam'iyette Dinsel Yaşamın ve Hristiyanlarla İlişkilerin Geliştirilmesi İçin Bugüne Dek Abnan Önlemler**

Böyle bir durumda Müslüman Türkler'in dinlerinin gereklerine göre yaşayabilmeleri, Türkler ve Almanlar'ın ortak yaşantılarında ne kadar önemli olduğu hem Katolik hem de Protestan Kilisesi tarafından vurgulanmıştır. Papa, II Jean Paul 1980 yılında Mainz şehrinde yaptığı konuşmasında Müslümanlara yönelik şunları söylemiştir: "Tanrı inancınızı yurdunuzdan buraya yabancı bir ülkeye açık yüreklilikle getirmişseniz ve Tanrı'nıza ibadet ediyorsanız, siz de Hz. İbrahim'den beri gerçek Tanrı'yı bulmak için birbiri ardınca gelen hacılar kafilesinin mensuplarısınız.... İnancınızı yabancı topraklarda da sürdürün ve onun hiçbir beşerî ya da siyasî çıkara alet edilmesine izin vermeyin". Papa, Ankara'yı ziyaret ettiği 1979 tarihinde de şöyle bir açıklama yapmıştı: "İster Hristiyan ister Müslüman ve isterse Yahudi olsun Hz. İbrahim'in manevî torunlarının benimsedikleri Tanrı inancı gerçek anlamda yaşadığı ve hayata egemen olduğu takdirde insanın onuru, kardeşliği ve özgürlüğü için sağlam bir temel oluşturur". (H. Vöcking/Yayınlayan: Christliche Stimmen zum Dialog I, CIBEDO- Dokumentation (Belgesel) 18/19, 1983 S. 21 ve 15).

Federal Almanya'daki Protestan Kilisesi tarafından daha 1974'te şu husus vurgulanmıştı: "Müslümanlar'ın Almanya'daki durumu tüm Hristiyanlar'ı harekete geçirecek niteliktedir. Hristiyanlar birçok konuda varlık sahibidir, güçsüz bir azınlık karşısında kurumsal ve ekonomik bakımdan garantiye sahip olan ve kendi dini, kültürü ve top-

lumun içinde yaşayan büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır. Onlar Müslümanlar'a karşı anlayış, yardım ve dostluk borçludur. Hıristiyanlar Müslümanlar'a yardım etmekle bir ölçüde kendilerine de yardım etmiş olacaktırlar. Hıristiyan varlığının somut olarak gerçekleştirilmesi sürecinde Müslümanlar'ın durumunun anlaşılması, kardeşçe bir dayanışma içinde düzeltilmeğe çalışılması önem taşıyan bir husustur. Hıristiyanlar Müslümanlar'a kendi inançlarının kanıtını veriyorlarsa, bu kanıt başka dine inananlar ve onların dinsel deneyim ve oluşumu karşısında saygıya ve büyük bir açık yürekliliğe dayanmalıdır. Hıristiyan varlığının yaşanan tablosu inandırıcılığını içinde taşımaktadır" (Moslems in der Bundesrepublik. Eine Handreichung, hg. v. Kirchlichen Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frankfurt/Lembeck 1974, S. 15; 17). O zamandan beri bu sözlere sık sık yollamada bulunmaktadır.

Avrupa ülkelerinde "Avrupa'daki yabancı işçilerin sorunları Kilise Komisyonu"nun araştırma projesi "İslam Hukuku ve Avrupa'daki Müslümanlar'ın durumu için önemi" başlıklı bir rapor ile sona ermiştir. Bu rapordaki tavsiyelerde şunlara yer verilmiştir: "Hıristiyanlar Müslümanlar'la birlikte yaşamının içerdiği dinsel boyutu tanımalı ve Müslümanlar'ı dinsel yaşamları için ihtiyaç duydukları hareket serbestliğine kavuşmalarında onlara yardımcı olmalıdırlar... Herkes barış içinde yaratıcı bir birlikte yaşama yer vermeyecek bir kapalı davranış içerisine girmekten kaçınmalıdır (epd- Dokumentation, Nr. 34/87).

Almanya'daki Müslüman-Türk ailelerin gelişmelerini etkileyen çifte bir tehlike kiliselerce bilinmektedir:

1. Bu ailelerin kendi kültür değerlerini bırakıp, tek yanlı olarak batılı refah toplumun değerlerini kabul etmesi.

2. Bazılarının ise birinci tehlikenin tersine uyum sağlayamama nedeniyle radikal dinci gruplara katılması.

İki tehlikeye de karşı önlemler alınması gerekmektedir. Bu nedenle bu durum yoğun bir araştırmaya tabi tutulmalı ve nasıl bir tavır alınması gerektiği bulunmalıdır.

Çocukların dinlerini unutmaya, hatta hiç öğrenmemelerine tepki olarak ortaya çıkan çabalar, Almanya'nın çeşitli şehirlerinde Kuran Kurslarının açılmasına yol açtı. Bu tepkinin ardında yatan neden, Alman okullarında yeterli bir İslamî din eğitimi verilmediği için kiliseler tarafından anlaşılmiş ve kabul edilmiştir. Ancak özellikle başlangıçta bazı aşırı dinci grupların kurduğu Kuran kursları, Alman ka-

muoyunda olumsuz bir görüntü oluşturdular. Günümüzde ise ağırlık, lımlı gruplar tarafından kurulan cami ve cami derneklerindedir.

Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, camii kurma ve Almanya'ya yetmişmiş İmam gönderme çabaları kiliselerce tanınmaktadır. Ancak bu İmamların Almanya'daki ikametleri çok kısa süreli olmaktadır. Tartışma götürmez ki, Türkiye'deki İlahiyat Fakülteleri'nde okuyan öğrencilerin bir batı dili öğrenmelerinin şart koşulması ve din tarihi derslerinde diğer dinler hakkında halen az da olsa bilgi verilmesi Türkiye'de yetiştirilen din adamları için birincil bir yardımdır.

Alman Kiliseleri tarafından, öncelikle Hıristiyanlar'la Müslümanlar'ın karşılaşması temeli üzerine oturtulmuş sürekli organizasyonlar kurulmuştur:

İslamî gruplar ile Hıristiyan mezheplerin birarada çalıştığı İslam-Hıristiyan İşbirliği Grubu (Islamisch-Christliche Arbeitsgemeinschaft-ICA) bunlardan biridir. Katolik dünyasında "Weisse Vaeter" tarafından kurulmuş Hıristiyan-Müslüman Karşılılaşması Belgeleme Dairesi (Dokumentationsstelle zur Christlich-Islamischen Begegnung-CIBEDO), Protestan dünyasında ise "Müslümanlar'la birarada yaşamak" (Zusammenleben mit Muslimen) çalışma grubu önemli yer kaplarlar.

Çok fazla Müslüman'ın yaşadığı Nordrhein-Westfalen eyaletinde "İslam Sorunları İstişare Bürosu" (Evangelische Beratungsstelle für Islamfragen, Wuppertal) ve Colombo'da 1982'de toplanan Din konferansında getirilen önerilerle kurulan "Hıristiyan-Müslüman Cemiyeti" (Christlich-Islamische Gesellschaft-CIG) önemli etkinlikler göstermektedir. Tüm bu gruplar ve kuruluşlar diğer etkinliklerinin yanında çeşitli yayımlarla da Müslüman ve Hıristiyanların karşılıklı anlaşmaları yönünde çaba harcıyorlar.

Şimdiye kadar Türkçe ve Türk Kültürü derslerinde verilen İslamî din bilgilerinden ayrı olarak, din eğitiminin geliştirilmesi için Türkiye'den din kitapları getirilmiştir. Hamburg eyalet senatosunca oluşturulan bir komisyon, bu kitapların Türk öğrencilerin durumuna uygun olarak değiştirilmesi konusunda çalışmalar yapmaktadır.

Nordrhein-Westfalen eyaleti Eğitim Bakanı'nın emriyle oluşturulan bir komisyon, "İslam inancına sahip öğrenciler için din eğitimi" adı altında, eğitim ve öğretimin ilk dört yılı için Alman eğitim sistemi çerçevesinde, Türk Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın da prensipte muvafakatı ile, bir program önerisi getirmiştir. İlahiyat eğitimi görmüş iki, toplam altı Türk öğretmen, iki İslam bilgini ve iki Alman din

pedagogu, Okul ve Eğitim Enstitüsü'nün bir üyesinin organizasyonu ve Nordrhein-Westfalen eyaleti Eğitim Müdürü'nün başkanlığında toplanan bu komisyonun çalışmaları aynı zamanda Ankara İlahiyat Fakültesi Temsilcileri tarafından bilinmektedir. Beş ve altıncı sınıflar için Türk tarafınca aynı boyutta yapılan çalışmalar ve eğitim elemanı yetiştirme çabaları da tarafımızca memnuniyetle karşılanmaktadır.

Bunun dışında çeşitli şehirlerde ve cemaatlar arasında yöresel düzeyde Müslüman-Hıristiyan karşılaşmaları sözkonusu olmaktadır. Karşılıklı kilise ve cami ziyaretleri, birlikte düzenlenen şenlikler, akademik düzeyde toplantılar, eğitim çevrelerinde düzenlenen seminerler ve az da olsa İlahiyat konusunda tartışma toplantılarının uzun süre devam etmesi, açıkça, karşılıklı önyargı ve yanlış anlamaların ortadan kalkmasına ve bu iki ayrı dinden oluşan insanların birbirlerini tanımalarına neden olması sevindirici bir unsurdur.

### 3. Halen varolan sorunlar.

#### —Çözüm Önerileri

Öncelikle belirtmek isteriz ki, hazırlanan bu raporun, durumu yeterince tanımlamadığının bilincindeyiz. Ancak, kanımızca bu rapor, konunun gün ışığına çıkartılmasında atılan ilk adımdır. Ayrıca Türkiye'den gönderilecek bir delegasyonun burada konu hakkında araştırma yapmasının yararlı olacağı görüşündeyiz. Araştırmaların sonunda yapılacak bir değerlendirmeye de kendi açımızdan katılmaya hazırız.

Şimdiye kadar alınmış önlemlerin, Müslüman Türkler'in dinlerinin gereklerini yerine getirmeleri ve Hıristiyan ile Müslümanlar'ın karşılaşmaları konusunda yetersiz olduğu açıktır. Bunun nedeni, böyle bir durumun oldukça yeni olmasıdır. Bir diğer neden ise, hem Hıristiyan papaz ve din öğretmenlerinin hem de Müslüman imam ve din öğretmenlerinin eğitimlerindeki eksikliklerdir. Burada Federal Alman Üniversiteleri, Türk Üniversiteleri ve özellikle Türk İslam İlahiyat Fakültelerine durumu düzeltmekte önemli görevler düşmektedir.

Önemli bir sorun, Federal Almanya ve Batı-Berlin'de yaşayan birçok Müslüman Türk'ün camiye ve cami derneklerine girememeleridir. Bir taraftan böyle camiielerin azlığı dikkati çekmektedir. Bazen de, aşırı gruplarca ele geçirilmiş olması korkusu, Müslüman Türkler'in camilere olan güvenlerini sarsmaktadır. Camiye gidemeyen birçok Müslüman Türk, dinlerinin gereklerini yeterince yerine getirememeleri nedeniyle, dinlerinden kopmuş olduklarını düşünmekte ve mutsuz olmaktadırlar. Diğer taraftan da bilinmelidir ki, laikliğin de etkisiyle günümüz insanı

dininin yalnızca kültürel özelliklerini devam ettirmektedir. Arada sırada İslam dinini otoriterlik ve gerikalmışlık ile suçlayan ve sert eleştirilerde bulunan aslen Müslüman Türkler'e de rastlanmaktadır. Böyle eleştirici bir yaklaşım, İslam'ın daha alışıktır olmadığı bir olguyu oluşturmaktadır. Bir yandan da başka bir inançla karşılaşma, ki bu burada Hristiyan inancıdır, kişisel deneyim ve iki inancın oluşturduğu yaşam biçimlerinin karşılaştırılmasıyla, din değiştirmeye neden olabilmektedir.

Din değiştirmelerin ardında, yabancıların sağlam olmayan durumlarından yararlanan amaçlı bir eylemin görülmemesi gerekir. İslam'da ve Hristiyanlık'ta iman ve şahadet, inançlı bir yaşamın sonuçlarıdır. Bu nedenle "Misyon" kavramını negatif olarak algılamamak gerekir. "Misyon" kavramı, Tanrı'nın yaratıcılıkta ve tarihteki hükümdarlığının kanıtlanması olarak görülmelidir. Tanrı sevgisi ve büyüklüğünün kişi tarafından anlaşılması bunu kişinin başkalarına da anlatmasını sağlar. Böyle bir iman doğal olarak iki yönde de din değiştirmelere yol açar. Müslüman ve Hristiyanlar tarafından 1976 yılında yayınlanan ve 1982'de Colombo'daki Din Konferansı tarafından da onaylanan Chambesy-Deklarasyonu'nda şöyle denmektedir: "Müslümanlarda Hristiyanlar gibi ikna etme ve ikna edilme ve kendi inançları doğrultusunda yaşayarak dinsel yaşamlarını dinsel ödev ve prensiplerle uyuzacak şekilde düzenleme konularında sınırsız haklara sahiptirler (CIBEDO-Dokumentation 12, S. 27). Bu deklarasyondan sonra, umuyoruz ki, din değiştirmelere karşı İslam'ın da tavrı değişecektir. Çünkü İslam dünyasından bize ulaşan haberlerde, dinini değiştirmek isteyen Müslümanlar'ın aile ve toplum baskısı, hukukî cezalar ve hatta ölüm cezası ile karşı karşıya olması, bizde korku ve iticilik gibi tepkilerle karşılaşmakta ve Müslüman Türkler ile aramızdaki bağları da zayıflatmaktadır.

Dinlerine ihanet etmek ve çocuklarının Almanya'nın liberal eğitim sistemine uyum sağlayabileceklerinden korkan bazı Türk aileler, bu nedenle Almanlar ile ilişki kurmaktan çekiniyor. Bunun sonucu olarak ta, bazen örneğin çok küçük kızlara bile baş örtüsü takılması ve uzun etekler giydirilmesi ortaya çıkıyor ki, bu da Alman çocuklarla birlikte eğitimi ve oynamayı zorlaştırıyor. Almanya'da yaşayan din kardeşlerinin durumlarını tanıyan İslam İlahiyatçıların, bu ve bunun gibi dinsel hayat ve aile içi din eğitimi konusundaki sorunlara çözüm bulmakta yardımcı olmaları ve bir yandan Müslüman olmayan bir çevrede dinsel gerekleri yerine getirmek, diğer yandan da Almanlar'la karşılaşma ve beraber yaşamayı kısıtlamamak konularında yol göstermeleri gerekir.

Bunu sağlamak için şu ana kadar alışılmamış olanaklar kullanılabilir. Örneğin radyoda dini yayın yapma olanağı sağlanabilirse polemik

yapılmamalıdır: Farklı görüşlere sahip gruplara hoşgörülü davranmak, aynen insan haklarına saygılı olma ve dinsel özgürlük gibi, Federal Alman demokrasisinde birlikte yaşamın temel kurallarıdır.

Bunların yanında Almanya'ya gönderilen İmamların eğitimlerine de biraz değinmek gerekir. Bu eğitim henüz yetersizdir: Türkiye'den gönderilen İmamların çok az bir kısmı Alman makamları ve Kilise cemaatleri ile ilişki kurabilecek kadar yabancı dil bilmektedirler. Ayrıca din kardeşlerinin özel durumları hakkında henüz pek fazla birşey bilmedikleri farkedilmektedir. Halbuki üzerinde durulması gereken nokta, İmamların Müslüman ailelerin güçlüklerine ve hayati sorunlarına çözüm bulmak ve onlara yardımcı olmaktır.

Bir başka nokta da, yetişen İmamların batı tarihi ve kültürü hakkında pek az bilgiye sahip olmalarıdır. Bunlara ek olarak da genellikle bu İmamların Federal Almanya'da kalma süreleri çok kısadır. Tam Alman dilini daha iyi öğrenmeye ve ilişkiler kurmaya başlamışken Türkiye'ye dönmek zorunda kalmakta, bu durum da İmamların Federal Almanya'da kalmaları süresince dil öğrenmek ve toplumsal ilişkiler kurmak için yeteri düzeyde güdülenememe sonucunu doğurmaktadır.

Yukarda açıklanan sorunların benzerleri din öğretmenleri için de geçerlidir: Öğrencileri ile Federal Almanya'daki dinsel azınlık ortamında İslam dininin nasıl yaşanıp temsil edilebileceği konusunu işleyebilecek düzeyde yetişmiş öğretmen sayısı çok azdır. İslam dinbilimcilerinin bu dersleri vermeleri halinde ise bunların pedagojik yöntemler konusunda eğitilmemiş olmaları sorun yaratacaktır. Aynen İmamlarda olduğu gibi öğretmenler de Hıristiyanlık alemi ile batı tarih ve kültürü konularında yeterince bilgili değildir. Sözkonusu öğretmenlerin Federal Alman okul sistemine yabancı olmaları ve Federal Almanya'da, bu ülkelerde yaşanan İslama ve Müslüman olmayan kitlelerle birlikte yaşamaya yardımcı olabilecek kadar uzun süre kalmamaları da yukarda sayılan sorunlara eklenebilir. Ancak yine de Federal Almanya'da uzun süredir yaşayan ve Türk hemşerilerinin çevresini ve hayat tarzlarını çok iyi kavramış öğretmenler vardır ve bu durum sevindiricidir. Bu öğretmenler istihdam edilmeli ve çeşitli eğitimlerden geçirilip geliştirilmelidir.

Federal Almanya'da görev yapacak olan İmam ve din öğretmenlerinin bilgi eksikliğini gidermek için ek bir eğitimden geçirilmeleri kanımızca yerinde olacaktır. Bunun ön hazırlıklarını yapmak için ise Türk ve Alman dinbilimci ve pedagoglarının birlikte çalışmaları gerekmektedir. Gerekli eğitimin dil ve din kültürüyle ilgili kısmı Türkiye'de verilmeli;



Federal Almanya'da ise pratiğe dönük deneyim kazandırılmalıdır. Hıristiyan Kiliseleri bunların öğretileri ile ilgili temel bilgilerin kazandırılması konusunda kilise makamları yardıma hazırdır.

Federal Almanya'daki Türk çocuklarının durumlarını yeterli düzeyde ele almayan Türk ders kitapları ve öğretim programları günümüzde hala ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Din dersleri yanında örneğin tarih dersi gibi başka dersler için de geçerli olan bu sorun Türk din dersi kitapları ile Nordrhein-Westfalen eyaletinde hazırlanmış "Müslüman öğrenciler için din eğitimi" isimli öğretim programı taslağı karşılaştırıldığında daha da belirginleşmektedir. Türk çocuklarının Hıristiyan inancın çoğunlukta olduğu bir ülkede yaşadığı gerçeği gözönünde tutulduğunda ders kitaplarında Hıristiyan inancı üzerinde yeteri kadar durulmadığı açıkça görülmektedir. Diğer taraftan, çoğu Alman ders kitabının İslam dini ve kültürünü açıklamakta yetersiz kaldığı da bir gerçektir. Bu sorunun üstesinden gelmek için ders kitaplarını bu yönden inceleyecek ve bunların iyileştirilmesi için önerilerde bulunacak ders kitabı komisyonları kurulmalı ve kalifiye uzmanlardan yararlanılmalıdır.

Yukarda sözü edilen öneriler oldukça geniş kapsamlıdır ve birlikte yaşamı daha iyi bir hale getirmek için yapılacak hazırlıkların her iki tarafın da yoğun çabasını gerektiren uzun vadeli bir görev olduğu noktasından hareket ederler. Bu arada Türk Müslümanlar'ın arasında Federal Almanya'da Türkiye'den daha uzun süre yaşamış birçok genç insanın bulunduğu ve bunlardan bir kısmının Federal Alman vatandaşlığına geçebilecekleri de dikkate alınmalıdır. Aşağıda sıralanan önerilerin, uzun vadeli görevlerin hazırlanması ve uygulanması konusunda yardımcı olacağı inancındayız:

— Hıristiyan ve Müslüman cemaatlar arasındaki ilişkileri iyileştirmek açısından Federal Alman heyetlerinin ve uzmanlık komisyonlarının Türkiye'de Müslüman temsilcilerle geniş çaplı görüşmelerde bulunmaları; aynı şekilde İslam dininin Türkiye'deki temsilcilerinin Federal Almanya'daki din kardeşlerinin yaşamlarını incelemek ve Hıristiyan Kiliselerle görüşmelerde bulunmak amacıyla Federal Almanya'ya gelmeleri uygun olacaktır.

— Türkiye'deki Hıristiyanların kamu karşısındaki durumları, kendi dinbilimcilerini yetiştirmeleri ve bunların çocuklarına verilen din dersleri konularında Federal Almanya ve Batı-Berlin'de yaşayan Müslümanlar ile eşdeğer sorunlara sahip oldukları gözönüne alınarak söz konusu görüşmeler Türkiye'deki Hıristiyan Kihşelerinin temsilcilerinin de katılması arzu edilmektedir. Kaldı ki Türkiye'den alınan haberler

Alman kamuoyunda, Türkiye'deki Hıristiyanların Federal Almanya'da yaşayan Müslümanlar'la eşit haklara sahip olmadıkları izlenimini uyardırmaktadır. Türk Müslümanlar'ın isteklerini Alman kamuoyuna daha iyi duyurabilmek açısından Türkiye'de yaşayan Hıristiyanlar'a bu gibi toplantılarda söz hakkı verilmesi sorunların çözülmesini kolaylaştıracaktır.

— Federal Almanya ve Batı-Berlin ile Türkiye arasında akademik çerçevede dinbilimci değişimi yapılması teşvik edilmelidir. Şimdiye dek seyrek olarak yapılan karşılıklı ziyaret ve konferanslar (örneğin 1986 Güzünde Müslüman ve Hıristiyan din pedagogları arasında olduğu gibi) daha uzun süreli akademik inceleme gezileri ve konuk profesörlük düzeyine getirilmelidir. Aynı zamanda her iki taraftan genç akademisyenlerin diğer tarafın dini hakkında araştırma yapmak ve diyalog kurmak amacıyla, takası düşünülmelidir. Bu alanda yapılacak bilimsel araştırmalar yeni bir beraberliğin uzun vadeli temellerini oluşturmak açısından büyük yarar sağlayacaktır.

Böylece karşılaşma ve karşılıklı anlaşma yolunda ilk adımlar atılmış olacaktır. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin bu raporda sunulan düşünce ve önerileri değerlendirmesi, gerekirse eleştirmesi ve varsa başka öneriler getirmesi bizi sevindirecektir. Ancak bu konuda ilerlenebilmesi için Türk İslam'ının Federal Almanya'da yaşayan mensuplarının hayatı konusunda ne gibi hedeflere ulaşmayı amaçladığı; bu yolda ilerlerken oluşabilecek eleştiriler ve bunlara verilebilecek yanıtlar etraflıca tanımlanmalıdır. Çünkü ülkemizde bu kadar çok taraftarı olan İslam inanç birliğinin toplumumuzda saygı gören bir yere gelmesi, hepimizin arzusudur.

## KİTAP TANITMA

Ahmed Sâlih Muhâyirî, *Tefsiru Süfyân b. Uyeyne*, (et-Tab'atu'l-Ulâ) 1403 / 1983. s. 438.

198 / 814 tarihinde vefat eden, zamanında tefsir ve hadis imamlığı ünvanını kazanan Süfyân b. Uyeyne'nin, Tefsirini ve tefsirdeki yerini ortaya koymak, ilk asırlardaki tefsir tarihine ışık tutması bakımından önemlidir. Ancak böyle bir çalışma, ilk kaynaklara vâkıf olmak ve onları iyice araştırmakla mümkün olabilir. Müellif Besmele ve Hamdeleden sonra, Süfyân b. Uyeyne'nin sadece hadiste değil, onun kadar tefsir alanında da şöhret kazandığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Zira İbn Uyeyne'nin hadisten ayrı olarak, Onun bir tefsire mâlik olduğunu ve bu tefsirin zamanında temâyüz ettiğini, akranları arasında üstünlük sağladığını ve tefsirdeki metodunun yeni bir merhaleye başlangıç olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Bu tefsirde ilk olarak Mutezile, Kaderiyye ve Mürcie gibi yeni filizlenmeye başlayan fırkaların görüşleri reddedilerek yalanlanmıştır. Böylece tefsirinde Süfyân, Ehli Sünnet akidesine yardımcı olmaktadır. O, aynı zamanda bid'at ehlinin zanlarını ve sapık fikir sahiplerini, Kur'ân ve Sünnete dayanarak reddetmekte idi. Bu bakımdan Mutezile, Ahmed b. Hanbel'de, Şâfiî'de ve diğerlerinde hocaları İbn Uyeyne'nin tesirini bulmuştu. Kendisinden sonra, tefsirdeki metodunu devam ettiren talebeleri Abdurrazzâk es-San'ânî ve İshâk b. Râheveyh (Râhûyeh) olmuşlardır.

Eserin müellifi Ahmed Sâlih, bu araştırmasının bir giriş, iki kısımdan meydana geldiğini ve neticede de İbn Uyeyne'nin tefsir rivayetlerinde geçen 70 kadar kişinin biyografilerinin verildiğini, söylemektedir. Giriş kısmında (s. 21-35), müellif böyle bir konuyu seçişini, tefsirin zaruretini ve ona duyulan ihtiyacı, açıklamaktadır.

Birinci Kısım (s. 35-188), dört bâbdan teşekkül etmektedir. İlk bâb'da (s. 37-56) tefsir ve te'vil kelimelerinin manası, Âlimlerin te'vili kabul edip etmemeleri üzerinde durulmaktadır. İkinci bâb'da (s. 57-104), başlangıçtan ikinci asrın sonuna kadar tefsir tarihi ve onun merhaleleri ve gelişmesi anlatılmaktadır. Üçüncü bâb'da (s. 104-114), Süfyân b. Uyeyne'nin yaşadığı asra, siyâsi, sosyal ve ilmî yönden tarihi

bir bakış, üzerinde durulmaktadır. Dördüncü bâb'da (s. 115-188) ise, İbn Uyeynenin şahsı ve ilmi hayatı incelenmektedir.

İkinci Kısım (s. 189-377), üç bâb ve bir sonucu ihtiva etmektedir. Birinci bâb'da (s. 191-198), İbn Uyeynenin tefsir. ve tahkiki ele alınmaktadır. İkinci bâb'da (s. 199-350), İbn Uyeynenin tefsir rivayetlerinin tahriri, tahkiki ve şerhleri yapılmaktadır. Üçüncü bâb'da (s. 351-377), Ondan sahih olarak gelen rivâyetlere göre İbn Uyeyne'nin şahsiyeti ve metodu incelenmekte ve eser özlü bir sonuçla nihayetlenmektedir. Sonunda da, okuyanların istifadesine daha kolay olduğu zikredilerek, Kur'ân ve Tefsirine âit kaynaklar, matbu kaynaklar, biyografik ve yazma kaynaklar olmak üzere dört kısımda, alfabetik sıraya göre hazırlanmış geniş bir bibliyografya sunulmaktadır.

Müellif eserini telif ederken, sadece metinlerin nakliyle yetinmediğini, bunlar üzerinde ayrı ayrı durduğunu, onları tahlil ettiğini, sağlam olanlarını tercih ettiğini, nakilde veya anlayışta yapılan hataları göstermeye çalıştığını anlatmaktadır. İbn Uyeyne'nin tefsirini, es-Sa'lebi ve İbn Hacer'den, Süfyân b. Uyeyne'ye kadar ulaşan iki tarikile ele aldığını ve bu tariklerdeki râvileri, kitabının son tarafına koyduğu terâcim (Biyografya) (s. 378-407) kısmında incelenmektedir.

Müellifimiz araştırmasına başlamadan önce, böyle bir araştırmayı yaparken, gerek kaynakların bulunmasındaki müşkülât ve gerekse çeşitli kaynaklarda geçen "*an Süfyân*", "*Kâle Süfyân*" ibârelerindeki Süfyan'ın, es-Sevri mi yoksa İbn Uyeyne mi olduğunun tayini meselesi, çalışmayı zorlaştıran sebeplerden olduğunu kaydetmektedir. Yazar, bunları ayırdetmek için Taberi, İbn Kesir, Suyûti, Şevkânî, Abdurrazzak, Buhâri, el-Hâkim gibi zâtların tefsirlerinden taramalar yaparak, İbn Uyeyne'ye âit olanları tesbit etmeye çalışmıştır. Bu çeşitli tefsirlerde Süfyân'a âit 222 rivâyeti liste halinde göstermiştir. Bu iş için de İstanbul ve Londra'ya gittiğini kaydetmektedir. Müellif, es-Sa'lebi'nin el-Keşf ve'l-Beyân adlı tefsirini İstanbul'da tam olarak bulduğunu sanki yeni keşfedilmiş gibi bir üslûbla ifâde etmektedir. Halbuki o tefsirin İstanbul'da olduğu asırlardan beri bilinmektedir. Yine müellif yanlış olarak Abdurrezzâk b. Hammâm'ın tefsirinin bulunduğu yeri, İstanbul Edebiyat Fakültesi İsmâil Sâip Sencer kısmında olduğunu zikreder. Halbuki bu tefsirin bulunduğu yer, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi İsmâil Sâip Sencer Koleksiyonudur. Kısacası bu eser İstanbul'da değil, Ankara'dadır.

Müellif Giriş kısmında, tefsirin başlangıcından ikinci asrın sonuna kadarki târihi gelişimi hakkında kısa ve ibâresi kolay lafızlarla

bilgiler vermektedir. Bilhassa Tâbiiler döneminde tefsire İsrâiliyât'ın girdiğini belirtmekte, İsrâiliyât'ın tefsir için bir kaynak olamayacağı üzerinde ısrarla durmaktadır. Müsteşriklere karşı gereken yerde tenkidlerini de yapmaktadır. İbn Uyeyne'nin asrını çeşitli yönlerden incelemiş ve devrindeki olaylara, O'nun karışmadığını tesbit etmiştir. Hayatını da geniş bir şekilde inceleyen müellif, O'nun Kur'ân ve Sünnet'e temessük eden bir kimse olduğunu, Mutezile, Kaderiyye ve Mürce gibi fırkaların görüşlerini reddettiğini, bid'atlardan kaçındığını kaydetmektedir. İbn Adiy'den gelen O'nun Şia'ya mütemâyl oluşuna dâir habere karşı, selef ve halef âlimlerinin hepsinin, O'nun Ehlu's-Sünne ve'l-Cemaa'dan olduğu haberlerini nakletmektedir. Müellif O'nun fihhi mezheplerdeki durumunu tehlil ederek, O'nun Ehl'i Hadisten olduğunu söylemekte, ahlakı, zühdü, vera'ı, tavazuu, hakkı söylemedeki cür'eti, zeka ve hıfzının sağlamlığı, güzel bir mantika sâhip oluşu, vefatı ve defni hakkında geniş bilgi vermektedir. Sonra da ilmi durumu, Kur'ân'ı hıfzı, ilmi alışı, Amr b. Dinar ve ez-Zühri ile mukayese, rivayet ve tahammüldeki metodu, âlimler arasındaki yeri, Medine, Mekke, Bağdat, Yemen, Aden gibi yerlere seyahatı, bilgisinin kaynakları, hocaları ve talebeleri, eserleri, müfessir ve muhaddis olarak Süfyân b. Uyeyne incelenmektedir.

Müellif, Süfyân b. Uyeyne'nin tefsiri varmıdır? gibi bir soru sorup, onun bir tefsir sahibi olduğunu isbatladıktan sonra, Onun bu tefsiri şimdi nerededir? sorusuna yine kendisi cevap vererek, İbn Hacer (Ö. 852 / 1448) ve Suyûti (Ö. 911 / 15015) zamanına kadar eserin görüldüğünü, şu anda elde mevcûd olmadığını, fakat hocası Mücâhidin ve talebesi Abdurrazzak'ın tefsirleri bulunduğuna göre, onun da bulunabileceğini söylemektedir. Süfyân b. Uyeyne'nin bu tefsirinin bütün rivâyetleri toplayıp toplamadığı tefsirin senedlerinin durumu, es-Sa'lebi ve İbn Hacere kadar olan isnad silsilesi verilmektedir.

Müellif, bundan sonra, İbn Uyeyne'nin rivâyetlerini Mushaf sırasına göre sıralıyarak, onların tahric, tahkik ve şerhlerini yapmaktadır. Bu bilgilerden sonra, Onun sahih rivayetlerinin ışığında, İbn Uyeyne'yi bir müfessir olarak incelemekte ve burada şu kıymetli bilgileri sunmaktadır: Süfyân b. Uyeyne Kûfede doğmuş ve Mekke'de neş'et etmiştir. Bu bakımdan kendisi tefsir ve hadiste zamanının imâmı olmuş ve iki tefsir mektebi mensûblarından ilim almıştır. Tefsiri genel olarak rivâyet tefsiri olup, Kur'ân, Hadis, Sahabe, Tâbiin sözlerine dayanmaktadır. Dil yönünden de manadan lafızlar ihtimal olunmaktadır. Bundan sonra da içtihad ve re'ye dayanmaktadır. Tefsirinde İsrâiliyât eseri görül-

memektedir veya yok denecek kadar azdır. Tefsirinde, ilk işâri tefsir örneklerinin de varlığından söz etmektedir. Âyetleri ve kelimeleri lugavî yönden açıklarken, sıfatlara taalluk eden âyetler, imân ve yaratma meseleleri üzerinde durmaktadır. Onun tefsirde, istenen manaya ulaşacak bazı lafızları seçtiği ve bu lafızların diğerlerinde bulunmadığı görülür. Kısacası O, bazı ilmi meselelerde münferid kalabilmiştir. Süf-yân kıraat meselelerine de ehemmiyet vermiş bir kişidir. Kıraat ihtilaflarına dâir Süf-yân'dan gelen rivâyetlere rastlanmaktadır. el-Ahrufu's-Seb'ayı, kıraat meselesinden ayrı tutmuştur. es-Sevri ile İbn Uyeyne aynı asırda yaşamış olduklarından, ortaya çıkan karışıklığı gidermek için, iki Süfyan arasındaki özellikleri, rivâyetlerinin nasıl ayırtedileceği hususunda bazı prensibler koymaktadır. Ve bu arada bir çok tefsir râvisinin terceme-i halleri verilmektedir.

Eser, özlü bir sonuç, geniş bir bibliyoğrafya ile nihayetlenmektedir. Tefsir tarihi hakkında sağlam bilgiler ihtiva eden, ilk devir tefsirleri hakkında araştırma yapacaklara güzel bir örnektir, ifadeleri açık ve anlaşılması kolay olan bu eser, bu alanda araştırma yapanlara ve İlahiyat öğrencilerine çok faydalı olacağı kanatındayım.

Prof. Dr. İsmail CERRAHOĞLU

## “TEZKİRELERE GÖRE DİVAN EDEBİYATI İSİMLER SÖZLÜĞÜ”

Dr. Ali YILMAZ

### Edebiyatımızda Şuarâ Tezkireleri

Yüzyıllardır devam edip gelen kültür tarihimiz boyunca birçok şairimiz yetişmiş ve divan edebiyatı, halk edebiyatı, tekke edebiyatı gibi çeşitli dallar içinde yer almış olan bu şairlerimiz birçok manzum eser meydana getirmişlerdir. Edebiyat tarihi malzemelerimizin büyük bir kısmını teşkil eden bu manzum eserler, kültür tarihimizin değerli hazineleri durumundadır. Bunlar içinde de özellikle divanlar, her biri ayrı bir sanat şaheseri olan kıymetli kültür varlıklarımızdır. Ayrıca bunlar, büyük ölçüde, yazıldıkları devirlerin hayat tarzını, duygu ve düşünce özelliklerini yansıtmaktadırlar. Bu edebî eserler, ister istemez yazarını da akla getirmektedir. Çünkü her yazar, kendi devrinin bir şahsiyetidir. Doğup büyüdüğü ailenin, yetiştiği çevrenin ve münasebet halinde bulunduğu insanların, onun şahsiyeti üzerinde büyük etkileri vardır. Onun şahsiyetini oluşturan bu faktörleri bilmek ve tanımak, eserini hangi şartlar ve duygular içinde meydana getirdiğinin bilinmesine ve yaşadığı yerlerin çeşitli özelliklerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Kültür tarihimizin bu mühim şahsiyetlerini tanımamıza yardımcı olacak biyografik kaynaklardan bir grubu tezkirelerdir. Genel olarak, “belli bir meslekte şöhret sahibi olmuş şahısların hayat hikayelerini anlatan, onların sözlerinden ve şüirlerinden kısa örnekler veren, yaşadıkları olaylardan ve menkabelerinden nakiller yapan eser” diye tarif edebileceğimiz bu eser türü, anlattığı kişilerin mesleklerine göre, tezkiretü’ş-suarâ, tezkiretü’l-evliyâ, tezkiretü’l-hattâtın... gibi isimler almaktadır<sup>1</sup>.

Bu tezkirelerin mühim bir kısmını şuarâ tezkireleri teşkil eder. Şuarâ (şairler) tezkirelerinde, daha çok, divan edebiyatı şairleri anlatılır. Bu eserlerde verilen bilgiler, çoğunlukla kısadır. Şairlerin doğum

<sup>1</sup> Çeşitli konulardaki tezkire örnekleri için bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, I, 338 v.d.; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Keşfü’z-Zünûn Zeyli*, I, 271 v.d.

yeri, adı, mahlası, varsa lakabı veya meşhur adı, mesleği veya varsa resmî görevi, hayatındaki bazı önemli değişiklikler, ölümü ve mezarının bulunduğu yer hakkında kısa bilgiler verilir. Şiirlerinden kısa örnekler yer alır. Bu örnekler, gazel ve kaside matla'ları, makta'lar, kıt'a veya rubâiler, ya da gazel, kaside ve mesnevîlerden seçilmiş parçalar olabilir. Şairlerin doğum tarihleri hemen hemen hiç yoktur. Diğer bir eksik tarafları da, anlatılan kişiye ait eserlerin isimlerinin verilmemiş veya pek azının verilmiş olmasıdır. Genellikle, çok kitap yazdığı veya divanı ve kitaplarının bulunduğu belirtilerek geçitirilir. Bunun yanında, şahıslar anlatılırken, yazıldığı devirdeki toplumun durumu hakkında bilgiler veya en azından ipuçları veren cümleler, tezkirelerin en önemli yönlerinden birisidir. Diğer önemli bir yönleri de, konularının edebî şahsiyet, eser ve bunların çevredeki tesirleri olduğu için, eski edebiyatımızın birinci elden inceleme ve tenkididir.

İlk tezkire örnekleri Arapça<sup>2</sup> ve Farsça<sup>3</sup> olarak yazılmıştır. Türkçe olarak yazılmış ilk şuarâ tezkiresi, Ali Şir Nevâî (844 / 1441-906 / 1501)'nin Çağatay lehçesiyle yazdığı *Mecâlisü'n-Nefâis*'tir. Bu eser, "meclis" adı verilen 8 bölüme ayrılmıştır. 1. Meclis'te, Nevâî'nin, ömürlerinin sonuna yetiştiği, fakat kendilerini tanıyamadığı şairler; 2. Meclis'te, küçüklüğünde ve gençliğinde tanışıp görüştüğü şairler; 3. Meclis'te, kendi zamanının belli başlı şairleri; 4. Meclis'te, zamanının, şiir yanında başka yönleriyle de meşhur olmuş mühim kişileri; 5. Meclis'te, şiir söyleyecek güçte oldukları halde, söylemeyip başka sahalarda yetişmiş olanlar; 6. Meclis'te, Horasan dışındaki yerlerde yetişmiş şairler ve diğer büyük zatlar; 7. Meclis'te, sultanlar ve şehzâdeler; 8. Meclis'te, Sultan Hüseyin Baykara anlatılmıştır.

*Mecâlisü'n-Nefâis*'e, Sâdıkî-i Kitâb-dâr tarafından, *Mecmau'l-Havâs* ismiyle zeyl yazılmıştır (1016 / 1607). Bunda, daha çok, hükümdar ve devlet adamlarından şiir söyleyenler anlatılmış, sekiz bölümden ikisi, Türk ve İran şairlerine ayrılmıştır.

Anadolu Türkçesiyle yazılmış olan ilk şuarâ tezkiresi, Sehî Bey (Ö. 955 / 1548)'in yazdığı *Heşt Behişt*'tir.<sup>4</sup> Sehî Bey, eserinin başında, Molla Câmî'nin *Bahâristan*'ını, Devletşâh'ın *Tezkiretü's-Şuarâ*'sını ve

2 Bkz. Kâtip Çelebi, a.g.e., I, 383. *Tezkiretü'bnü Hamdân*'un müellifinin ölüm tarihi 562/1167'dir.

3 Bkz. Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 613; Kâtip Çelebi, a.g.e., I, 256 (Bahâristan) ve I, 387 (Devletşâh'ın *Tezkiretü's-Suarâ*'sının yazılış tarihi 892/1487).

4 Bu tezkire Mustafa İsen tarafından sadeleştirilerek basılmıştır. Sehî Bey, *Tezkire "Heşt Behişt"*, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1980.



Ali Şir Nevâî'nin *Mecâlisü'n-Nefâis*'ini okuduğunu, bunun üzerine, "keşke Anadolu'da mevcut olup şöhret bulan değerli şairlerin adına da bir kitap yazılsa ve zamanın geçmesiyle bunların adı, gaddar zaman ve zalim feleğin eliyle zamâne defterlerinden kazınmasa, devrân mecmualarından ayrılmayıp unutulmasa diye düşünüp" eserini yazdığını belirtmektedir<sup>5</sup>. "Sehî Bey Tezkiresi" diye meşhur olan bu eser de, *Mecâlisü'n-Nefâis* gibi sekiz tabakaya ayrılmıştır. Zaten ismi de "sekiz cennet" mânâsına gelmektedir. 945/1538'de yazılmış olan eserin 1. Tabaka'sında, devrin padişahı Kanunî Sultan Süleyman; 2. Tabaka'sında, şair padişahlardan II. Murad, Fâtih, II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim, şehzadelerden Cem ve Korkud; 3. Tabaka'sında, şiir söylemiş olan vezirler ve beyler; 4. Tabaka'sında, âlimlerden bir grup; 5. Tabaka'sında, eserin yazıldığı zamanda vefat etmiş bulunan şairler; 6. Tabaka'sında, yazarın, yaşadığı zamana yetişip de gençliğinde hizmet ettiği ve sohbetlerinde bulunduğu şairler; 7. Tabaka'sında, yazarın kendi çağdaşı olan şairler; 8. Tabaka'sında, Sehî'ye göre daha genç olan ve kendilerinde kabiliyet görülen şairler yer almaktadır.

*Heşt Behişt*, Anadolu'da yetişen şairleri anlatan ilk tezkire olmasından bakımından önemlidir. Anadolu Türkçesiyle yazılmış ikinci tezkire olarak bilinen Hatibzâde Abdüllatif (896/1491-990/1582)'in *Lâtîfi Tezkiresi*'nde daha önce 10 kadar tezkire yazıldığı belirtilmekte<sup>6</sup> ise de, sadece Sehî Bey'inki bilinmektedir.

*Latîfi Tezkiresi*, iki ana bölüme ayrılmış, birinci bölümde Türk ve İranlı meşhur şairlerle, şair padişah ve şehzâdelere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise, eserin yazıldığı tarihe kadar ölmüş bulunan şairlerle, o zaman hayatta olanlar, alfabetik sırayla anlatılmıştır. Bu tezkirenin tertibi, daha sonra yazılmış tezkirelerin çoğunda devam eden bir gelenek olmuştur. *Latîfi Tezkiresi*'nden sonra Anadolu Türkçesiyle yazılmış olan tezkirelerin başlıcaları şunlardır:

Ahdî Ahmed Çelebi(Ö. 1002/1593), *Gül-şen-i Şuarâ*. 971/1563'de yazılmıştır.

Pir Mehmed Âşık Çelebi (926/1519-979/1571), *Meşâirü's-Şuarâ*. 974/1566'da yazılmıştır.

Kınalızâde Hasan Çelebi (953/1546-1012/1603), *Tezkiretü's-Şuarâ*. 994/1585'te yazılmıştır. "Kınalızâde Tezkiresi" diye de bilinen bu

5 Bkz. Sehî Bey, a.g.e., s. 30-32.

6 *Latîfi Tezkiresi*, s. 301, İstanbul 1314.

eser, Dr. İbrahim Kutluk tarafından hazırlanarak, 2 cilt halinde tenkidli olarak basılmıştır (Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara, 1978, 1981).

Beyânî Şeyh Mustafa (Ö. 1006 / 1597), *Tezkire* (Beyânî Tezkiresi).

Riyâzî Mehmed (980 / 1572-1054 / 1644), *Riyâzü's-Şuarâ*, 1018 / 1609'da yazılmıştır.

Kâfzâde Fâizî (Ö. 1031 / 1620), *Zübdetü'l-Eş'âr*. Şairler hakkında kısa bilgilerle yetinilmiş, daha çok şüirlerinden örnekler verilmiştir.

Yümnî Mehmed Sâlih (Ö. 1073 / 1662), *Tezkire* (Yümnî Tezkiresi). Bu tezkire, yazarının ölümü üzerine yarım kalmış ve sadece 29 şair yer almıştır.

Seyyid Mehmed Rızâ (Ö. 1082 / 1671), *Tezkire* (Rızâ Tezkiresi). 1030 / 1621'de yazılmıştır.

Seyrekzâde Mehmed Âsım (Ö. 1086 / 1675), *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. İsminden de anlaşılacağı gibi, Kâfzâde Fâizî'nin *Zübdetü'l-Eş'âr*'ına zeyl olarak yazılmıştır.

Güftî Ali (Ö. 1088 / 1677), *Teşrifâtü's-Şuarâ*. Yazarın çağdaşı olan şairler anlatılmaktadır.

Müciib, *Tezkire* (Müciib Tezkiresi). 1122 / 1710'da yazılmıştır. IV. Murad ile, 100 civarında şair anlatılmaktadır.

Safâyî Mustafa (Ö. 1138 / 1725), *Tezkire* (Safâyî Tezkiresi). 1134 / 1721'de yazılmıştır. 1050 / 1640'dan sonra yetişmiş şairleri anlatır.

Mirzazâde Sâlim Mehmed Emin (1099 / 1687-1156 / 1743), *Tezkire* (Sâlim Tezkiresi). 1134 / 1721'de yazılmıştır. 1099 / 1687 ve 1133 / 1720 tarihleri arasında yetişmiş şairler anlatılmaktadır.

İsmâil Belîğ (1079 / 1668-1142 / 1729), *Gül-deste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Dâniş-verân-ı Nâdire-dân*. Daha çok Bursa'da yetişenleri anlatır. Şairler hakkında kısa bilgiler verilir. Özellikle şüir örneklerinin yer aldığı bir antoloji niteliğindedir<sup>7</sup>.

İsmâil Belîğ, *Nuhbetü'l-Asâr li-Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Kâfzâde Fâizî'nin *Zübdetü'l-Eş'âr*'ının zeyli olan bu eser, tezkire vasfını taşımanın yanında, daha çok şüir örneklerinin yer aldığı bir antoloji niteliğindedir. Şairlerin hayat hikâyeleri özet olarak verilmiş ve şüirlerinden bol bol örnekler alınmıştır. Yazarın kendi el yazısı ile yazılmış tek

<sup>7</sup> Bkz. Doç. Dr. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ*, s. 86 v.d., Gazi Üniversitesi yayını, Ankara 1985.

nüshası Doç. Dr. Abdülkerim Abdulkadiroğlu tarafından hazırlanarak Gazi Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır (Ankara 1985).

Râmiz Hüseyin, *Adâb-ı Zürefâ*. 1198 / 1783'te yazılmıştır. *Sâlim Tezkiresi*'nin zeylidir. 1133 / 1720'den sonraki şairleri anlatır.

Kemiksizzâde Safvet Mustafa, *Nuhbetü'l-Asâr min Ferâidi'l-Eş'âr*. 1197 / 1782'de yazılmıştır. 330 civarında şairden bahseder.

Silahdârzâde Mehmed Emin, *Tezkire* (Silâhdar Tezkiresi). 1164 / 1750-1204 / 1789 tarihleri arasında vefat etmiş şairlerin kısa biyografileri ve şüirlerinden örnekler vardır.

Şefkat Seyyid Abdülfettah (Ö. 1242 / 1826), *Tezkire* (Şefkat Tezkiresi). 1229 / 1813'te yazılmıştır. 115 kişiden bahseder.

Tevfik, *Mecmûatü't-Terâcim*. 1242 / 1826'da yazılmıştır. 1000 / 1592'den sonra ölen şairleri ihtiva eder.

Sahhaflarşeyhizâde Vak'a-nüvis Es'ad Mehmed Efendi (1201-1786-1264 / 1847), *Behçe-i Safâ-endûz*. 1251 / 1835'de yazılmıştır. 1135 / 1722 ve 1251 / 1835 tarihleri arasında yaşamış şairleri anlatır.

Şeyhülislâm Ahmed Ârif Hikmet (1201 / 1786-1275 / 1859), *Tezkire* (Ârif Hikmet Tezkiresi). 1250 / 1834'te yazılmıştır. Bu tarihe kadar yetişmiş olan şairlerden çok kısa olarak bahseder.

Fâtin Dâvûd (1229 / 1813-1283 / 1866), *Hâtimetü'l-Eş'âr*. 1135 / 1722'den 1269 / 1852 tarihine kadar yetişmiş şairleri anlatır. 1271'de İstanbul'da basılmıştır. Bununla tezkireler devri kapanmış kabul edilirse de<sup>8</sup>, bundan sonra da tezkire türünde veya benzeri özelliklere sahip eserler yazılmıştır. Buna örnek olarak şunları zikredebiliriz:

Mehmed Tevfik (1259 / 1843-1311 / 1893), *Kâfile-i Şuarâ*. Ancak (dâl) harfine kadar gelebilmiş ve yarım kalmış olan bu tezkire 1290'da İstanbul'da basılmıştır.

İnehanzâde Mehmed Nâil (Tuman) (Ö. 1958), *Tuhfe-i Nâilî*.

Mehmed Esrâr Dede, *Tezkire* (Esrâr Dede Tezkiresi). Mevlevî şairleri anlatır.

Anadolu Türkçesiyle yazılmış tezkirelerin başlıcaları bunlardır. Bunlardan başka tezkire isimleri de zikredilmekte ise de, ya bunların sadece isimleri bilinmektedir, ya da pek önemli değildir<sup>9</sup>.

8 Bkz. Agah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 254, 2. baskı, Ankara 1984.

9 Bkz. Agah Sırrı Levend, a.g.e., I, 251, 252, 351, ve 352.

Yukarda da belirttiğimiz gibi, Anadolu Türkçesiyle yazılmış olup da bilinen ilk tezkire *Heşt Behişt*'tir. Onunla başlayan bu gelenek hızla gelişmiş ve birbiri ardına tezkireler yazılmıştır. Sonradan yazılan bu tezkirelerin bir kısmında, daha önceki tezkirelerde anlatılanların çoğu veya bir kısmı tekrar yer almış, ayrıca ilk tezkirelerde bulunmayan veya o yazarın yetişemediği şairler ilave edilmiştir. Bu bakımdan bazı şairlerin çoğu tezkirede zikredilmiş olduğunu görmekteyiz<sup>10</sup>.

Tekrarların çok olmasına ve ayrıntılı bilgi bulunmamasına rağmen, başka hiçbir yerde hakkında bilgi bulunamayacak şairlerimiz için buralarda verilen bilgiler oldukça önem taşımaktadır. Bazan özellikle şairler söz konusu olduğu zaman başvurulabilecek yegane kaynak durumdadırlar. Bunlar, aynı zamanda birer edebiyat araştırma ve tenkit özelliği de olan<sup>11</sup> nesir türündeki orijinal eserlerdir.

#### "Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü"

Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, 1988 yılının son aylarında, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü* isimli bir kitap yayımlanmıştır. (Kaynak Eserler Dizisi: 12. XII + 580 s.). Bu kitap, yukarda anlattığımız şuarâ tezkirelerinde anlatılan şairlerin indeksi niteliğindedir. Yazar ve isimlerini belirttiğimiz tezkirelerin birçoğu yanında, içinde şairlerin anlatıldığı diğer bazı kaynaklar taranarak şairlerin isimleri tesbit edilmiş, şairin hayatıyla ilgili ortak noktalar birleştirilmiş ve birbirinden farklı nakillere de yer verilerek şairler kısa kısa anlatılmıştır. Eser, bu özellikleriyle, şimdiye kadar yapılmamış, emek mahsülü, orijinal bir çalışmadır.

Söz konusu kitap bir heyet tarafından hazırlanmıştır. Heyette, Doç. Dr. Halûk İpekten, Doç. Dr. Mustafa İsen, Doç. Dr. Recep Toparlı, Doç. Dr. Naci Okçu ve Yrd. Doç. Dr. Turgut Karabey bulunmaktadır.

Önsöz'de, eserin hazırlanış gayesi anlatılırken, bütün tezkirelerin tek tek yayımlanmasının kısa zamanda gerçekleşmesinin mümkün görülmediği, bu yüzden, tezkirelerde anlatılan şairler hakkındaki bilgilerin bir araya toplanmasının düşünüldüğü belirtilmektedir. Bunun gerçekleşmesi için yapılan çalışmalar ve esere alınan bilgiler hususundaki prensipler de şöyle anlatılıyor:

10 Agah Sırrı Levend, yukarda isimlerini yazdığımız tezkirelerden *Gül-deste-i Riyâz-ı İrfân ve Tuhfe-i Nâîli* dışındakilerde anlatılan şairlerin isimlerini tek tek belirtmiştir. Bkz. a.g.e., I, 257-351.

11 Bu konuda bkz. Harun Tolasa, *Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerine Göre* 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983.

“Tezkirelere giren isimler önce tek tek fişlendi. Bu işlem bittikten sonra tasnif edilen ortak fişler yeniden yazılarak fişlerin teke indirilmesi sağlandı. Ardından da alfabetik olarak sıralanan fişler kitaptaki yerlerini aldılar.

Fişleme sırasında şair ve yazarların doğum yeri, lakabı, öğrenim durumu, meslek ve makâmı, başlıca hocaları, hayatındaki önemli değişiklikler, ölümü, varsa ölüm tarihi, mezarının yeri, edebî durumuyla ilgili değerlendirmeler ve eserleri, kısacası, örnekler hariç onların hayat ve sanatına dair, kaynaklarca verilen hemen tüm bilgiler alınmaya çalışıldı.” (s. IV)

Burada belirtilen bilgilerden değişik tezkirelerde ortak olanlar, kitapta, kaynak gösterilmeden verilirken, farklı olanlar kaynakları belirtilerek nakledilmiştir. Meselâ, aynı sayfada yer alan Cemâlî ve Cem’î mahlaslı iki şair hakkındaki bilgilerde de bu açık olarak görülebilmektedir:

“CEMÂLÎ: Fatih Sultan Mehmed dönemi şairlerindedir. Sehi, Âli ve Fâizî’ye göre Karamanlı, Riyâzî’ye göre Bursalıdır. Latifi, Karamanlı veya Bursalı olduğunu belirtir. II. Bâyezid devri sonlarında ölmüştür.

*Hümâ ve Hümâyün* adlı bir eseri vardır. Bu eseri Fâtih’e sundu. Latifi, divanı olduğunu da belirtir ve güzel şiirlerinin olduğunu zikreder. (Kay.: S., L., HÇ., K., R., F.)

CEM’İ: (Ö. 1070/1659) İstanbul’da doğdu. Öğrenimini tamamladıktan sonra kadı oldu. Divanı vardır. (Kay.: B., F., AS., SA.)” (s. 87)

Bu örneklerde de görüldüğü gibi eserde, herhangi bir şair hakkında bilgi verildikten sonra, o bilgilerin alındığı kaynaklar kısaltmalar halinde gösterilmiştir.

*İsimler Sözlüğü*’nde verilen bilgiler sınırlıdır. Şairlerin tezkirelerde yer alan sözleri, menkıbeleri ve şiirlerinden örnekler alınmamıştır. Bu, böyle bir eser için eksiklik değildir. Çünkü kaynak olarak alınan eserlerde anlatılanların hepsinin nakledilmesi çok kabarık bir hacmin ortaya çıkmasına sebep olurdu. Ancak, bir şair için geniş çaplı bir araştırma yapmak isteyen birisi için, esas kaynaktaki bilgiler çok önemli olabilir ve o zaman esas kaynaklara müracaat etmek gerekir. Bu bakımdan, bilgilerin asıl kaynaklarının verilmiş olması son derece isabetli olmuştur.

*İsimler Sözlüğü'nün* kaynaklarının çoğunu, yukarıda saydığımız tezkireler teşkil etmektedir. Bunlar şu tezkirelerdir: *Mecâlisü'n-Nefâis*, *Mecmau'l-Havâs*, *Heşt Behişt*, *Latîfî Tezkiresi*, *Gül-şen-i Şuarâ*, *Meşâirü'ş-Şuarâ*, Kınalızâde Hasan Çelebi'nin *Tezkiretü'ş-Şuarâ'sı*, *Beyânî Tezkiresi*, *Riyâzü'ş-Şuarâ*, *Yümnî Tezkiresi*, *Rızâ Tezkiresi*, *Zeyl-i Zübtü'l-Eş'âr*, *Teşrifâtü'ş-Şuarâ*, *Mücbî Tezkiresi*, *Safâyî Tezkiresi*, *Sâlim Tezkiresi*, *Gül-deste-i Riyâz-ı İrfân*, *Nuhbetü'l-Âsâr li-zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*, *Adâb-ı Zurefâ*, *Şefkat Tezkiresi*, *Ârif Hikmet Tezkiresi*, *Hâtimetü'l-Eş'âr*, *Esrâr Dede'nin Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye'si*.

Bunlardan başka, aslında bir tarih kitabı olmakla beraber, edebiyat tarihine dair zengin malzeme ihtiva eden ve içinde 300 kadar şairin hayat hikayesine de yer verilmiş bulunan Gelibolulu Âli'nin *Kunhü'l-Ahbâr* isimli eseri de<sup>12</sup> kaynaklar arasında yer almıştır. Ayrıca, Abdurrahmân-ı Hibri (Ö. 1087/1676)'nin, Edirne'de yetişen şairlerle ilgili *Enisü'l-Müsâmirin'i* ve Âkif Mehmed (XVIII. y.y.)'in, Enderûn'da yetişenleri anlatan *Mir'âtü'ş-Şi'r'i* de bunlara ilave edilmiştir.

Kaynakların ekseriyeti basılmamış olduğundan, yazma nüshalarından faydalanılmış ve bu nüshaların yerleri gösterilmiştir (s. IX-XI). Eserlerin kısaltmaları da s. XII'dedir.

Önsöz'de belirtildiğine göre, *Mecâlisü'n-Nefâis* ve *Mecmau'l-Havâs'ta*, daha çok Türk olmayan veya Türkçe yazmayan şairler anlatıldığından, onlardan sadece Türk olduğu veya Türkçe yazdığı belirtilenlerin esere dahil edildiği; Fâtin'in, şair olmayanları da dahil ettiği için tenkid edilen<sup>13</sup> *Hâtimetü'l-Eş'âr*'ındaki şairlerden, hakkında üç cümleden fazla bilgi verilenlerin alındığı belirtilmektedir.

"Ali Şir Nevâi'nin *Mecâlisü'n-Nefâis*'inden klâsik tezkire türünün son örneği sayılan Fâtin'e kadar tezkirecilik tarihinde yer alan bütün tezkireler bu çalışmanın konusu olmuştur." (s.V) denilmekle beraber, bu türün bazı örneklerinin kaynaklar arasında yer almadığı görülmektedir. Ayrıca Fâtin'den sonrasına yer verilmemiş olması, eserin daha da zenginleşmesine mani olmuştur. Bunun için *Tuhfe-i Nâilî*'yi zikredebiliriz. İki cilt halinde muntazam bir şekilde hazırlanmış yazma halindeki bu eser<sup>14</sup>, tanıtma konumuz olan isimler sözlüğünün benzeri

12 Bu eser 1277'de İstanbul'da 5 cilt halinde basılmıştır. Eserin tezkire kısmı üzerinde Mustafa İsen tarafından doktora tezi yapılmıştır. Mustafa İsen, *Kunhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Erzurum 1979.

13 Bir örnek olarak bkz. Ağah Sırrı Levend, ag.e., I, 345.

14 İnehanzâde Mehmed Nâil (Tuman), *Tuhfe-i Nâilî*, (I-II), (yazma), Türk Ansiklopedisi Kütüphanesi (Ankara), No.: 1959-B-15/1-2.

bir kaynaktır. Belli başlı kaynaklarda ismi geçen bütün şairler, mahlaslarına göre alfabetik sırayla kaydedilmiş, yanlışlıklara değinilmiş, şair hakkında kısa kısa bilgi verilerek, sayfa numaralarıyla bilgilerin kaynakları belirtilmiştir. Eğer bu eser de, *İsimler Sözlüğü*'nün kaynakları içinde yer alsaydı, bizce, daha çok şair hakkında bilgi verilmiş olurdu. Bir örnek verecek olursak, ilk defa Türkçe olarak bir evliya tezkiresi telif etmiş olmakla beraber<sup>15</sup>, aynı zamanda meşhur olmamış bir divan şairi olan Köstendilli Süleyman Şeyhî,<sup>16</sup> *Tuhfe-i Nâilî*'de (II, 521) zikredildiği halde, başka tezkirelerde ismi geçmediği için *Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde yer alamamıştır. Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür.

Yine, Fâtin'in *Hâtimetü'l-Eş'âr*'ına zeyl olarak yazılan ve 1269/1853'ten eserin yazıldığı tarihe kadar yetmiş şairlerin anlatıldığı, İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1287/1870-1957)'in *Son Asır Türk Şairleri*'nin de kaynaklar arasında yer alması, *İsimler Sözlüğü*'nün muhtevasının zenginleşmesinde katkıda bulunabilirdi. (*Son Asır Türk Şairleri*'nin yeniden basılması ise ayrı bir önem arz etmektedir).

Önsöz'de de belirtildiği gibi (s. VI), *İsimler Sözlüğü*'ne alınan bilgiler, herhangi bir tedkik ve tahlile tâbi tutulmadan aynen alınmış, hatta tezkirelerdeki, şairlerin sanatı hakkındaki değerlendirme ve ifadelerine dahi yer verilmemiş; "ham bilgiler" olarak nitelendirilen bu bilgilerin, bundan sonra yapılacak çalışmalarla tenkid ve tahlile tabi tutulabileceğine işaret edilmiştir. Eseri hazırlayanlar, karşılaşılabilecek bazı hatalar için şöyle demektedirler:

"Hemen ifade etmek gerekir ki, bu tip genel eserler daima yanlışlığa açık eserlerdir. Özellikle çalışmanın bir ekip tarafından ve uzun sayılabilecek bir zaman içinde yürütülmüş olması, birtakım üslûp ve bilgi tutarsızlığına yol açmış olabilir. Bunları en aza indirmek için elimizden geleni yaptığımızı inanıyoruz." (s. VI, VII)

*Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*'nde yukardaki prensipler dahilinde 3139 şair hakkında bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiler en fazla bir sayfaya kadar çıkabilirken, bazan da, bir satır, hatta, "Derviş Ahmet diye tanındı," (s. 17), "Hayatı hakkında hiçbir bilgi yoktur." (s. 227), "Kastamonuludur." (s. 320) gibi çok kısa olmaktadır. Yukarda da

15 Bkz. Dr. Ali Yılmaz, "Tanınmayan Bir Evliyâ Tezkiresi: Bahrû'l-Velâye", *İlim ve Sanat*, sayı 17, Mayıs-Haziran 1987, s. 70-73.

16 Bkz Dr. Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1989.

belirttiğimiz gibi, bilgilerin kaynağı kısaltma halinde verilmiştir. Sayfa numaraları yoktur. Tezkirelerin ekseriyeti alfabetik sırayla tertip edilmiş olduğu için bu durum çoğu kaynak açısından problem teşkil etmez. Ancak *Kühû'l-Ahbâr*'dan alınan bilgilerin sayfa numarasının belirtilmesi uygun düşerdi.

Eserin sonuna eklenmiş olan Kişi Adları (s. 559) ve Eser Adları (s. 568) indeksleri kullanımda kolaylıklar sağlamaktadır. Fakat yer isimleri için indeks yapılmamış olması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Bu, şairlerimizin coğrafi dağılımı bakımından faydalı olurdu.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, zikrettiğimiz özellikleriyle, şairlerle ilgili araştırma yapacaklar için, hayatları hakkındaki ilk bilgileri bulmak, tezkirelere girmiş olanların sayısı, aynı mahlastaki şairler gibi hususlarda başvurulabilecek bir el kitabı niteliğindedir. Bilhassa, araştırılan şair hakkında burada verilmemiş olan bilgilerin hangi tezkirelerde bulunabileceğinin belirtilmiş olması önemini artırmaktadır. Araştırmacıların daima ellerinin altında bulunduracakları faydalı bir kaynaktır.

Kültür tarihimizin tanınmasına çok önemli katkıları olacak bu eserin günümüz insanlarına kazandırılması gerçekten takdire şayan bir hizmet olmuştur. Ayrıca, kolektif çalışma ile ne kadar verimli ve faydalı eserler meydana getirilebileceğinin bir örneğini teşkil etmektedir. Bu tür çalışmaların yapılması ve eserlerin yayınlanması, kültür değerlerimizin günümüze aktarılması bakımından önem arz etmektedir. Devamını temenni ederiz.



# REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXI

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY  
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-013-9 (31. Cilt)

ISBN 975-482-052-X (tk. no)

*Fiyatı : 6000 Lira*