ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT: XXXV

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT: XXXV

Bu Dergide Yayınlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISBN 975-482-326-X
ISSN 1301-0522

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ - 1996

İÇİNDEKİLER

Sayfa

MÜSLÜMANIN GÜNLÜĞÜ
I

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

1- DİN- İNSAN İLİŞKİLERİ

a) Din-İnsan İlişkisinin Sürekliliği

Tarihin ortaya koyduğu olgu şudur: En ilkel insandan zamanımıza kadar gelen uzun insanlık tarihinde insanoğlu hep dindar olarak görülmektedir. Bunun tarihî kanıtlarından biri de geçmiş, yok olmuş milletlerden geride kalan en görünür şey, onların mabetlerinin kalıntıları ve ibadethanelerinin temel taşlarıdır. Nerede insan olduysa, orada din var olmuştur. Bunun için, insanı, dindar yaratık olarak tanımlamışlardır.

Dinin iki türlü kavramı bulunmaktadır. Bunlardan biri, herhangi bir kanun demektir. Bu kanun, bir ideoloji, bir toplum, bir devlet kanunu, fizik, kimya, astronomi, bilim kanunları, toplumsal ve ruh kanunlarına da ad olur. Kur'an'da Firavunun (kralın) dini tabiri de bunu ifade eder[1]. Bu kanun Allah'a isnad edilirse Allah'ın dini olur[2]. Allah'ın dini de Allah'ın koyduğu fizik kanunları, kâinatın varlık kanunları[3], ruh kanunları, toplumsal kanunları anlamına da gelir.

Dinin ikinci kavramı, insanın Allah'a karşı davranmasını düzenleyen kanun anlamına gelmiş olmasıdır. Günümüzde insan, din deyince bu anlamı kastediyor ve hep bu kavramı anımsıyor. Kur'an-ı Kerim, dini Allah'ın koyduğu, insanın inanç ve davranışlarına ait kanunların bütünü anlamında kullanıyor[4]. Ayrıca Kur'an,

---

(1). Yusuf 12/76.
(2). Âl-i İmran 3/83.
(3). Tevbe 9/36; Rum 30/30.
(4). Âl-i İmran 3/85; Maide 5/3; Tevbe 9/29; Yunus 10/105; Beyine 98/5.

Allah'ın Kur'an'da anlattığı bu dine İslâm adını vermektedir. Kur'an, İslâm'dan başka bir dinin Allah katında kabul edilmeyeceğini de bildirmektedir[5]. Bu suretle İslâm'dan başka dinlerin olduğu ve onlar içinde İslâm'ın seçilmesi gerektiği anlatılıyor.

Kur'an-ı Kerim, İslâm dinini, insanın tabiatının ve yaratılıştaki insanlığının korunup sürdürülmesi esaslarına oturtmuştur. Canlı bir varlık olarak insanın suya, havaya, yemeye, içmeye gereksinimine ve üremesi, soyunu sürdürebilmesi, aynı zamanda bedenen ve ruhen rahat ve huzura kavuşması için evlenmeye, kendini bilgice ve sanatça yetiştirebilmesi için gerekli kolaylıkların sağlanmasına özen göstermiş ve bunları insanın tabii hakkı saymıştır. İleride ayrıntılarıyla anlatılacağı gibi bunları tabii ihtiyacın altında tutanların veya tabii ihtiyacın üstünde aşırılığa götürecek biçimde kullananların yanlış yapmış ve Allah'ın koyduğu sınırları aşmış olacaklarını vurgulamıştır[6].

b) Din-Birey ve Toplum

Din'in, Allah'ın, insanın inanç ve davranış esaslarını ortaya koyduğu bir kanun ve nizam olarak anlaşıldığını ve herkesin dini bu anlamda kullandığını söylemiştik. Öyle ise insanın, kişi ve birey olarak kendi kendine uygulayacağı inanç ve davranışları ile diğer insanlarla yanyana gelip karşılaştığı zaman, yapacağı ve takınacağı durumları bilmesi gerekmektedir. Bu açıdan din, hem bireyin sırf kendisini ilgilendiren, hem başkası ile olan ilişkisini düzenleyen birtakım hükümler ve kurallar bütünüdür.

Din sözü, Allah'ın kanunlarına ve hükümlerine denmekle diğer kanunlardan ayrılmaktadır. Bundan dolayı dinî hükümlerde insan Allah'a karşı sorumludur. Dinin, bireyin kendisini ilgilendiren hükümleri, hem inanç, hem amel yönünden şöyle belirtilmektedir. İnanç olarak insan, Allah'ın yaratan olduğuna ve tek olduğuna, Allah'tan başka tanrı olmadığına, yardımcısı olmadığına, insanla Allah arasında hiçbir aracı, vasıta (canlı veya cansız, ölü bir varlıkput) olmadığına inanmakla yükümlüdür. Çünkü Allah insana şah damarından daha yakın olduğu için[7] araya peygamber de olsa gir-

(5). Âl-i İmran 3/85; Maide 5/3.
(6). Bakara 2/188, 229, 230; Tevbe 9/97, 112; Mücadele 58/4; Nisa 4/14.
(7). Kaf, 50/16.

mesine imkân olmadığına inanmak Kur'an'ın temel inanç ilkesidir. Allah'tan başkasını veli kabul etmek Kur'an'da reddedilmiş ve putperestlik sayılmıştır[8]. Allah'tan başka herşey ve kişi Allah'tan başkadır. Böyle bilinip inanmak kişinin kendisini ilgilendirir ve bu bireyseldir.

Amel ve iş yönünden bireyi ilgilendiren hükümler ise, insanın kendisine zarar verecek işlerden ve davranışlardan kaçınması, faydalı şeyleri yapmasıdır. Mesela zühd denilen züğürtlük hayatı yaşaması, Allah'ın güzel ve hoş nimetlerini kullanmaktan uzak durması, açlıkla kendini zayıf düşürmesi, kendisine gerekli olan her türlü işi yapmaktan aciz kalması, mesela gece farzdan başka artık namaz kılarak uykusuz ve güçsüz bir durumda işine veya dersine gidip işini ve, dersini gereği gibi yerine getirememesi veya yapamaması haram yemesine sebep olacağı için haramdır. Zira harama götüren şey de İslâm'da haramın içine girmektedir. Bunun için İslâm, insana belli ölçüler ve zamanlarda namazı farz kılmıştır[9]. Bu gibi şeyler ferdi ve etki bakımından toplumu ilgilendirir.

Toplumda din olgusu, insanların birbirine karşı nezaketli, saygılı ve disiplinli olmalarını sağlamayı amaç edinir. Bitkiden insana kadar her tür canlı varlık bitişiğindeki ve yakınındaki varlıklardan etkilenir ve onlara etki eder. Bu, Allah'ın koyduğu toplumsal kanundur. Toplumsallık, iki kişiden başlar, gittikçe genişleyerek toplum büyür. Çünkü, toplum, toplamaktan türeyen bir kelimedir. Bir toplanmaz, toplamak ikiden başlar. Birin yanında bir daha koyunca biraraya getirilmiş, toplanmış ve iki olmuştur.

Bitki, hayvan ve insan canlı olmaları bakımından, aralarında ortak nitelikler bulunur. Hayvanlar, bitkilerden biraz daha fazla ve karışık bir toplumsal kanuna göre hareket ederler. Bunların hareketleri kendi içgüdülerine göre ve tek yönlüdür. İnsana gelince, o hem bitkideki toplum kanunlarına, hem hayvanlardaki ortak toplum kanunlarına uyar. Ama onların üstünde ona verilmiş olan akıldan dolayı, o, insan olmuş ve çok yönlü ve serbestçe hareket edilebilecek güce veya içgüdüye (akıl) sahip kılınmıştır. Bitkilere ve hayvanlara yalnız kendilerine faydalı olabilecek tek şeye doğru hareket etme

(8). Araf 7/3; Zümer 39/3.
(9). Nisa 4/103.

işgüdüsü verilmişken, insana pek çok şeyden birini seçme hürriyeti ve yapma gücü, iradesi verilmiştir. İnsanlar bu seçme ve yapma hürriyetlerinden dolayı sorumlu tutulmuşlardır. Niçin seçip, niçin yaptığının cevabını vereceklerdir.

İşte insan topluma karşı (ailesi, çoluk çocuğu, çevre, cemiyet ve devlet) yapacağı ve yapmayacağı işler arasında hangisini seçip yapması gerektiğini kendisi düşünerek yapacak ve ona göre işleri değerlendirilecektir.

Eskiden insanın işleri üç türe ayrılıyordu. Allah'a karşı, kendine karşı ve topluma karşı. Buna göre sanki kendine karşı ve topluma karşı olan işlerinde Allah'a karşı sorumlu olmuyormuş anlamını veriyor. Oysa bu üçlü taksim yanlış olup doğrusu, insanın kendine karşı ve topluma karşı işlerinde Allah katında sorumlu olmasıdır. O halde insan yaptığı herhangi bir işten dolayı Allah'a karşı sorumlu olduğunu bilmesi ve bunun bilincini taşıması, bunu hatırında tutması, dinin tek ve en temel amacıdır.

2- SEMAVİ DİNLER VE ESASLARI

a) Allah Kavramı

Birkaç günlük veya aylık bebeğin göremeden saçı çekilse, yanağı okşansa, hemen dönüp kimin yaptığını görmek ve öğrenmek ister. Bir olay olmuş, mutlaka onu birinin yaptığını bilir. Bu, insana doğuşta, insan tabiatına, mahiyetine konan bir bilgidir. Buna nedensellik (sebeblilik) ilkesi denir. İlkel insan bu bebekten daha ilkel değildi. Kâinatta ve kendi hayatında insanların yapmadığı ve yapamayacağı bir sürü olay görüyordu. Onların da bir yapanı, edeni olması gerektiğini anlıyor ve biliyordu. Çünkü, yapanı, edeni olmayan hiçbir şey kendi kendine olmuyordu. İnsanın yapamayacağı bu kadar büyük ve yüksek olayları yapan, kâinatı yaratan bu varlığa tanrı dedi. Çünkü Allah, insana kendini bulma, anlama ve öğrenme yeteneği olan aklı vermiştir. Materyalist ve ateistlerin iddia ettiği gibi insan bu olaylardan korktu ve onlardan korunmak için onlara tanrı diye yalvarmaya başladığını ileri sürmelerindeki yanlışın temelden iki çürük noktası vardır.

Biri, bu olaylar oluyor mu olmuyor mu? Bunlar hayalî, insanın uydurduğu olaylar değil ki, insan olayları önce hayal eden ve sonra onları yapan bir varlığı hayal etmiş olsun.

İkincisi bu olayları yapana niye tanrı desin! Onlara başka bir ad verebilirdi. İlkel insan bile olayları yapanın irade sahibi olduğunu, onları yapmayı istediği için onları yaptığını da kavramıştı. O halde ona yönelip onu isteğinden vazgeçirmenin mümkün olduğunu düşünmüştü. Bu düşünme onun mahiyetine konmuştu.

Modern bilim adamlarına gelince, kâinatın kökünü milyarlarca yıl öncesi bir yumurtanın patlamasına dayandırıyorlar. Bu noktada itiraf ettikleri şudur. Bu yumurta buraya nereden geldi? Bunu bilemediklerini söylüyorlar. Ama filozoflar ve teologlar (Kelâm âlimleri) bu soruya cevap veriyor ve o yumurtayı orada var edip patlatan kâinatı yaratan tanrıdır, diyorlar. Çünkü onların bilgi sahası, metafizik (fizik üstü) varlıkların ve olayların ilmidir. Fizik ilmi, günümüz deyimiyle onların rampasıdır. İlim, bilgi denilen akılla yapılır. Akıl da ilim de fizik ötesi olup fizik kanunlarına tabi değildir. Fizik kanunlarını ortaya koyan ve açıklayan akıldır. Bütün bilim adamları sebepsiz hiçbir şeyin olmayacağını kabul ettikten sonra, yumurtanın patlamasını da bir sebebe, yapan ve edene dayandırmaları kendi ilkelerinin gereğidir.

İşte bilim adamlarının bulduğu bu yumurtaya benzer bitişik, yapışık bir nesneden göklerin ve yerin patlatılarak veya çatlatılarak yahut da yarılarak Allah tarafından meydana getirildiğini Kur'an söylüyor[10].

Semavî dinlerin birleştikleri ilk temel ilke kâinatı yaratan ilim, kudret, irade sahibi mutlak bir varlık vardır. Her dilde adı başka olabilir. Türkçe'de Tanrı, Kur'an'da Allah, İngilizce'de God, İbranca Yahva'dır. Kur'an'a göre Allah tek ve birdir. Bütün kâinat içinde olanları o yaratmıştır ve yaratmaya devam etmektedir. Yaratmada ve yarattığını yönetmede hiçbir yardımcıya ihtiyacı yoktur ve aracı da kullanmaz. Onun soyu sopu, babası ve oğlu da yoktur. Yaratıklardan hiçbirine benzemez[11]. İnsanın aklına gelebilecek herhangi bir varlıktan başkadır. İnsanlardan herhangi biri O'na manen yücelmek ve ulaşmak isterse, hiçbir varlığa ihtiyaç duymadan doğrudan doğruya, kalbi, zihni, aklı ve bütün varlığı ile samimi bir şekilde aracısız ona yönelmesi, ona bağlanması, güvenmesi ve teslim olması yeterlidir. Bu, insanın elindedir, yeter ki, iradesini kullansın.

---

(10). Enbiya 21/30.
(11). Bakara 2/163, 259, 282, Şûra 42/11; İhlas 112/1-4.

Kur'an'ın getirdiği Allah kavramında Yüce Allah kendini insanlara tanıtıyor ve anlatıyor. Allah insanı, taşa, ağaca, puta, heykele, insana (peygamber, şeyh, veli, bilgin, önder olsun) tapmaktan kurtarmak için, onu kendi sevgili kulu ve halifesi yaparak kendi yüce katına yükseltip bir şahsiyet ve kişilik sahibi kılmak ister; ancak, insanın kendisini var edene karşı şükür secdesi etmesi gerekir. Kur'an, Allah'ın insana çok merhametli olduğunu, yaptığı günahları başkasına anlatmadan ve açmadan, Kendisinden af dilemesiyle günahlarından arılanıp pak olacağını ve bundan dolayı kimseye karşı boynu bükük, mahçup olmaması gerektiğini açıkca bildirmektedir. Allah'ın merhameti dünyaları kaplamıştır[12]. Allah'tan korkulmaz, O'na sevgi ile saygıyla, içtenlikle yönelinir ve bağlanılır. Kur'an'ın Allah'ı âlimdir, kadirdir, âdalet ve merhamet sahibidir. Rahman ve rahimdir. Hem acıyan, hem acıyıcı olandır[13].

b) Allah'ın Elçisi Olarak Peygamber Kavramı

Din deyince insanın aklına ilk anda Allah ve sonra peygamber gelmektedir. Semavî dinler olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmda böyledir. Allah'a ve Allah'ın insanı yaratmış olduğuna inandıktan sonra, Allah'ın insanı ihmal etmesi olmazdı. Bütün yaratıklar içinde insan incelendiği zaman, görülür ki, insan, büyük ve yüce bir yaratıktır. İnsanı ancak Allah yaratabilir veya insanı yaratan ancak Allah olabilir. Kur'an, Allah insanı kendisine halife olarak yarattığını söylüyor[14] ve bakıyoruz ki, insan Allahlık işler yapıyor. Çünkü Allah insana bu işleri yapması için akıl verdi ve sonra aklı destekleyen bilgileri peygamberler vasıtasıyla gönderdi. Peygamberlik ancak Allah'ın seçtiği insanlara vergidir. Allah'ın bu seçmesinde ne ırkın, ne soyun ve ne de aşiret ve ailenin etkisi olur. Kur'an, Allah'ın elçisi anlamında resul ve Allah'tan haber veren anlamında nebi kelimesini kullanır. Bunların bütün görevleri, Allah'ın gönderdiği emirleri, yasakları, hükümleri olduğu gibi insanlara bildirmek ve duyurmaktı. Gerektiğinde bunların uygulamalarını da gösterme görevleri var idi. Kendiliklerinden birşey söyledikleri veya yaptıkları zaman, sorumluluğu kendilerine ait olurdu. İnsanlara örnek oldukları için, sözlerinde ve işlerinde yanıldıkları zaman, Allah düzeltilmelerini gerekli görünce, Allah onları uyarır ve yanlışlarını düzeltirdi.

---

(12). Araf 7/156.
(13). Fatiha 1/2, 3.
(14). Bakara 2/30; Enam 6/165.

Peygamberlik hakkında en sağlam ve doğru bilgiyi Kur'an'dan öğrenme imkânı bulunmaktadır. Peygamberler içinde en çok ve doğru bilgiyi de Hz. Muhammed'in peygamberliğinde görmek mümkündür. Bu hususta şaşmaz bilgiyi Kur'an-ı Kerim verdiği için Hz. Muhammed'in peygamberliğinin çerçevesini Kur'an'da olduğu gibi çizmek isabetli olur.

Hz. Muhammed yüce Allah'ın son peygamberidir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'in iki yanı anlatılır. Birincisi onun herkes gibi bir insan oluşudur. Her insan gibi onun da anası, babası, çocukları vardı. Her insan gibi pazara gider, alışveriş yapar, yemek pişirir, dikiş diker, çalı çırpı toplar, arkadaşlarından ayrı bir imtiyaz sahibi olmayı sevmezdi.

İkinci yanı peygamber oluşu idi. Yüce Allah ona melek Cibril ile vahiy gönderirdi. Arkadaşları ile yan yana oturur, beraber yer içerlerdi. Kimse ondan sıkılmaz ve çekinmezdi. Bu anda da yine peygamberdi. Peygamber olarak peygamberliği, insan olarak saygınlığına karışmazdı. Putperestler peygamberin insan oluşuna itiraz eder, onun bir melek olmasını veya yanında bir meleğin eşlik etmesi gerektiğini önerirlerdi. Böylece peygambere insanüstü bir nitelik ve kutsallık vererek kendilerinden ayrı bir imtiyaza sahip olmasını isterlerdi. Kur'an-ı Kerim onların bu şaşkınlık ve isteklerine red cevabı vermiştir. O, kendisine vahiy gelen bir insandan başka birşey değildi[15], O da Kur'an'a uymakla yükümlü idi. Kur'an'a uymakta peygamber ile insanlar arasında fark yoktu. Kur'an-ı Kerim'in bu itirazlara red cevabı vermesinin amacını ve felsefesini büyük İslâm bilginleri iyi anlamış ve değerlendirmişlerse de bazı tasavvufçular Hz. Peygamberden üstün niteliklere sahip insanlar tasarlamış ve bunları insanlara aşılamış ve inandırmışlardır. Kâinatın idaresini onlara vermişler ve Kur'an öncesi insan ve peygamber (kâhin) anlayışına çevirmişler, insanı düşünmekten de alıkoymuşlardır. Bunun günümüzde de devam etmesi müslüman toplumların çıkmazıdır. İnsan okumuş da olsa aklını çalıştıramıyor ve düşünemiyorsa bu gibi yanlışlara düşebiliyor.

Peygamberin beş önemli niteliği haiz olması gerekir.

1. Peygamber güvenilir olmalıdır. Onun bütün işlerinde ve sözlerinde güvenirliği aksamadan sürmelidir. Aldığı vahyi bildirmede,

---

(15). Furkan 25/7; Enam 6/8-9; Kehf 18/110; Ahkaf 46/9.

malda, mülkde, namusda, sözde, işte güvenilen biri olması gereği vardır. Bu güvenilir olmanın ne kadar yüce bir sıfat olduğu günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır.

2. Doğru, dürüst olmak zorunluluğu onun ikinci önemli niteliğidir. Bir söz Allah'ın sözü, yani Kur'an ise, Allah'ın sözü, eğer kendi sözü ise kendi sözü olduğunu söylemek zorunda idi. Peygamberin önemli özelliği ve hatta peygamberliğin temel taşı bu niteliktir.

3. Peygamber, tebliğ etme görevinde de eksiklik yapamazdı. Allah'tan aldığı vahyi olduğu gibi yorulmadan, beklemeden, saklamadan, gizlemeden insanlara bildirmesi duyurması zorunluydu[16]. Bazı kimselerin bu hususta yaptıkları yorumlara ve ithamlara bu ayet açık cevap vermektedir.

4. Peygamberin zeki, anlayışlı olması gerekli bir sıfattır. Peygamberin anlamaz, kafası çalışmaz, farkına varmaz diye nitelenmesi peygamberliğini inkâr etmek olur.

5. Peygamberin Allah'tan aldığı vahyi bildirmede hata etmesi ve yanlış yapmaması da önemli bir niteliktir. Hz. Peygamberin Allah'tan emir almadığı ve sırf kendi fikrine göre hareket ettiği bazı hususlarda yanılmasını Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de göstermiş ve ortaya koymuştur. Böylece peygamberlik ile Tanrılık arasındaki mesafeyi insanlara anlatmak istemiştir. Bundan dolayı, hiçbir müslüman, Hz. Peygamberi insanüstü bir kutsallığa yükseltmeye koyulamamıştır. Ama, şeyhlerini, velilerini peygamberden daha yüce ve kutsal mevkiye yükseltmeyi başarmışlar, ancak Hz. Peygamberden daha üstün bir insanın olmaması gerektiği İslâm inancı esasına ters düşmemek için kurnazlık yapmışlar. Ya Hz. Peygambere ondan da bir nebze isnat ederek veya başka kaçamak yorumlarla bu fikirlerini İslâm'a göre meşru göstermeye çalışmışlardır. Bu gibi fikirler, uydurma ve hayalî rüya ve hikâyelerle hâlâ sürdürülmektedir.

Hz. Muhammed'den sonra peygamber göndermeye gerek kalmamıştır. Çünkü Kur'an, hiç kimsenin sözü karışmadan Allah'ın sözü olarak, bize kadar gelmiştir. Kur'an, aklı da Kur'an gibi bir bilgi ve hüküm kaynağı kabul etmiştir. Kur'an'ın sustuğu yerde akıl, aklın girmediği yerde Kur'an devreye girecek ve ikisi beraber yardımlaşarak çalışacaktır. Akıl, neyi nasıl, ne kadar bilebileceğini bilir. Artık Hz. Muhammed'ten sonra peygamberlik davaları geçersizdir. Ama âlim ve müctehid olma, anlayıp hüküm çıkarma devam edecektir.

---

(16). Maide 5/67.

Kur'an-ı Kerim peygamberlik hakkında çok açık ve belirgin nitelikli bir inanç sistemi getirerek insanın din adına istismar edilmesini ve insanın insanı istismar etmesini engellemek istemiştir. Asırlar boyunca diğer dinlerin ve kültürlerin etkisi ile müslümanlar içinde müslümanları din namına istismar eden ve edilen zümreler teşekkül etmiştir. Kur'an'a dönmekle bunlardan kurtulma imkânı vardır.

c) Allah'ın Buyruğu Olarak Kitap Kavramı

Yüce Allah insana verdiği aklı destekleyici olarak peygamberlere gönderdiği vahyin peygamberler tarafından kayda geçirilmiş olması ile kitap oluyor. Tarih gösteriyor ki, eski peygamberlere gönderilen vahiy bilgileri tam ve zamanında kayda ve kitaba geçirilememiş, ağızdan ağıza ezbere nakledilegelmiştir. Bu suretle hem eksik gelmiş, hem peygamberlerin, din bilginlerinin sözleri, vahiy bilgisi ile karışmıştır. Tevrat için, Hz. Musa'dan beşyüz sene sonra kaleme alındığı, İncil için de yetmiş sene sonra ilk İncil'in yazıya geçmeye başladığı, Yahudi ve Hıristiyan bilginleri tarafından söylenmektedir. Zebur ise Tevrat'ın içinde bir bölümdür. Tevrat İsrail oğullarına, Zebur Hz. Davud'a, İncil Hz. İsa'ya, Hz. Musa'ya Tevrat'ın ilk beş kitabı verilmiştir.

Şimdi bu kitaplarda Allah'ın sözünü, insanların sözünden -peygamber de insandır- ayırmak için şöyle iki ölçü kullanmak mümkündür. Kur'an'a benzeyen ve uyan sözler vahiy olabilir. Bir de gerçeğe ve saf, arı akla uygun düşenler vahiy olabilir. Şüphesiz bu ölçü ihtimalli bir ölçüdür. Çünkü, insan aklı ile de gerçeği bulup ifade edebilir.

Kur'an'a gelince, Hz. Muhammed'e vahiy geldikçe onu önce kendisi iyice ezberlerdi ve sonra kâtiplere yazdırırdı ve bütün müslümanlar ezberlemekte yarışırlardı. Hz. Peygamber Kur'an vahyini yazdırmakta çok titizlik göstermişti. Kendi sözünü bile yazdırmayı yasaklamıştı ki, Kur'an'la karışmasın diye. Bunun için Kur'an, hiç bir insanın sözünün karışmadığı Allah'ın vahyettiği kitap olarak bize kadar olduğu gibi gelmiştir.

Hz. Muhammed son peygamber olduğundan Kur'an da son vahiy kitabıdır. Artık bundan sonra vahiy yoktur. Yalnız bu vahyi anlama ve yorumlama insanlara bırakılmıştır. Kendi bilgilerine, bulundukları zaman içindeki ihtiyaçlarına göre onu anlama ve ondan hüküm çıkarma hakları bulunmaktadır. Ancak, şüphe götürmeyen

husus şudur. Kur'an bir söz ve bir metindir. Bunu anlamak ve yorumlamak için de herhangi bir metni ve sözü anlama ve yorumlama kuralları ve kanunları vardır. Buna zamanımızda semantik ilmi denmektedir. Bu ilim bütün diller için geçerli bir ilimdir. Eskiden bu ilmin değişik adlar altında bölümleri ve bazı kuralları kullanıla gelmiş ve şimdi gelişmiş bir ilim olarak ortaya çıkmıştır. Mesela Kur'an'da elma kelimesi geçince, biri buna patates diyemez, hurma denince, ona kuşburnu diyemez. İçki haramdır denince, ona helal diyemez.

Aslında Kur'an genel ilkeler ve hükümler koymuş ve bunların dışında kalan konuları şu üç esasa göre hükme bağlamak üzere insana bırakmıştır.

a) Kur'an'ın ilkelerinin ve hükümlerinin felsefesi ve ruhuna,

b) Akıl ilkelerinin ve aklî çabalarının sonuçlarına,

c) Hakkında hüküm koymak istenen konunun ilimce iyi incelenmesi ve araştırılmasına.

Bundan sonra bunlar esas alınarak insanın vereceği hüküm dini bir hüküm ve karar olarak geçerli olur. Ama, bu, şartlara ve zamana bağlı olacağı için değişmeye ve değiştirilmeye açık olacaktır.

Tarih boyunca Kur'an'ın Kur'anlığına, yani Allah'ın sözü ve Cibril'in getirdiği vahiy olduğuna itirazlar edilmiş, bunlara Kur'an'ın kendisi cevap verdiğinden, tarih boyunca âlimler tarafından da cevap verildiği gibi günümüzde de itirazlar yapılmaktadır. Şüphesiz bunlara da cevap verilmektedir. Ancak bazen yeteneksiz kişilerin verdikleri cevaplar, karşı tarafı ikna etmekten uzak kalmakta ve sorunu çözülmez hale getirmektedir. Bu gibi durumlarda müslüman olan haddini bilmeli, olur olmaz işe burnunu sokmamalıdır. Bana göre bu itirazların çok basit olduğu, buna karşılık çok büyütülmüş olarak cevaplar verilmeye çalışıldığı ve cevap vermeye kalkışan bir çoğunun da yeteneksizliğinden toplumda sorun yarattığı hususudur.

Mesela Bengaldeş'te Teslime adında bir kadın yazar çıkmış Kur'an yeniden yazılmalı veya yeni bir Kur'an yazılmalı demiş. Bu Hz. Peygambere de söylenmiştir ve Kur'an buna cevap vermiştir. Aslında Arap putperestleri daha akıllı hareket etmişler, kendilerinin bir Kur'an yazamayacaklarını anladıkları için Hz. Peygambere "Rabbine söyle de başka bir Kur'an getir veya sen kendin bunu de-

ğiştir" demişlerdir. Yüce Allah diyor ki, onlara söyle: Bunu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana gelen vahye uyarım[17]. Teslime gibilere söylemeli, yeni bir Kur'an yazıp getirsinler de görelim. Bu kadar basit; bu Kur'an'ın cevabıdır.

Dünya ilim dünyasında ve literatüründe, felsefe tarihinde, kendinden güzeli yazılamayan kitap yoktur. Ama Kur'an'a bu kadar düşmanlık yapanlar içinde, Hz. Peygamberden daha bilgili ve kültürlü olanlar bulunduğu halde, Kur'an'ın kendisi de daha iyisi şöyle dursun, en azından bir benzerinin veya birkaç âyetinin benzerinin getirilmesini isteyerek meydan okuduğu bilinmektedir[18]. Bin dörtyüz senedir, henüz Kur'an'ı rafa kaldıran bir kitap gelmemiş ve yazılamamıştır.

Kur'an'ı anlamak için soranlar ile Kur'an'ı inkâr etmek için itiraz edenleri ayırmak gerekir. Herkesin dikkat etmesine gerek gördüğüm husus şudur. Kur'an-ı Kerim'in her zaman, her topluma her kelimesinin ve her âyetinin uygulanmasına imkân görmeyen kanunlar, tüzükler, örfler, gelenekler, zihniyetler bulunabilir. İnsan toplumu çok değişken hale gelmiştir. Bin dörtyüz senelik zaman içinde İslâm dini çok yayılmış ve değişik toplumları idare etmiştir. Ama bu uzun zaman ve çok değişik kültür ve toplumlarda karşılaştığı değişiklikler zamanımızda elli yıl içinde meydana gelen değişikliklerden daha az olduğu bilinmektedir. Artık ondört asırlık yorumlar bu hızlı değişikliğe cevap vermekten uzaktır. Kur'an'ın değişmez, kaskatı bir sistem olduğunu iddia etmek çok yanlıştır. Bu, İslâm'ı ölüme mahkûm etmek, demek olur. O halde değişkenliği yürütebilmenin sırrı ve felsefesi, değişkenliğin içinde değişmezliği kavramaktır. Değişkenliğin içinde değişmezlik unsuru ve ruhu kavranıp korunamazsa, o zaman ona İslâm denmez, başka bir ad bulmak lazım. Asıl söylemek istediğim ilke, Kur'an'ın her âyeti ve kelimesi her bir toplumda uygulanıyor veya uygulanamıyor diye Kur'an hükümsüz kalıyor, anlamına alınmamalıdır. Çünkü Kur'an bir toplum ve bir zaman için olmayıp, her zaman ve bütün toplumlar içindir. Bir zaman, bir toplumda uygulanamayan bir âyet, başka zaman o toplumda veya o anda başka yerde uygulanma imkânı bulur; orada uygulanması için vardır. Her zaman her yerde değil, her zaman herhangi bir yerde uygulanması yeterlidir. Çünkü toplumlar değişkendir. Onların değişkenliği böylece takip edilir ve her toplum İslâmın bir hükmünü uygulamakla İslâm uygulanmış olur.

---

(17). Yunus 10/15.
(18). Bakara 2/23; Hud 11/13; İsrâ 17/88.

d) Ahiret Kavramı

İnsanın kendisini en çok meşgül eden düşünce, varlığının devam etmesidir. Çünkü var olmasından çok memnundur; ondan çok haz ve huzur duymaktadır. Onu kaybetmek istememektedir. Fakat kesinkes görüyor ve biliyor ki, dünyalara değişmeyeceği bu varlığının sonu vardır ve ölüm mutlaka gelecektir. O halde bu varlık elinden gittikten sonra ne olacaktır?

İnsan yerin derinliklerinde, denizlerin karanlıklarında, göklerin en uzağında bulunanları biliyor ve bilmeye çalışıyor. Ama, bir an önce konuştuğu en yakını olan anası, babası, karısı, kocası veya çocuğundan bir an sonra bedeni olduğu gibi yanında bulunduğu halde, artık haber alamıyor ve bir daha haber almamak üzere yanından ayrılıyor, gidiyor. Nereye? Birgün kendisi de böyle gidecek. Nereye?

İşte insanı en çok ürküten ve ürperten soru budur. Eğer insan gereği gibi bunun üzerine eğilip düşünürse, hiçbir iş yapamaz olur ve şaşkına döner. Allah vere bunu bazen, hasta olduğu veya biri öldüğü zaman düşünüyor. İnsan buna cevap bulmaya çalışmış ve öldükten sonra yaşamaya başka bir şekilde devam edeceğine kanaat getirmiştir. En ilkel dinlerde bu inanca rastlandığı gibi en modern dinlerde de bunun yeri bulunmaktadır.

İlâhî dinlerden günümüze kadar mensupları gelen Yahudilik ve Hıristiyanlıkta ölüm sonrası hayat veya dünya için açık ve belli bir fikir yoksa da inancı bulunmaktadır. Bu hususu en açık ve belli bir şekilde ortaya koyan Kur'an-ı Kerim'dir. Ateist düşünce insanı yalnız bu dünyada ele alır, ölünce bırakır. Nereye giderse gitsin, artık o bir leştir, onu ilgilendirmez. Dinler ise insanı hem bu dünyada, hem öldükten sonraki dünyada ele alır ve her iki dünyada mutlu olmasının yollarını gösterirler.

İslâm dini hem bu dünya, hem öteki dünya için açık, seçik ve belli bir nizam getirmiştir. Ancak İslâm'ın asıl amacı insanı bu dünyada nizama koymak ve onu mutlu kılmaktır. Öteki dünya, bu dünyadaki durumuna göre tertiplenmiş ve düzenlenmiştir. Burada sorumlu ve hürdür, orada hür ve sorumlu değildir. İnsanı, bu dünyadaki işlerine önem vermesini sağlamak için ölüm sonrası endişesinden de kurtarmayı amaçlamıştır. Böylece bu iki dünya nizamını birleştirmiş, bütünleştirmiş ve bir nizamın iki yanı sebep ve netice kılmıştır. Ama herşeyden önce ve sonra Kur'an ölülerin kitabı de-

ğil, yaşayanların kitabıdır. Yüzyıllardan beri Kur'an ölülerin kitabı yapıldığı için, yaşayanlar da ölüler, ruhsuzlar gibi yaşamaya özendirilmişler ve ona göre muamele görmektedirler. Oysa İslâm'ın asıl amacı, insanı toplum içinde kaynaşmış bir fert olarak mutlu kılmaktır. Kur'an'ı Kerim ahiretten bahsettiği âyetlerde dünyada yapılması gereken işleri ahiret adı altında anlatıyor. Bunu pek çok kimse anlamadı ve anlamak da işlerine gelmedi. Öldükten sonra kendisine yapılacak muamele dünyadaki işlerinin muhasebesidir. Kur'an'ın insana getirdiği amaç ve verdiği kimlik, dünyada kimseye hakkını yedirmemek için meşru yollar arayıp meşru yoldan hakkını almak ve başkasının hakkına da el uzatmamak ve onu yememektir. Kur'an'ın bütün felsefesi bu cümlede özetlenmiş oluyor.

Ahireti inkâr edenlere karşı Kur'an'ın getirdiği deliller şunlardır. Ahireti inkâr etmenin en belirgin sebeplerinden biri ahlâkî ve sosyaldir. Dünyada yaptıklarından sorumlu tutulup hesap görmek istemeyenlerdir.

Kur'an'ın ahiretin var olacağına dair ilmî ve aklî delillerini şöylece özetlemek mümkündür.

1. Zor birşeyi yapmak daha kolayını yapmayı içerir. Elli kiloyu kaldıranın on kiloyu kaldırması inkâr edilemez. Bu, aklın deney ve gözlemlemeden çıkardığı bir ilke ve kanundur.

a) "Biz ufalanmış bir kemik yığını olduğumuz zaman, dirilecek miyiz? De ki: İster taş, ister demir, ya da aklınızda büyüttüğünüz başka bir şey olun, dirileceksiniz. O halde bizi kim tekrar yaratır, derler? De ki: İlk defa yaratan"[19].

b) "Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah'ın ölüleri diriltmeye gücü yeteceğini anlamıyorlar mı? Evet, O'nun gücü herşeye yeter. Göklerin ve yerin yaratılışı insanların yaratılışından daha büyük bir olaydır"[20].

2. Bir şeyi yapan onun benzerini de yapabilir. Belli uzunlukta bir asma köprüyü yapan, benzeri bir köprüyü yapamaz, denemez.

a) "Gökleri ve yeri yaratan onun bir benzerini yaratamaz mı? Elbette yaratır. Çünkü O, bilgin bir yaratandır"[21].

(19). İsra 17/48-51.
(20). Ahkaf 44/33; Mümin 40/57.
(21). Yasin 36/81.

b) "Göğü, kitap tomarını dürer gibi dürdüğümüz gün, yaratmaya ilk başladığımız gibi onu tekrarlarız. Bu verdiğimiz bir sözdür. Elbette verdiğimiz sözü yapacağız"[22].

3. Bir şeyi yapan onu tekrar yapabilir. Bir işi bir defa yapmak önemlidir; fakat onu ikinci defa yapmak daha kolaydır. Allah bir şeyi bir defa değil, milyon defa yapmaktadır. İnsanı bir defa değil, her an milyonlarca insan yaratıyor. O halde Allah'ın yaratma sanatı şaşmaz ve şüphe götürmez bir sıfatıdır.

a) "İnsan, kendisini bir nutfeden yarattığımızı bilmiyor mu? Hemen apaçık hasım kesiliyor. Kendi yaratılışını unutarak "bu çürümüş kemikleri kim yaratacak?" diyerek bize misal vermeye kalkışıyor. De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilir"[23].

b) "İnkârcılar öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman, dirilecek miyiz! Bu şaşılacak ve ihtimali çok uzak bir dönüş dediler. Biz ilk yaratmada yorulduk mu? Doğrusu onlar yeni bir yaratılıştan kuşkudadırlar. Allah önce yaratır, sonra onu tekrarlar ve ona dönersiniz"[24].

4. İnsanın öldükten sonra yaratılması, ölü yerin diriltilmesine benzetilmiştir. İnsan her yıl yerin ölü olduğunu görmektedir. Yer, kışın birşey bitirmiyor. Ağaçlar kesilse su damlamaz, çiçek açmaz, yaprak vermez. Bunlar yazın canlanıyor. Kur'an, ölü olan yerin nasıl canlandığına bakılsın; insan da ölü iken öyle dirilecektir, diyor.

"Yeryüzünü kupkuru görürsün. Ama biz ona su indirdiğimiz zaman, o kıpırdanır, kabarır ve her çeşitten gönül açıcı çift çift bitkiler verir. Bunlar Allah'ın gerçek olduğunu, ölüleri dirilteceğini ve herşeye gücünün yettiğini bildirir"[25].

5. Bir şeyi kendine zıt bir şeye çevirebilen, onu benzeri bir şeye çevirebilir. Ateş ile su birbirine zıttır. Yaş ve yeşil bir ağaçtan su çıkar. Böyle bir ağacın ateşi çıkarması tabiatına zıt olmalıdır. Ama Allah yeşil ve suyu bol bir ağacın yanmasını da yaratmıştır. Burada dikkat edilmesi istenen husus, bir şeyi kendine zıt olan bir şeye çe-

---

(22). Enbiya 21/104.
(23). Yasin 36/77-79.
(24). Kaf 50/3, 15; Rum 30/11.
(25). Hac 22/5-6; Zuhruf 43/11; Fatır 35/9; Araf 7/57.

virmek büyük bir güç ve derin bilgi istediğine delil olmasıdır. Bunu yapabilen, aynı varlığın, mahiyetin niteliğini daha kolaylıkla değiştirebilme imkânına sahip olması demektir. Bu da bir şeyin cansız iken canlı ve canlı iken ölü yapılmasıdır. İnsanın bedenine ruh üfleyince canlanır, üflemeyi kesince cansızlaşır ve ölür. Bu Allah'ın işidir. Ölüleri şimdiye kadar dirilten olamamıştır. Olsa olsa ölümü geciktirebilir. Ama ölümü ortadan kaldıramaz. Çünkü ruh, Allah'ın bir buyruğudur. Gir deyince girer, çık deyince de çıkar[26].

"Yeşil ağaçtan size ateş çıkaran O'dur. O ağaçtan ateşi yakarsınız. Gökleri ve yeri yaratan, kendilerinin benzerini yaratamaz mı? Elbette yaratır. Çünkü O, yaratmayı çok iyibilen bir yaratıcıdır"[27].

e) Semavî Dinlerin Ortak Temel İlkeleri

Dinleri kaynak bakımından iki ana guruba ayırmak mümkündür. İlâhî dinler ve beşeri dinler. İlâhî dinler demenin anlamı, bu dinlerin Allah'ın gönderdiği vahye dayanmış olmasıdır. Kur'an'ın anlattığına göre bu ilâhî dinlerin özel adı İslâm'dır. Ancak tarihte, Yahudiler kendilerine peygamberlerle gönderilen vahyi kendilerine has sayarak Yahudilik, Hıristiyanlar da Hz. İsa'nın getirdiği ilâhî bildirilere Hz. İsa'nın Yunanca olan adına isnat ederek Hıristiyanlık demişlerdi[28].

Bunun için İslâm'a Muhammedîlik, demek ilmen de doğru değildir, dinen de hiç doğru değildir. İslâm adını Yüce Allah Kur'an'da seçmiş ve koymuştur. Böylece tek din olarak Allah'ın dinine değişik adlar verilmiş olduğu görülmektedir. Bu suretle ilâhî din üç din olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim bu düzeltmeyi de yaparak, hepsine birden İslâm diyerek, bir ulusa veya şahsa ait olmadığını, İslâm'ın Allah'a ait olduğunu pekiştirerek bütün insanlara eşit olarak Allah'ın dinine çağırmaktadır. Ancak, tarihî olguyu gözönüne alarak ilâhi veya semavî dinler tabirini kullanıyoruz.

Kaynağı aynı olmasından ötürü bu üç din arasında temelde devam eden ortak ilkeler bulunduğu gibi değişen hükümler de vardır. Değişmeyen ortak ilkeler evrensel ilkeler ve ezelî ilkeler olup, zaman aşımına uğramazlar. Ancak bunların değişmezliğine karşılık, yanlış yorumlarla saptırılmış olanların da bulunması bir vakıadır. Ayrıntılı ve değişken hükümlerde farklılıklarının varlığı iki şekilde açıklanabilir.

---

(26). İsra 17/85.1

(27). Yasin 36/80-81.

(28). Christ= Yağlanmış, vaftiz edilmiş kimse. Christian Christ'a ait, yağlı, yağlanmış, vaftiz olan.

Birincisi; Geçmiş peygamberlerle gelen vahiyler, onların hayat şartlarına ve kültür seviyelerine göre geldiği için, şartların değişmesi ve bilgilerinin artması üzerine yeni gelen vahiyler, daha öncekileri yürürlükten kaldırmıştır. Bu hususta İslâm yeni hükümler getirmiştir.

İkinci sebep şudur. Geçmiş peygamberlerin getirdikleri vahiyler olduğu gibi korunamamış, kaybolmuş, unutulmuş olduğundan, insanlar kendi kendilerine hükümler koymuş ve yorumlar yapmışlardır. Bunlar din sayılmıştır. Kur'an, bunların yanlış olanlarını düzeltmeyi amaçlamaktadır. Şimdi dinde en temel konu ve ilke olan Allah kavramı hakkında ortak olan ve ayrılan noktaları özetle görelim.

İlâhî ve semavî dinlerde temel ortak ilke Allah'a inanmaktır. Bu dinlerde Tanrı'nın ilk niteliği yaratıcı olmasıdır. Evrenin her zerresini ve insanı Tanrı yaratmıştır. Tanrı, insana bütün yaratıklardan üstün bir nitelik olan aklı vermiştir. Bundan sonra da insanı kendi başına başı boş bırakıp salıvermemiş; ona ayrıca peygamberlerle bilgiler (vahiy-kitap) göndermiştir. Yüce Allah her şeyi bilir, her şeye gücü yeter, dilediğini yapabilir. Evreni ve insanın işlerini görüp gözetir, duaları, yakarışları duyar, kabul eder, insanları pişmanlık duydukları, yapmakla üzüldükleri yanlışlarını ve günahlarını bağışlar ve affeder. İnsana her zaman merhametli ve acıyandır. Bunlar, bu üç dinde ortak olan yönlerin bir kısmıdır.

Yalnız Tanrı'nın tek ve bir oluşu hususunda temelde ortaklık olduğu halde onun uygulanışında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Yahudiler, Allah'ın tek ve bir olduğuna inanırlar, fakat kendilerini Allah'ın yegane sevgili milleti sayıp, diğer milletleri kendilerine hizmetçi olarak yarattığını iddia ederek, Allah'ın, her milletin eşit derecede yaratıcısı olduğuna ters düşerler. Hıristiyanlar ise daha ileri giderek Allah'ın oğlu olarak İsa'ya da inanır ve ibadetlerini, dualarını İsa'ya yaparlar. Bu şu anlama gelebilir. Allah'a yaratıcı Tanrı olarak inanır ve İsa'ya da Allaha, yaratana götüren bir aracı Rab olarak taparlar. Yahudiler de Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu demenin küfür olduğunu söyleyerek Hıristiyanlığa karşı çıkarlar. Kur'an ise İsa'ya Allah'ın oğlu demenin küfür olduğunu bildirdiği gibi üçlü Tanrılığa (Teslisi) de küfür saymaktadır[29]. Kur'an'a göre Meryem'in oğlu İsa Allah'ın Elçisi (Resulü) ve kuludur[30].

(29). Nisa 4/171; Maida 5/72-73, 116-117.
(30). Nisa 4/171; Maide 5/74; Meryem 19/30, 33.

Semavî dinler arasında daha çok ortak ilkeler ortaya koymak mümkün olduğu gibi daha çok ayrıntılı ayrılıklar da ortaya konabilir. Ancak, en belirgin ve sistemli bir şekilde ortak ilkeleri on buyrukta tespit etmek bu üç din arasındaki ortak ilkelere daha çok açıklık getirebilecektir.

"On Buyruk-On Emir" Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda verilmiş, iki levhada bulunan esaslardır. Tevrat'ın çıkış bölümü ile ikili (Tesniye) bölümünde[31] birarada bulunmaktadırlar. Bu On Emir, Hıristiyanlarca da kabul edilmiş ve ilmihal (pratik dini kitap) kitaplarına da geçmiş önemli ilkelerdir. Kur'an-ı Kerim bu On Emrin İsrailoğullarına verildiğini aynen söyler[32].

Bu On Emir şöyle sıralanmaktadır; On Tanrı Buyruğu;

1. Yalnız Allah'a tapacaksın. Gökte, yerde ve yerin altında, sularda olanın hiçbir suretini ve kendin için oyma put yapmayacaksın.

2. Allah'ın adını boş yere ağzına almayacaksın.

3. Cumartesi gününü kutlayacaksın. Köle, efendi hiçbir kimse iş yapmayacak, hayvanlar da istirahat edecektir.

4. Anana, babana hürmet edeceksin ki, ömrün uzun olsun.

5. Öldürmeyeceksin.

6. Zina etmeyeceksin.

7. Hırsızlık etmeyeceksin, çalmayacaksın.

8. Yalan yere şahitlik etmeyeceksin.

9. Komşunun karısına göz dikmeyeceksin.

10. Başkasının malına, servetine göz koymayacaksın.

Burada zikredilen On Emrin maddeleri Yahudi ve Hıristiyan dinin en açık ve belli ilkeleridir. Bunların içinde ayrıntılı maddeleri de bulunmaktadır. Onları insan bu genel ilkelerin ışığında anlayabi-

---

(31). Çıkış 20/8-17; Tesniye 5/12-21.
(32). Catechism of the Catholic Church, Part Three, Section Two, 453-541, 1994 London; Bakara 2/83.

lir. Şimdi Kur'an-ı Kerim'de bu ilkelerin karşılıklarını ortaya koymak gerekir ki, İslâm dini ile birleştikleri hususların gözönüne getirilmesi kolay olsun.

İsra Suresinde bu ilkeleri içine alacak oniki ilkeyi şöylece sıralayabiliriz[33].

1. Allah'tan başkasını Tanrı yapma, O'ndan başkasına tapma.

2. Anana, babana iyilikte bulun ve iyi davran.

3. Akrabaya, yoksula, yolda kalana hakkını ver.

4. Harcamalarında orta yolu tut, saçıp savurma.

5. Geçim kaygısı, yoksulluk korkusuyla çocuklarını öldürme.

6. Zinaya yaklaşma! Çünkü o iğrenç bir iştir.

7. Allah'ın saygın kıldığı cana kıyma, onu öldürme.

8. Yetimin malına, iyilik dışında yaklaşma.

9. Verdiğin sözü yerine getir, çünkü verilen söz sorumluluk taşır.

10. Ölçü ve tartıda hile yapma.

11. Hakkında kesin bilgin olmayan şeyin ardına düşme.

12. Yeryüzünde böbürlenerek yürüme.

Kur'an-ı Kerim başka bir âyetle toplu olarak şu genel ilkeleri bildirmektedir ve bunları "iyi insan"ın sıfatları olarak anlatmaktadır.

"İyi İnsan

a) 1. Allah'a, 2. Ahiret Gününe, 3. Meleklere, 4. Kitaplara, 5. Peygamberlere, inanır.

(33). İsra 17/22-37.

b) 1. Akrabaya, 2. Yetimlere, 3. Yoksullara, 4. Yolda kalmış olana, 5. Muhtaçlara, 6. Özgürlüğe kavuşma çabasında olanlara malı seve seve verir.

c) 1. Namazı kılar, 2. Zekâtı verir, 3. Söz verdiklerinde sözlerini tutarlar, 4. Zorda, darda ve savaş anında direnç gösterirler.

İşte bunlar, sözü ile işi doğru olanlardır, işte saygın ve saygılı olanlar bunlardır"[34].

Semavî dinler arasındaki inanç ve amelle ilgili ortak ilkeler sadece bunlar olmayıp daha da çoğaltılabilirler. Ancak bunlar en genelleri olduğundan bu kadarını karşılaştırmakla yetinmek istiyoruz. Burada üç önemli noktayı açıklamak yerinde olacak bir husustur.

Birinci nokta, bu karşılaştırmada görüldüğü gibi Kur'an'ın getirdiği ilkeler daha çoktur. Karşılaştırmaya devam edilse gene de Kur'an'ın ilkeleri önceki dinlerin esaslarının toplamından artık olacağında kuşku bulunmamalıdır. Bununla şuna dikkat edilmesi anımsatılıyor. Gerçeğe ulaşmada ve onu uygulamada diğer gerekli olan ilkeler, emirler ve hükümler İslâm'da daha çok, daha kolayca bulunmaktadır. Bu açıdan İslâm dininin gerçeği yakalamada ve anlatmada eksik olduğu iddia edilemez, tersine artısı vardır.

İkinci nokta şudur. Kur'an-ı Kerim, çoğu kez ve gerektikçe hep gerçeği aramayı ve ona uyulmayı emretmektedir. Eğer, Kur'an'ın anlattığı dışında başka gerçek ve nesne varsa, yeni ortaya çıkmış bir doğru varsa, onu almak, ona sahip ve tabi olmak, Kur'an'ın emirleri içinde olduğunu bilmek gerekir ve İslâm bilginleri de böyle anlamışlardır. Aslında İslâm dininin iki kaynağı olarak Kur'an ve akıl olduğundan Kur'an'ın zikretmediği ve aklın hükmettiği herhangi bir bilgi ve hüküm de İslâm'dan sayılmıştır. İslâm'da ictihadın anlamı ve uygulaması bundan başka bir şey değildir.

Üçüncü nokta şudur: Bu kısa karşılaştırmada İslâm, insana, renk, dil, din, ırk, hatta iman farkı gözetmeden eşit muamele etmekte ve Allah ile insan arasına, Yahudiler gibi üstün ırk farkı ve Hıristiyanlarda olduğu gibi Meryem oğlu İsa'yı, bir aracı olarak Allah'ın oğlu sayıp şefaatçi koymayı reddetmekte, yermekte ve kaldırmaktadır. Müslümanlar arasında şefaatçilerin, aracıların (şeyh, veli, kutup) türemesi, üstün insan nazariyesi bunlardan müslümanlara geçmiş ve İslâm'ın saf tevhid akidesini köreltmiş ve bulanıklaştırmıştır.

---

(34). Bakara 2/177.

3. İSLÂM DİNİ

a) Hz. Peygamber Dönemindeki İslâm

1. Hz. Peygamber'in Hitap Ettiği Toplum Yapısı

Hz. Muhammed 570 yılında Mekke'de doğdu. Doğmadan önce, babası Abdullah ve altı yaşında iken de annesi Âmine öldü (576). Böylece anne babadan yetim kaldı. Dedesi Abdulmuttallib onu yanına aldı. Dedesi (579)da ölünce, bakımını amcası Ebu Talib üstlendi. Dokuz yaşından sonra amcaları ile Suriye'ye ve Yemen'e ticaret kervanlarına katıldı. Sonraları ticaret kervanlarını yönetttiği Hatice ile evlendi. Bu esnada kendisi (21, 25, 27, 30, 37) ve Hatice (25, 28, 35, 40 değişik rivayetler var, 40 olması çok uzak bir rivayet olmalı) yaşında idi*.

Mekke toplumu ve Araplar puta tapardı. Ama Hz. Peygamber çevresindeki dinî görüş ve uygulamalarla ilgilenmedi ve onlara da katılmadı. Böylece kırk yaşına geldi. Bu sırada, Yüce Allah ona Cibril melekle vahyetmeye başladı. Hz. Muhammed'in vahiyden önceki durumunu Kur'an'dan öğrenmek daha faydalı olur. Ancak Kur'an'ın bu anlatışı onun geçmişine aittir. Yani Yüce Allah Hz. Peygamberin daha önce ne olduğunu anlatıyor.

"Rabbin, seni öksüz bulup barındırmadı mı?

Seni şaşırmış bir durumda bulup yol göstermedi mi?

Seni geçim zorluğu içinde bulup zenginleştirmedi mi?"(35)

"Sen, daha önce bir kitap okumuş ve onu sağ elinle de yazmış değildin"(36).

"Ey Muhammed! İşte böylece sana da buyruğumuzdan bir ruh vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat, Biz, o ruhu, kullarımızdan dilediğimize doğru yolu gösteren bir ışık yaptık. Kuşkusuz, sen dosdoğru yolu göstereceksin"(37).

---

* Hz. Peygamberin ve Hatice'nin evlenme yaşları hakkında bu kadar değişik rivayetler var. En doğrusu ikisinin de otuzun altında olmasıdır. Belki Hadice bir iki yaş büyük olabilir.

(35). Duha 93/6-8.
(36). Ankebut 29/48.
(37). Şura 42/52.

Hz. Muhammed'in içinde doğup büyüdüğü toplum ve çevre din bakımından putperest bir toplum idi. Siyasî bakımdan bağımsız iki türlü kabile ve aşiretlerden teşekkül etmişti. Bu aşiretlerin bir kısmı şehirlerde (Mekke, Taif ve Medine gibi) yerleşik, diğer bir kısmı gezegen aşiretlerdi. Ancak bu gezegen aşiretlerin de kendilerine has yerleşim ve gezinti yerleri bulunuyordu. Her aşiretin yerleşik büyük bir putu olup bunların dışında her ailenin de kendine özel küçük putları vardı. Büyük yerleşim yerlerinde büyük put, birkaç aşiret tarafından ortak put sayılırdı. Mekke'de putlar "Kâbe" denilen binanın etrafında irili ufaklı dizilmişti. Bütün Araplar ve özellikle Kuzey Arapları Kâbe'ye ve etrafındaki putlara saygı gösterir ve onları kendi putları sayarlardı. Kâbe'yi mevsimlik veya yıllık panayırlar esnasında ziyaret ederler ve putlara karşı kulluklarını yerine getirirlerdi. Bazı rivayetlerde Arapların pek koyu dindar olmadıkları anlatılırsa da, yerleşik büyük putların etrafında olan aşiretler, özellikle putun bulunduğu aşiretin, puta çok bağlılık göstermesi, kendi insanları ve ona bağlı olan diğer aşiretler üzerinde bir otorite kurmasına dayandığı için İslâm'a karşı büyük mücadele verdiler.

Putperest Araplar Allah'a, Allah'ın bir olduğuna ve Kâinatı yarattığına inanıyorlardı. Kur'an bunu şöyle açıklıyor.

"Onlara "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hükmü altında tutan kimdir" diye sorarsan, mutlaka "Allah'tır" diyecekler. öyleyse niçin dönüp yalan düzüyorlaar?"[38].

Putperestlerin müşrik ve puta tapar sayılmaları, bu inançlarına uymadıklarındandır. Çünkü, bunu böyle itiraf ettikten sonra, tutup Allah ile kendi aralarına şefaatçılar, aracılar, veliler koyarak, onlarla Allah'a yaklaşmak ve ulaşmak istediler ve bundan dolayı Allah'tan başkasına tapanlar sayıldılar, şirke düşerek, Allah'a ortak koşmuş oldular[39].

İşte Allah'a inanmak, onun yaratıcı ve bir olduğunu söylemek, eğer Allah'tan başkasını veli edinirse ve Allah'la arasına aracı, şefaatçı koyarsa Kur'an'ın getirdiği imandaki esaslara göre iman etmiş sayılmaz. Evet, Allah'a inandığını önce söylemiş ama, aracı ve şefaatçılara gidip, Allah'tan isteyeceğini onlardan isteyerek amelde, fiilen bu inancını lekelemiş ve ondan vazgeçmiş duruma düşmüştür. On asırdan beri İslâm dünyasında, namaz kılanların içinde bu

(38). Ankebut 29/61.
(39). Ra'd 13/33; Nahl 16/86; Zümer 39/3; Yunus 10/18; Rum 13/30.

şirk batağına düşmüş olanlar bulunmaktadır. Namaz kılmak insanı şirk batağından kurtarmaz, aracı tutarsa. Bunun için gerçek müslümanlar çok titizlik gösterip gönül ve kalplerini Allah'tan başkasına teslim etmesinler ve kaptırmasınlar.

2. Kur'an'ın Tebliğ Yöntemi

Kur'an, bir öğretim ve eğitim kitabı olarak tebliğe başlıyor ve okumaya, öğrenmeye, öğretmeye çok değer veriyor, üzerinde titizlikle duruyor. Zaten tebliğ, başkasına bir bilgi ulaştırmak ve onunla iletişim kurmaktır. Bunun ilk adımı olarak okumayı, ikinci adımı da ne zaman ve nasıl okumanın uygun düşeceğini önermek oluyor. O halde:

"Oku! Yapışkandan insanı yaratan, kalemle öğreten Tanrı'nın adına oku!"

"Gecenin herhangi bir zamanında, yarısından önce, yarısında, yarısından sonra kalk, Kur'an'ı dura dura anlayarak oku! Kolayına nasıl geliyorsa, öyle ve o kadar oku!"[40]

Kur'an'ın tebliğ etme, bilgi aktarma yönteminin başlangıcı okumak ve okumayı önermektir. Çünkü, insan önce okur, sonra düşünür ve böylece gerçeğe ve doğruya ulaşır.

Üçüncü yöntemi, insanın okuduğunu, öğrendiğini düşünmeye yöneltmesidir. Okuyup düşünmedikten sonra, okumanın bir faydası olmaz. Düşünmek, okuduklarını tartmak, değerlendirmek ve bildikleri içinde en sağlamını bulup almaktır. Yoksa sırf okuyup durmak, kasetin okumasından farklı olmaz. Okumak, kelimeleri seslendirmek, söylemek olmayıp kelimelerin anlamlarını anlamak ve üzerinde durmak demektir.

"Kitabı okuyup duruyorsunuz hâlâ düşünmeyecek misiniz"[41].

"Düşünesiniz diye size Kur'an'ı ve âyetleri indiriyor, anlatıyoruz".

Kur'an, düşünme ve aklı kullanma, akıl etme hususunda akıl kelimesini, aksiyon ve faaliyet, eylem ve çalışma halinde 51 defa kullanmakla aklı çalıştırmanın önemini belirtmektedir. Kur'an'ın

(40). Alak 96/1-4; Müzemmil 73/1-8, 20.
(41). Bakara 2/44; Âl-i İmran 3/65; Yusuf 12/2; Nur 24/61.

âyetlerinin düşünülmez bir doğma (itikat) olduğunu söylemek çok yanlıştır. Bunu, Kur'an'a inanan da inanmayan da iddia etmektedir. İnanmayan bunu Kur'an'ı dışlamak, hayattan, ilimden ve düşünceden uzaklaştırmak isterken, inanmayanın bu sözünün etkisinde kalan ve Kur'an'ı saf ve temiz bir zihinle okuyup anlamadığı için, Kur'an'a inanan da söylemekle büyük dalalet ve gaflet içinde olduğunun bilinmesi gerekir ki, Kur'an'ın düşünmeye verdiği önem ve düşünmenin en büyük bir ibadet olduğu anlaşılabilsin.

Kur'an'ın dördüncü yöntemi, ilme ve bilgiye önem vererek, tebliğin en iyi biçimde gerçekleşeceğine güvenidir. Burada bilgi teorisinin çerçevesini çiziyor ve temel ilkelerini tespit ediyorlar. Bir konuda tam ve en doğru bilgiyi elde etmek için, a) O konuda söylenen her şeyi dikkatle okuyup, dinleyip anlamak veya gereken deneyleri ve araştırmaları yapmak, b) Onları karşılaştırmak ve aralarındaki ilgilerden yararlanmak, c) İçlerinden en iyisini, güzelini ve doğrusunu tespit etmek, d) Ve bu bulduğuna uymak, onu yapmaktır. Kur'an'ın bilgi teorisinin esasları bunlardır. Ama bunları gerçekten samimi olarak doğru yolda olan akıl sahipleri yapabilir.

"a) Sözleri dinleyip, b) karşılaştırarak, c) en güzeline, d) uyanları müjdele! İşte onlar, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir ve işte akıl sahipler olan onlardır"[42].

Âyetteki "en güzeline" ifadesi (b, c) işlemlerini içermektedir. En güzeli, ifadesinde karşılaştırmak, mukayese etmek ile sonunda en güzelini bulup alma ve tespit edip seçme anlamı, sözün içerdiği bir manâdır. En güzelini bilmenin ölçütü akıl ve Kur'an'dır.

Kur'an'ın beşinci yöntemi, zanna, tahmine, hayale uymayı yermesi ve onları ilim dışı görmesidir. Kur'an, insanın ilmi, duyularla ve akılla elde edilebileceği esasını koymuştur. Duyularla ve akılla elde edilen bilgilere dayanmayanları ve onlar üzerinde düşünmeyenleri de davardan aşağı saymıştır.

"Hakkında ilmin (kesin bilgi) olmayan şeye uyma; çünkü kulak, göz ve gönlün hepsi bundan sorumludur"[43].

---

(42). Zümer 39/18.
(43). İsra 17/36.

"Kalpleri olup anlamayanlar, gözleri olup görmeyenler, kulakları olup işitmeyenler davarlar gibidirler. Belki daha da şaşkındırlar. İşte gaflette olanlar bunlardır"[44].

"Çünkü bilen ile bilmeyen hiç eşit olamazlar"[45].

İlmi ile Cehalet arasındaki mesafe, yer ile Jupiter arasındaki mesafe kadar uzaktır.

Onların ilmi yoktur. Ancak zanna uyarlar. Oysa zan, gerçeği elde etmede bir fayda sağlamaz"[46].

Kur'an-ı Kerim, okumaya, ilme, düşünmeye önem vermekle, önce konuşacak veya konuşulacak kimsenin bir bilgi birikimi ve seviyesi olması gerektiğini esasa bağlamıştır. Böyle olan bir insanla anlaşmak, ona bir şey anlatmak ve onunla iletişim kurmak artık bir temele oturtulmuş olur. Çünkü bilgili bir muhalifle anlaşılır, fakat cahil ile anlaşılmaz.

Bundan sonra tebliğ yapacak, dini anlatacak kimsenin niteliklerini bildirmektedir. Bu nitelikleri haiz olmayan kimsenin dine davet etmesi, başkasına dini öğretmeye kalkması Kur'an'a aykırı ve ters düşer.

"Rabbinin yoluna hikmetle, güzel sözle davet et ve en güzel yöntemle onlarla tartış"[47].

Hikmet mantıklı, tutarlı, ince anlamlı bilgi ve anlayışa denir. Bunun için, hikmet üç ilmi içine alır. Felsefe, Kelâm ve Mantık. Zira insan, bu üç bilim dalını bildiği ve özümsediği ve onlara uyduğu zaman, onun konuşması hikmet olur. Bundan dolayı, bu âyetle mevcut olan üç nitelikte ayrı ayrı adamlar bulunabileceği gibi, birinci nitelik olan hikmete sahip bir kimse bu üç duruma göre en güzel şekilde söz söyler. Bir kimse, karşısındaki muhatabı hikmetten anlıyorsa ve ancak hikmetle ikna edilebilecekse ona hikmetle tebliğ yapar ve iletişim kurar. Karşıdaki muhatap o seviyede değilse, ona güzel öğüt verir. Eğer karşısında olan muhatap tartışma yanlısı ise, onunla en güzel ve iyi biçimde tartışır. Kur'an-ı Kerim cebelleşmeyi, çekişmeyi, direnmeyi ve diretmeyi asla kabul etmez, onu tamamen yasaklar"[48].

---

(44). Araf 7/179.
(45). Zümer 39/9.
(46). Necm 53/28.
(47). Nahl 16/125.
(48). Ankebut 29/46.

Konuşulan kimse, muhatap çekişmeyi, diretmeyi, tartışmayı çıkmaza sokacak veya sokan biri ise, hemen onunla tartışmayı kesmeyi ve konuyu değiştirmeyi veya meclisi terketmeyi, nezaketle ayrılmayı, Kur'an emretmektedir. Çünkü başka bir zamanda karşılaşmaya ve başka bir karşılaşmada onu kazanmayı amaçlamaktadır. Cebelleşerek, çekişerek öfkeli öfkeli ayrılmanın Kur'an'a göre yanlış olduğu ve insanlarla iletişimin kesilmesinin Kur'an'ın amacı olmadığı bilinmelidir.

"Affetmeyi benimse, iyi olanı emret ve densizlerden sakın"[49].

"Âyetlerimiz hakkında çekişmeye dalanlarla karşılaşınca, onlardan yüz çevir, onlara aldırış etme ki, başka bir söze, konuya geçsinler"[50].

"Seninle çekişmelerine fırsat verme, sen Rabbine çağır. Çünkü sen dosdoğru yoldasın. Seninle cebelleşirlerse, yaptıklarınızı Allah bilir, de"[51] ve "Biz veya siz, ikimizden biri, ya doğru yolda veya apaçık sapıklık içindedir, de"[52].

İşte Kur'an'ın nezaketli üslubu ve tartışması böyle bitiyor. Kur'an kendisinin doğru yolda olduğundan yüzde yüz emindir. Ama, muhatabını azarlamadan, red etmeden, onun derecesine iniyor ve onun da doğru veya yanlış yolda olabileceğini ileri sürerek tartışmayı ortak bir düzeyde bitiriyor.

Bunları bilmeyen kimsenin Allah'ın âyetleri hakkında tartışmaya, cebelleşmeye, tebliğde bulunmaya hakkı olmadığını Kur'an şu âyetlerle belirtiyor ve müslümanın haddini bilmesini, neyi yapıp neyi yapamayacağını bilmesini ve ona göre davranmasını emrediyor. Kur'an-ı Kerim bu nezaketli davranışı bilenlere, hikmet ve felsefe sahiplerine söylüyor, ötekilerine bu gibi tartışmalara girmelerine izin vermiyor. Onların, Kur'an'ın okunup anlaşılmasına yardımcı olmaları ve bunu teşvik etmeleri yeter, artar bile.

"İnsanların bazısı, bilgisizce Allah hakkında tartışır durur ve yoldan çıkmış herkese uyar"[53].

---

(49). Araf 7/199.
(50). Enam 6/68.
(51). Mac 22/68.
(52). Sebe 34/24.
(53). Hac 22/3.

İnsanlardan öyleleri vardır ki, Allah hakkında bilgisi, delili ve aydınlatıcı bir kitabı olmadan tartışıp durur[54].

3. Hz. Peygamber'in Tebliğ Hayatı

Hz. Muhammed, putperest, Allah'a ortak koşan bir toplumda yaşıyordu. Kâbe'de ve diğer yerlerde gidip putlara tapmanın insanın sağduyusuna ters düşüyordu. İleri gelenlerin içinde bunu düşünenler vardı. Ancak topluma hâkim olanlar, kendilerinin toplumsal ve ticarî otoritelerini bu putlar üzerinde yoğunlaştırmış ve kurmuş olduklarından bu putlara saygı ve tapmak için gelenlerden maddî ve manevi istifadeleri ve hatta Mekke halkının çıkarı büyüktü. Bu Kâbe'yi İbrahim Peygamber yapmış ve onun hakka yönelik gelenek ve öğretilerinden kulaktan kulağa nesiller boyunca gelen zayıf da olsa inanışlara sahip olanlar (hanif), toplumun yanlış ve kötü durumunu görüyorlardı. Hz. Muhammed'in putlara hiç yaklaşmadığı ve içki bile içmediği sabit olan bir tutumu vardı. O da toplumun bu kötü durumunu beğenmiyordu. Putları ziyarete gelip tapanlar, onların üzerine meyveler koyuyor ve şerbet serpiyorlardı. Sinekler gelip bunların üzerine konuyordu. Kur'an, bunu çok güzel anlatmaktadır. Tanrı diye tapılan ve üzerlerine konan sinekleri kovacak güçte olmayan bu putlara tapmanın, tapanlara hiçbir faydası olmadığını, putların yardıma muhtaç olduklarını anlatarak[55] putperestleri putlarından nefret ettirme yöntemini de kullanmış ve Araplar bundan çok etkilenmişlerdi.

Toplumun durumunu düşünenler kutsal aylarda ve daha sıcak günlerde Mekke'nin civarında olan dağların kovuklarına gider, günlerce orada yaşar ve kendilerince kâinat ve toplum hakkında teemmüle dalar ve düşünürlerdi. Hz. Muhammed de böyle yapanlardan biri idi. Hira Dağına çekilir ve orada günlerce yaşardı. İşte kırk yaşına bastığı yılda kendisine Cibril melek geldi ve ona Allah'tan vahiy getirdi. Hz. Muhammed'in böyle bir umudu ve düşüncesi olmadığı için çok korktu ve şaşırdı. Acaba bir cin ve peri mi idi. Çünkü, kâhinler cin ve perilerle temasta olduklarını iddia ederlerdi. Ama kendilerine meleğin geldiği duyulmuş bir gelenek yoktu.

Hz. Peygamber koşa koşa evine geldi ve eşi Hatice'ye beni ört, korkudan titriyorum dedi. Hatice, amcası yaşlı Nevfel'e gidiyor, ko-

(54). Hac 22/8; Lokman 31/20; Mü'min 40/35.
(55). Hac 22/73.

casının durumunu anlatıyor ve Nevfel, o melektir, peygamberlere vahiy getirir, diyerek yeğenini teselli etti. Çünkü Nevfel'in, Hıristiyanlık ve yahudilikten haberi vardı. Yukarıda söylemiştik, ilk inen sureler ve âyetler okumaya dairdi" Kur'an'ın bu emirleri Hz. Muhammed'i yetiştirmek için ne kadar güzel ve anlamlı bir yöntemdi. Kur'an'ın yöntemi önce öğretmek, inanmasını insanın kendisine bırakmaktı. Bunu, bugün bile kavramayan namazlı, niyazlı aydınlar var. Hz. Muhammed'in korkusu biraz yatışıp gidince ve kendine gelince, üçüncü olarak Cibril bir emir getiriyor.

"Ey örtüye bürünen Muhammed! Kalk da uyar, Rabbini yücelt, giysilerini temizle, mundar şeylerden kaçın; daha çocuğunu alma niyetiyle verme, Rabbin için dayanıklı ol"[56].

Hz. Muhammed'in korkusu gitmişti. Artık kendisi de gelenin melek olduğuna inanmıştı. Bu emirlerin büyük manevî hazzını tatmıştı. Bundan sonrasını büyük bir arzu ile bekliyordu. Ama bu arada vahyin ardı kesildi. Allah'ın, peygamberini sabra alıştırmak hikmetine uygun olarak ve onun bu işi yüklenip yüklenemeyeceğini denemek için vahyi bir süre kesmiş olabilir. Şüphesiz en iyisini Allah'ın kendisi bilir. İşte bu kesintiden sonra Yüce Allah tekrar vahiy gönderiyor.

"Geceye, gündüze: Kuşluk vaktine ve çöken geceye ând olsun ki, Rabbin seni terketmedi ve sana darılmadı. Bundan sonrası senin için öncesinden daha iyi olacaktır. Doğrusu, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın. Seni yetim bulup barındırmadı mı? Seni dalgın bulup doğru yolu göstermedi mi? Seni geçim darlığında bulup zengin etmedi mi? Öyle ise, yetimi ezme! İhtiyacı bulunanı da azarlama! Ancak Allah'ın sana olan nimetini de anlat"[57].

Yüce Allah, ona ilk uyarı yapma emrini vermişti. Ama bunu en yakın arkadaşlarına, dostlarına anlatıyordu. Bir süre böyle bireysel devam ettikten sonra, Yüce Allah açıkca uyarıya başlaması emrini verdi.

"Muhammed! En yakın aşiretini uyar, sana uyan müminlere kanatlarını ger"[58].

---

* Alak 96/1-5; Müzzemmil 73/1-7, 20.
(56). Müddessir 74/1-7.
(57). Duha 93/1-11.
(58). Şuara 26/214-215.

"Bunun üzerine Hz. Peygamber bir ziyafet hazırlıyor. Kureyş kabilesinden kırk kadar kişiyi yemeğe çağırıyor, yemeği yedikten sonra onlara kendi peygamberliğini açıklıyor ve Allah'a itaata çağırıyor. Bunun üzerine Ebu Leheb[59], "Bunun için mi bizi buraya çağırdın, yok olasın" diyerek gidiyor ve halk da dağılıyor. Başka bir zaman da Mekkeli'leri Safa Tepesinde toplanmaya davet ediyor. Orada da halka "Şu dağın arkasında hazır düşman süvarileri, size hücum etmek üzeredir, dersem, inanır mısınız? Hepsi, evet inanırız diyor. Bunun üzerine sizi Allah'ın emirlerine uymaya çağırıyorum ve sizi önünüzde şiddetli bir azaba düşmemeniz için uyarıyorum, deyince gene Ebu Leheb, bunun için mi bizi buraya topladın, yok ol! diyerek gidiyor ve halk dağılıyor.

Hz. Peygamber, gelen vahiyleri anlatmaya devam ediyor. Kabul edenler çok az olarak çoğalıyor ve çoğaldıkça da Kureyş'in müminlere zulmü ve işkencesi artıyor. Kur'an'ın getirdiği üç büyük davaya karşı çıkıyorlardı:

a) Allah'ın birliğine, putların, aracıların, şefaatçıların reddine,

b) Ahiretin varlığına,

c) Hz. Muhammed'in peygamberliğine

karşı çıkıyorlardı.

Bunların dışında Kur'an'ın getirdiği ahlâk ve toplumsal davranış ve hayat düzeni de vardı. Kâbe'deki putlar Kureyşliler'in büyük ticaret kaynağı idi. Fakir halka ve kölelere toplumsal ve hukukî eşit haklar da tanımak istemiyorlardı. Kur'an-ı Kerim alışverişte hile ve hud'a yapmayı eski peygamberlerin kıssalarını anlatarak şiddetle yeriyordu. Kölelerden olan müslümanlara işkenceleri dayanılmaz boyutlara ulaşıyordu. Ama Hz. Peygambere ve ileri gelenlere dokunamıyorlardı. Ebu Bekir gibi ilk müslümanlar güçleri yettiği ölçüde müslüman köle ve cariyeleri satın alıp azad ediyorlardı.

Hz. Peygamber Kâbe'ye sık sık gidiyor, ibadet ediyor ve yanındakilere işittirecek sesle Kur'an okuyordu. Onun tebliğ yöntemi karşılaştığı ve konuştuğu kimselere Kur'an okumaktı. Ancak, herkese uygun düşecek âyet ve sureleri okumaya dikkat ederdi. Onun

(59). Ebu Leheb, lakâp olup, alev babası, alevci anlamındadır. Asıl adı Abdulazza (Uzza'nın Kulu); Abdullah gibi (Allah'ın kulu demektir. Kureyş'in ileri gelenlerinden ve Hz. Peygamber'in amcası idi. Uzza büyük putlardan biri idi.

bu tebliğ yöntemi çok etkili oluyordu. İnanmamaya niyetli ve kararlı olanlar da Kur'an'ı beğeniyorlardı ve akıllarına uygun ve mantıklı geliyor idiyse de dilleri ile inkâr ediyor ve şiddetle karşı geliyor ve Kur'an'ı dinlemeyi yasaklıyorlardı. Ancak Kur'an o kadar hoşlarına gidiyordu ki, Kur'an'ı anlamanın zevkine varan inkârcılar onu gizli gizli dinliyorlardı.

Bunlardan iki örnek Hz. Ömer ile Tufeyl Devsî idi. Hz. Ömer gizlice Hz. Peygamberin Kur'an okumasını dinlemesinden etkilenerek müslüman oldu[60]. Tufeyl Devsî, kabilesinin ileri geleni, şair biri idi. Mekke'ye ziyarete gelince Kureyş'in ileri gelenleri ile dost olduğundan, kendisine, bu Muhammed ile asla konuşma ve okuduğu şeyleri de asla dinleme, tavsiyesinde bulundular. O da kulaklarına pamuk tıkayıp geziyordu. Hz. Peygamberi Kâbe'de gördü. Bir an aklını kullandı ve kendi kendine, niye bunların sözüne uyuyorum ben, şair, aklı başında, anlayışlı biriyim, Muhammed'i dinleyeyim, iyiyi kötüden ayırabilecek muhakemem var. Beğenirsem kendim beğenirim, beğenmezsem de kendim hüküm veririm, diyerek Hz. Peygamberi gizlice takip ederek evine gitti ve durumu Hz. Peygambere anlattı, peygamber ona Kur'an'dan okudu ve müslüman oldu. Kabilesine dönünce İslâm'a çağırdı ve bir kısmı müslüman oldu.

Hz. Peygamber müslümanların daha fazla işkenceye uğramamaları için, onlara Habeşistan'a gitmelerini söyledi. Orada halka adaletle hükmeden bir Kralın olduğunu tespit etmişti ve oraya giden müslümanlar rahat etti. Kureyşliler, Habeşistan'a gidip müslümanları geri getirtmek için uğraştılarsa da, Kral müslümanları teslim etmedi. Kureyş, başka bir işkenceye başvurdu. Müslümanları Mekke'nin bir vadisinde hapsetti, kimse ile temas etmelerine izin vermedi. Ancak bazı insaflı kimseler geceleri gizli gizli onlara yardım ediyorlardı. Bu da sökmedi, bir süre sonra kaldırıldı.

Hz. Peygamberin yöntemi kendisine ve müslümanlara yapılan eziyet ve işkencelere karşılık vermemekti. Zaten karşılık vermesi için Allah'tan da bir emir almış değildi. Ancak, Yüce Allah da her işte küçük, büyük olsun, vahiy göndermiyor ve emir vermiyordu. Kur'an'da olan bilgileri insanlara anlatma tarzı, zamanı ve yöntemi Hz. Peygambere bırakılmıştı. O da gerçekten çok iyi idare ediyor, sabrediyor ve denebilir ki, en iyi silahı sabır idi. Asır Suresi müslü-

(60). Hz. Ömer'in müslüman olmasına dair iki rivayet var. Biri budur. Biz, bunu tercih ediyoruz.

manların birbirine sabrı tavsiye etmelerini emretmekle son buluyor. Ancak sabır, miskin gibi boyun bükmek olmayıp, başka meşru yolları araştırmak için çaba sarfetmek ve devamlı dayanıklık göstermektir.

620 yılında Kureyş'e karşı en büyük koruyucusu ve desteği olan Amcası Ebu Talib ile hanımı Hz. Hatice vefat edince büsbütün sıkıntıda kaldı ve komşuları eziyetlerini artırdılar. Bunun üzerine tebliği ulaştıracak başka toplumlar aramaya koyuldu.

Hz. Peygamber dini tebliğ için Taif'e kadar gitti, ama oranın ileri gelenleri de daha kötü muamele edip onu taşladılar. Mekke'ye döndü. Özellikle hac mevsiminde Mekke'ye gelen insanlarla buluşmanın yollarını aradı ve onlara İslâm'ı anlattı. Kabul eden ve etmeyen oldu. En çok kabul eden Medineli'lerden çıktı ve onlara müslümanlığı anlatacak adamlar verdi. Medine halkı müslümanlara hoş bakınca, Mekkeli müslümanları da Hz. Peygamber Medine'ye gitmeye teşvik etti. Öyle ki, Medine'ye göç etmek, inanmış olmanın simgesi oldu. Kureyş, bundan çok tedirgin oldu ve Hz. Peygamberin birgün göç edeceğini düşünerek Mekke'deki bütün kabilelerle anlaşarak ve her birinden bir adam katılmak üzere Hz. Peygamberi, bir gece baskınında evinde öldürmeye karar verdiler. Tek başına bir kabile onu öldürmeyi üzerine alamıyordu. Bunları iyi takip eden Hz. Peygamber, evinde Ali'yi bırakarak, Ebu Bekir'i alıp Mekke'den çıktı ve Kureyşli'ler evi basınca Ali'yi evde yalnız buldular ve Hz. Peygamber'i yollarda aradılarsa da bulamadılar ve Hz. Peygamber 20 Eylül 622'de Medine'ye ulaştı.

Hz. Peygamber'in Medine'de ilk toplumsal faaliyeti Mekkeli göçmenlerle Medineli müminleri ikili kardeş yapması oldu. Bu, Hz. Peygamberin kendi anlayışı ve yöntemi idi. Çok faydalı ve isabetli bir yardımlaşmaya ve iki tarafı birbirine kenetlemeye, kaynaştırmaya sebep oldu. Göçmenlerle yerli halkın inançta, işte ve güçte birliği böylece sağlandı. Medine'de şu kesimlerden insanlar bulunuyordu. Yahudiler, müslüman olan ve olmayan yerli halk ve müslüman Mekkeli göçmenler[61]. Hz. Peygamber, bu grupları bir bayrak altında toplamak için, Medine antlaşması yaptı. Bu, Hz. Peygamberin değişik din ve ırktan insanları eşit haklarla bir bayrağın altında toplamasını, İslâm'da ilk devlet anayasası olarak nitelenmesini yadırgamamalıdır.

(61). Mekkeli göçmenlere Arapça muhacırun ve Medineli müslümanlara da muhacirlere yardım ettikleri anlamında Ensar, denmiştir.

Elbetteki bu antlaşmanın eksik yönleri vardır, Kur'an ve din de tamamlanmış değildi. Bununla beraber, bence orada önemle üzerinde durulması gereken husus, bir devlet fikrinin temeli içinde barındırdığı değişik din ve ırkların eşit işlerde eşit haklara sahip olmalarıdır. Aslında Hicaz'da tarih boyunca bir devlet kurulmuş olmadığı için, bir devlet fikri ve geleneği yoktu. Bizansa ve İran'a bakarak, bir devletin ne olduğunu çok müphem bir şekilde bilmiş olabilirlerdi.

Bunun için şunu demek istiyorum. İslam bir devlet olarak doğdu. Devletin içinde değişik din ve ırklara yaşama, mülkiyet hakkı ve din hürriyeti verilmesi devlet felsefesinin içinde mevcuttur. Hıristiyanlık, devletin içinde bir cemaat olarak doğdu, günümüze kadar iki bin yıllık tarihi süre içinde cemaat olmanın ruhundan kurtulamadı. Cemaatçılığın ruhu, kendi cemaatından başkasına hayat hakkı tanımamak ve adaletle muamele etmemektir. Bu cemaatçılık ruhu, müslüman cemaatların arasında da gözle görülür, elle tutulur halde, toplumda sürdürülmektedir. İşte günümüzde (1995) bu cemaatçılık ruhu, hem Medine'de Hz. Peygamberin yaptığı antlaşmaya aykırı, hem Kur'an'ın ruhuna, ilkelerine ve amacına aykırıdır. İslamcılık adı altında grupçuluk ve cemaatcılık yapan bu müslümanlara İslâm'ı, Kur'an'ı iyi anlatmak ve ona göre davranmak gerekir. Müslüman olmanın ilk ve son şartının bu olduğunu onlara açıklamak, bilginlere, alimlere düşen en önemli görev ve ibadettir.

Medine'de artık kendi çapında bir devlet başkanı olarak davranıyor. İnsanların teker teker işlerinden kendisine intikal edenleri, gelen vahiy buyruklarına göre, vahiy yoksa kendi anlayışına göre karara bağlıyordu. Ancak onun büyük özelliği, kime ve kimlere nasıl davranacağını iyi tayin ve tespit etmesi; onun hem peygamberlik, hem insanlık şahsiyetini ortaya koyuyordu. Peygamberdir diyerek insanlara yüksekten bakmıyordu; zaten öyle davranması gelen vahyin buyruklarına da aykırı düşerdi. Kendi kendine verdiği bazı kararlar ve yaptığı işler hakkında ister sert, ister yumuşak olsun, bazen Allah tarafından uyarıldığını, Kur'an'dan öğreniyoruz.

Kur'an'ın dışında kalan kendine özgü bütün anlayış ve davranışlarına örnek olması için, münafıklara yaptığı hoşgörü muamelesidir. Onların İslâm'ın aleyhinde olduklarını biliyordu. Mevcut yasalara göre öldürülmeleri gerektiği halde onları öldürmemişti. Muhammed kendi adamlarını öldürüyor, denmesinden çekinmişti. Çünkü onlar da, zahirde mümin olduklarını söylüyorlardı. Onları

öldürmemekle, onlara mümin muamelesi yapmakla hem iç, hem dış düşmanlarının çoğalmasını önlüyordu. Ama münafıkların zarar vermemesi için de onları, göz kontrolünde tutuyordu. Tam bir devlet gibi davranıyordu. Ama münafıklar bir mescid yapıp orada toplanarak, müslümanlara baskın yapmayı gerçekleştirmek istedikleri mescidi, bir emirle yerle bir ettirmişti. Çünkü o mescidde, müslümanların arasına fitne sokacak ve onlara su-i kasd hazırlayacaklardı. Buna Kur'an "zarar veren mescid" (Mescid-i Dırar) demiştir[62]. Günümüzde bazı partililerin ve grupların ayrılık olsun diye, camilerini, ibadet yerlerini ayırmaları ile bu münafıkların yaptığı zararlı mescid örneğini arasındaki benzerliği herkes düşünmelidir. Müslümanlar arasında nifak ve ayrılık sokmak hiçbir müslümanın haddi ve hakkı değildir.

Hz. Peygamber, çok faal bir hayata ve yorulmak bilmez bir enerjiye sahipti. Medine hayatı hep savaşlarda geçti. Kendisi her savaşa gitmedi ise de onların hazırlıklarını, istihbaratı çok iyi yaptı. Ancak savaşların sebeplerini kendisi yaratmadı. Gerçekte hiç savaşı sevmezdi, herşeyi sulh ve anlaşma ile çözmeye gönüllü idi. Ama Kur'an da düşmanı yok etme, yeryüzünde silme, diye bir savaşı önermedi. Düşman "sulh isteyince hemen sulh edin"[63] emrini verdi.

Yalnız din hürriyeti için, herkesin istediği gibi din hürriyetine kavuşması için savaş emrini verdi[64]. İslâm Tarihi gösteriyor ki, burada kastedilen din, İslâm dini değil, herkesin kendi dinidir. Hz. Peygambere, putperest Taif heyeti geldi. Onları, caminin bir köşesinde misafir etti. Yemeği Mekkeli Kureyş dostlarının elinden yiyorlardı. Hz. Peygamberle dini tartışdılar. İki şeyi şart koşuyorlardı. Namazdan affedilmeleri ve bir de putları olan "el-Lat"ın üç sene müddetle, ona olan bağlılıklarının sembolü olarak, yıkılmamasını istediler. Namazı kabul ettiler, ama "el-Lat" için olan süreyi iki seneye, bir seneye ve hatta bir aya kadar kısaltabileceklerini teklif ettiler. Hz. Peygamber kabul etmedi, ya Allah'a tam iman veya şirk. Bu kadar bir puta (şefaatçı ve aracı) olarak sevgi, şirk sayılırdı. Şimdi bu durum karşısında, tarihten bu yana namaz kılan müslümanların şefaatçı ve aracı olarak kullandıkları, sevdikleri ve bağlandıkları, gönüllerini raptettikleri durumları şirke girmiyor mu? Bunu ciddi alimler şirk görüyor ve namazın, insanı bundan kurtara-

(62). Tevbe 9/107.
(63). Enfal 8/61.
(64). Bakara 12/193; Enfal 8/39.

mayacağını söylüyorlar. Gerçek mümin, inançlı kimse, namazın içinde de dışında da zerre kadar şirke düşmeyen kimsedir. Allah'tan başkasını, Allah'tan çok ve Allah kadar sevmek şirktir[65].

İşte Hz. Peygamberin tebliğ yöntemi ve sistemi, esası böyle idi. Taifli ve diğer misafir putperestlere Hz. Peygamberin, insanlık olarak davranışı ayrı, ama dine, imana gelince, onun esasları gevşetilmez, laçkalaştırılmaz. Onda disiplin şart. Disiplin sertlik, kabalık olmayıp, tertipli, düzenli, tutarlı olarak müsamaha da olabilir. Müsamaha laçkalık değildir. Dikkat edildiği takdirde, Hz. Peygamberin hayatı, nezaket ve disiplinden ibarettir. Nezaketi disipline, disiplini nezakete feda etmek olmaz. İşte biz, bunu tespit ettikten sonra, İslam nezaket ve disiplinden ibarettir diyoruz. Buradaki nezaket ve disiplin, hem fiziki, bedeni, hem zihni, akli disiplindir.

b) Hz. Peygamber Sonrası İslam Dini

1. Mezhepler Öncesi Dönem

a) Toplumsal Gelişmelerin Uygulamaya Etkileri

Toplumsal etkileşim, toplumsal kanunun gereğidir. Bir toplum büyüdükçe ihtiyaçları artar. Kur'an-ı Kerim, genel hükümler ve ilkeler getirmiş, en çok ayrıntı bir iki konudadır. Onlarda da daha çok ayrıntılara gitmeye yer verilmiş olduğu için, o ayrıntılar hususunda ictihat yapılmıştır. Hz. Peygamberin ölümü ile Kur'an tamamlanmış ve vahiy kesilmiştir. Yüce Allah, Kur'an'da, peygamberliğin ve onunla birlikte vahyin bittiğini bildirmiştir. Müslümanlar, Arap Yarımadasından, Suriye'ye, Mısır'a, İran'a ve Türkistan'a kadar çok kısa bir zamanda yayılmaları ile değişik Helen, Bizans, İran, Türk kültür ve gelenekleri ile karşılaştılar ve karıştılar. Değişik ırk ve dindeki bu insanların bir kısmı İslam'a girdi, bir kısmı girmedi ve bir kısmı da İslam devletinde mevki elde etmek için zahiren müslüman gözüktü. Her bir grubun ayrı sorunu vardı. Onlara cevap vermek gerekiyordu. Hz. Peygamber'in verdiği cevaplar yeterli değildi. Yeni cevaplara ihtiyaç vardı. Hz. Peygamber zamanında bir olay olduğu zaman, Hz. Peygamber'e gidiliyordu. Ya vahiy geliyordu veya Hz. Peygamber kendisi cevap veriyordu. Hz. Peygamber kendi zamanında Yemen'e vali olarak gönderdiği Muaz b. Cebel ile Ebu Musa Eşariye'ye kendi fikir ve

(65). Bakara 2/165.

akılları ile cevap verme selahiyetini vermişti. Zaten Kur'an'da buna hem izin, hem emir veriyordu. Kur'an, Hz. Peygamber'in olmadığı yerde bilginlerin meseleleri çözme ve hüküm çıkarmalarına, akıllarını kullanmalarına emir vermiştir[66].

Yeni müslüman olanların iki türlü sorunu vardı. Arapça bilmiyorlardı ve öğrendikleri İslam dini ile kendi dinleri arasında çelişkiler bulunduğu için onları çözmek gerekiyordu. Müslüman Araplara çok iş düşüyordu. Hem Arapçayı, hem de dini öğretmek. Ayrıca, İslam'ın devlet ve siyasi adamları toplumsal ve hukuki sorunları çözmede alimlerin fikirlerine muhtaç idiler. Kendileri de dinin alimi sayılırlardı. Buna rağmen toplumu ilgilendiren hususlarda Kur'an'ın danışma emrine göre hareket etmeyi ihmal edemezlerdi. Özellikle dört halife döneminde Devlet büyümüş, birçok yeni devlet kurumlarına ihtiyaç duyulmuştu. Mesela askeri teşkilat, maliye teşkilatı, toplumsal kurumlar. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ilk senede Hz. Ömer, Ebu Bekir'in hilafeti esnasında mali işlere baktığı için Kur'an'ın müellefe-i Kulub'un[67] hükmünü uygulamadan kaldırmıştı. "Müellefe-i Kulub" İslam'a ısınmaları ve alışmaları, düşmanlık yapmamaları için, zengin de olsalar, bu gibi kimselere zekat verilir, hükmünü Hz. Ömer, İslam'ın size ihtiyacı olursa, verilir, ihtiyaç görmezse verilmez, diye yorumlayarak onlara zekattan hisse vermedi. Hz. Ömer'in, bu anlayışı ayetin hükmünü kaldırmak, ilga etmek olmayıp, uygulanışın sebebine, nedenine dayanarak uygulamamıştır. Ama nedeni ne zaman ve nerede bulunursa orada uygulanır. İslam alimlerinden herhangi bir kimsenin Hz. Ömer'in bu yorumuna ve uygulamasına itiraz edene rastlamadım. Ebu Bekir halife olduğu halde, Ömer'in bu fikrini geçerli buldu ve uygulamaya koydu.

Irak arazisi Hz. Peygamber zamanındaki uygulamaya aykırı olarak devletleştirildi. Bunu yapmakta Hz. Ömer çok zorlandı, bunu yapmaya zıt bir ayet yoktu ama, Hz. Peygamber'in uygulaması vardı. Hz. Ömer devletin devamlılığı felsefesine dayanarak, fertlerin hakkını devletleştirdi ve savaşçılar arasında bölünmesi gereken arazi, yıllık vergi karşılığı eski sahiplerine verildi, sanki kiralandı.

Hz. Ömer'in aile hukukuna getirdiği yenilik yanlış oldu. Kur'an'ı Kerim, bir karı-koca peşpeşe üç defa boşanıp evlenebilir-

(66). Nisa 4/59, 83.
(67). Tevbe 9/60.

ler. Üçüncü boştan sonra tekrar evlenmenin şartları var. İnsanlar bu üç defa boşanmayı "üç" kelimesiyle ifade ederek, üç defayı bir defaya indirmişler. Hz. Ömer, insanları, bu, Kur'an'a aykırı sözlerine karşı cezalandırmak için, o da Kur'an'a aykırı bir ictihatla, halkın bu yanlış tutumunu onayladı. Böylece Hz. Ömer'in zamanından bu yana, bir kimse "üç" sözü ile karısını bir anda üç defa boşaması uygulana gelmektedir. İbn Teymiye, buna karşı çıktığı halde, kendi mezhebi Hanbeliler bile ona uymadılar.

Aslında fıkıhta anlatıla gelen ondört asırlık boşanmada, iki temel yanlış vardır. Birisi, yalnız erkeğin boşama hakkı olmasıdır. Yalnız erkeğin olmayıp kadının da boşama hakkı olduğu hem Kur'an'da var, hem Hz. Peygamber'in uygulamasında var. Oysa, fıkıhta yalnız erkek boşar, keyfine göre, şakası da boş olur. Yalnız erkeğin boşama hakkını red ettiğim zaman Kur'an'ın iki ayetine dayandım. Biri, karı-koca arasında geçimsizlik boşanmaya sebep olur. Bunun tespiti, gene ayetle anlatılan iki tarafın seçeceği hakemlerledir[68]. Diğer ayet, boşamada iki şahidi şart koşmaktadır[69]. İşte Hz. Ömer'in toplumdaki durumdan etkilenerek yanıldığı ictihadı ondört asır sonra, Kur'an'a dönerek düzeltmek mümkün oldu. Çünkü bu yanlış ictihat, toplumda tarih boyunca o kadar aileleri perişan etti ki, fakihler Kur'an'a gitmedikleri için bunu düzeltmeyi düşünemediler. Kur'an insana düşünmeyi öğretir. Kur'an'sız müslüman düşüncesiz ve kafasını başkasına emanet vermiş kimsedir.

b) Siyasi Gelişmeler

Hz. Peygamber'in ölümünden hemen sonra, cenazesi daha kalkmadan müslümanlar arasında siyasi çekişmeler, kimin halife, devlet başkanı olacağında ortaya çıktı. Tarihte nerede insan topluluğu varsa, orada iktidar mücadelesi bulunur. Müslümanlarda da bu mücadeleyi, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra başlattılar ve tarih boyunca da İslami esaslara sağlamca oturtulmadan aile ve kabile kavgası ile süre geldi. Kim daha fazla fiziki güce sahipse, devleti o ele geçirdi ve iktidar oldu. Bu saf ve arı gönüllü müslümanın zor anlayabileceği, Hz. Osman'ın siyasi ve idari yanlışlarının, kendisinin gene müslümanlar tarafından şehit edilmesine kadar vardırması, sonra Ali'ye karşı Talha ve Zubeyr'in karşı çıkması hiç hayal edilecek olaylar değil. İslam'ın ilk anlarını, en işkenceli, en sıkıntılı dönemlerini beraber yaşayan insanların iktidar yüzünden karşı karşıya

(68). Nisa 4/35.
(69). Talak 65/2.

gelmeleri, hem Ali'nin, hem Talha ve Zubeyr'in siyasi yanlışları, iman ve aklı selimle olayları değerlendirmemelerinden başka ne olabilir!

Hz. Ali'ye karşı Muaviye'nin savaşması, İslam dünyasını ondört asır sonra bile dini, fikri ve siyasi ayrılıklarla karşı karşıya getirmektedir. Ama gerçek imanlı kimse, onların ikisinin de yanlış yaptığını ve günahlarının cezasını öteki dünyada çekeceklerini düşünür ve işini onların tutumuna bağlamaz. Yanıldı deyip geçmek en doğrusudur. Bu siyasi çatışmalar ve ayrılıklar, sonradan dini gruplaşmalara, fikri zıtlaşmalara sebep olmuştur. Öyle görülüyor ki, bu siyasi ve toplumsal olaylardan meydana gelen huzursuzluk ve hasımlık tarih boyunca devam ettirilmektedir. Çıkarlar peşinde koşanlar, bu gibi olayları kendi menfaatları için nasıl kullanacaklarını biliyorlar. Hele Muaviye'nin kılıçla oğlunu yerine seçtirmesi İslam'da olmayan bir büyük yanlıştı. Kur'an, müslümanlara, aralarındaki işlerinde danışmaya emir verdiği halde, silahla gelip idareyi ele almakta bir sakınca görmemiştir.

Kur'an'da bu danışma emri, şiilerin devlet başkanının (imamın) vasiyet ile tayini gerekir inancını red etmektedir. Böylece Hz. Peygamberin Ali'yi imam tayin ettiği iddiası Kur'an'a ters düşerdi; iyi ki, peygamber öyle bir tayin yapmadı.

c) Futühat ve Yeni Kültürlerle Temaslar

Müslümanlar çok kısa bir zamanda İstanbul surlarını bile zorlamaya başlamış, İran'ın, Bizans'ın, Mısır'ın ve Türkistan'ın kültürleri ile temasa geçmişlerdi. Bu kültürlerden hemen eserler, Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı. Elbette tercümeden önce de şifahî yolla kültürler, gelenekler iç içe yeni gelenlerle beraberdi. Fethedilen yerlerde köklü medeniyetlerde gelişmiş olan felsefe, ilim ve edebiyat ile yüz yüze gelen müslümanlar, Kur'an'da bulunan ilgili âyetlerin açıklanmasına ve yorumuna yardım ediyordu. Burada önemli olan şu husus idi. Müslümanlarda gelenekleşmiş bir bilgi ve felsefe zihniyeti olmadığından, herhangi bir bilimin ve felsefenin etkisinde olmadan, bu yeni bilgileri saf ve temiz bir zihinle anlıyor ve bu kendilerine bir benlik veriyordu. Çünkü herkes kendi namına okuyor, anlıyor ve fikir ileri sürüyordu. Bundan dolayı ilk üç asır, İslâm çağınında en serbest ilim yapılan ve fikir üretilen çağ olduğu görülüyor. Bu dönemde yetişen âlimler hep kendi adlarına ilim yapıp kendi namlarına konuştular. Mezhepler teşekkül etmemişti ve daha önce de kendilerini bağlayan geleneksel bir tutum ve ideoloji de yoktu, herkes kendi başına bir mezhep ve okuldu. Onları bağla-

yan yalnız Kur'an, sağlam hadis ve akıl idi. Akıl, onları yorumlamakta ve anlamakta, anladığı üzere düşünmekte serbest idi.

Bu fikir ve ilim yapma hürriyetinden ötürü bir mesele hakkında herkes ayrı fikir ortaya atıp, savunabilirdi. Başkasının fikri, onları fikir beyan etmekten alıkoyamazdı. Biri, bir mesele hakkında değişik fikir ve ihtimal ortaya sürecek derecede aklını rahatça ve hürce kullanırdı. Onlara yol gösteren ve fikir ürettiren bildikleri delillerdi. İlim böyle ortamda gelişir. İslâm'ın ilim ve medeniyetinin temelleri bu dönemde atıldı. Evet, birbirinin hocası ve öğrencisi idiler, ama hiç kimse ilimde ve fikirde otorite değildi. Herkes kendi otoritesi olup, bilmediğini bilenden öğrenmesi, onu otorite kabul etmek anlamına alınmazdı. Otoriteden kastedilen, ilimde son sözü söyleyen, her dediği gerçek kabul edilen, fikri tartışmasız güvenilir olan, o deyince başkasının demesine gerek görülmeyen kimse demektir. Mezhepler öncesi dönemde serbest, hür fikirli, kendi namına ve kendi sorumluluğuna ilim yapan ve ictihat eden âlimlere örnekler:

Birinci nesil sahabeden fakîhlerin bazıları:

Ebu Bekir (13 H. 634 M); Muaz b. Cabel (19 H. 640 M); Ubey b. Kâ'b (22 H. 642 M); Ömer b. Hattab (23 H. 643 M); Abdullah b. Mesud (33 H. 653 M); Ebud-Derda (32 H. 652 M); Osman b. Affan (35 H. 655 M); Ali b. Ebu Talib (40 H. 660 M); Zeyd b. Sabit (45 H. 665 M); Ebu Musa Eşarı (52 H. 672 M); Hz. Ayşe (58 H. 677 M); Enes b. Malik (93 H. 711 M); Ebu Hureyre (59 H. 678 M); Abdullah b. Abbas (68 H. 687 M); Abdullah b. Amr (65 H. 684 M); Abdullah b. Zubeyr (75 H. 694 M). Abdullah b. Ömer (73 H. 692 M).

İkinci nesil imam ve müctehitlerin bazıları:

Alkama (62 H. 681 M), Esvad Nahaî (75 H. 694 M); Ebu Mesruk (63 H. 682 M); Şureyh Kadı (82 H. 701 M); Ebu Amr Amir Şa'bi (104 H. 722 M); Said b. Cubeyr (95 H. 713 M); Said b. Museyyib (94 H. 712 M); İbrahim Yezid Nahaî (96 H.); Harice b. Zeyd (100 H. 718 M); Ebu Seleme Zuhrî (104 H. 722 M); Salim b. Abdullah b. Ömer (106 H. 724 M); Muhammed b. Ali b. Hanefiyye (83 H. 702 M); Abdulmelik b. Mervan (86 H. 705 M), Ata b. Ebi Rebah (115 H. 733 M); Mucahid b. Cebr (104 H. 722 M); Abdullah b. Ubeyd (119 H. 737 M); Amr b. Dinar (126 H. 743 M); Ikrime Berber (105 H. 723 M); Tavus b. Keyran (106 H. 724 M); Vehb b. Munebbih (114 H. 732 M); Mekhul b. Abdullah (116 H. 734 M); Süleyman b. Musa Eşdak (119 H. 737 M); Hammad b. Süleyman (119 H. 737 M).

Üçüncü nesil imam ve müctehitlerin bazıları:

Hasan b. Muhammed Hanefiyye (100 H. 718 M); Muhammed b. Müslim Zuhrî (124 H. 741 M); Ömer b. Abdülaziz (101 H. 719 M); Abdurrahman b. Kasım (126 H. 743 M); Eyup Sahtâyanî (131 H. 758 M); Rabia b. Ebi Abdurrahman (136 H. 753 M); Abdullah b. Zekvan (130 H. 747 M); Yahya b. Saîd (143 H. 760 M); Abdullah b. Ebi Nuceyh (132 H. 749 M); İbrahim Nahaî (115 H. 733 M); Hakem b. Uteybe (115 H. 733 M); İbn Şübrüme (140 H. 757 M); İbn Ebi Leyla (148 H. 765 M); Cafer Sadık (148 H. 765 M); İmam Azam Ebu Hanife (150 H. 767 M); Süfyan Sevri (161 H. 777 M); Hasan b. Salih Hamdanî (167 H. 783 M); Şureyk Nahaî (177 H. 799 M); Muhammed b. Ebi Zib (159 H. 775 M); Ebu Bekir b. Abdullah Ebi Subre (172 H. 788 M); Malik b. Enes (179 H. 795 M); Muslim b. Halid Zenci (179 H. 795 M); Ebu Yusuf Yakub b. İbrahim (182 H. 798 M); Muhammed b. Hasan Şeybanı (187 H. 802 M); Hasan b. Ziyad Lu'li (204 H. 819 M); Hammad b. Ebi Hanife (176 H. 792 M); Muhammed b. Dinar (182 H. 798 M); Mugîre Mahzumî (186 H. 802 M); Abdulaziz b. Ebi Hazim (185 H. 801 M); Muhammed b. İdris b. Şafiî (205 H. 820 M); Yusuf b. Buneyti (231 H. 845 M); Ahmed b. Hanbel (240 H. 854 M); Harmele b. Yahya (241 H. 856 M); Rabî b. Cizî (256 H. 869 M); Muhammed b. Ayun (260 H. 873 M); Salih b. Ahmed b. Hanbel (266 H. 879 M); Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (290 H. 902 M); Süleyman Sicistanî (275 H. 888 M); Ebu Bekir Mervezî (275 H. 888 M).

Az bir kısmını buraya aldığımız âlimler, ilim üreten kimselerdi. Kimseyi ilimde yanılmaz, şaşmaz kabul etmezlerdi. Kur'an'a ve hadise doğrudan başvururlar, akıllarını kullanarak ne anlamışlarsa, kendileri anlamış olurlardı. Bunların fikir hürriyeti ve vicdan özgürlüğü vardı. Aynı zamanda bunlar kendilerini, ilimde otorite, son sözü söyleyen kimse görmezlerdi. Bu fikir hürriyetini, Kur'an'ın düşünmeye verdiği öneme dayandırmak lazımdır. Kur'an, düşünme ve aklı kullanma hürriyeti vermeseydi, onlar bu kadar serbest anlayışlı olamazlardı. Bu dönemde, yani ilk üç asırda, herkes en çok Kur'an okurdu ve okumayı, Kur'an okuyarak öğrenirlerdi. Kur'an, düşünmeye yalnız emir vermiş olmayıp, kendi üzerinde düşünmeye de, tartışmaya da müsait idi. Tartışma ve düşünme örnekleri ile doludur. Kur'an okumak, Kur'an'ı anlamak manasındadır. Yoksa papağan gibi ezberlemek, anlamadan okumak ve bugünkü deyimiyle kaset veya taş plağın telaffuz etmesi gibi Kur'an'ı okumak hiç kastedilmedi.

Birinci, ikinci ve üçüncü nesil, asır âlimlerinin bir kısmını burada zikretmemizin sebebi, ilk üç asırda mevcut olan âlim ve müctehitler, çok kimsenin sanmış olacağı gibi, sadece İmam-ı Azam, İmam-ı Şafiî, İmam-ı Ahmed b. Hanbel ve İmam-ı Caferi Sadık'tan ibaret olmayıp, onlar gibi ve onların ayarında ilim yapan ve üreten bağımsız, hiçbir kimseye, mezhebe bağlı olmayan yüzlerce âlim ve müctehit bulunduğuna örnek göstermekdir.

Kur'an'ın getirdiği ilim anlayışı müslümanları çok etkiledi. Kısa bir zamanda müslümanların fethettikleri memleketlerin ilimlerini öğrenmede yarışa koyuldular. Hele Kur'an'ın, bilenle bilmeyen eşit olmaz ve bilenlerin derecesi üstündür[70], emirleri, dinin emri olarak algılandı. Müslüman olan ve Kur'an'ı okuyup anlayan, bu yüce şerefe nail olmak ve yükselmek istemesi, dinin emrettiği en yüce bir ibadet idi.

Burada Kur'an'a göre, İslâm dinine göre ilmin yüceliğini ilk müslümanların çok iyi anlayıp, değerlendirdiğini gereği gibi açıklayamıyoruz. Geleneksel din anlayışı bizi de etkiliyor ve engelliyor. Mesela, Kur'an, namaz (salat) kelimesini doksan dokuz defa tekrar ettiği halde, ilim kelimesini 780 defa tekrarlamıştır. Namazın sadece kötülüklerden ve çirkin işlerden insanı koruyabileceğini söylediği halde, namazın yüksek bir mevkiye sahip kılacağını anlatmıyor. Çünkü namaz kılanların göz boyayıcılık yapabileceğini de vurguluyor. Ama ilmin insanı yüksek derecelere çıkaracağını[71], âlimlerin Allah'a saygılı olacağını[72] ve âlimlerin melekler derecesinde Allah'ın bir ve tek olduğuna şahitlik edeceğini[73] bildirmesi, müslümanları ilmi herşeyden önceye almalarına teşvik etmiş oldu. İlim de dediğimiz gibi, başkasından aktarma, onun bildiğini alıp ezberleme değildir. İlim, insanın ürettiği nesne olunca, ilim olur. Yoksa başkasının ürettiğini alıp satmak, konfeksiyonculuk, komisyonculuk ve nakliyecilik olur ki, ilim nazariyesinde (bilgi teorisinde) buna taklit denmekte ve ilim denmemektedir.

Kur'an-ı Kerim'in kabul ettiği bilgi teorisi kaynağı Allah'tur. Allah'ın dediği yegane tek doğrudur. Bunun parolası "Allah bilir, siz bilemezsiniz"[74] ilkesidir.

---

(70). Zümer 39/9; Mücadele 58/11.
(71). Mücadele 58/11.
(72). Fatır 35/28.
(73). Âl-i İmran 3/18.
(74). Nahl 16/74; Nur 24/19.

İnsan bilmediği için, öğrenmeye ve bilim yapmaya özendiriliyor. Çünkü insan, ilimle insan olur ve Yüce Allah'ı bilir ve yücelir. Zaten ilimden dolayı da Allah'ın halifesi olmaya hak kazanmıştır. İkinci asırda ortaya çıkmaya başlayan Tasavvufçuların ilme karşı olmaları, tasavvufa girmeden okuyup alim olduktan sonra mutasavvıf olanların değerleri ilimlerine göre olur; yoksa onları Allah'ın hilafetine ortak olma mertebesinden düşürür. Onların davası; ilim ile yücelmek, yükselmek olmayıp, yememek, içmemek, dünya işleriyle uğraşmadan kendilerini inzivaya, açlığa mahkum etmek, tesbih çekip namazla Allah'a ulaşmaktır ki, bu, Kur'an'a terstir.

Mezheplerin teşekkül etmesinden önce bilen, öğrenen herkes kendi adına ve kendi için okuyor, öğreniyor kimseye -Allah'tan başka- ilim namına boyun eğmiyordu. Bunun için mezheplerden önce İslâm dünyasında çok seslilik, fikir, düşünce ve ilim yapma hürriyeti alabildiğine geniş ve sınırsız idi. Kimse kimseye fikir beyan etmede, ilim yapmada sınır koyamaz ve engel olamazdı. Herkes ilim yarışında idi. Araplarda sistemli ve disiplinli ilimler olmadığından, fethettikleri memleketlerdeki ilimlere, kültürlere susamış gibi daldılar. Ancak onların bilgilerinin kontrol edilmesi gereğini Kur'an'dan öğrenmişlerdi, gerçeğin tümünü Allah bilir, insanoğlu bilemezdi. O halde bu buldukları ilimler, gerçeği ne kadar yansıtıyordu. Onu kontrol etmek için, Kur'an üç kaynak ölçü vermişti. Biri akıl, diğeri gözlem ve duyular, üçüncüsü de Kur'an idi. Aslında Kur'an'ın dayandığı bilgi kaynağı, insan idi. Yüce Allah, insana onun bilgisine dayanarak, hitap ediyordu. İnsanın doğru bilgisini alarak, yanlışını düzeltiyordu. Çünkü Kur'an, insana kendi bilgileri ile doğruya nasıl ulaşacağının yöntemini öğretiyor. Şüphesiz bu arada bilemeyeceği ve şüphede olduğu şeylerin gerçeğini de anlatıyor. Bunun için, Kur'an bir yöntem kitabıdır, demek en doğru sözlerden biridir. İmanda, ahlâkta, düşüncede, işte, güçte, ilimde, idarede, insanın nasıl davranması, hareket etmesi insanın ve insanlığın iyiliğine olacağının yolunu, yordamını, yöntemini anlatmaktadır. Denemesi, Kur'an'ı her okuyup anlayan ve anladığı üzerinde düşünenin elindedir.

2. Mezhepler Dönemi

a) Mezhep Kavramı ve Boyutları

Mezhep, gitmek anlamında olan kelimeden türetilen bir kelime olup gidilen yol, gidilecek yol, uyulan yol, yöntem, anlayış, görüş, gidiş demektir. İnanılan, benimsenen fikir, söz; düşünce ve itikat sistemi, hukuk sistemi, ahlâk kuralları, fikir, ilim kurallarının bir

arada toplamı, bütünü olarak anlaşılmakta ve kullanılmaktadır. Bu anlamlara göre mezhep, fikir, görüş ve hareket ayrılığı olur. Buna göre her insanın diğerine göre bir fikri ve davranışı muhalif ise her ikisinin bu anlamda ayrı mezhebi, gidişi ve tavrı bulunmaktadır. Bu anlam, mezhep kelimesinin sözlük, lugat manasıdır. Bunu böyle tespit ettikten sonra, İslâm kültür tarihinde ve İslâm dininde mezhebin aldığı manaya ve kavrama açıklık getirmek gereklidir.

İslâm'da mezhep kavramı üçüncü asırdan sonra kullanılmaya başladığı görülür. Buna sebep de fıkıh mezhepleri teşekkül ettikten sonra, bu kavram ortaya çıktı, şekillendi ve ilkeleri tespit edildi, çerçevesi çizilmiş oldu. Oysa fikir ve görüşün yönlendirdiği davranış ve faaliyet ayrılıkları ilk önce siyasî alanda baş gösterdi. Ama o zaman bunlara mezhep adı verilmemişti.

1) Mesela, Ebu Bekir'in halife seçilmesinde ortaya çıkan fikir ayrılığı, zekâtı devlete vermek istemeyen ve irtidad olarak adlandırılan fikir ve hareket ayrılığı, Hz. Osman'a olan muhalefet fikir ve hareket, daha sonra Cemel savaşını ve Sıffîn savaşını doğuran fikir ayrılığı gibi ayrılıklar siyasî olayları meydana getirdi. Önce düşünce gelir, sonra onu iş ve fiil izler. Bu olayları doğuran düşünceler daha sonraları itikadî mezheplerin oluşmasında başlangıç olarak kullanıldı. Ama ilk ortaya çıktıkları anda onlara mezhep denmedi.

2) Fetihler sonucunda elde edilen memleketlerin, felsefe okulları, kültürleri, dinlerinin ilkeleri, hükümleri de mezheplerin oluşmasına etki etmiştir. Bunu şu şekilde sınıflamak mümkündür.

a) Müslümanlar öğrendikleri yeni düşünce ve ilimlerle görüş açıları genişlemiş ve anlayışları ilerlemiş, çok yönlü fikirler, alternatif hükümler üretme yetenekleri artmıştır. Herkesin şahsî yeteneği ve anlayışının farklı olması, insanın yaratılışının sonucudur. Bu değişik anlayışlarla genişleyen, çeşitlenen toplumun sorunlarını çözmek için, herkes kendi anlayışına göre Kur'an'ı yorumlamakla soruna çare aramıştır.

b) Yeni müslüman olanlar Kur'an'ı daha önceki kendi felsefî, kültürsel, dinî bilgi ve inanışlarıyla bağdaştırmak zorunda kaldıkları için İslâm'a yeni alternatif anlayış ve görüşler ortaya koymuşlardır. Bu fikrî hareketler mezheplerin ayrılmasına ve oluşmasına sebep olmuştur.

c) Müslüman olmayan yeni halk kendi düşüncesinde ve dininde hayatını sürdürebilmek için, yeni fetihlerin getirdiği yeni din ve

felsefeye karşı koymak ve kendilerini savunmak için sorunlar çıkarmak ve itirazlar ileri sürmek zorunda kalmışlardı. Müslümanlar, bu saldırılara karşı onların anlayacağı ve onları susturacak cevapları vermek için, onların felsefesini, kültürünü ve dinini bilmek gerektiğini kavramışlardı. Onlara, her müslümanın kendi anlayış ve bilgisine göre cevap vermekte kullandığı değişik yöntemlerle ürettiği fikirler, mezheplerin çerçevesini belirlemekte etkili olmuştur.

3) Toplumsal, ticarî ve siyasî olaylar mezheplerin, yani ayrı ve karşıt fikirlerin doğmasına ön ayak olmuştur. Bu olayların faydalı ve zararlı olmalarına göre onları savunmak veya onlara karşı çıkmak, fikir yürütmekle olur. Yeni olaylara, yeni fikirlerle cevap verileceği için yeni fikirler üretmek gerekmektedir. Bu da, ortaya çıkan yeni fikirler eski fikirlerle birleşerek bir mezhep ve sistemin gelişmesine yardımcı olur; bazen de bu gibi olaylar yeni bir mezhebin ortaya çıkmasına ve eski bir mezhebin yön ve yöntem değiştirmesine sebep olabilir.

Mezheplerin doğmasına götüren bu ana sebeplerden sonra, özel sebeplere inerek mezhepleri sınıflara ve alanlara göre ayırmak, onların boyutunu gösterecektir. Önce alanları belirleyelim.

1. İtikadî mezhepler

2. Fıkhî (amelî) mezhepler

3. Mistik-tasavvufî mezhepler

4. Felsefî mezhepler

1. İtikadî mezhepleri, iki ana kola ayırmak gerekir. Bu iki ana kol, İslâm tarihi boyunca mezhepleri etkilemiştir. a) Hariciler mezhebi, b) Murcie mezhebi.

a) Hariciler mezhebinin çıkış sebebi siyasîdir. Bununla beraber hükümleri dinîdir. Siyasî bir yanlışı daha başlangıçta dinî bir hükümle başlatmışlar ve o yanlışı imandan çıkma kabul ederek, her türlü dinî yanlışı küfürle niteleyerek, toplumda büyük bir huzursuzluğa ve fitneye sebep olmuşlardır. Bu, büyük günah meselesidir. Büyük günah işlemeyi mezheplerinin çıkış sebebi olarak görmüş ve onu küfür saymışlardır. Büyük günah da Kur'an'da ve hadiste emredilen dinî farzları yapmamak ve dinî haramları işlemek olarak ta-

nımlanır. Mesela, namaz kılmak farz olduğu için, kılmayanı kâfir kabul etmiş ve dinden dönüp kâfir olduğu için öldürmüşlerdir.

Hariciler, Hz. Ali'nin Muaviye ile sulh yapmasına karşı çıkmışlar ve bundan dolayı Hz. Ali'yi kâfir sayarak tövbe etmeye çağırmışlardır. Hz. Ali, hatayı kabul etmediği gibi tövbe de etmediğinden Hz. Ali'ye kâfirdir, diye savaş açmışlardır. Oysa Hz. Ali'yi sulh yapmaya zorlayanlar da kendileri idi. İşte İslâm'da siyâsi bir sebepten ilk olarak dinî bir grup ve güç olarak ortaya çıkan haricilerdir. Bu fikirlerini ilmîleştirmek için, imanın tanımına ameli, yani bedenî işlemleri de sokmuşlar, bu farzlardan biri yapılmadığı takdirde, insanın imanının gittiğini ve kâfir olduğunu mezheplerinin temel esası saymışlardır. Haricilerin bu pek uçta olan görüşlerine iki mezhep daha sonraları katılmıştır. Bunlardan biri selefiye, diğeri mutezile'dir.

Selefiye de, namaz kılmayanın kâfir olduğunu kabul etmiş ve imanın tanımını, kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve beden uzuvları ile amel etmek olarak yaparak, ameli imandan cüz (yapıcı unsur) saymışlardır. Yalnız selefiye, Hz. Ali'yi ve Muaviye'yi kâfir saymamıştır.

Mutezile, sanki haricilerin büyük günah işleyenin kâfir olması görüşlerini hafifletmek istercesine şöyle bir açıklama getirmeye ihtiyaç duymuştur. Büyük günah işleyen dinden çıkar, ama küfre girmez. Ortada kalır. Bu söz, mutezile mezhebinin iki durum arasında orta bir durum (iki menzile arasında bir menzile) ilkesini teşkil etmiştir. Tövbe etmeden ölürse kâfir olarak ölür. Dünyada, kâfir sayılmadığı için ona dünyada müslüman muamelesi yapılır ve böylece haricilerin öldürme hükmünü reddetmiş olur.

Haricilerin etkisinde kalan selefiye, ameli imandan cüz sayması sonucu, İmam-ı Şafiî, Ahmed b. Hanbel de namaz kılmayanı kâfir saymış ve öldürülmeleri gerektiğini söylemişlerdir.

b) Haricilerin tam karşısında murcie mezhebi yer almıştır. Murcie mezhebinin temel görüşü, imanın tanımında ortaya çıkar. Bu mezhebe göre amel imandan cüz değildir. İman ile amel birbirinden ayrı ayrı şeylerdir. Buna göre iman eden bir kimse, namaz kılmazsa, imandan çıkmaz ve imanına bir zarar gelmez. Namaz kılmaması büyük günahtır, ama imanla alâkası yoktur. İşi Yüce Allah'a kalmış anlamına, buna irca, geciktirme, Allah'ın affına bırakma O'na havale etme veya Allah'ın affını ümit etme denmiştir. Bu

görüş İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin temel görüşüdür ve Ebu Hanife murcie mezhebinin odaklandığı imamdır. Ancak, adam öldürmek gibi, diğer toplumsal emirler ve yasaklardaki hükümler, başkalarının hakkına tecavüz olduğu için, onlar devlet tarafından uygulanır. Bu, suç ve günah işleyenin imansız olduğuna hükmetmek değildir. Kur'an'da namaz kılmayanın cezası yoktur ve cezası olan günahları işleyenler de kâfir sayılmamışlardır.

İmam-ı Azam'ın bu görüşü İslâm'ın çok çabuk yayılmasını sağlamıştır. Allah'a, Hz. Peygamber'e inanan kimse iman ve İslâm dinine girmiştir. Artık onun namaz kılması, Allah'a karşı olan borcudur. Allah onu dilerse affeder, dilerse cezalandırır ve sonra cennetine kor. Bir noktanın açıklanmasına ihtiyaç bulunmaktadır. İmanın tanımını hatırlamak gerekir. Hz. Peygamberin Allah'tan getirdiği zorunlu olarak bilinen hükümlere inanmak, imanın tanımıdır. Bunun açıklaması şudur. Kur'an-ı Kerim'in Allah'tan geldiği zorunlu olarak bilinen şeydir. O halde Kur'an'a inanmak, imanın içinde bir esastır. Bunun sonucu olarak da Kur'an'da bulunan hükümlere de inanmak imanın gereğidir. Fakat, Kur'an'daki hükümler ikiye ayrılır. Biri, kesinliği sabit ve başka yorumu ve başka bir ihtimali olmayan hükümler iman kapsamına girer. Namaz, oruç, zekâtın farz olması ve yalanın, adam öldürmenin, içkinin haram olması gibi ki, bunlara böyle inanmak imandandır. Ama onları yapmak veya yapmamak imandan olmayıp, amelden sayılırlar. İnanmayan küfre girdiği halde, yapmayan veya haramları işleyen küfre girmez, kâfir olmaz, ama günahkâr olur. İkinci kısım âyetlerin anlamları değişik ve başka şekilde anlaşılabilir olan âyetlerdir. Bunların tek ve kesin bir anlamı olmayıp, başka manâlara gelebilirler. Müctehit ve âlimlerin manâlarında ittifak etmediği ve ayrı ayrı manâlar vermiş oldukları âyetlerdir. Bunlardan herhangi bir müctehidin anlayışına iman etmek, imandan sayılmadığı gibi onu kabul etmemek de imansızlık olmaz. Mesela, kadına dokunmanın abdesti bozacağını anlayan İmam-ı Şafiî olup, İmam-ı Azam'a göre abdest sırf dokunmakla bozulmaz. Bunlardan birini kabul edip etmemekte müslümanlar serbesttir.

İmam-ı Azam'ın, imanın amelden ayrı olduğu ve büyük günahın dinden çıkarmadığı görüşü İslâm dünyasını hem tarihte hem günümüzde huzura, rahata ve serbestliğe kavuşturmuştur. Şafiiler de Hanbeliler de fiilen, hayatta, fiiliyatta İmam-ı Azam'ın görüşüne göre davranmaktadırlar. Ama onların kitaplarında dün de, bugün de ve makalelerinde namaz kılmayanın küfrüne hüküm verilmektedir. Onların bu katı ve sert tutumu bazı hanefi fakihleri etkilemiş ve sı-

kıntıya sokmuş olduğundan onlar da biraz sert davranmak zorunda kalmışlarsa da hiçbirinin, namaz kılmayanın kâfir olduğunu söylediğini hatırlamıyorum. Bundan dolayı hanefi mezhebi, devletin mezhebi olmuştur. Çünkü toplumu girdisi, çıktısı ile en geniş o kucaklamıştır.

İmam-ı Azam'ın mezhebinin itikatla ilgili kısmını Ebu Mansur Maturidi (333 H. 944 M) felsefî anlamda geliştirdi ve sistemleştirdi. Buna Maturidiye Kelâm mezhebi dendi. Selefiye'nin bir devamı olan ve Mutezile'nin kültürü ile Ebu Hasan Eşarı (324 H. 935 M) tarafından felsefeleştirilerek Eşari Kelâm mezhebi teşekkül etti.

c) İtikadî mezhepler için Şiîliği de ayrı bir mezhep olarak almak gerekmektedir. Bunların temel ayrılık ilkesi siyasî olup, sonradan dinleştirilmiştir. Onlara göre Hz. Ali ve soyunun Allah tarafından devlet başkanlığına getirilmek üzere, Hz. Peygamber'e bildirilmiş olmasıdır. O imamlar da kutsallaştırılarak günahsız sayılmışlardır. Bunun büyük bir hata olduğu, bütün İslâm'ın esaslarına göre ortada olduğu gibi Hz. Peygamber'in bunu millete anlatmaması da işin içine gireceği için, tehlikeli bir görüş olarak görülmektedir. Tarihte bunun uygulanması vuku bulma imkânı olmadığından, bu görüşün yanlış olduğunu söyleyemeyip, silsileyi onikinci imamda dondurmuşlar ve onun yerine ayetullah ünvanı ile âlimlerini görevlendirmişlerdir. Ama, diğer İslâm mezhepleri ile arasında inançta ve amelde başka büyük bir fark bulunmamaktadır.

2. Fıkhî Mezhepler

Fıkıh, sözlük manâsı, ince anlayış, sözden ne kastedildiğini anlamaktır. Fıkıh konusu, insanın işlerini, fiilerini hukukî, siyasî, sosyal bakımdan Kur'an'a ve hadise (sünnete) dayanarak hükme bağlamak, insanın fiilerinin din açısından hükmünü bildiren bir ilimdir. Bu, Ebu Hanife'nin fıkıh tanımıdır. sonraları bu tanımdan ahlâk çıkarıldı ve fıkıh ilmi, namaz, oruç, hac, zekât, evlenme, boşanma, alışveriş, ticaret, kısas, ceza ve miras gibi konularda insanın yapması ve yapmaması gereken işlerin hükümlerini bildiren bilgiler toplamı oldu. Bu ilim, insanın çok ayrıntılı işlerini ele aldığı için, âlimler bu ayrıntılı işler hakkında değişik görüşler ileri sürmüş ve ictihatlar yapmışlardır. Bunların yazıldığı kitaplara fıkıh kitabı denmiştir. Fıkıh, anlama ve görüş manâsına olduğundan dolayı bu kitaplar müctehitlerin ve imamların görüşleri ve anlayışlarından ibarettir; din ve şeriat sayılmazlar.

Mezhepler teşekkül etmeden ilk üç asırda çok âlim ve müctehit yetişmişti. Her biri yan yana, beraber, birinin öğrencisi ve hocası olarak yaşıyorlardı. Bunların içinde öğrencisi çok ve disiplinli olanların öğrencileri, kendi anlayışlarını ve görüşlerini hocalarının anlayışı ve görüşü olarak öğretmeye devam ettiler ve bunun sonucunda bugüne kadar gelen fıkıh mezheplerinin oluşmasına sebep oldular. Bunların içinde Caferiye mezhebi (148 H. 765 M) ölen İmam-ı Cafer-i Sadık'ın öğrencileri, Hanefiye mezhebi İmam-ı Azam Ebu Hanife (150 H. 767 M) nin öğrencileri, Maliki mezhebi, İmam-ı Malik b. Enes'in (179 H.795 M) öğrencileri ve Hanbeli mezhebi, Ahmed b. Hanbel'in (240 H. 854 M) öğrencileri tarafından hocalarının görüşlerini ve anlayışlarını okutmaya devam etmeleri suretiyle kendiliğinden oluşmuş ve kurulmuşlardır. Yoksa, bu imamlardan hiçbiri, ben şöyle bir mezhep kuruyorum, şimdi parti kurar gibi bunun esasları şunlardır, diye mezhep kurmamışlar ve böyle bir söz de etmemişlerdir.

İmam-ı Azam demiştir ki: "Benim anlayışım ve görüşüm budur, bundan daha iyisini getiren olursa, onu alır, bunu atarım. İmam-ı Malik de, sahabe Hz. Peygamber'in hadislerini ve sünnetlerini beraberinde götürdüler ve dağıldılar. Benim, bu kitabım, onların taşıdığı bilgilerden eksiktir. Onun için bunu tam İslâm Fıkhı diye tavsiye edemem."

İmam-ı Şafîi ise, herhangi bir kimse, görüşüme zıt bir hadis veya âyet görürse, benim görüşümü ve fikrimi duvara çalsın ve atsın, demiştir.

Görülüyor ki, bu imamlar ve müctehitler Kur'an'ın tam ilmî ruhuna ve ilmî yönteme göre hareket etmişler ve kendilerini ilim otoritesi görmemişler, bizim dediğimiz dedik, bundan daha doğrusu olamaz, dememişlerdir. Zaten deselerdi, Kur'an'a ters düşerlerdi.

İtikadî mezhepler ile fıkhî mezhepler birleşebilir ve beraber olabilirler. Mesela hanefi fıkıh mezhebinde olanlar, itikadda Maturidi olduğu gibi, Mutezile itikadı mezhebinde olanlardan kimi hanefi ve kimi de şafiî'dir. İtikadda Eşari mezhebinde olanlar fıkıhta şafiîdirler. Selefiye olanlar da fıkıhta Hanbeli'dirler. İtikadda Şiî olanlar fıkıhta Caferî'dirler. Bu geneldir, değişik olanlar da bulunabilir. Yani Selefiye olan da Hanefi, Şafiî olabilir.

3. Tasavvuf Mezhepleri

Tasavvuf kelimesinin türetildiği kök hususunda ihtilaf var. Bize göre en yakın türeme kökü, yün anlamında "suf" olduğudur. Ta-

savvuf'u, insanın kendini dünya işlerinden uzak tutup Allah'a ulaşmak için gösterilen ruhî çaba olarak anlamak, en açık tanımı olur. İnsanın kendisini Allah'a eriştirmek hususunda, bedeninin arzularını köreltmek, onları zayıflatıp, duygusal kalbin emrine vermek ve iradesi altında tutmanın yolu, yöntemi ve amacı olarak anlatılır. İnsanoğlunun Allah'a inanması ile ona daha yakın olma isteği insanî bir eğilimdir. Eski dinlerde olduğu gibi müslümanlar arasında da böyle düşünen ve düşüncesine göre davranan insanlar ortay çıkmıştır. Ancak bu isim İslâm'ın ikinci asrından önce kullanılmadığı gibi, böyle hareket eden müslümanlara da rastlanılmamaktadır.

İnsanoğlunun bir zayıf tarafı bulunmaktadır. O da benimsediği bir tutum veya fikrin köklerini eskiye dayandırmasıdır. Çünkü yeni bir davranış veya görüş ortaya koyan kimse, tepki ile karşılanır ve ona, onun aslı ve kökü sorulur. O da uzak veya yakın düşebilecek eski ve tarihi olayları veya sözleri yorumlayarak cevap vermeye çalışır ve böylece kendi tutumunun meşruluğunu ve geçerliliğini ortaya koyar. Çok kimse de ona meşruluk tanıyabilir. Çünkü daha derinden düşünüp, gösterilen eski olayların ve sözlerin yorumunu ya yapacak durumda değildir, ya düşünmeye gerek görmemiştir, ya da kendi hoşuna da gitmiştir.

İşte tasavvufun ortaya çıkmasından sonra, onu Hz. Peygamber'in veya bazı sahabenin hareket ve davranışlarına ya da Kur'an ve hadislere bağlamak zarureti hasıl olmuştur. Yoksa, Hz. Peygamber zamanında bazı sahabe, Hz. Peygamber'in müslümanlığını az görenler veya azımsayanlar, kendi aralarında, biri hergün oruç tutacağını, kimi sabahlara kadar namaz kılacağını, kimi de hiç evlenmeyeceğini, biri de karısını boşayacağını söylemişti. Bunların sözleri, Hz. Peygamber'in kulağına gidince, Hz. peygamber, sahabeyi toplayıp isimlerini vermeden öyle konuşanları sert bir dille yermişti ve böyle yapanlar, benim yolumdan ayrılmış olurlar, demişti. İslâm'ı tam anlamamış ve dini sadece bu oruç, namaz ve bekâr kalmaktan ibaret sanmışlardı. Hz. Peygamber sabah namazından eve gelince sorar, yiyecek bir şey var mı! Yoktur, cevabını alınca, o halde oruç tutayım, derdi. Bu, yiyecek bir şeyin olmamasındandı. Hz. Peygamberin oruç tutma geleneği değildi. Karnı acıktığı ve yiyecek bulmadığı zaman, midesine taş bağlardı. Bu da yiyecek olmamasından idi. Yoksa, yiyecek olsaydı, öyle yapmayacaktı., Ama gayri İslâmî davranışlar göstererek daha iyi müslüman olduklarını meşrulaştırmak için Hz. Peygamber'in veya sahabenin, böyle darlık durumlarını kasden din diye tekrar yapmak tasavvuf sayılmıştır. Bunun apaçık yanlışlığı ortadadır.

İlk tasavvufçuların araplardan olmaması, tasavvufun ortaya çıkışının önemli bir sebebi olması gerekir. Tasavvufun asıl ruhu ve felsefesinin dayandığı esas, Kur'an'ın ruhuna ve felsefesine aykırıdır. Kur'an, insanın yaratılış varlığını, varlığının maddi ve manevi ihtiyaçlarını dengede tutar. Bu denge, hangi tarafa ağır bastırılırsa, öyle bir tutum ve davranış İslâm olmaktan çıkar. Onu yapana tam müslüman denmemelidir. Kendini müslüman göstermekte ısrar ederse, mutlaka tutumunu değiştirmek ve dengede tutmak zorundadır. Bu günah işlemekle bir tutulamaz. Müslüman olarak günah işlemekle, müslümanlık adına günah işlemek ayrı ayrı şeylerdir. Bunda İslâm'ı batıl inancına alet etmek vardır.

Yüce Allah, insanı aşağılık duygusundan ve kendine zulmetmekten kurtarmak için, Kur'an'ı göndermiştir. İnsan, Kur'an'ın getirdiği dini, yeterli bulmadığından onu değiştirip, kendi havasına göre yapmaya koyulmaktadır. Tasavvufun dini, İslâm dinini beğenmeme haleti ruhiyesi üzerine kurulmuş, şeriatı aşağı, bayağı insanların dini görmüş, kendini hakikat dini dediği dine sahip ve layık saymıştır. Uydurduğu terimlerle şeriatı kabuk, tasavvufu öz, şeriatı (açık dini hükümleri) kapı, hakikat dediği tasavvufu içine girilen bağ diyerek insanlardan üstün olmaya ve bencilliğini doyuma ulaştırmaya çabalamaktan başka bir şey değildir. Dini, şeriat ve hakikat diye ayırmaya kimsenin hakkı yoktur. İkinci asra kadar şeriat, hakikat ayrımı ve tartışması yokken, tasavvufçuların insanları kendilerinden ayrı ve aşağı tutmak için uydurdukları bir terimdir. Oysa şeriat ne ise hakikat da odur, hakikat ne ise şeriat da odur. İslam'ı şeriat ve hakikat diye ayırmak bir inciyi ikiye bölmektir. Hiç kimsenin İslam namına bunu yapmaya hakkı olamaz. Yapan olursa, o kendi dini olur, İslam dini olmaz.

İslâm dinini beğenmemek Hz. Peygamber zamanında da bir insan karakteri olarak ortaya çıkmış ve dine mal edilmek istendiği için, Hz. Peygamber sertçe tenkidini yapmış ve lanetlemiştir. İnsanoğlu yemeyip içmeyerek, kendini Allah'a yüceltecek ve sonra Allah'laştıracak. En acıklı yönü, bunu en iyi müslümanlık kabul etmeleridir. Tasavvufçular, "dünyevî konularla alakâlarını kesmiş insan modelleri olan bu ilk şeyhler, Allah'la devamlı temas halinde yaşarlar" ifadeleri ile tasavvufun ana hedefini ve felsefesini anlatıyorlar.

Kuşeyri'nin tanımı "sufilerin yollarının üzerinde kurulduğu esaslar başkalarının yollarının üzerine bina edildiği esaslardan daha sağlamdır. Kendi yollarının, tüm yolların en iyisi olduğuna mutlak biçimde inanmasıdır" şeklindedir.

Tasavvufçuların en önemli ilkelerini kendi ifadeleri ile buraya almak yerinde olacaktır.

a) Daima Allah'la temas halindedir.

b) Allah'la olan ilişki onu dünya işlerinden alıkoyar.

c) Kendileri en sağlam ve üstün yolda olmalarından dolayı diğer sıradan insanlardan üstündürler.

d) Allah'ta yok olmak (fena fillah), şekerin suda erimesi gibi Allah'ta erimelerine inanırlar.

e) Kur'an'ın dini (şeriat) sıradan insanların dini olup, kendileri hakikate uyduklarını iddia ederek, kendilerinin uydurduğu hakikat dini ile Allah'ın dinini birbirinden ayırırlar.

İşte tasavvufçuların temel esasları bunlar olup, bunların herbiri de Kur'an'a ters düşmektedir. Âlimlerin ve müctehitlerin, hatta filozofların anlamadığı en önemli husus, devamlı Allah'la temas halinde yaşamak, bunu hayal etmek bile sakıncalıdır. Bunu çocuğun, bebeğini kucağına alıp beraber olmasına benzetiyorlar. Hz. Peygamber'in bile böyle bir davranışta olduğuna dair ne bir hareketi, ne de bir sözü bulunur.

Ancak, tasavvufçu olarak bilinen âlimler gelmiştir. Onların eserleri okunur, istifade edilir veya tenkit edilir. O ayrı bir konudur. Tasavvufçuların, tasavvuf ve tasavvufçular hakkında yazdıkları eserler, tutarsızlıklar ve birbirini nakzeden sözleri, akıl ve mantık ölçülerine vurulunca ortaya çıkar. Ama kendilerini akıl ve mantığın dışında ve üstünde tutmakla kendilerini savunurlar. İlk beş asra kadar gelen tasavvufçular birbirini etkilemiş ve bazıları bir mezhep haline dönüşmüştür. Ancak, bunların kurumlaşmasının tarikatlar yoluyla olduğunu ileride anlatacağız. Yukarıda Kelâm ve Fıkıh mezheplerinin nasıl bir kimsede birleşme durumu veya zorunluğu anlatılmışsa, tasavvufçular da fıkıh mezheplerinden birine mensup olup, müslümanlıklarını o mezhebe göre yaparlar.

5. Felsefî Mezhepler

Felsefe Yunanca asıllı bir kelime olup, İslâm dünyasına üçüncü asırda (9. miladî asır), felsefî eserlerin tercümesiyle girmiştir. Yunanca'da sözlük mânası felsefe-hikmet seven anlamında kullanılmışken, sonradan felsefe yapan, mantıklı düşünerek fikir üretmeye denmiştir. Daha açık ifadeyle, bilgileri sorgulayan, onların kaynaklarını, sebeplerini ve sonuçlarını akıl ve mantık yoluyla araş-

tıran, tenkit eden, bir öğretinin, görünür sebebin dışında, görünmeyen sebebi bulmaya çalışan bir bilim alanıdır. Kur'an'da bu kelimenin karşılığı olarak hikmet kelimesini göstermek doğru bir tercüme olur. Bir eserimizde filozofu olmayan millet medeniyet kuramaz demiştik. Bu sözümüzün doğruluğuna giderek daha çok inanıyorum. Şimdi yalnız tarihi bir örnekle burada yetineceğim.

Dünya düşünce tarihinde ilk muallimin Aristo olduğu söylenir. Çünkü kendinden önce ilimleri ve felsefeleri, en güzel ve özlü bir şekilde kaleme almış, hem filozof, hem bilginin niteliğini kazanmıştı. Ondan 350 sene sonra doğan Hıristiyanlık, ondördüncü asra kadar bir felsefeci yetiştirememiş ve bir medeniyet kuramamıştır.

Aristo'dan 950 sene ve Hıristiyanlıktan 630 sene sonra doğan İslâm dini, ilk üç asır içinde sekiz, dokuz ve onuncu asırlarda dünya medeniyetlerinin üstüne çıkan bir medeniyet kurmuştu. Bunun ana sebebi Kur'an'dır. Şöyle ki;

Kur'an-ı Kerim, 18 defa tefekkür (düşünme), 49 defa akıl etme, aklı kullanma (aklî düşünce) ve 4 defa da tedebbür (bir şeyin sonunu, neticesini düşünme) kelimelerini kullanarak, insanı her an ve durumda düşünmeye, aklını kullanmaya, mantıklı ve tutarlı olmaya teşvik etmiştir. Bunun yanında neyi ve neleri düşünmesi gerektiğini ve neler üzerinde uğraşıp, aklını çalıştırmasının lüzumlu olduğunu da göstermiştir. Gökler, yıldızlar, ayın merhaleleri, dağlar, ağaçlar, meyveler, sebzeler, insanın bedeni, hayvanın yaratılışı, geçmiş ve göçmüş insanların geri bıraktıkları kazıları, eserleri üzerine durup düşünmeyi emreden Kur'an ve bir din olan İslâm bütün müslümanları ilim öğrenme ve düşünme seferberliğine sevketmiştir. Devlet başkanlarından başlamak üzere varlıklı olan insanlar da yabancı dillerden kitapların tercümesine yarışırcasına başlamışlar, devlet tercüme kurumları ve kütüphaneler alabildiğine önem kazanmıştır. Çünkü ilim ve düşünme en büyük, en kıymetli ibadet idi. Onunla Allah bilinecek, insan ve kâinat öğrenilecek, Allah'ın ne kadar yüce ve kâinata hâkim bir varlık olduğu ilimce ve akılca herkesin gönlüne ve aklına şaşmaz ve yanılmaz bir surette yerleşecek ve insan ona göre işine, gücüne, davranışına nizam ve düzen verecektir. İlk üç asır müslümanları böyle yaptı ve üç asır içinde dünyanın en parlak medeniyetini kurdular.

İşte bu asırda İslâm filozofları Kindi (260 H. 873 M) Ahmed Tîb Serahsî (286 H. 899 M), Muhammed b. Zekerriya Razi (313 H. 925 M), Farabî (339 H. 950 M), İbn Hazm (455 H. 1063 M), Ebu

Hayyan Tevhîdî (400 H. 1010 M), Ahmed b. Muhammed b. Yakup Miskeveyp (421 H. 1030 M), İbn Sinâ (428 H. 1037 M), Ebu Ali b. Heysem (431 H. 1039 M), Ebu Reyhan Bîrunî (440 H. 1049 M) gibi filozoflar, İslâm düşüncesini oluşturmuşlar ve olgunlaştırmışlardır. Bu gibiler sayesinde İslâm medeniyeti kurulmuştur. Bu filozoflar, müstakil, bağımsız olup, kendilerinden sonra gelenleri etkilemişlerdir. Özellikle Farabî ve İbn Sinâ, dünya felsefesine kazandırdıkları varlıkçılık ve varoluşçuluk felsefesinin temelini atmıştır. Ne yazık ki, bunu Batılılar biliyor da bugünkü müslüman felsefeciler bilmiyor.

Bu filozoflar da felsefede kendi mezhepleri ve fikirleri olduğu halde, fıkıhta mesela Farabî ve İbn Sinâ hanefi mezhebinde, Ebu Hayyan Tevhid-i Şafiî mezhebinde, İbn Hazm Zahiri mezhebinde idiler.

b) Alt Kimlik Olarak Mezhep

Mezhep fikir ayrılığı, ayrı görüş, ayrı anlayış manâsında olduğuna göre, insanın bilgi ve hareket alanı gibi değişik alanları bulunduğuna göre her alanda ileri sürülen, üretilen fikirler ve görüşler, o alanda geçerli olur. Bir alanda bir fikir ve görüş sahibi olanın bir başka alanda o görüşün gereği olarak şu veya şöyle bir görüşü benimsemesi gerekmez. Mesela, fizik ilminde bir görüşü olan kimsenin siyasette şu görüşü benimsemesi arasında bir bağ kurulamaz. Çünkü her iki bilim ve hareket alanı ayrıdır.

İşte bunun gibi İslâm'da da değişik alanlarda değişik mezhepler ve görüşler ortaya çıkmıştır. Bunları yukarıda sınıflara ayırdık. İtikad alanında bir görüşü olanın fıkıh (hukuk) alanında şu görüş sahibi olması gerekir, diye bir kural olmadığı için itikadda birleşen bazı âlimler ve filozofların fıkıhta ayrı ayrı mezheplere mensup olmaları doğaldır. İnanç meselelerinde aynı fikri paylaştıkları ve aynı görüşte birleştikleri halde, başka bir alanda da aynı fikirde ve görüşte birleşmeleri gerekmediği için, bir alanda aynı görüşte olanların başka alanlarda ayrı görüşte olmaları düşünme hürriyetinin ve düşüncenin tabiatının gereğidir.

Bu, fikir ve düşünce hürriyeti büyük fikir ve görüş sahibi kimselerin yetişmesini sağlamıştır. Yalnız doğal olmayan, bu büyük fikir adamlarının görüşlerini kendilerine örnek alıp, onlara göre tıpatıp hareket etmeyi, onları oldukları gibi benimsemeyi bir şahsiyet sahibi olmanın gereği görmek, kendine onu bir kimlik olarak taşı-

mak ve kendini o kimliğe göre tanıtmak İslâm dini açısından doğru kabul görmez. Kur'an'ın getirdiği en geniş kimlik müslüman olma kimliğidir. Kur'an, ben müslümanım demekten daha güzel söz yoktur.* derken müslümanları bir kimlik altında birleştirmektedir. Eğer bir müslüman İslâm kimliğini yeterli görmeyip de bir mezhep veya tarikat, ya da grup kimliğini daha çok benimsiyor, beğeniyor, onunla toplumda tanınmasını istiyor, ona göre kendisine kıymet verilmesini ve işlerini ona göre görmesini istiyorsa, Kur'an'ın şiddetle reddettiği mezhepçiliği ve ayrıcalığı teşvik etmiş oluyor, demektir. Burada şu husus iyi anlaşılmalıdır. Mezhep başka, mezhepçilik başkadır. Mezhep bir kimsenin görüşü ve anlayışı anlamında olup, bu doğaldır. Herkesin okuyup, öğrenip bir fikir ve görüş sahibi olması, onun şahsiyetini ortaya kor. Ama mezhepçilik başkasının fikrine ve görüşüne, onun fikri ve görüşüdür, diye, düşünmeden taşınmadan, akla, mantığa ve Kur'an'a vurmadan körü körüne bağlanmak ve onu din edinerek savunmaktır. Müslümanların kimliğini Kur'an tayin etmiştir. Kur'an'ın tayin ettiği ve tarih boyunca bütün peygamberlerin övünerek mensup olduklarını belirttikleri müslüman olma kimliğidir. Bir kimse, bir mezhebe de uymuş olsa, onu kimlik olarak kullanmamalıdır. Mezhebi kimlik olarak kullanan onu dinle aynileştirmiş ve onu din edinmiş olur. İşte yanlış olan budur. Mezhep dinle aynı olamaz. O, bir kimsenin anlayışı ve görüşü olup, başkasının anlayışı ve görüşü ayrı olabilir, ama her ikisi temel esas olan dinde birleşirse, o ayrı görüş dine canlılık ve hayat verir. Yoksa, din yerine geçer ve dini gölgede bırakır ve sonunda dini yıkar.

3. Taklit Dönemi ve Örfün Din Haline Getirilmesi

İslâm'ın ilk üç asrında ilmin geliştiğini ve mezhep imamlarının yetiştiğini görüyoruz. Aslında bu dönemde ne kadar fikir, ilim adamı ve imam yetiştiğine dair yukarıda bazı isimler vermiştik. Adlarına mezhep kurulan İmam-ı Azam Ebu Hanife, İmam-ı Malik b. Enes, İmam-ı Şafiî, İmam-ı Ahmed b. Hanbel ve İmam–ı Caferî Sadık şöhret kazanmışlardı.

Taklit kelimesi anahtar anlamında olan "kılıd" tasma ve gerdanlık anlamında "kılade" kök kelimelerinden türer. Taklit, boyuna kılıç asmak, hayvana tasma takmak, gerdanlık takmak anlamından alınarak, bir kimsenin fikrini görüşünü boynuna tasma gibi takıp düşünmeden, anlamadan ve kavramadan ona uymak olarak kullanılmıştır. Öğrenciliğimden size bir örnek vereceğim. Bağdat İlâhiyat Fakültesinde bir ara Bağdat kadısı dersimize gelmişti. Öğrenci-

* Fussilet 41/33.

ler kitaptaki meseleye itiraz edince, hoca ben neyim ki! ben ne diyebilirim ki, bunu düzelteceğim! ben ne yapabilirim, kitap böyle diyor, diye öğrencileri sustururdu. Sonra öğrenciler onu alaya almışlardı. "Ben neyim ki! Kitap böyle diyor". İşte taklit budur. Taklit, kitap, böyle diyor, falanca şöyle diyor demektir. Biraz daha bilgili ve zeki olan taklitçiler, yani mukallitler, bin dereden su getirerek itiraz edeni kandırmaya ve itirazından vazgeçirmeye çalışırlar.

Bizde de sen kim oluyorsun veya kim oluyor da kitaplara karşı çıkıyor, bin senedir gelen bu hükümlere itiraz ediyor, diye taklitçiliği savunan müftüler bulunduğunu ve bunu cami kürsülerinden ve minberlerinden halka anlattıklarını duyunca, İslâm'ın halâ bin senelik bir fikir enkazı altında nasıl inlediğini görüyor, İslâm dünyasının bu acıklı duruma düşmesinin sebebini kolayca anlıyoruz.

Burada adı geçen kitap Kur'an değil, imamların ve onların öğrencilerinin yazmış oldukları fıkıh kitaplarıdır. Yukarıda imamların kendi fikir ve görüşlerinin uyulması gerekmeyen görüşler olduğunu, Kur'an veya hadis karşısında hiçbir şey ifade etmediğini söyledikleri halde, onlara uyan taklitçiler, onların sözlerini Kur'an'dan önceye almışlar ve Kur'an'ı ikinci dereceye bile almamış, tamamen terk ve ihmal etmişlerdir. Dördüncü hicri asırda sözü geçen fakihler şöyle demişlerdir: İmamımızın görüşüne ve fikrine zıt bir âyet ve hadis karşımıza çıkarsa, biz imamımızın görüşünü esas alırız. Kur'an ve hadisi terkederiz. Çünkü biz, onları anlayamayız, imamımız onları mutlaka görmüş, ya onları hükümsüz (mensuh) saymış veya onları kendine göre yorumlamıştır, iddiasını ortaya atarak, imamların sözlerini Kur'an gibi kabul etmiş ve İslâm'ı saptırmışlardır. Bunların bu gayri İslâmî düşünceleri, kendi imamlarının sözlerine zıt olan bu çarpık fikirleri, günümüze kadar gelenekleşerek gelmiş ve bu, geleneksel din olmuştur. Kur'an'a gitmeye karşı çıkan günümüz müftüleri ve tarikat şeyhleri bu yanlış, batıl geleneği din saymakta ısrarla devam etmektedirler.

Daha acıklı olan şudur. İmam-ı Caferî Sadık'ın oğlu İsmail'e uyan İsma'liyye Şiîleri Kur'an'ı okumaz, kendi imamlarının yazdıklarını ibadethanelerinde, toplu ibadetlerinde okurlar. Sünnî olan, günümüz dinî gruplarından birinde, kendi şeyhlerinin sözlerini Kur'an gibi ezberleyip namazda bile okuyanlarının bulunması, İslâm dünyasında şahıslara ve Allah'tan başkasına ibadet etmenin ve tapmanın boyutunu gösteren gayri İslâmî durumlardır.

Üçüncü (dokuzuncu) asırdan sonra taklit başlamış, ancak ilk taklitçiler, diyelim dördüncü asır taklitçileri orijinali taklit ettikleri

için biraz daha imamların sözlerine ve onların dayandığı Kur'an ve hadise yakındılar. Yaşadıkları zaman da birleşmiş veya bir birine çok yakın olan zamanda yaşamışlardır. Giderek bu taklit işi aslı ve orijinali taklit etmekten çıkmış, bir öncekini taklit başlamış olduğundan taklit de bozulmuş, gerilemiş ve çürümüş, yıkılmıştır. Fatih'in kurduğu medrese programlarında felsefe ve kelâm, mantık dersleri varken, bunlara tahammül edemeyen taklitçiler tarafından bunlar kaldırılmış ve medreseler karanlık, akıl almaz taklitçiliğe daha çok düşmüşlerdir.

Burada şunu açıkça ifade etmek gerekmektedir. Yalnız Türkiye değil, bütün İslâm memleketlerinde üç türlü din bulunmaktadır. a) Halkın dini, b) Âlimlerin, fakihlerin, şeyhlerin dini, c) Kur'an'ın dini. Ama topluma hâkim olan birinci derecede halkın, ikinci derecede âlimlerin, şeyhlerin dini olup Kur'an'ın dininin fiilen etkisi yoktur. Cumhuriyet neslinden olan ve sonradan Diyanet İşleri Başkanlığına kadar yükselen iki zata, niye böyle anlatıyorsunuz, bu dine, Kur'an'a ve hadise aykırıdır, dediğim zaman, bana "biz halkın dinine hürmet ediyoruz" diye cevap verdiler. Halkın batıl inançlarını düzeltmeleri gereken din adamlarının tutumu budur ve böyle oldukları için de Diyanet İşleri Başkanlığına kadar yükselmişlerdir. Bu hususta işin kime düştüğü açıktır. Ciddi doğru din alimine.

Dördüncü (onuncu) asırda taklidin bağnazlığı ve taassubu o dereceye varmıştır ki, taklit etme, cemaatcilik ruhuna bürünmüş ve mezhepler arasında silahlı çatışmalara sahne olmaya sürüklenmiştir. Her bir taklitçi, İslâm, Kur'an ve hadis uğruna değil, taklid ettiği imamın doğruluğunu savunmaya ve başkasını yerle bir etmeye soyunmuştur. Dördüncü asırdan (10. M) başlayan bu kıyasıya mücadele, sünnî olduklarını iddia eden ve İslâm dünyasının en büyük çoğunluğunu teşkil eden bu fıkıh mezhepleri taklit ve mezhepçiliği din haline getirmişler, güya birbirini kâfir saymaktan kurtarmak için kitap ehli, yani yahudi veya hristiyan hükmüne indirmişlerdir. Oysa birbirinin aleyhine bu kadar amansızca hücum edenler, hürmete layık ve âlim kimseler sayıldıkları düşünülürse, taklitçiliğin uzandığı düşmanlık boyutunu anlamak kolaylaşır. Görülüyor ki, taklit, yalnız birinin fikrine, sözüne Allah'ın sözü gibi yanılmaz bir söz olarak katılmak, inanmak olmayıp, aynı görüşü kabul etmeyen kimseyle de mücadele etmek gereğini ifade ediyor. Mukallit, fikir sahibi olmayan kimse olduğu için başkasının fikrini savunmaktan başka bir şey yapmış değildir. Tarihe baktığım zaman, hürmete layık gördüğüm ilim adamlarının taklitle övünmeleri, başkasının tasmasını boyunlarına takmalarından iftihar etmelerini hiç anlayamı-

yorum. Bu taklitçilik zilletine nasıl razı oldular! Günümüzde de birçok genç ve yaşlı insanın bu ruhla başkalarına boyun bükmesini, onların yoluna kurban olurcasına kafalarını çalıştırmaktan yoksun olmaya devam etmeleri on asırlık bir geleneğin, bir ubudiyetin, mutlaka bir kurtarıcının, şeyhin, önderin aranmasının din haline gelmesinden başka bir şey değildir. Bu, tam yoldan çıkmadır.

Saçma, yanlış, dine ve insanlığa aykırı gelenek ve örfleri din olarak halka telkin eden din adamları ve hocalardır. Yoksa halk onun din olduğunu nereden bilecektir. Din hocaları ve din adamları iyice okuyup inceleme yapmadan halkın hoşuna gidecek veya gitmeyecek umurlarında olmadan, dine aykırı olup olmadığına önem vermeden din adına fetva verdiler ve halk da onu din olarak kabullendi. Şimdi yanlışlığına âyet de, hadis de getirilse, önce din hocaları ve din adamları karşı çıkmaktadırlar. Böyle yapmakla Kur'an'a karşı çıkıyorlar ve Kur'an'a karşı çıkmanın da dinden çıkmak olduğunu bilmeleri gerekmektedir.

Halkın dini, âlimlerin, imamların dinine ters ve âlimlerin dinlerinin bir kısmı da Kur'an'a ters düşmektedir. Halkın dinini ve âlimlerin yanlışını düzeltmek için Kur'an'a gitmekten başka çıkar yol ve yöntem yoktur. Gerçek bir müslümanın şaşmaz ölçüsü budur. Kur'an'a gidildiği zaman, herkesin anlayacağı ayrı ve birbirine muhalif olacağından, Kur'an'a gitmenin sorunları çözemeyeceğini iddia ederek Kur'an'ı okuyup anlamanın aleyhine veya Kur'an'ı anlamayız iddiasında bulunanlar, Kur'an'ın, Kur'an'a gidin emrine karşı çıkmaktadırlar. Kur'an'ı anlamanın kuralları var, herkes istediği gibi anlayamaz ve anlama hakkı da yoktur. İslâm'a sokulmuş olan yanlış ve saçmalıklar, hep uydurulan hadislerden kaynaklanmıştır. Âlimler bu uydurma hadislerin büyük bir kısmını belirtmiştir. Akla ve Kur'an'a gidince hem sorunlar çözülür, hem de batıl inançlar ve saçma hükümlerden kurtulma imkânı olur.

4. Tarikatların Oluşması ve Bunun Sonuçları

Tarikat, yol, yordam, tutum ve davranış demektir. İslâm'da, ikinci asırda ortaya çıkmaya başlayan tasavvuf akımının beşinci (11 M) asırda kurumlaşmaya başlamasıyla ortaya çıkmış dini bir kulüptür. Bu akıma mensup olanların toplandıkları yerlere de tekke, dergah, hankâh denir. Tasavvuf mezheplerinden bahseddiğimizde bu inanç ve davranışın ikinci asırda ortaya çıkmaya başladığına değinmiştik. Bu inanç ve davranış tarzı, bireysel olarak devam etti. Ancak bir önceki, bir sonrakini etkiledi, böylece bir akım, görüş birli-

ği, mezhebi doğmuş oldu. Âlimler (fakih ve kelâmcı) bunların dine karşı olan inanç ve davranışlarını tenkit ettikçe, tasavvufçuların içinden kendilerini bir taraftan savunurken, öte yandan içlerinden tasavvufu kötü fikir ve davranışlara alet edenlerin bulunduğunu da göstermek zorunda kaldılar. Yani tasavvufçular kendilerini hem övdüler, hem yerdiler, denebilir. Böylece şeriata, dine bağlı olduklarını sık sık vurgulayarak, namaz kılarak, tesbih çekerek âlimlerin itirazlarına cevap vermiş oluyorlar ve şeriatta kendilerine yer olduğunu ortaya koymaya çalıştılar ve çalışıyorlar.

İslâm'da ilk tasavvufçuların ortaya çıkışını, psikolojik aşağılık duygusundan kaynaklandığını ve buna Hz. Peygamber'in müslümanlığını az görenlerini örnek verdik. Ancak, Hz. Peygamber'in sert tenkidine rağmen, bu akımın tekrar insanlarda etkisini göstermesine sosyal bir sebep gösterilmektedir. Bu sebep doğrudur. İkinci ve üçüncü (8. 9. M) asırlarda müslümanlar eski medeniyet ve büyük servet sahibi yerleri fethedince büyük bir servete ve nimete kavuştukları gibi o memleketleri idare etmek için de idâri ve siyasî mevkilere sahip oldular. Herkesin gözünü kamaştıran bu sosyal durum bütün insanları etkisi altına aldı. Bunlar yapılırken, İslâm'ın ahlâkına ve şeriatına aykırı işler de çoğalıyordu. Gerçek İslâm'ı yaşayanlar, şüphesiz buna razı olamazdı. Bunların içinde, kendini tamamen dünya işlerinden soyutlayıp ahlâkî ve ruhî tarafa, ahiret yönüne yönelmiş bireylerin yanında toplumda zaten tanınmış ve üst düzeyde olan kimselerin bu eğilime yönelmeleri ve katılmaları ile meşhur olmalarına meşhurluk katarak tarihe geçmiş kimseler, ilk tasavvufçular olarak adlandırıldı. Oysa, milyonlarca insanın içinde gerçek İslâm'a ve ahlâkî değerlere, ahirete önem verenler çok daha fazla idi ve onlar halk olduğu için tarihe geçmemişlerdi. Yoksa, milyonlarca insanın içinde sadece üç, beş kişinin kurtarıcı edasıyla ortaya çıkmasını düşünmek ve onları peygamber üstü niteliklere sahip göstermeye çalışmak yanlışın ta kendisidir. Evet, onlara peygamber diyemiyorlardı, ama Hz. Peygamber'in hayatını iyi bilenler, görüyorlar ki, onlara verilen nitelikler Hz. Peygamber'de yoktu.

Öyle anlaşılıyor ki, ilk mutasavvıfları, bu niteliklerle göklere çıkaran sonrakiler olup, kendilerine mevki hazırlamış oluyorlardı.

İlk tasavvufçular ise, kendilerine o nitelikleri verdikleri, tarih bakımından sabit değildir. Ama aynı akıma giderek yabancı kültür de yardımcı olunca, sonraki asırlarda (4-5 H. 10-11 M) tasavvuf, bir davranış olmaktan çıkıp, onun nazariyesi yapılmaya başlandı ve

felsefî bir akım olmaya ve felsefeleşmeye yöneldi. Onun felsefesini yapanlar, tasavvufu bir felsefî inanış veya davranışın ilmî olarak değil, gerçek ilim dini olarak anlatmaya koyuldular. Kendilerine dinde, Allah katında dereceler, makamlar tayin ederek, Allah'la birleşmenin meşruluğunu, Allah'ta yok olmanın ve Allah'ın varlığı ile birleşmenin felsefesini ortaya attılar, bunun gerçek ve hakikat olduğunu, rüya, hayal olmadığını, sırf bir inanç meselesi hiç olmadığını anlattılar. Bu anlatımlarında başarıya ulaştılar. Kuvvetli, ruha hitap eden duygusal ifadeleri ve ikna edici tartışmaları ve cedelleri bazı ilim adamlarını da etkilemekten geri kalmadılar. Karşılarında fakihleri ve kelâmcıları buldular, ama, onlara karşı şeriata saygılı ve inançlı olduklarını itiraf etmekle kendilerini savundular. Tasavvufçular içinde şeriata karşı olanları, kendileri de tenkit ederek doğru (sünnî) tasavvufçu olarak kendilerini gösteriyorlardı.

Bazı âlimlerin doğrusu (sünnî) tasavvufçuları değerlendirmesini, bir-iki cümle ile buraya almak yerinde olur. Eğer tasavvufçular, tasavvufu gerçek din yerine koymayıp, kendi anlayışlarının böyle olduğunu söyleyip, kendilerinden başkasının gerçek dindar olmadıklarını iddia etmemiş olsalardı, onların da fikir ve anlayışı budur, namaz da kılıyor, içki de içmiyorlarsa, onlara bir tür müslüman mezhebi demekte bir sakınca olmaz. Ama onlar İslâm'dan namaz gibi zahiri bir ibadeti kabullenip, sanki İslâm'dan ayrı bir gerçek din olarak ortaya çıkmaları Kur'an'a aykırı düşüyor. Çünkü Kur'an'ın dini İslâm'dır ve onun kuralları Kur'an'da belirtilmiştir.

Söylediklerinin kendi inanç ve duyguları olduğunu söyleseler, onların bütün metafizikî, Allah'la ilişki kurma sözlerinin bir varsayımdan, hayal kurmaktan ibaret olduğunu, insanın kendisini öyle bir şuura kaptırabileceğini, öyle sanıp düşünebileceğini söyleyerek, tasavvufçuları savunmak isteyen âlimler çıkmıştır. Yoksa gerçek dedikleri gerçek olmaktan çok uzaktır. Onların sözleri, akla, Kur'an'a, ilme uymuyorsa, bir paralogizm, bir hayal kurma, bir halisünasyondan başka bir şey değildir.

Şurası da bir vakıadır ki, tasavvufçular içinde medrese tahsili görmüş, şeriatı okumuş, felsefe ve kelâm tahsili yapmış olanların, İslâm düşüncesine ve kültürüne renk vermiş ve katkıda bulunmuş, güzel, doğru, ipe sapa gelir, ilimle ve felsefeyle, şeriatle bağdaşır sözleri, eserleri de bulunmaktadır. Ancak tekrar edelim ki, bunlar alimliği tasavvufta elde etmediler. Medresede okuma kurumlarında alim olduktan sonra tasavvufa ihtisap ettiler; onlara yapılan itiraz, bu sözlerinin gerçek din olduğunu, bu bilgileri doğrudan Allahtan aldıklarını ve kendilerinin Allah'ın en kutsal kulu olarak, onunla

senli-benli olarak yaşadıklarını, iddia etmelerinedir. Bu itiraza cevapları ikna edici olmaktan uzak olmasaydı, bu itiraz devam etmezdi. Burada önemli bir noktaya işaret etmek gerekmektedir. 4., 5. ve 6. (10., 11. ve 12. M) asırlarda yetişmiş tasavvufçular İslâm medeniyetinin, ilimlerinin ve felsefesinin zirvede olduğu çağlardır. Tasavvufçuların bu ilim, felsefe ve kültürden çok istifade ettiklerini söylemek yeterli olmayıp, tümüyle onlara dayandılar, onlar üzerine bazı ilaveler yaptılar ve açıklamalar getirdiler. Bu tasavvufçuların bilgilerini Allah'tan ilhamla, temasla, hiçbir tahsil yapmadan aldıkları inancı saçma ve böyle bir iddia batıldır. Onlar da okumuşlar, daha önceki âlimler ve filozoflar nasıl fikir icad etmiş ve üretmişlerse, bunlar da ona benzer şeyler yapmışlar, ancak tasavvufçuların bilgilerine keşif demekle bir kutsallık isnat etmek tamamen yanlıştır, önceki âlimlerin de, sonrakilerin de ortaya koydukları fikirler, sanatlar ve ilimler keşiften başka birşey değildir. Yalnız bir örnek vermek istiyorum. Mevlana'nın Mesnevisinde (109-116) beyitlerinde anlattığı aşk hikâyesi, İbn Sinâ'nın aşk nazariyesinden alınmıştır. Nasıl ki, başka âlimlerin ve filozofların kendilerinden öncekilerden ne aldıklarını ve kendilerinin ne kattıklarını tespit etmek mümkün ise, tasavvufçuların kimden neyi aldıklarını ve kendilerinin ne kadar kattıklarını ortaya koymak da mümkündür. Tasavvufçuları, Allahın ilham ettiği yegane kutsal kulları saymak hem İslâm'a, hem de ilme, tarihî olaylara ters ve zıt bir saçma inanış olur.

Beşinci (11. M) asra kadar tasavvuf, bireysel olarak devam etti, denebilir. Bu asırda tasavvuf, tarikat kurumları ile halka inmeye ve halk arasında yayılmaya başladı. Okumuş tasavvufçuların şöhretinden istifade edilerek tarikat kurulduğu gibi, bir mutasavvıfın öğrencileri de aynı mezheplerin teşekkülündeki gibi hocalarının, şeyhlerinin yolunu izleyerek tarikat ortaya çıkarmış oldular. Tarikatçıların toplandığı yere tekke, hankâh, dergah denmesi de bu tarihlerdedir. Buralarda toplanılır, şeyh öğütler verir, tarikatı anlatır. Her tarikatın kendine özel öğretileri, okudukları şeyhlerinin dua kitapları vardır. Bunlara belli zamanlarda, belli miktar okumak anlamında "evrad" (vird'in çoğulu) denir. Büyük ve yaygın tarikatın, başka yerlerde kolları ve oralarda şeyhin vekilleri (halifeleri) bulunur. Şeyh ölünce, her biri oranın bağımsız şeyhi olur veya gene merkeze bağlı kalır. İslâm dünyasında tarikatlar oldukça çoktur. Bunlardan meşhur olan birkaçının adı şunlardır: Bedevîye (Ahmet Bedevî, Ö. 1276), Nakşibendiye (Bahattin Nakşibent, Ö. 1389), Bayramiye (Hacı Bayram Velî, Ö. 1430), Rufaîlik, Kadirîlik, Halvetilik, Bektaşilik (Hacı Bektaş Velî 1271), Alevilik de Ahmet Yeseviye (Ö. 1166) ve Bektaşî Velî'ye kadar uzanan bir tarikattır; mezhep değildir.

Ahmet Yesevî ve Hacı Bektaş-ı Velî Türkmenler arasında müslümanlığı tarikatla yaymaya çalışmışlardı. Bunlara mensup olanlar arasında Aleviler, Hz. Ali'yi sevmeyi şiar edinen ve Emeviler döneminin müslüman Türklere yaptığı ikinci sınıf vatandaş muamelesine karşı Hz. Ali'ye bağlılık gösterek muhalefet bayrağını taşıyanlardan Ali sevgisini devralmışlar ve Ali'ye sevgiyi günümüze kadar sürdürmektedirler. Sosyal ve tarihî tespitlere göre, bugün üç türlü Alevi söz konusudur. a) İran'daki Şiî Caferî mezhebine de tarihte Alevi dendiği gibi, Türkiye'de mevcut olan Şiî'lere de Alevi denmektedir. b) Ali'ye Allah deyip Aliallahîler diye bilinen ve İran'da bulundukları sabit olan Aleviler de vardır. Bunların ayrıcalık niteliği Ali'yi Allah yerine koymalarıdır. Türkiyede de bulunup bulunmadığını tespit zor olabilir. Çünkü takiyye yöntemini kullanabilirler. c) Türkiye'de Bektaşîlik içinde, kendilerine bazen Bektaşî ve bazen Alevi diyen Aleviler de bulunmaktadır. Bunlar Ortaasya'dan gelirken bazı Türk geleneklerine bağlılıklarını dinleştirerek, din olarak ileri sürerler. Bunların içinde beş vakit namazı kılıp, oruç tutan ve hacca gidenler, içkiyi haram sayanlar bulunmaktadır. Bunlar fıkıh mezhebi olarak hanefi ve bazıları şafiî olup, tarikatları Alevîliktir. Aleviliğin tarihte ve günümüzde fıkıh kitaplarının olmamasının sebebi, bir tarikat olmasıdır; hanefi mezhebine göre ibadet etmeleridir. Bunlar Allah'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e Kur'an'ın dediği ve anlattığı manâda inanırlar. Nasıl ki, Nakşibendilik bir tarikat olup, Hanefi mezhebinden ise, Alevilik de bir tarikat olup Hanefi veya Caferî, ya da Şafiî mezhebinden olduğu gibidir. Nakşilerin tekkeleri olduğu gibi Alevilerin de cem'evleri vardır. Tekkelere, cem evine giden camiye de gider ve arada bir çelişiklik olmaz. Tekke olan yerde cami olduğu gibi, cem'evinin olduğu yerde de cami olabilir. Dünyanın her yerinde, Türkiye'de, Arap memleketlerinde, İran'da, Pakistan'da, Malezya'da, Endonezya'da, Japonya'da, Rusya'da, Avrupa'da, Amerika'da müslümanların topluca ibadet ettikleri yerlere "cami" veya "mescit" denir. Cami deyince de müslümanların ibadet ettikleri yerler anlaşılır. Bunun dışında kalmaya çalışanlar ayrılıkçıdırlar. Cami ve Mescid'in dışında başka bir adla resmi bir ibadet yeri tayin etmek, yeni bir din iddia etmek olur. Çünkü her dinin resmi ibadet yeri ayrı isimle anılmaktadır. Ancak Kur'an'a, Hz. Muhammed'e inandıktan sonra, Kur'an'da namazın olmadığını iddia etmek, bütün dünyaca kabul edilen bir dili anlamanın kurallarına karşı çıkmak olur. Farzların farz olduğunu kabul etmek ayrı şeydir, onları yapmak ayrı şeydir. Bunu yukarıda, amelin imandan bir cüz olmadığı konusunda anlatmış bulunuyoruz.

KÜLTÜRLERARASI HAFTA VE V. NÜRNBERG FORUMU

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Almanya'nın Kuzey Ren Vestfalya eyaletinin Marl şehrinde, *Kültürlerarası Hafta* faaliyetlerine katılmak üzere misafir olarak bulunuyorum (21-25 Eylül 1994). *Kültürlerarası Hafta* yeni bir kavram. Daha önce *Yabancı Hemşehriler Haftası* deniliyormuş. Fakat *yabancı* kelimesi, yakınlaşmayı baştan önlediği gerekçesi ile değiştirilmiş. Marl'da yirmi yılı aşkın süreden beri *Müslüman-Hıristiyan Kültürlerarası Faaliyetler* düzenli olarak gerçekleştirilmektedir. Ben iki yıl önce, Fatih Camisi'nin açılış törenini kültürlerarası faaliyetlerle birleştiren bir dizi toplantıya katılmıştım. Toplantıları Fatih Camisi'nin hocası Cemal Öztürk ve Cami Yönetim Kurulu ile Protestan Paulus Kilisesi papazı Hartmut Dreier ve Kilise Yöneticileri birlikte düzenlemişlerdi. Bu düzenlemelerin seyrini dergimizin bundan önceki sayısında yazmıştım. Bu defaki toplantılara çevredeki başka küçük şehirlerin cami ve kiliselerinin ortak faaliyetleri de dahil edilmişti. Ben o bölgenin Kiliseler Birliği'nin (Kirchenkreis) davetlisi idim ve faaliyetlerin birçoğunda görevli idim. Yurtdışındaki vatandaşlarımızın, cami ile kilise arasındaki dini-kültürel faaliyetlerinden bir bölümünü yansıtan bu programın seyrini Fakültemizin dergisinde yayınlamak istedim. Türkiyedeki vatandaşlarımızın, özellikle İlahiyat Fakültesi Dergisi okuyucularının bunlar hakkında bilgi edinmeye hakları olduğunu düşünüyorum. Marl'daki toplantılar Cuma ve Pazar günlerini kapsıyordu. Cuma Müslümanların kutsal günü, Pazar da Hıristiyanların kutsal günü olduğu için, faaliyetler genellikle bu günlerde yoğunlaştırılıyordu. Benim ondan önceki iki günde ve aradaki bir günde de civar kentlerde gerçekleştirilen diğer programlarda görevlerim vardı, bunları da sırası ile anlatacağım.

21.09 Çarşamba, Dortmund-Ewing, Alman Hanımlarla Buluşma

Papaz Bernd Neuser beni Cemaatevi'ne hanımlar toplantısına götürüyor. Bu, çaylı bir toplantı ve gelenler sadece Almanlar. Ha-

nımlar masaları taze çiçeklerle ve grapon kağıdından yapılmış ağaçlarla süslemişler. Yaşlı hanımlar çoğunlukta. Toplantı hep birlikte ilahiler söylenmesi ile başlıyor. İlahi kitapları masaların üzerine, herkesin önüne bir tane düşecek şekilde yerleştirilmiş. Bir kadın vaiz Kutsal Kitap'tan Sara ile Hacer, Maria ile Marta isimli kadınların hikayelerini okuyarak vaaz veriyor. Vurgulamak istediği husus, biraraya gelerek dertleşen ve yardımlaşan kadınların bazan birbirlerine karşı ne kadar acımasız olabildikleri, kıskançlığa dikkat edilmesinin gerektiği.

Vaazdan sonra tekrar ilahiler söyleniyor, sonra kahveler içiliyor, pastalar yeniyor. Daha sonra papaz beni takdim ediyor. Benim Ankara Üniversitesi'nde, İslam İlahiyat Fakültesi'nde Din Eğitimi Profesörü olduğumu, aynı zamanda Türkiye'de camilerde vaaz eden ilk kadın vaiz olduğumu söylüyor. Kadın vaizlik konusuna bilhassa önem veriyorlar, onu söylemeyi hiç ihmal etmiyorlar. Sıra benim konuşmama geliyor. Benden istenen, bir Müslüman-Türk kadını, bir profesör ve bir vaiz olarak kendimi anlatmam. İlk ve orta tahsilimden başlıyorum, İlahiyat Fakültesine gidişimi anlatıyorum.

Benim ilk ve orta tahsilim sırasında Türkiye'de, okullarda Din derslerinin bulunmadığını, liselerdeki yoğun kültür dersleri arasında Din bilgilerinin bulunmayışının beni bir arayışa sevkettiğini belirtiyorum. Çevremdeki kişilerin cennetten ve cehennemden söz ettiklerini, bunları nereden öğrendiklerini sorduğumda daima "Kitap'ta yazıyor" dediklerini, Kitap'tan kastın Kur'an-ı Kerim olduğunu, fakat o kişilerin Kur'an'ı okuduklarında anlamadıklarını farkettiğimi anlatıyorum. Kur'an öğreten kurslardan birine gittiğimi, harfleri öğrendikten sonra Kur'an'a geçtiğimi, fakat Kur'an'ı okumaya başladığımda hiç bir şey anlamadığımı, bunun üzerine kursa gitmekten vazgeçtiğimi anlatıyorum. Benim kurstan beklentim, Kur'an'ı okuyunca anlamak idi, fakat olmuyordu, okumakla anlamak aynı şey değildi, diyorum. Ne yapmalı idim? Bir yüksek tahsil kurumu olsaydı da ben orada hem bilmediklerimi öğrensem hem de bu yolla hayatımı kazanabilsem diye düşünüyordum. O zaman bir İlahiyat Fakültesi'nin varlığından habersizdim.

Lisede Fen derslerim iyiydi, Fen şubesinden mezun olmuştum. Arkadaşlarım genellikle mühendis yetiştiren Fakültelere gidiyorlardı. Ben de Yüksek Kimya Mühendisi yetiştiren bir Fakülteye girdim. Fakat kalabalık anfiler, Yüksek Matematik, Tecrübi Kimya

vb. dersler, kokulu laboratuvarlar bana zor geldi. Ümidimi kaybetmek üzere olduğum bir sırada İlahiyat Fakültesi'nin varlığından haberdar olunca, bir yıl kayıpla Fakültemi değiştirdim ve İlahiyat Fakültesine girdim.

Anlattıklarım hanımlara ilginç geliyordu, çünkü onlar böyle tecrübeleri yaşamamışlardı. Onlara şu hususu da belirttim ki, İmparatorluk dönemi Türkiyesinde, Cumhuriyet öncesi son dönem hariç, kızların orta ve yüksek tahsile gitmeleri düşünülmezdi bile. Ben lisede Din dersi okumamıştım ama, Üniversitede böyle bir imkanı yakalamıştım. Zaten benim mezun oluşumdan sonra, liseler dahil öğretimin bütün kademelerinde Din Dersleri yer almış durumdadır. Ayrıca Din Görevlisi yetiştirmek üzere İmam Hatip Meslek Liseleri de açılmıştır. Nitekim ben bu okullarda meslek dersleri öğretmenliği yapan ilk kadın öğretmenlerden biriyim ve şimdi pek çok kadın öğretmen oralarda rahatlıkla görev yapmaktadır. Daha sonra İlahiyat Fakültesine asistan olduğumu, orada çeşitli kademelerden geçtiğimi, şimdiki durumda profesörlüğe devam ettiğimi anlattım.

Sorular kısmında hanımların en çok merak ettikleri konular, dört kadınla evlilik, erkekler yükleri niçin kadınlara taşıtıyorlar, kızlar niçin erkenden okuldan alınıp Türkiye'ye gönderilip evlendiriliyorlar, Türkiye'de kadının oy hakkı var mı v.b. idi. İki toplum arasında diyaloğun ne kadar gerekli olduğunu görüyordum. Toplumlar birbirleri hakkında kendi peşin hükümlerinden ve zanlarından başka pek az şey biliyorlardı. Ben bu arada Türkiye içinde, kendi insanlarımızın bile, farklı kesimler olarak birbirleri hakkında ne kadar az bilgi ile yaşadıklarını hatırlıyor, içimden, kültürlerarası faaliyetlerin, aynı kültürün değişik kesimleri arasında da gerçekleştirilmesini diliyordum.

22.09 Perşembe, Dortmund Cemaatevi, "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar" Konferansı

Akşam yemeğinden sonra, "Cami ve Kilise" isimli topluluğa *"İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar"* konusunda Almanca ve Türkçe bir konferans veriyorum. Konferansın sonunda sorular ve cevaplarla bir sohbet yer alıyor, iyi Almanca bilen bir Türk, tercümede yardımcı oluyor. Kur'an'da yer alan öğütlerle uygulamalarda yer tutmuş geleneklerin ve İslam Hukukunu oluşturan yorumların birbirinden farklı olduğunu, Kur'an Müslümanlığına henüz ulaşılamamış olduğunu belirtiyorum. Bunun sebebini merakla soruyorlar. Kadınların baskı altında oluşu Almanların en önemli gözlemleri

olarak görünüyor. Türkiye için bunun en önemli sebebinin, Kur'an öğretiminin tek dilli, yani sadece Arapça üzerinden ve anlaşılmaksızın başlaması ve devam etmesi olduğunu belirtiyorum. Bir örnek olarak, Ahlak kitalarında Kur'an ayetlerine aykırı öğütlerin yer almış olduğunu ve bu öğütlerin yanlış olarak Peygamber'e dayandırılabilmiş olduğunu anlatıyorum ve şu örneği veriyorum:

Padişah İkinci Murat zamanında, Padişahın arzusu ile Türkçeye çevrilmiş "Kâbusname" isimli Ahlâk kitabının 27. bölümünde, kız evladın yetiştirilmesi ile ilgili tavsiyelerde, kızların olmamasının olmasından daha hayırlı olduğu, ama bir kere olmuş ise, onu bir sütnineye emanet etmenin, biraz büyüyünce Kur'an öğretimine başlatmanın, namazdan ve oruçtan Farzları ve Sünnetleri öğrenmesini sağlamanın, fakat asla yazı öğrenmesine izin vermemenin, böylece kendi yazısı ile başkalarına mektup yazmasını önlemenin gerektiği belirtiliyor. Yeterince büyüdüğünde ise hemen evlendirilmesi salık veriliyor. Bütün bu tavsiyeler, "Şeriat eri Muhammed Mustafa buyurmuştur ki, *defnu'l-benati mine'l mükrimati*" şeklinde, bir Hadisle İslam Peygamberine bağlanıyor. Açıklaması da şöyle yapılıyor: *"Yani kız evladın ya er koynunda ya yer koynunda gömülmesi hayırlı işlerdendir"* (C. I, s. 253-254).

Böyle bir hadisin uydurma olduğu Kur'an okuyan herkes tarafından bilinmeli idi. Çünkü eski bir Arap adeti olan, kız çocukları diri diri toprağa gömme Kur'an'da yasaklanmıştır. Fakat maalesef insanlarımız Kur'an'ı anlamadan okudukları için, Kur'an'a aykırı anlamdaki sözleri bile hadis diye saygı ile karşılayabilmişlerdir. Daha da önemlisi, bu kitap yakın dönemde, "1001 Temel Eser" kampanyasında seçilerek, yeni Türk alfabesi ile yeniden basılmaya değer bulunmuştur. Maalesef yeniden basılışta da bu gibi yanlışlar eleştiriden geçirilmemiş, dip notlar yolu ile de olsa, gerekli düzeltmeler yapılmamıştır.

Kur'an Müslümanlığına henüz ulaşılamamış olmasının bir başka sebebinin de 1949'dan önceki yirmi yıl içinde Türkiye'de, rejim kaygısı ile, Dini genel eğitim yapılmamış olduğu gibi, yüksek öğretim ve bilimsel çalışmaların da yapılmamış olmasıdır. Yeniden Din eğitimine ve bilimsel çalışmalara girişildiğinde ise, yapılmak istenen düzeltmeler genellikle kuşku ile karşılanmış, Dinin elden gideceği korkusu yerleştirilerek, eskiye eleştirisiz bağlılık bir meziyet olarak kabul ettirilebilmiştir.

Konuşmanın sonunda bir Alman hanım beni uyardı: "Siz Profesörler zaten hep teorik konuşursunuz, Kur'an'da böyle olabilir,

ama burada Türk kadınları böyle değildir. Sizler pratik sorunlara cevap getirmiyorsunuz. Buradakiler ne yapıyorlar, sizin hiç haberiniz yok!" dedi. Papaz Neuser burada benim yerime cevap verdi: "Almanya'da da çok sorun var. Biz de 50 yıl önce başka türlü idik. Ayrıca bizler teorisyeniz. Cevaplar teoriden gelebilir" dedi.

Sorular kısmında bir Türk, "Türkiye'de Kur'an bir gün Türkçe okunacak mı?" diye bir soru sordu. "Elbette, halkımızda bu yönde güçlü bir eğilim vardır!" diye cevap verdiğimde bir heyecan yaşandı. Önce ne olduğunu anlamadım. Meğer soruyu soran kişi, Kur'an'ın Arapça olarak okunmasının bırakılacağını, tamamen Türkçeye geçileceğini kastediyormuş. Türk cemaat içinde bulunan Hoca'lardan biri, sorunun yanlış sorulduğunu, kastedilen okumanın iki dilli olduğunu söyleyince heyecan yatıştı. Konferans üç saat sürdü. Anlaşılıyordu ki, kültürlerarası faaliyetler sadece karşı kültürlerin birbirini anlamasında değil, aynı kültürden kişilerin birbirlerini anlamasında da yardımcı oluyordu. Toplantı bittikten sonra cemaatin yardımları ile masalardaki ikram kalıntıları toplandı. Köşelerde küçük gruplar halinde konuşmalar devam ederken, ben bir radyo muhabirinin sorularına cevap veriyordum. Papaz ise bulaşıkları yıkıyor, kuruluyor ve yerlerine yerleştiriyordu.

23.09 Cuma Marl-Hüls, Cuma Namazı ve "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar" Konferansının Tekrarı

Sabahleyin erken saatte Papaz Hartmut Dreier ile birlikte, Kirchenkreis'a özel bir toplantıya gidiyoruz. Orada, ana okullarından başlamak üzere Türk-Alman çocuklarının birlikte devam ettikleri okullar ile ilgili durumlar hakkında benimle sohbet etmek isteyen bir grupla karşılaşıyorum. Genelde İslami Din Öğretimi ile ilgili soruluyor. Sorulardan biri, İslami Din Öğretimi konusunda Türk velilerinin Türk öğretmenlere niçin güvenmedikleri hakkında. Türkiye'de İlk Okul öğretmenlerinin, ilk beş yılı okutmak üzere formasyon aldıklarını, burada ise onların sekiz yıllık temel eğitimde görev yapmak durumunda kaldıklarını anlatıyorum. Türkiye'de Din öğretiminin dördüncü sınıfta başladığını, dördüncü ve beşinci sınıflardan sonraki Din Derslerinin branş öğretmenleri tarafından okutulduğunu belirtiyorum. İlkokul öğretmenlerimizin, sadece okuma yazmayı öğrenmiş 10-11 yaş öğrencileri için Din öğretimi formasyonu alarak yetiştiklerini, bunun öncesi ve sonrası için formasyon almadıklarını, bu sebeple onların buradaki görevlerine uyan bir hizmet-içi eğitimle tamamlanmalarının yararlı olabileceğini söylüyorum. Yine de veliler için Kur'an kurslarının yerinin doldurulamaya-

cağına, çünkü okulun öğretim programında Kur'an'ı Arapçası ile yüzünden okuma dersinin bulunmadığına işaret ediyorum. Veliler Kur'an'ın Arap harfleri ile, orijinalinden okunmasına, hiç anlaşılmasa da, çok önem vermektedirler. Çünkü Türk ibadet geleneğinde, Kur'an'ın Türkçe olarak okunması değil, Arapça olarak okunması esas kabul edilmiştir, diyorum.

Kirchenkreis'daki toplantıdan sonra Cuma namazı için Fatih camisine gidiyoruz. Cuma vaktine kadar, büro olarak kullanılan küçük odada, küçük bardaklarda Türk çayı içiyoruz, sohbet ediyoruz. Bir ara kapı açılıyor ve bir Alman hanım içeri giriyor. Gazetede Camide bir program olacağını okumuş, daha önce hiç cami görmediği için kalkıp gelmiş, kendisinin de katılıp katılamayacağını soruyordu. Buyur ettiler, oturdu, bir Türk çayı içti, ezan okununca hep birlikte camiye girdik. Benim yanımda kızım da vardı. Biz kadınlar yukarı, kadınlar için ayrılmış balkona çıktık. Orta yerde duran bir masa dikkatimizi çekti. Kadın konuşmacılar olduğunda toplantı bu iç balkonda yapılıyormuş ve burada vaaz kürsüsü olmadığı için, konuşmacı o masaya oturuyormuş. Bizimle birlikte gelen hanım caminin her yanını iyice inceledi. Hocanın önce kürsüde konuşmasını, sonra mimberin merdivenlerine çıkmasını izledi. Parmaklıklar, görüşü önemli ölçüde engellemekte olsa da, küçük deliklerden görülenlerle de bir fikir edinilebiliyordu. Yabancı hanım ziyaretçilere camiyi gezdirmek ve bilgiler vermekle görevli Şadıman hanım bize, camiye ilginin çok yüksek olduğunu anlattı.

Hoca Cemal Öztürk vaazının sonunda cemaate, Türkiye'den bu hafta için gelmiş bir misafir Profesör olduğunu, kendisinin şu anda camide bulunduğunu, akşamleyin, namazdan sonra, caminin konferans salonunda "İslam'da ve Türkiye'de Kadınlar" konusunda Almanca ve Türkçe bir konferans vereceğini söyledi. Bu bendim. Namazdan sonra Papaz bizi evine davet etti. Evde basın toplantısı varmış, gazeteciler bekliyorlarmış, onlara faaliyetler ile ilgili bilgiler verecekmişiz. Hoca Cemal Öztürk ile birlikte gittik, basın toplantısı oldu, birlikte fotoğraflar çektirdik, gazeteciler gittiler. Papazın hanımı yemek hazırlamıştı, hep birlikte sofraya oturduk. Yemek etsiz, bulgur, peynir ve yumurta ile yapılmış, fırında pişirilmiş bir ıspanak yemeği idi. Hoca Karadeniz'li idi, bunu bir Karadeniz yemeğine benzetti ve çok beğendi. Yemeği hepimiz beğendik ve iştahla yedik.

Yemekten sonra bir Alman ve bir Türk radyosunu ziyaret ettik. Papaz Dreier daha önce onlarla sözleşmiş bulunuyordu. Radyo

"Fiv" de Almanca konuştuk. Radyo "Merhaba" da ise herkes kendi dili ile konuştu. Radyo Merhaba prensip olarak böyle çok dilli yayın yapıyormuş. Her iki radyoda da Müslüman-Hıristiyan ortak çalışmalarından söz ettik. Akşamleyin namazdan sonra, caminin konferans salonuna gittik. Ön sıralara hep kadınların oturmuş olduğu dikkatimi çekti. Özellikle bir tarafta başörtülü hanımlar, diğer tarafta başörtüsüz hanımlar oturmuşlardı. Sonradan öğrendim ki, genel olarak sağ tarafa kadınlar, sol tarafa erkekler otururlarmış. Bu gece için erken gelen, fakat bu düzenden habersiz olan başörtüsüz hanımlar sol tarafa oturunca, her iki tarafın da ön kısmında hanımlar yer almışlar. Kadın erkek karışık gelen Almanlar sağ tarafa, kadınsız gelen Türk erkekler de, bir sıra boş bırakarak sol tarafa oturmuşlar. Sonradan gelenler arayı doldurunca, karma bir oturuş çıkmış ortaya. Konferansçı ve düzenleyiciler için de iki uzun masa birleştirilerek daha uzun bir masa meydana getirilmişti. O masaya ben ortada olmak üzere hoca ve papaz birlikte oturduk. Konferansın sonunda sorulacak sorular için bir Türk tercüman papazın sağ tarafına, bir İslam din dersi öğretmeni ile bir DİTİB temsilcisi de hocanın sol tarafına oturdu. Böylece dinleyecilerin karşısında altı kişi olduk. Sırası gelince bunlardan her biri söz aldı ve katkıda bulundu.

Konferans iki dilli olunca çok vakit alıyor, bu sebeple anlatılan konuların sınırlı tutulması gerekiyor. Birlikte bir seçme yaptık ve *"yaratılış açısından"*, *"toplum içindeki işlevleri açısından"*, *"evlenme-boşanma açısından"* ve *"miras açısından" kadın ile erkek* hakkında Kur'an'ın öğütlerini anlattım. Sorular gelmeye başladığında tartışmalar da başlamıştı. Boşanma, şahitlik, kadının yalnız seyahati, eğitim, çalışma, dört kadınla evlilik ve ev işlerinin paylaşılmasına kadar her konu konuşuldu. Sıra başörtüsüne de geldi. Genelde yanlış bir kanaat vardı. Başörtüsü örten kadınların, dört kadınla evliliğe, yarım mirasa, iki kadının şahitliğinin bir erkeğin şahitliğine eşdeğer tutulmasına, seyahat etme ve çalışma ile ilgili kısıtlamalara, ev işlerini tek başlarına üstlenmeye razı oldukları sanılıyordu. Halbuki kadınlar böyle düşünmüyor ve böyle söylemiyorlardı. Genç kadınların, kocalarına, İslam Peygamberinin kendi yatağını toplamasını, kendi söküğünü dikmesini, alışverişi yapmasını örnek gösterdiklerine ve Sünnet'e uygun davranışı kendilerinden beklediklerine şahit olduğumuzu anlattım. Titiz bir genç hanımın da, kendisinin işten geç geldiği günlerde ev işlerini kocasının yapmasını istediğini, genç erkeğin ise bu durumdan şikayetçi olduğunu, çünkü yorulduğunu söylediğini anlattım. Ev işleri erkeklere kolay

gibi görünüyordu, fakat kendilerine kalınca ne kadar yorucu olduğunu görüyorlardı. Bazı genç kocalar diyorlardı ki: "Evet Peygamberimiz öyle yapmış ama, bugün buna gerek yoktur, pek çok genç kız bu hizmetleri yapmaya hazır olarak evlenmektedir". Şüphesiz böyledir. Fakat erkek hangi kızı seçmiştir? Bu bir tercih meselesidir. Erkeklerimiz, çalışan, meslek sahibi olan, sorumlulukları birlikte paylaşmaları gerekecek eşlerle evlenmeye hazır olduklarında, gereken fedakarlıkları yapmaya da hazır olduklarını hissedeceklerdir. Keloğlan gibi, kimilerinin gönülleri yükseklerde olur. Gönlü yüksekte olan kişi yüksekliğe uygun davranışa da sahip olacaktır. Ayrıca başka konularda, *"bugün artık böyle yapmamız gerekmiyor"* demeye yanaşmayan kimselerin, Peygamber'in kadınlarla ilgili davranışlarını da hafife almamaları kanaatinde olduğunu belirtmeliydim ve belirttim. Hoca Cemal Öztürk söz aldı ve Peygamberimizin kadınlara çok saygılı davrandığını ve saygılı davranılmasını öğütlediğini söyleyerek katkıda bulundu.

Bir genç, yanındaki bir ağabeyin hatırlatması ile konuştuğunu ifade ederek, İslamiyetin Kur'an ve Hadis'ten başka *Kıyas ve İcma* gibi kaynakları da olduğunu, onlara da bakmak gerektiğini söyledi. Gerekirse bakılabileceğini, ancak bir konuda açık ayet varsa, bunun bütün kaynakların üstünde geçerli olduğunun unutulmaması gerektiğini söyledim. Genç yine ağabeyinin uyarısı ile, bazı konularda Allah'ın Hikmeti olduğunu, onlara, soru sormadan ve tartışmadan uyulması gerektiğini söyledi. Aklın da Allah'ın Hikmeti olduğunu, akla da uyulmasının gerektiğini, Kur'an'ın bize bu yolu gösterdiğini söyledim.

Bir yetişkin kişi, Din eğitiminde, korku ile eğitime daha çok yer verildiğinden şikayet etti. Çocuklara, başlarını örtmeyen, namazlarını kılmayan kimselerin cehenneme gideceklerinin, orada kaynar kazanlarda kaynatılacaklarının söylendiğini, çocukların korku içinde kaldıklarını söyledi. Dini terbiyenin iki yolu olduğunu, bunlardan birinin Allah sevgisi, diğerinin Allah korkusu olduğunu anlattım. Genelde bunlar birbirinden ayrılamaz, Allah'ı seven Allah'tan korkar. Fakat sevgi öne geçmezse, korku sevgiye yükselmeyi engelleyebilir. Sevgi yolu ile eğitim zordur, sabır ister. Korku yolu ise kolay gibi görünür. İnsanları, hele çocukları korkutabildiniz mi, görünürde itaati sağlarsınız. Fakat onların ruhlarında hangi olumsuzluklara sebep olabileceğinizi, bu olumsuzlukların ne zaman ve ne şekilde ortaya çıkacağını bilemezsiniz. Bu sebeple, bütün bir hayat boyunca sahip olunacak ruh sağlığı uğruna, ne kadar zor olur-

sa olsun, sabırla ve sevgi ile eğitime devam edilmelidir. Kur'an insanlara yumuşaklıkla davranılmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca baş örtmeyenlerle namaz kılmayanların kaynar kazanlarda kaynatılacağı gibi bir ifadenin Kur'an'da yer aldığını hiç kimse söyleyemez. Bu arada Hoca Cemal Öztürk bir ilavede bulunmak istedi ve şunları söyledi: "Namaz kılmayanların cehenneme atılacağı ile ilgili ayet Müddessir Suresinde vardır: Allahın Kitabını insan sözüdür diye yalanlayanlar, namazı kılmayanlar, düşkün kimseyi doyurmayanlar, Ahiret gününe inanmayanlar ve batıla dalanlar yakıcı ateşle cezalandırılacaktardır" (Müddessir Suresi, 24-25, 42-45). Hoca ayeti okumayı bitirir bitirmez ön sıralarda oturan hanımlardan biri atıldı: "Demekki bunlar kafirler imiş!" Böylece anlaşıldı ki, bu ayet mümin olmayanlar hakkındadır. Yakıcı ateşle cezalandırılacak olanlar, Allahın Kitabını yalanlayanlar, Ahiret gününe inanmayarak namazı kılmayanlar, düşkün kimseyi doyurmayanlar ve kötülükleri yapmakta ısrar ederek batıla dalanlardır.

Bir Alman misafir, İslam'da kadınların yönetici olmaları ile ilgili hükmün ne olduğunu sordu. Bazı Müslüman ülkelerde kadın Başkan ve Başbakanlar bulunmasının birer tesadüf olup olmadığını merak ediyordu. Kur'an Ayetlerinde, Allah'ın insan soyunu yaratmasının sebebinin *"Hizmet etmeleri için"* diye bildirildiğini, bu alanda kadın ve erkek arasında bir ayrım yapılmamış olduğunu söyledim. Yapılacak hizmetler kabiliyetlere göre belirlenecektir. *Emaneti ehline vermek* prensibi vardır. Kadın veya erkek, kim hangi işi en iyi yapıyorsa, o işi onun yapmasının İslami olduğunu anlattım.

Bir soru da kadınların seyahat özgürlükleri ile ilgiliydi. Eskiden kadınların uçağa ve gemiye bindirilmediğini, şimdi de hala *Hacca* bile, bir erkeğin velayeti olmaksızın, gidemediklerini, benim de bunlardan biri olduğumu söyledim. Oysa İslam Peygamberi bir kadının hacca yalnız başına gidip dönmesini, İslam ülkelerinin medeniyet seviyesi olarak göstermişti ve bu seviyeye ulaşılacağını haber vermişti. *İslam ülkesi öyle güvenli olacaktı ki, en uzak yerden bir kadın yalnız başına Hac ibadeti için Mekke'ye gelecek, ibadetini yapacak ve dönecekti de o kadına hiç bir zarar gelmeyecekti.* Maalesef henüz kadın özgürlüğü sağlanamamıştır, dedim. Cami konferansı canlı bir biçimde sürdü ve sona erdi.

24.09. Cumartesi Herford, "Kur'an Kursları" Konferansı

Herford'taki *Müslüman-Hıristiyan* ortak faaliyetleri çok yeni idi, bir yıldır çalışıyorlarmış. Ancak çok çalışıyorlar ve hızlı gidi-

yorlarmış. Özellikle gençlik kolları ortak buluşmalar, hafta sonu gezileri ve sporlar düzenliyorlarmış. Kadın kolları dikiş v.b. kurslarda biraraya geliyorlarmış. Herford'daki faaliyetlerin bir amacının da ırkçılığa ve şiddete karşı bilinçlenmek olduğunu öğreniyorum. Önce çay için hazırlanmış olan salona geçiyoruz. Salon cemaat üyelerince süslenmiş, masalar evde yapılmış pastalarla doldurulmuş. Kahveler ve çaylar içiliyor, sonra konferans salonuna geçiyoruz. Herford Belediye Başkanı da gelmişti ve o da toplantıyı bir konuşma ile kutladı. Hıristiyan-Müslüman Birliğinin başkanı Jürgen Melchert'in açış konuşmasından sonra Papaz Kreuger tarafından günün anlamını belirten bir konuşma yapıldı. Bütün konuşmalar Türkçeye tercüme ediliyordu. Papaz Kreuger sözlerine yabancı, özellikle Türk işçilerin Almanya'ya gelişlerini hatırlatmakla başladı ve özetle şunları söyledi:

"Bundan bir süre önce buraya insanlar geldi. Dikkatinizi çekiyorum ve 'insanlar geldi' diyorum. Bunu unutmamalıyız. Karşılaştığımız sorunlar bunu göz ardı etmemizden ileri gelmektedir. Irkçılık olaylarından duyduğumuz üzüntü ve iletişim eksikliğimiz, bir yıl önce, birbirimizi tanımak için görüşme kararı almamıza sebep oldu. İlk buluşma 1993 yılında, Ekim ayında gerçekleşti. Önce Müslümanlar Cemaat Evi'ne davet edildi, sonra Hıristiyanlar Cami'ye gitti. İlişkilerden memnunuz ve giderek gelişeceğine inanıyoruz. Biliyoruz ki bu, aşama aşama gerçekleşecektir. Biz her iki Cemaatin de bunu gönülden istediğine ve bunun için çalıştığına inanıyoruz. Dünyamızda meydana gelen olaylarla ilgili hüzünleri sevinçleri paylaşmaktayız. Toplumumuzda meydaana gelen olayları birlikte karşılayacağız. İşbirliğimizin devam edeceğini ümidediyoruz".

Sevinçle bildirilen bir husus da şu idi ki, şimdiye kadar toplantılara ya yalnız erkekler ya da yalnız kadınlar gelirlermiş. Bu defa kadınlar ve erkekler birlikte gelmişlerdi.

Bildirilere geçilmeden önce, serbest kıyafetleri ile, kız ve erkek hiristiyan gençlerden oluşan, modern bir koro çeşitli ilahiler söylediler. Gençlere, tatil günlerini böyle bir faaliyete ayırmış oldukları için teşekkür edildi.

Toplantının iki bildirisi vardı. Bunlardan biri Papaz Bernd Neueser'in kendi bölgesindeki faaliyetlerden örneklerle sunduğu *"Hıristiyan-Müslüman ilişkileri"* konulu bildiri, diğeri benim *"Kur'an Kursları"* konulu bildirimdi. Bu konu bana önceden ısmarlanmıştı. Önce ben bildirimi okudum. Kur'an Kurslarının, Türklerin Müslü-

man oluşlarından itibaren, bin yıldır, temel eğitimin önemli bir bölümünü oluşturduğunu, Meşrutiyet dönemine kadar bunların, Sıbyan Mektepleri şeklinde, Temel Eğitimin bütününü teşkil ettiğini anlattım. Bugünkü Kur'an Kurslarının Türkiye'deki şekilleri ile Yurtdışındaki şekillerini, amaç, muhteva ve yöntemleri ile ilgili mevzuatı açıkladım.

Alman dinleyiciler konuyu anlamakta zorluk çekiyorlardı. Papazlardan biri şöyle sordu: "Eskiden Kur'an kurslarında önce Arapça sonra Kur'an mı öğretiliyordu, yani bu kurslar lisan kursu olarak mı başlamıştı?" "Hayır" diye cevap verdim. Kur'an öğretimi önce Arapça konuşan ülkelerde başlamıştı, onlar için Kur'an öğrenmek aynı zamanda kendi ana dillerini, yani Arapçayı öğrenmekti. Çocuklara önce Alfabe öğretiliyor, sonra okuma kitabı olarak Kur'an'a geçiliyordu. Türkler aynı yöntemi uyguladılar. Fakat Türk çocukları Arapça konuşan bir toplumdan olmadıkları için Alfabe'yi de Kur'an'ı da anlamadan, ezberleyerek öğrendiler. Öğrendikleri Alfabe ile, Kur'an'dan başka Arapça herhangi bir kitabı veya metni okuyabilmeleri söz konusu değildi. Ayrıca kendi ana dilleri olan Türkçe'yi okuyup yazmayı da öğrenmiyorlardı.

Bir soru da yaz Kur'an Kursları ile ilgili idi. Herford İslam cemaatinde altı tane Hafız varmış. Kur'an büyük ve kalın bir kitap, onu böyle bir yaz kursu süresinde öğrenip ezberlemek mümkün oluyor mu? diye sordular. Hafızlığın ayrı bir program işi olduğunu, ayrıca özel kabiliyet istediğini, her çocuğun hafızlığa çalıştırılmadığını anlattım. Türklerden biri katkıda bulundu. Hafızlığa çalışmanın sekiz yaşında başladığını, Peygamberimiz zamanında da var olduğunu, hatta hafızların savaşlarda cepheye gönderilmediğini de söylememi istedi.

Bildirimde Kur'an'ın Türkçe anlamı ile okunmasının da programa alınmasını, hatta Ramazanlarda Mukabelelerin iki dilde, yani hem Arapça orijinalinden hem de Türkçe Meallerinden okunmasını arzu ettiğini ve gerekli gördüğümü, bunu derslerimde ve konferanslarımda dile getirdiğimi özel olarak vurguladım. Bununla da ilgili bir soru geldi. "Sizin bu arzunuz sadece Almanya'daki Türkler için midir yoksa Türkiye'deki Türkler için de geçirli mi?" diye soruldu. Elbette Türkiye için de geçerlidir, diye cevapladım. Biz bu türlü çalışmaları küçük gruplar içinde başlatmış bulunuyoruz.

Bir Türk gencinden gelen soru da şöyleydi: "Okula öğrenci bilime hizmet için gidiyor. Bilimde şüphecilik var. Din ise inanca da-

yalı. Bu ikisi nasıl uyum sağlayabilir?" Bilimin şüpheciliğe dayalı olmasının sebebinin hakikate ulaşmaktaki titizlikten kaynaklandığını, Kur'an'da da zanna dayanmanın yanlışlığına dikkat çekilmiş olduğunu anlattım. Bilim hakikatin peşindedir. Hakikatin peşinde olmak Kur'an'ın emridir. Dini inanç, hakikat ile birleşirse yaşayışımız yaradılış ile uyumlu hale gelir. Bilimin peşinde olduğu hakikat Allah'ın yaratışındaki kanunlardır. Böyle düşününce Allah'a inanmakla, Allah'ın yaratışındaki kanunları aramak birbirine zıt, birbirinden farklı şeyler olamaz. Sorun, bilim yolu ile elde edilen gerçeklerin Allah'ın emirlerine aykırı kullanılmamasındadır, dedim. Nedense pek çok alkışladılar.

Papaz Bernd Neuser'in konuşmasına gelmişti sıra. Papaz Bernd Neuser beş altı yıl kadar önce stajyer olarak Türkiye'deki bir Protestan cemaate gönderilmişti. Gönderilişinin önemli bir amacı, İslam dinini yerinde incelemek, bunun için de Türkçe öğrenmekti. Ankara'da, Tömer'de Türkçe kurslarına devam etti, İlahiyat Fakültesinde İslam Dini Esasları ve Din Eğitimi derslerini izledi. Gençlerle arkadaşlıklar kurdu, gezdi, okudu, çok çalıştı, çok şey öğrendi ve ülkesine döndü. Onun görev yaptığı bölgede Müslüman Türkler çoğunlukta bulunuyor. Hıristiyanlarla Müslümanların iyi ilişkiler içinde yaşamalarını sağlamakta ona düşen sorumluluk payı büyük ve önemli. Papaz Neuser bunları, sözlerine eklediği küçük bir Türkçe giriş ile anlattı, büyük alkış ve sempati topladı. Onun konuşmasından bir özeti vermek istiyorum:

"Türkler bizimle otuz yıldan fazla bir süredir yaşıyorlar. Hangimiz Türk yemeğini, Türk müziğini tanımıyoruz! O kadar içiçeyiz ki, Dortmund'da konfirmasyon yaşına gelen her çocuk bir kaç kelime Türkçe biliyor. Artık yabancı düşmanlığı Dortmund için düşünülebilir bir şey değildir. Düşmanlık daha çok küçük yerlerde, yabancılarla birlikte yaşanmayan bölgelerde oluyor. Ben bir Hıristiyan din adamı olarak İslam'ı öğrenmeyi ve Müslümanlarla diyaloğu, onlarla daha iyi bir arada yaşayabilmek için istiyorum ve bu gibi çalışmaları destekliyorum. Ben iyi bir Hıristiyan olarak kendi dinimi yaşayayım, Müslümanlar da aynı şeyi yapsınlar. Ama ben onları daha iyi anlayayım ki, daha iyi diyalog kurulabilsin. Birinci olarak onları daha iyi tanıyacağım, ikinci olarak daha iyi diyalog kuracağım, üçüncü olarak bütün bu öğrendiklerimle kendimi daha iyi tanıyacağım. Diyalog olmayınca yanlış anlaşılmalar oluyor. Buna bir örnek vermek istiyorum:

Bir Türk Kurban bayramında Alman komşusuna kurban eti hediye etmek istiyor. Eti elinde tutarak Alman komşusunun kapısını çalıyor. Alman komşu kapıyı açıyor, eti görüyor, 'Gerek yok!" diyor. Türk ısrar edince parasını vermeye kalkıyor. Türk bundan alınıyor. Alman bilmiyor ki bu, Müslüman inancının bir parçasıdır. İşin doğrusunu öğrenince üzülüyor ve "Biraz Türkçe öğrenmeliyim!" diyor. Diyalog sözde kalmamalı, pratiğe de geçirilmelidir. Müslümanlar benim kapımdan içeri girebilmeli, ben de onların kapısının eşiğinden geçebilmeliyim. Almanlar camiden korkuyorlar. Müslümanlar caminin kapısını açmalılar ki, herkes içeriyi görsün (Bu arada bir Müslüman dinleyici, 'Cami Allahın Evi'dir, herkes girebilir!' diye seslendi. Papaz da 'Teşekkürler, geleceğiz!' dedi).

Diyalog nasıl geliştirilebilir? Hıristiyanlar Müslüman bayramlarında Müslümanları tebrik edebilirler. Bunun bir başlangıç olabileceğini bilmeliyiz. Noel'de Türk komşularımız büyük bir çiçek buketini Kilisemize getirmişlerdi. Bu güzel bir örnektir. Karşılıklı ziyaretlerde bulunmak gereklidir. Biz Dortmund'da bunu yapıyoruz. Her hafta Çarşamba günleri Hıristiyan ve Müslüman kadınlar birbirlerini ziyarete gidiyorlar. Benzer ziyaretler genç erkekler ve genç kızlar arasında da yapılıyor. Benim cemaatim ile Türk hanımlar birlikte bir dikiş kursuna katılıyorlar. Bazen Türk erkekler hanımlarını göndermek istemiyorlar. Ama dikmek daha ucuza geldiğinden gene de gönderiyorlar. Burada Türk hanımlardan biri seslendi: "Biz her zaman dikiş kursuna katılırız!"

Okulla ilgili olarak da çocuklara ev ödevlerinde yardımcı olmak için bir çalışma grubu oluşturuldu. Türk velilerin görüşme gününe gelmediklerini görünce, bir veliler gününü camide organize ettik ve katılımın arttığını gördük. Kilisemizin çocuk yuvasına Türk çocuklar da geliyor. Türk çocuklarının inançlarını sarsmadan birlikte eğitim verilebilmesi zordur, ancak bunun için çalışılmaktadır. Yeterli yuvamız olmadığından, her çocuğu kaydedemiyoruz, bazen bu, yabancı çocukları kabul etmediğimiz şeklinde anlaşılıyor. Böyle bir durum yoktur.

Biz Türk ve Alman gençlerle Köln'e bir gezi yaptık. Hoca da bize katıldı. Köln'deki DİTİB merkezini ve büyük kiliseyi (Dom) ziyaret ettik. Yol boyunca, otobüste gençler müzik zevkinde (Pop) ve spor sevgisinde (Borissia Dortmund Futbol Takımı) birleşiyorlardı. Ortak noktalarımız vardır.

Bizim Dortmun'daki çalışma grubumuzda dört Hoca, sekiz de Papaz vardır. Bizler problemler üzerinde birlikte tartışıyoruz. Türkler öldüklerinde artık onların da Almanya'daki mezarlıklarda gömülmeleri söz konusu olacak, bunu tartıştık.

Solingen olaylarından sonra çalışmalarımız yavaşladı. Bazı Müslüman erkekler devreye girmeye başladılar. Öyle bir kanaat hasıl oluyor ki, sanki Müslümanlara yalnız Müslümanlardan, Hıristiyanlara da yalnız Hıristiyanlardan fayda varmış gibi. Bu doğru değildir. Problemler hepimizin problemleridir. Bu olaylar Hıristiyanlar arasında da çekingenliklere yol açtı. Basın da Müslümanları bir düşman olarak gösterdi. Bu da doğru değildir. Hıristiyanlığa göre sevgi en yakınından başlar. En yakınımda Türk komşum vardır, ondan başlamalıyım. Solingen olayları bir geri çekilme başlattı ama, Müslümanlarla bir yakınlaşma, bir kucaklaşma da başlattı".

Herford toplantısı bittikten sonra Türk cemaati bizi bırakmadı, camilerini görmemizi istediler. Yeni yapılan caminin Yönetim Kurulu ile gittik, camiyi ve külliyesini gezdik, çaylarını içtik, sohbet ettik. Merak ettikleri bir soruyu sormak istediklerini söylediler. "Elbette" dedim. Sordular, "Sizi kim buraya yolladı, Devletimiz şimdiye kadar bizi düşünüp de sizin gibi birisini bize yollamış değildir, siz nasıl gelebildiniz?" dediler. Kirchenkreis'ın davetlisi olduğumu söylediğimde, "Zaten biz tahmin etmiştik, bizi düşünmeyeceklerini biliyorduk!" dediler. Devletimize biraz gücenikler, fakat yine de ona bir zarar gelmesine kıyamıyorlar. Uzun süre hiç konuşmadan bizi dinleyen biri, hatırımı sormam üzerine açıldı. "Benim de bir sorum vardır" dedi. "Ben kuru ekmek yiyeyim, maaşımı da vereyim, tek Türkiye'de barış olsun. Türkiye bölünmesin. Türkiye'nin her tarafına gidilip gelinebilsin. Bu ne zaman olacak? En önemli sorun budur!".

Boynunda ay yıldızlı kolye olan, yakışıklı bir genç, Herford Cemaat Evi'nde ilahiler söylemiş olan genç koroyu hatırlattı. Kendisinin de böyle bir koroyu oluşturabileceğini, fakat Hoca'nın toplantıyı kendilerine önceden haber vermemiş olduğunu, üzülerek anlattı. Kendisi Gençlik Kolları Başkanı imiş. Bu arada Camiye ait bir bölümde yer alan küçük bir süpermarketten torbalara meyve ve sucuk doldurup bize hediye ettiler. Papaz Neuser arabasını çekmek için giderken, torbaları bir başka arabanın üzerine koymuştu. O arada Süpermarketten çıkan, arabanın sahibi, yaşlı, sakallı bir Türk gelip de, Papazın elindeki torbayı kendisinin arabasının üzerine koy-

duğunu görünce telaşa kapılıvermişti. İçindeki sucukların Türk sucuğu olduğunu farkedememiş olmalı ki, "Şimdi ben ne yapacağım, elimi süremen, alın bunları arabamın üzerinden, günaha gireceğim!" deyip duruyordu. Tanıyanlar onu teselli ettiler: "Korkma, o torbaları oraya biz koyduk. İçindekiler bizim meyvelerle sucuktur!" dediler. Papaz geldi, arabaya bindik, çıkışa kadar bize yol gösterdiler, vedalaşıp ayrıldık.

25.09 Pazar Marl-Hüls, Kilise'de Ayin

Sabah saat 10'da, Paulus Kilisesi'nde, Papaz Dreier'in ayini var. Programda Hoca Cemal Öztürk ile benim de görevimiz var. Ayin Papazın açış konuşması ve ilahilerle başlıyor. Sonra hep birlikte, bizim Fatiha'ya benzer şekilde, kendi inanç temellerini içeren ayetleri okuyorlar. Hoca Cemal Öztürk, bir işinin çıktığını, erken ayrılması gerektiğini söylediği için, en önce o konuşmasını yapıyor. İslam dininin kardeşliğe, hoşgörüye verdiği önemden söz ediyor ve ayrılıyor. Mezmur'dan bir bölüm okunuyor. Bütün bu okunanların Türkçe tercümeleri programda, orijinal metinlerinin hemen altında yazılmış bulunuyor. Comenius İlkokulunun Okul Korosu balkonda, orgun önünde yerlerini alıyorlar. Öğrenciler Alman ve Türk olarak karışık. Öğretmenler de öyle, bir Türk ve bir Alman öğretmen var. Hem Almanca hem Türkçe ilahiler okuyorlar.

Ayinin merkez bölümünde İncil'den, o günün vaazı için belirlenmiş ayetlerin okunuşu yer alıyor. Ayetlerin okunuşundan sonra, bizim "Amentü" ye benzer şekilde düzenlenmiş, inanç esaslarını içeren cümleler hep birlikte okunuyor, bir ilahi de hep birlikte okunduktan sonra, sıra vaaza geliyor. Vaaz, biraz önce okunan ayetlerdeki öğütler üzerine kurulmuş. "Emirlerin emri, en büyük emrin Allah'ın birliğine inanmak, bu inançla Allah'ı her şeyden ve herkesten çok sevmek ve bu sevgi ile hemcinslerini, kendini sevdiğin gibi sevmektir" (Markus 12, 28-34). Vaaz görevi bana verilmiş. Aynı konu ile ilgili olarak, yani Allah'ın birliğine inanmak, o inançla Allah'ı herkesten ve her şeyden çok sevmek ve bu sevgi ile hemcinslerini kendin kadar sevmek öğüdü üzerine, İslamî açıdan açıklama yapıyorum ve Ayetlerle Hadisleri bildiriyorum. Vaazımı Almancası ile birlikte yazımın sonuna ekleyeceğim için burada onun ayrıntısına girmiyorum. Comenius okul korosu tekrar ilahiler söylüyorlar. Daha sonra, diğer Hıristiyan mezheplerinden davet edilmiş misafirlerle birlikte, birer kısa dua örneği sunuyoruz. Yüce Allah'tan, aramızda barış ve sevgi olsun, kardeşlik olsun dilekleri

diliyoruz. Bizim Fatiha'ya benzeyen sözleri içeren ilahiyi tekrar hep birlikte söylüyorlar, bitiş duası ediliyor ve org sesleri ile ayin bitiyor. Ayinin sonunda küçük öğrencilerle ve velileri ile tanışıyorum, başka Türk katılımcılar var, onlarla da tanışıyoruz.

Öğlen yemeği yine Papaz Dreier'in evinde. Bayan Dreier yine çok güzel yemekler hazırlamış, severek yiyoruz. Yemekten sonra, zamanımız çok az olmasına rağmen, ormaniçi, güzel bir parkta, kısa bir gezinti yaparak dinleniyoruz.

Genç Türk Hanımları İle Buluşma

Aynı gün, öğleden sonra, Cemaat Evi'nde genç Türk hanımları ile buluşuyorum. Hanımlar, pek çok soruları olduğunu, benimle konuşmak istediklerini söylüyorlardı. Papaz Dreier'den salonu ve mutfağı kullanmak için izin almışlar, çay ve kahve yapmışlar, evlerinden de poğaçalar ve keklek yapıp getirmişler. Genç hanımlarla konuşmamız çok uzun sürüyor, çünkü soruları pek çok. Soruların cevapları çok uzun yer tutacağı için, onları sadece örnek olarak sıralamakla yetiniyorum:

"Niye erkeklerin yabancılarla evliliği tahammül edilebilir görülüyor da kadınlarınkine tahammül edilemiyor? Bu tam da dini mesele değil, Milliyetçilik ile ilgili".

"Ateistler de var, onlar Kitap Ehli değil, Ahirette durumları ne olacak?"

"Yabancılarla evlilikte sünnet problemi var. Nereden geliyor bu sünnet, Kur'an'da var mı? Bazen Almanlar Türklerle evlenmek istiyorlar ama sünnetten çekiniyorlar?"

"Doğum kontrolu ve korunma ailelerde dini korkular yaratıyor, bu konunun dini hükmü nedir?"

"Allah'ı tanımayan ama iyi olan, Hümanist insanlar ne olacak, Cennete gidecekler mi? Benim ateist Alman arkadaşlarım var, onların Cehenneme gideceğini düşünmek istemiyorum".

"Diğerlerine Kafir demektense tolerans göstermek daha iyi değil mi"?

"Cihad bu durumda paradoks oluşturmaz mı"?

"Şeriat kadına daha az faydalı olduğu halde, niçin kadınlar bunun peşinden gidiyorlar. Zaten kadınlar burada okuma-yazma bilmiyorlar, gittikçe de daha geriye gidiyorlar".

"Alman toplumu Türk kadınına çok ilgi duyuyor. Belki Japon kadını daha çok baskı altındadır ama, onlar Türk kadını ile ilgileniyorlar".

"Erkeklerin el sıkmaması nereden geliyor"?

"Dışlanma yüzünden kendimizi korumak için kökümüzü arıyoruz. Bu tehlikeli, Milli Görüş kuvvetleniyor. İtildiğimiz için Türkçü olmak mecburiyetinde kalıyoruz"!

"İslam insana zevk veren her şeyi yasaklıyor"!

"Diyanetin gönderdiği erkek görevliler, başlangıçta kadınların çalışmaları ile ilgileniyorlar, cami için kadınlar çok fedakarlıklar yaptı, altınlarını verdiler, ama Cami yapıldıktan sonra kadınlar unutuldu"!

"Cennet anaların ayakları altındadır, verin altınlarınızı, diyorlar, sonra yaptıkları ilk iş kızların başlarını örttürmek oluyor"!

"Camide sizin kitaplarınız var. Başı açıktır, görünmesin diye, arka kapaktaki resmin üstünü kapattılar".

"Burada beş sene yaşayan Hoca Almanca konuşabilmeli, artık Almanlar Türkçe öğreniyor neredeyse"!

"Ben Almanlara Camiyi gezdiriyorum, ziyaretçi Almanların başlarını örttürmek istiyorlar".

"Buraya gelen öğretmenler de Üniversite bitirmiş olmuyor. Almanya için yeterli olmuyorlar. Konsolosluklar daha yeni düzeldi, içeri giremiyorduk".

"Domuz eti niçin yasak, özellikle çocuklar çok sıkıntı çekiyorlar"?

"Bir Alman çocuk oğlumla çekişmiş. Çocuk oğlumu kızdırmış. Onu inciltmek için, 'Sen iyice aç kalıp ölecek olsan, gene domuz eti yemez misin'? demiş. Oğlum da, 'Ölü insan ne işe yarar, elbette yerim'! demiş".

"Muska olarak kullanılabilen ayetler gerçekten var mı"?

"Cennette erkeklere 70 Huri varmış, bize ne var"?

"Cami için yararı olur düşüncesi ile, bir grup oluşturarak, başkanımız ile birlikte yakındaki bir diğer Kilisenin Papazına gittik. İki saat konuştuk. Kendimizi anlatmaya çalıştık. Ortak noktalarımız var, işbirliği yapabiliriz, hepimiz bir Allah'a inanıyoruz! dedik. Papaz yanaşmak istemedi, söyleyecek bir şey bulamayınca, 'iyi, güzel ama biz daha zenginiz, bizim üç Allahımız var!' dedi".

Anlaşılıyordu ki diyalog, Papazlar arasında da kolay anlaşılır ve kabul edilebilir bir olay değildir. Hanımların anlattığı bu olayı ben daha sonra diğer papazlara aktardığım zaman, dehşete kapıldıklarını ve üzüldüklerini farkettim. Papaz Neuser diyordu ki: "Hanımlar çok gülmüşlerdir değil mi"?

Hanımlardan biri de çocuğunun "Anne Allah Türk mü, Alman mı"? diye sorduğunu anlattı. Sohbet böylece uzayıp gitti.

Papaz Dreier'in hanımı yardımcı öğretmenlik yapan, çocuklarla yakından ilgilenen, çalışkan bir hanım. Bayan Dreier bana bazı şeyler anlattı. Hocaların pek çoğu eski usül çalışıyor, dil öğrenmeye önem vermiyorlarmış. Almanya'da doğup büyüyen yeni nesil Almanca'yı Türkçe'den daha rahat konuştuklarından, çoğu zaman, kendi aralarında Almanca konuşmayı tercih ediyorlarmış. Çocukların anlattığına göre, Hocalar Kurslarda çocukların Almanca konuşmalarını yasaklıyor, aralarında Almanca konuşmaya başladıklarında, onları cetvelle dövüyorlarmış. Özel bazı kursların hocaları ise Almanya'da sürekli oturanlardan seçiliyor, bu sebeple çockularla Almanca da konuşabiliyorlarmış. Onlardan, çocuklarla oynayanlar, gezenler bile varmış, çocuklara hediyeler veriyorlarmış. Çocuklar onların kurslarına gitmeyi tercih ediyorlarmış. Öğretmenlerin anlattığına göre, bu çocuklar daha uslu oluyorlar, ancak Cehennem ile ilgili korkunç hikayeler anlatıyorlar ve çok korkuyorlarmış.

Toplantı bittikten sonra bizi, misafir kaldığımız yere, Dortmund-Eving'deki Papaz Neuser'in evine, hanımlardan biri götürdü. Hanım yolun yabancısı olduğu halde, gece olmasına rağmen, kendisine çizilen plana bakarak, bizi 1.5 saatlik mesafeye, şaşırmadan götürdü ve bizi bıraktıktan sonra, kendisi yalnız olarak evine geri döndü. Papaz Neuser'in hanımı bahçelerindeki erik ağacından topladığı eriklerle çok lezzetli bir pasta yapmıştı. Bu genç hanım çok

yoğun çalışan biri olmasına rağmen, bahçesinde yetiştirdiği sebze ve meyveleri çok iyi bir şekilde değerlendirebiliyordu. Genç Papaz Neuser de ona yardımda hiç kusur etmiyordu. Yarın bir özel ziyaretimiz var, onu da yaptıktan sonra, öbür gün Nürnberg'e geçeceğim ve orada *V. Nürnberg Forumu*'na katılacağım.

V. NÜRNBERG FORUMU

Eğitimde "Dünya Ahlakı Projesi"

Almanya'nın Erlangen Üniversitesi'ne bağlı Nürnberg Eğitim Bilimleri Fakültesi'nin *Din Eğitimi ve Protestan Din Öğretimi Kürsüsü* Başkanı *Prof. Dr. Lähnemann* her üç yılda bir Din Eğitimi ile ilgili bir Forum düzenliyor ve bunun adına *Nürnberg Forumu* diyor. Bu yıl beşincisi düzenlenen Forum *Eğitimde "Dünya Ahlakı Projesi"* ismini taşıyordu. Tübingen Kültürler Arası Eğitim Enstitüsü Başkanı *Prof. Hans Küng*'ün imzasını taşıyan *Dünya Ahlakı Projesi*, uluslararası toplantılarda bir çok kez tartışılmış ve dünyanın bütün dinlerinin temsilcileri tarafından, kişisel sorumluluklarla imzalanmıştı. Bu defa proje, Prof. Hans Küng tarafından, Nürnberg Forumuna, açılış tebliği olarak sunuluyordu. Amaç, Projenin Din Eğitiminde uygulanabilirliğinin, farklı dinlerin eğitimcilerinin temsilcileri tarafından tartışılması idi.

Prof. Küng'e, Dünya Ahlakı'nın dini temele mi yoksa hümanist temele mi oturtulması gerektiği soruldu. Çünkü dinler tarih içinde pek çok savaşlara, saldırganlıklara sebep olmuşlardı ve oluyorlardı. Küng'ün belirttiği üzere, Dünya Ahlakı için dinlerden yararlanma, dinlerin temel değerlerinden yararlanma şeklinde olacaktı. Kendisinin özel deyişi ile, fundamental olunacaktı, fakat fundamentalist olunmayacaktı. Dinler dogmatik alanda birleşmeseler de ahlaki alanda birleşiyorlardı. Teorilerden ve Felsefeden değil gerçeklerden yola çıkmalıydık.

Günümüz basın yayınında sevgi, merhamet, ahlak kaygısı yer almıyor, aksine saldırganlık besleniyordu. Eğitimde ise sadece şiddete karşı olan değil, aynı zamanda insancıl olan programlar gerekli idi. Onbir yaşına kadar şiddet içinde büyüyen çocuk daha sonra nasıl farklı yöne çekilebilirdi! Değerleri koruma bilincinin, çok yönlü çabalarla kazandırılması mutlaka gerekli idi. Okullar, ibadet evleri, politikalar, televizyonlar, gazeteler bu amaç için iş birliği yapmalıydılar. Anlaşmazlıkları kuvvet kullanmadan çözmenin yolları çocukluktan itibaren denenmeliydi ki, sonradan geliştirilebilsin. Tabii

ki ailelerinde kuvvet kullanılarak terbiye edilen, susturulan çocuklar, böyle denemelere hazır olmayabilirlerdi. Dünya Ahlakı, hayata saygı şeklinde, dini terbiye içinde, çocuklardan başlamalıydı. Çocuklukta alınan ahlaki değerlere hiç bir zaman boş verilemiyordu. Freud şöyle söylemişti: "Ben hayatım boyunca iyi olmaya çalıştım. Bir örs gibi kafama çekiçler inse de bundan vazgeçmedim. Neden böyle yapmaya mecburdum, bunun cevabını bilmiyorum"!

Hans Küng'e Dünya Ahlakı projesinde en büyük katılımı sağlamış olan Prof. Karl Josef Kuschel de ahlaki davranışın sadece insanlar için değil, bütün canlılar, hatta cansız dediğimiz varlıklar için de geçerli kılınmasını savunuyordu. Arkeolojik değil teolojik temellere dayanmalı idik. Hayvanlar ve bitkiler de bizim gibi yaratıklar idiler ve biz onlarla bu dünya hayatını paylaşmakta idik. Dünyamız bir olduğuna göre ahlakımız da bir olmalıydı.

İleri sürülen diğer fikirler genel olarak şu merkezde idi: Peygamberlerin amacı devlet kurmak değil, kötülüğe karşı iyiliği getirmekti. Dinin kişisel bir iş olduğunun anlaşılıp kabul edildiği dünyamızda, kişilerin inançları ile biraraya gelmeleri, Din derslerinde mümkün olmaktadır. Bunu değerlendirmek mümkündür. Global düşünmek için lokalden yola çıkmak gereklidir. Bunun için herkesin önce kendi dini içinde evrenseli bulması ve bunu dünya ile paylaşmayı ister hale gelmesi gereklidir. Karşılıklı anlayışa hazırlanmak, dünyaya açık olmayı öğrenmekle mümkün olabilir, sorumsuzluklar aşılmalıdır.

Foruma Yetmişin üstünde bildiri sunulmuştu ve bunlardan bir kısmı isimleri ile şöyle idi:

"Bugünkü Dünya Krizine Karşı Yol Gösterici Olarak Budizm Ahlakı", Dr. A. Weil.

"On Emir-Tek Tanrılı Dinlerin Ahlakında Yahudilik Temelleri", Rabbi Dr. J. Maganet.

"İsa'nın Dağ Vaazı-Davranış İçin Bir Rehber Olarak", Prof. Dr. K. Wengst.

"Baghawadgita Ahlakı-Tartışma Açıcı ve Tartışma Çözücü Olarak", Prof. Dr. C. Tripathi.

"İslam, Günümüzdeki Adaletsiz Yapıya Karşı Kur'an'ın Mesajı", İmam M. Razvi.

"Bahaullah'ın Birlik Paradigması", Dr. U. Schaefer.

"Postmodern Dünya Ahlakı İçin Tabiat Dinlerinin Anlamı", Prof. Dr. G. Müller.

"Kiliseler Ökümenik Konseyi ve Dinler", Dr. W. Ariarajah.

Forum'da, Dünya Ahlakı Projesi'nin yanısıra, projeye destek verecek yan alanlarda da bildiriler sunulmuştu ve onlardan bazıları şöyle sıralanıyordu:

- Anlaşmazlıklar ve Problemler-Dinler Arası ilişkiler Yolu ile Başarı Denemeleri (Bosna sorunu, Dr. S. Balic'in bildirisi ile tartışıldı).

- Dünya İçin Ortak Sorumluluğa, Karşılıklı Anlayışa ve İşbirliğine Götürecek Bir Eğitimin Ahlaki ve Pedagojik Esasları (Acil cevaplar bekleyen sorunlar karşısında Protestan Eğitiminden teklifler, J. Lähnemann'ın tebliği ile tartışıldı).

- Okullardaki Din Eğitimi Uygulamaları İçin Modeller ve Taslaklar (Okulda ahlaki değerlerin oluşturulmasında dini hikayelerden yararlanma, Prof. Dr. Beyza Bilgin'in tebliği ile tartışıldı).

- Cemaat ve Aile Çalışmaları İçin Modeller ve Taslaklar (Müslüman-Hıristiyan evliliklerinden oluşan ailelerde değer çatışması, Bayan M. Zepter'in bildirisi ile tartışıldı).

Okullardaki Din Eğitimi uygulamaları için modeller ve taslaklar ile ilgili grup çalışmasında, Birmingham'dan, âmâ Profesör Dr. J. Hull, farklı dinlerden çocukların devam ettiği okulların sınıflarında, çocukları birbirlerinin dinlerinden haberli kılarak, nasıl ortak bir Din Dersi yapılabileceğinden örnekler verdi. Ayrı bir makalenin konusu olabilecek genişlikteki bu çalışmadan sadece ana hatları ile söz etmek istiyorum. J. Hull'a göre, öğretmenler genelde ne öğretmeleri gerektiğini bilmektedirler, fakat hangi somut adımları birer birer atarak bu öğretimi gerçekleştirebileceklerini bilememektedirler. J. Hull diyordu ki:

"Günümüzde Din Eğitiminin birleştirilmesi bir ihtiyaçtır. Biz en küçük çocuklarla çalışıyoruz. İki prensipten hareket ediyoruz: 1. Her çocuğun kendi dini geleneğine yaklaşma ve onunla ta-

nışma hakkı vardır. 2. Her çocuğun, başkasının dini geleneğine çok fazla yaklaşmama ve onunla tanışmama hakkı vardır. Hintli çocuklar için fil kutsaldır. Çocuklara fili gösteriyoruz, sonra onu bir köşeye, yani temsili tapınağa koyuyoruz. Etrafına mumlar yakıyoruz. Çocuklara, fazla yaklaşmamalarını söylüyoruz. Ama Hintli çocuklar yaklaşabilirler. Böylece çocuklara, ait olma fikrini öğretiyoruz, yakınlık ve mesafe kavramlarını tanıtıyoruz, onları böylece diğerleri ile ilgilendirmiş oluyoruz. Onlara Cothy'den ve neler yaptığından bahseden bir hikaye okuyoruz. Cothy kiliseye gidiyor, Cothy Katoliktir, mumları yakıyor. Ama siz bunu yapmıyorsunuz, çünkü siz Katolik değilsiniz, diyoruz. Bu yöntemde, benim 'lokmacık' dediğim materyali kullanıyoruz. Lokmacık, çocukları birbirine tanıştırmak için kullanabileceğimiz her şey olabilir, dini enerji ile yüklü her şey. Bir kelime (Haleluya), bir hikaye, bir ses (ezan), bir nesne, bir resim, bir cümle v.b. Bu, eğitimin bütünü için tavsiye edilen bir yöntem değil, kuvvetli yönleri pekiştirmekte kullanılacak ek bir yöntemdir". Ben sayın Hull'a, velilerin, böyle bir yöntemi nasıl karşıladıklarını sordum. Velilerin her birinden izin aldıklarını, izin veren velilerin çocukları ile çalıştıklarını, bu velilerin kendilerine yardımcı olarak malzeme de sağladıklarını söyledi.

Benim bildirim, İlk Okul, Orta Okul ve Lise öğrencilerinin, ahlaki değerleri algılayıp benimsemede, dini hikayelerden nasıl etkilendikleri ile ilgili idi. Bunun için değişik okullarda, değişik yaş grubundan öğrencilerden, öğrendikleri dini hikayelerle ilgili değerlendirmelerini toplamıştım. Bildirim, değerlendirmelerden seçtiğim örneklerden oluşuyordu. Değerlendirmelerimin daha ayrıntılı bir makalesi, Din Eğitimi Yıllığında yayınlanmakta olduğu için, burada ayrıntıya girmiyorum. Prof. Küng benim bildirimle ilgili olarak, hikayelerin tesbitinde, Tevrat'a da bakıp bakmadığımı sormuştu. Elbette baktığımı söyledim. Bizler Müslüman ilahiyatçılar olarak, Kutsal Kitaplar ve Peygamberler bütünlüğü içinde, Tevrat'a ve İncil'e daima bakarız, çünkü Kur'an'ın o kitapları tamamlamak için gönderilmiş olduğuna inanırız; Kur'an bazı hikayeleri, önceki Kitaplarda ayrıntıları bulunduğu için, kısaca hatırlatmakla yetinmiştir, onları oradan okur, tamamlarız, dedim. Biraz şaşırdı ve memnun olduğunu söyledi.

Fürth, Barış İçin Dinlerarası Ortak İbadet

29 Eylül Perşembe akşamı, saat 19.30 için, Fürth'deki St. Michael kilisesine gidiyoruz. Nürnberg'de dört defa yapılan Dinlerarası Ortak İbadet, Fürth'de ilk defa yapılıyormuş. Program Türkçe ve

Almanca olarak basılmıştı. Programa göre, org müziğinden sonra, Protestan Papaz Walther Roth bir açış konuşması yaptı ve bir ilahi okundu. Sonra bir misafir Katolik Papaz olan Rainer Gast bir dua okudu. Bir başka Protestan Papaz Wolfgang Feneberg, Barış İçin Dinlere Düşen Görevler üzerine bir konuşma yaptı. Tekrar org müziği çalındı, ardından Kur'an'ı Kerim'den Fatiha Suresi tilavet edildi ve Avrupa müftüsü olarak bilinen Baş İmam A.D. İbrahimoviç Sure'nin Almanca anlamını okudu ve ardından "Şol Cennetin Irmakları Akar Allah Deyu Deyu" İlahisi söylendi. Sıra Yahudi İbadetine gelmişti. Fürt'deki Yahudi Cemaati'nden Chaim Rubinstein Tevrat'tan bir yorum yaptı, ardından Shalom ilahisi söylendi.

Daha sonra Yohanna İncili 14, 27 bölüm okundu, Katolik ve Protestan iki Papaz dua ettiler. Ardından bir Türkçe ilahi daha okundu: "Yalancı Dünyaya Konup Göçenler.." Bir Buda metni okundu ve Sabine Leschner Hanım bir Meditasyonu yönetti. Fürth Merkez Camisi Başkanı Tunay Duman, "Barış Yolunda Beni Kul Eyle Rabbim" anlamındaki duayı yaptı. Son olarak bütün temsilciler en kısa cümleleri ile son dileklerini söylediler ve "Barışın Bizi Sarıyor" anlamını içeren ilahi ile İbadet sona erdi.

Programın son sayfasına Mevlana'nın ünlü beyti almanca olarak yazılmıştı: "Gelin, gelin, ne olursanız olun, gelin! Tövbenizi bin kere bozmuş olsanız da gelin! Bizim yolumuz ümitsizlik yolu değildir, gelin, tekrar gelin!" Gecenin geç saatinde Nürnberg'e, kaldığımız yerlerimize döndük. Ertesi günü erkenden yine forum'a yetişmek üzere erken kalkacaktık. Forum dört gün sürdü ve 01.10. Cumartesi günü, saat 12.30 da sona erdi. Bitiş olarak, her birlikte bir ilahi söylendi. Tabii söyleyenler Almanlardı, bizler sadece dinledik ve Profesörlerin, öğretmenlerin ve diğer mesleklerden meraklı katılımcıların nasıl hep birlikte heyecanla söyleyebildiklerini izledik. İlahinin tekrarlanan cümlesi şu idi: "Güneşin doğuşundan batışına dek, Rabbin ismini överek yadedin!".

*Allah'ın Birliği-Allah Sevgisi-Başkasını Kendisi Kadar Sevmek**

Biraz önceki vaazda dinlediğimiz gibi Hıristiyanlıkta en büyük emir Allah'ın birliğine inanmak, Allah'ı bütün kalbi ile, bütün canı ile, bütün fikri ile ve bütün kuvveti ile sevmektir. Bundan sonraki en önemli emir ise komşusunu ve bütün diğer insanları kendisi gibi

* 25.09.1994 Marl-Hüls'te Paulus Kilisesindeki Pazar Ayininde yaptığım konuşma.

sevmektir (Markus 12/28-34). Emirlerin en büyüğünün ne olduğu konusunda Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasında tam bir uygunluk vardır.

Müslümanlıkta en büyük emir Allah'ın birliğine inanmaktır. Kur'an'da en çok tekrar edilmiş olan konu Allah'ın birliğidir. Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed'in en önemli görevi insanları Allah'ın Birliğine çağırmak, onları çoktanrıcılıktan kurtarmak olmuştur. Tek Yaratıcı Allah'tır. Başlangıçta yalnız O olduğu gibi sonuçta da yalnız O olacaktır. Dönüş O'nadır. Ayette belirtildiği üzere *"Göklerin, yerin ve ikisinin arasındakilerin hükümranlığı Allah'ındır. Dönüş O'nadır" (Maide) 5/18.*

İkinci önemli emir Allah'ı her şeyden ve herkesten çok sevmektir. Bu konu ile ilgili ayetlerden iki örnek şöyledir:

"De ki; eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, akrabalarınız, kazandığınız mallar, fesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Resulünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevimli ise, artık Allah emrini yerine getirinceye kadar bekleyin..." (Tevbe) 9/24.

"Bazıları Allah'tan başkasını eş tutar, Allah'ı sever gibi onları severler. İnananlar ise en çok Allah'ı severler." (Bakara) 2/165.

Allah'ı bütün kalbi ile, bütün canı ile, bütün fikri ile, bütün kuvveti ile her şeyden ve herkesten çok sevmek nasıl olacaktır? Allah'ı her şeyden ve herkesten çok sevmenin tezahürü nedir? Allah'ı her şeyden ve herkesten çok seven müminler ne yapacaklar, nasıl davranacaklardır? Bu soruların cevabı üçüncü en önemli emirdedir. Bu emir en yakınlarından başlamak üzere, kendinden başkalarını kendisi gibi sevmektir. Peki kendinden başkalarını kendisi gibi sevmenin tezahürü ne olacaktır? Sevginin gereği olan davranış nedir? Sevginin gereği olan davranış iyilik yapmaktır. Ayette şöyle açıklanmıştır:

"Allah'a ibadet edin, O'na hiç bir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya, akrabaya, öksüzlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanında bulunan arkadaşa, yolcuya, elinizin altında bulunanlara iyilik edin. Allah kibirli ve böbürlenen insanları sevmez." (Nisa 4/36).

Başkasını sevmenin bir başka şekildeki açıklanışı da kendisine yapılmasını istediği şeyi başkasına yapmak veya kendisine yapıl-

masını istemediğin şeyi başkasına yapmamaktır. Bu davranış biçimi Hz. Muhammed'in sözünde iman ile bağlanmıştır ve şöyledir:

"Sizden biriniz kendisi için arzu ettiği şeyi kardeşi için de arzu etmedikçe iman etmiş olmaz." (Buhari, I, 13).

Kardeş kimdir? Yalnız Din kardeşleri midir? Hayır, Allah'a ait olmaktan dolayı, ortak bir anne babadan gelmekten dolayı bütün insanlar birbirlerinin kardeşleridirler. Mekanda yakınlığın özel bir önemi vardır. Buna komşuluk ilişkisi diyoruz. Allahın Elçisi Hz. Muhammed bir gün üç defa üstüste yemin ederek şöyle söylemiştir: *"Vallahi iman etmiş olmaz!"* Etrafındakiler *"Ey Allahın Elçisi! Kim bu iman etmiş olmayan?"* diye sormuşlardır. Allahın Elçisi *"Komşusu kendisinin şerrinden ve zulmünden emin olmayan kişi"* diye cevap vermiştir. Anlaşılıyor ki komşuyu sevmek, onun iyiliğini istemektir, komşuyu korkutmamaktır, komşuya zarar vermemektir, komşunun güven içinde yaşamasına engel olmamaktır.

Sevgi duygusu ve sevme kabiliyeti yaratılış olarak her insanda vardır. Fakat kabiliyetler geliştirilemezlerse körelebilirler veya yozlaşabilirler. Kabiliyetlerin geliştirilmesi ve doğru olarak yönlendirilmesi bir eğitim işidir. Bazen birisinin veya bir grubun adına haksızlıklar hatta kötülükler yapılabilmektedir. Haksızlıklar ve kötülükler er geç onları yapanlara da dokunmaktadır. Onları bizzat yapanlar geçici olarak yarar sağlasalar da, onların çocukları ve torunları ilerde mutlaka zarardan pay almaktadırlar. Birinin veya bir grubun iyiliği için değil, topyekün insanlığın iyiliği için çalışmalıyız.

Mabedlerde ve okullarda, öğretim yaptığımız her yerde severek öğretmemiz, fakat sevgiyi de öğretmemiz gerekiyor.

Das höchste Gebot: Einzigkeit Gottes, Gottesliebe, seinen Nächsten lieben wie sich selbst*

Das höchste von allen Geboten im Christentum ist, wie Jesus Christus sagte: "Der Herr ist unser Gott, der Herr und kein anderer. Darum liebt ihn von ganzem Herzen, mit ganzem Willen und ganzem Verstand und mit allen Kräften!" Gleich danach kommt das andere Gebot: "Liebe deinen Mitmenschen wie dich selbst!" (Mar-

* 25.09.1994 Marl-Hüls; der Text der Predigt, die ich im Paulus Kirche gehalten hatte.

kus 12/28-31). Es gibt eine volle Übereinstimmung zwischen Christentum und Islam in diesem Thema, was das höchste von allen Geboten des Gesetzes wäre.

Das höchste Gebot von allen Geboten im Islam ist an die Einzigkeit Gottes zu glauben. Das oft vorkommende Thema im Koran ist die Einzigkeit Gottes. Die wichtigste Funktion des Gesandten Gottes, des Propheten Mohammed war, die Menschen zur Einzigkeit Gottes aufzufordern und sie vom Politeismus zu retten. Der einzige Schöpfer ist der einzige Gott. Am Ende bleibt nur Er, wie am Anfang nur er war. Zu Ihm kehren alle Dinge zurück. Wie die Koranverse lauten:

"Allah ist über die Himmel und die Erde, und was zwischen ihnen ist, und zu Ihm kehren alle Dinge zurück." 5 (Al-Maida) 19.

Damit verbunden ist das Gebot ist den einzigen Gott mehr zu lieben als Irgendetwas oder Irgendjemanden. Zwei Beispiele dafür sind wie Folgende Verse:

"Sprich: Wenn euere Väter und euere Kinder und euere Brüder und euere Frauen und euere Verwandten und euere Vermögen, welches ihr erworben hat, und euere Waren, von denen ihr fürchtet, dass sie keine Käufer finden werden, und euere Wohnungen, die euch so erfeuen, wenn diese euch lieber als Allah und sein Gesandter und die Mühe für seine Religion sind, dann wartet nur, bis Allah sein Wort erfüllt" (9 (Al-Tauba) 24.

"Und dennoch gibt es Menschen, die neben Gott Götzen annehmen und sie lieben, wie man nur Gott lieben soll; doch die Liebe der Gläubigen zu Gott ist inniger (und kraftvoller)" 2 (Al-Bakarah) 166.

Aber wie soll es sein, den einzigen Gott von ganzem Herzen, mit ganzem Willen und ganzem Verstand und mit allen Kräften, mehr als Irgendetwas oder Irgendjemanden zu lieben? Was ist die Erscheinungsform dieser Liebe, wie soll man sie zeigen? Wie sollen sich die Gläubigen, die Gott mehr als alles Andere lieben, verhalten und was sollen sie tun? Die Antworten auf diese Fragen sind in dem anderen Gebot. Dieses Gebot ist die Nächstenliebe. Man muss alle andere Menschen, beginnend bei den Engvertrauten, wie sich selbst lieben. Nun was ist die Erscheinung, dass man die Anderen wie sich selbst liebt? Was für ein Verhalten ist es, das die Liebe

fordert? Das Verhalten, das die Liebe fordert, ist gutes tun. Im Koran wird das so erklärt:

"Verehrt nur Gott allein und setzt ihm kein Geschöpf zur Seite und seid gütig gegen Eltern, Verwandte, Weisen, Arme, gegen eueren Nachbar, sei er euch nahe oder fremd, gegen euere vertrauten Freunde, den Wandersmann und eueren Sklaven; denn Allah liebt nicht Stolze, Prahler und Hochmütige" 5 (Al-Nisa) 37.

Eine andere Erscheinung der Liebe zu Anderen ist: Was du für dich selbst wünscht, das tue auch den Anderen an, oder anders gesagt, was du für dich selbst nicht wünscht, tue das auch nicht den Anderen an. Diese verhaltensform wurde in dem Wort Mohammed's (Hadis) mit dem Glauben verbunden wie folgt:

Keine/r euch wird ein Gläubige/r, solange sie/er dasselbe nicht seiner Schwester/seinem Bruder wünscht, was sie/er sich selber wünscht (Buhari I, 13).

Wer ist die Schwester oder der Bruder? Sind sie nur Glaubensbrüder? Nein, alle Menschen sind Brüder, weil sie alle zu Gott gehören und weil sie alle von gemeinsamen Eltern stammen.

Nahewohnen hat aber besondere Bedutung. Solche Situationen nennen wir Nachbarschaft. Eines Tages hörten die führenden Mitarbeiter des Propheten Mohammed ihn, wie er drei mal schwörte und sagte: *"Bei Gott hat er nicht geglaubt!"* Die Zuhörer fragten ihn: *"O Gottesgesandte, wer ist denn dieser, der nicht geglaubt hat?"* Er antwortete so: *"Er ist der, vor dessen Bosheit und Ungerechtigkeit seine Nachbarn nicht sicher sind"*. Es wird deutlich, dass die Liebe zum Nachbarn bedeutet, ihm Wohltat zu wünschen, ihn nicht zu ängstigen, ihm keinen Schaden zu verursachen und keineswegs zu verhindern, dass er in Sicherheit lebt.

Das Liebesgefühl und die Libesfähigkeit gibt es bei allen Menschen von der Geburt her. Aber wenn diese Fähigkeiten sich entwickeln zu lassen, werden sie entweder verkümmern oder degenerieren. Die Fähigkeiten zeitlich entwickeln zu lassen und richtig zu orientieren ist eine Aufgabe der Erziehung.

Es passiert immer wieder, dass Menschen im Namen eines Einzelnen oder einer Gruppe Ungerechtigkeiten und Böses tun. Aber diese Ungerechtigkeiten und dieses Böse schaden ganz zuletzt wie-

der den Menschen, die diese getan haben. Falls sie für bestimmte Zeit aus diesen Ungerechtigkeiten ind diesem Bösen Nutzen ziehen, bekommen ihre Nachkommen, ihre Kinder oder Enkel sowieso ihren Anteil an diesem Schaden.

Wir müssen diese Gebote den Menschen in liebe vermitteln, überall und für jedes Alter, in der Familie, in den Schulen und in den Gotteshäusern, aber wir müssen ihnen auch beibringen, was Liebe ist. Amen.

Liebe Schwestern und Brüder!*

Frau Bilgin hat uns mit all ihrem Wissen und in ihrer Freundlichkeit gesagt, dass die Liebe zu den Einen Gott und die Liebe zu den Menschen zusammengehören-vom Koran her, der Heiligen Schrift im Islam.

Dass die Nächstenliebe die Art und Weise ist, in der die Liebe zu Gott sichtbar wird. Dass Nächstenliebe nicht nur den eigenen Glauben gesehenden gilt sondern allen Menschen-unabhängig von Religon, Alter u.s.w. Allen Menschen-in der Nachbarschaft und auf der ganzen Erde. Und dass es wichtig ist, Nächstenliebe und Gottesliebe zu lernen und zu lehren, im Geist der Liebe, nicht des Hasses, mit Mitteln der Liebe und nicht Mitteln der Gewalt.

Aus dem Evangelium nach Markus, aus der Bibel, der Heiligen Schrift der Christenheit hörten wir: Jesus lehrt -den einen Gott lieben und den Nächsten lieben gehören zusammen. Und wir erfahren aus allen Abschnitten des Evangeliums: So wie Jesus lebte, handelte und Gott bezeugte, machte er keinen Unterschied zwischen Menschen. Und er handelte in Liebe und nicht mit Gewalt.

Wir erfahren aus der heutigen Stelle im Markus-Evangelium auch, mit wem dort Jesus sprach. Sein Gesprächspartner war ein Schriftgelehrter, also ein eifriger, aktiver, guter Jude. Er stimmt mit Jesus überein. Was dieser fromme Jude und was Jesus sagen und worin sie übereinstimmen, Heiligen Schrift der Juden, aus der Tora.

Liebe Schwestern und Brüder! Judentum, Christentum und Islam sind sich einig im Bezug auf die Grundpflichten-nämlich: Gott lieben und den Nächsten lieben. Wir Juden, Christen und Muslime-

* Dieser Teil beinhaltet, was Pharrer Dreier über die Prädigt von Bilgin und zum Schluss hinzugefügt hatte.

sind uns sehr nahe in den Grundlagen, wozu uns unsere Glaubensgrundlagen, unsere Heiligen Schriften verpflichten: Gott lieben und die Nächsten lieben, im Geist der Liebe und nicht der Gewalt, über alle Abgrenzungen hinweg.

Noch etwas ist zu sagen: Jesus sagt am Ende des Gesprächs mit dem frommen, aktiven Juden: "Du bist nicht fern vom Reich Gottes". Ihm, dem Juden, gilt das Reich Gottes. Auch wir Christen leben und erwarten das Reich Gottes. Und die Muslime leben und erwarten das Reich Gottes, das Paradies. Uns allen-Juden, Christen und Muslimen-ist die Hoffnung gemeinsam-die Hoffnung auf eine gute Zukunft. Eine gute Zukunft für die Juden als Juden, für die Christen als Christen, für die Muslime als Muslime. Gottes Erbarmen gilt allen, die Gott lieben und den Nächsten lieben. Diese gute Zukunft ist eine gemeinsame gute Zukunft.

Etwas letztes: Wenn wir unsere Heiligen Schriften, die uns verpflichten, genau lesen, dann merken wir immer wieder und immer genauer, worauf es den Juden, den Christen den Muslimen ankommt. Wir müsen also immer wieder selber in der Tora, in der Bibel, im Koran lesen, nachdenken und ein Urteil bilden. Oft sind wir falsch informiert durch Vorurteile, Auslegungen, Lehren aus über 1000-jähriger Geschichte mit all ihren Kriegen und Gewalt.

Was die Auslegungen falsch überliefern, was nicht in den Heiligen Schriften steht, muss kritisiert werden. Selbst wenn es konservative Kreise heute nicht wünschen. Wir gehen hinter die Auslegungen zurück zu den Heiligen Texten selber. Wir merken, die Liebe zu dem Einen Gott und die Liebe zu den Nächsten (in Erwartung der gemeinsamen guten Zukunft aus Gottes Erbarmen) haben wir gemeinsam.

Got sei Dank! Amen.

MUNKIZ'IN BİLGİLERİ IŞIĞINDA GAZZALÎ VE FELSEFE

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Düşünce tarihimizde önemli dönüm noktaları vardır. Bu noktalar milletimizin kaderini büyük ölçüde değiştirmiştir. Bu dönüşlerle bazen çok büyük hamleler yapmış, büyük medeniyetler vücuda getirmişiz, bazen de bir kısır döngü içinde kalmışızdır. Bunlardan iki tanesi fevkalade önemlidir. Birincisi müslümanlığı kabul edişimizdir. Yeni bir ufuk, yeni bir anlayış kazandığımız bu olayla bir büyük ve ebedi devletin temellerini attık. Bir diğeri, âlimlerimizin yanlış yönlendirmesidir ki, bu, Gazzalî ile ilgilidir.

Gazzâli, onbirinci asrın ikinci yarısı ve onikinci asrın birinci yarısında (1058-1111) yaşamış büyük bir İslâm mütefekkiridir. Abbasîlerin siyasi yönden pek sönük hatta aciz kaldıkları bu devirde Gazzalî gibi müstesna bir şahsiyetin İslam dünyasının inanç ve düşünce dünyasına yön vermesi, İslâm dünyası için fevkalade mesut bir hadisedir. Bu devirde, Abbasî devletinin her tarafında hemen her yönden otoritesizlik vardır. Her yerde hakim olan karışıklıklar devlet merkezi Bağdad'da bile görülmekte fakat engellenememektedir. Devrin halifesi Kaim-biemrillah değerli bir şahsiyete sahiptir. Mamafih, o da Büveyh oğullarının elinde bir oyuncak gibidir. Mevcut kargaşanın ve siyasi otoritesizliğin temelinde sünnî-şiî (batınî) münakaşa ve kavgalar yatmaktadır. Esasen devletin üst kademelerin de şiî bir eğitim mevcuttur. Zaman zaman iyi, tecrübeli ve otoriter idarecilerin iş başına gelmesiyle iyileşmiş gibi görünen anarşi hiç son bulmamıştır. Zira, anarşinin esas kaynağı fikrî idi. Şiî batınî düşünce Fatımîlerin de yardımıyla yayılmak ve idareyi ele geçirmek istiyordu. Bütün siyasi anarşi büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey tarafından bastırıldı. Hilafet merkezi Bağdat, Tuğrul Bey'in adına okunan hutbe ile sükûna erdi.

Tuğrul Bey'in siyasi ve idarî hakimiyeti yeniden tesis etmesinden sonra sıra fikrî hâkimiyeti sağlamaya gelmişti. Çünkü, o sıralarda İslam dünyasında hakikaten fikrî bir kargaşa hüküm sürüyor-

du. İslâm'ın getirdiği mevcut hürriyet ortamından istifade eden pek çok topluluk yanlış ve sapık düşüncelerini yaymaya çalışıyorlardı. Hz. Peygamber'in getirdiği saf İslâm akidesi, şiî-batînî fikirler ile İhvan-ı safâ düşüncesi gibi eklektik bir düşünceyi karşısında buluyordu. Süratle yayılan İslam, bir çok eski kültürle karşı karşıya gelmişti. Doğu'dan Hind ve İran kültürü, Batı'dan Bizans ve Yunan ile Hıristiyan ve Yahudi kültürleri müslümanları sarmaya başlamıştı. İslâm düşüncesine hakim olamayan bu kültürler çeşitli unsurlarıyla müslümanlar arasında yaşamayı ve varlıklarını sürdürmeyi denediler. Bunda kısmen muvaffak oldular. Halk, kendisine telkin edilen fikirleri, düşünmeden ve incelemeden kabul ediyordu. İslam dışı pek çok fikir, müslümanlık adına halka telkin ediliyordu. Bu yüzden ayrılıklar meydana geliyordu. Yapılması gereken, Hz. Peygamber'in getirdiği saf İslam akidesini tekrar ortaya koymak, yanlış düşünceleri göstermek, böylece halkın inanç, düşünce ve davranışlarını yeniden sünnî yani, Hz. Peygamber'in inanç, düşünce ve davranışları çizgisine çekmek idi.

Bu hususu gerçekleştirmek için, ilmine, irfanına, inanç ve ahlâkına güvenilen, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin talebesi Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzalî görevlendirildi.

Nizamiye medresesinin başına getirilen Gazzalî, Eş'arî kelamına ait bilgileri havî bir tedris planı uyguladı. Bu plan çerçevesi içinde öncelikle batınî düşünceye karşı sünnî akideyi müdafaa etmeyi benimsedi. Batınîlerin bütün fikirlerini inceledikten sonra onların sapık düşüncelerini red ve sünnî inancını ihya sadedinde birçok eser yazdı. Bunlardan bazıları şunlardır: Fada'ih el -Batıniyye, el-Kıstas el-Mustakim, Kavâsım el-Batıniyye, Hüccetü'l-Hak.

Ebu Bekr el-Bakillanî ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni'nin kelamî düşüncelerini iyi bilen ve bu yönde tedriste bulunan Gazzalî, bir tehlike olarak gördüğü felsefecilerin eserlerini de inceledi. Bu konuda önemli bir kitap kaleme aldı: Makâsıdu'l-Felâsife. Felsefecilerin gayelerini tespit ettikten sonra, onların görüşleri içinde zararlı, yanlış, yetersiz ve sapık bulduklarını tenkit, tekfir ve red sadedini de Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserini yazdı. Felsefecilere ve felsefeye açıkca ve şiddetli bir şekilde cephe aldı. Hüccetü'l-İslam Gazzalî'nin felsefeye karşı çıkışı o derecede tesirli oldu ki, Doğu İslam dünyasında felsefe âdeta unutuldu. Şiî dünyası hariç felsefeyle meşgul olan olmadı. Çok az kimse felsefî meselelerle ilgilendi. Ba-

zı kimseler felsefeyle ilgilenip bazı çalışmalar yaptılarsa da taraftar ve uygun zemin bulamadılar.

Batı'da Endülüs Emevîlerinde yeniden yeşeren felsefe, İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi şöhretler yetiştirdi. İbn Rüşd, Aristo şarihi olarak ün yaptı. İbn Rüşd, Gazzalî'nin Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserine karşılık olarak Tehâfütü't-Tehâfüt adlı bir eser yazdı. Bu eserinde Gazzalî'nin fikirlerini reddetti veya tenkit etti. Hıristiyan âleminde 'İbn Rüşdcülük' denilen bir akım da ortaya çıktı. İbn Tufeyl ilâhi hakikatların felsefî bir sezgi ile ve akılla bulunabileceğini ifade ederek tıpkı İbn Rüşd gibi, felsefe ile Din arasında bir çatışma olmadığını aksine uzlaşma olduğunu ispat etmeye çalıştı.

Ancak, hıristiyan Batı dünyası İslam felsefecilerinden büyük ölçüde istifade etti. İbn Sina, Farabî ve İbn Rüşd'ün eserleri tercüme edildi ve okutuldu. Batı dünyasıda yetişen filozoflar ve düşünürler, müslüman filozofların ve âlimlerin eserlerinden yararlanarak önemli kitaplar yazıp fikirler yaydılar. Roger Bacon, St. Thomas, Duns Scot, Descartes, Leibnitz, J.J. Rousseau, Pascal gibi düşünürlerin eserlerinde bu tesir ve faydalanmayı açıkca görüyoruz. O kadar ki, A.M. Goichon gibi yazarlar İbn Sina'nın tesiri ile ilgili, müstakil kitap ve makale kaleme aldı.

Şimdi, Doğu İslam dünyasında fevkalade bir tesir meydana getirerek felsefenin âdeta azledilmesine imkan hazırlayan Gazzalî'nin felsefe ve felsefecileri değerlendirişini kısaca görelim. Bu konuda, sadece Gazzalî'nin fikri hayatını anlatan el-Munkız mine'd-Dalal adlı eseri kaynak olarak alacağız.

Gazzalî yaşadığı dönemin siyasî ve fikrî karışıklığı içinde bir şüphe krizi geçirmiştir. "Bizim söylediklerimiz hak ve hakikattir" diyen her grubun fikirlerini incelemek ve araştırmak ihtiyacını hissetmiştir. Ona göre, hakikat, yakînî bir bilgidir. Yakînî bilgi ise, "içinde hiçbir şüphe kalmayacak şekilde bilinen, kendisinde yanlışlık ve vehim ihtimali varit olmayan ve kalbin yanlışlığına inanmadığıdır[1].

Gazzalî, önce bu şekilde tarif ettiği yakînî bilginin hissiyatın bildirildiği verilerle elde edilebileceğine inanmış ama akıl bunun doğru olmadığını, gerçek bilginin aklın şekillendirdiği zarurî bilgi-

1. el-Munkız mine'd-Dalal, çev. A.S. Fuat, İstanbul, 1972, s.25.

ler olduğunu söylemesinden sonra aklî bilgilere itimat etmiştir. Ama aynı zamanda Allah'ın kalbine attığı bir nurla aklî bilgilerin "emniyet ve yakın üzere makbul ve güvenilir bir hale" döndüklerine inanmıştır. Nübüvvet hakikatıyle gerçeği bulduğunu ifade ile insanların bu hakikate daima muhtaç olduklarını söylemiştir[2].

Bu çerçeve içerisinde Gazzali'nin felsefeye ve felsefecilere yaklaşımı şöyledir:

Ona göre;

a) Felsefenin iyi ve kötü tarafları vardır. Bunların bilinmesi gereklidir.

b) Feylesoflar bazı görüşlerinde hakikati bildirmişler ama bazılarında yanılmışlar hatta küfre düşmüşlerdir, bunlardan hangilerinde tekfir olunurlar, hangilerinde tekfir olunmazlar? Bunların da yakînen bilinmesi lâzımdır.

c) Pek çok konuda görüş serdeden feylesoflar, bunlardan hangilerinde hataya düşmüşler ve bu yüzden de bid'at ehli sayılırlar, hangilerinde de bid'at ehli sayılmazlar, bilinmesi gereken hususlar arasında yer alır.

d) Feylesoflar güzel şeyler söylemiş olabilirler, ama bunlar kendi batıl iddialarını kabul ettirmek için hakikat ehlinden alıp kendilerine ait sözlerin arasına kattıkları ifadelerdir. Bunlar da tespit edilmesi gerekli olan hususlar arasındadır.

e) Ancak, bu hususları herkes bilemez, sadece İslâm inancını ve felsefeyi çok iyi tanıyan ve bilenler farkedebilir. Bunun için felsefeyi çok iyi bilmek ve feylesofların gayelerine yakinen vakıf olmak elzemdir[3].

Gazzalî'ye göre, herhangi bir ilimde, o ilmin konularını en iyi derecede bilen bir kimsenin seviyesine gelmemiş ve onu aşacak derecede sözü edilen ilme vakıf olamamış, inceliklerine nüfuz edememiş olan bir şahıs, bu ilimle ilgili bir bozukluğu göremez ve bilemez. Felsefe için de durum aynıdır. Feylesofları tenkid edebilmek ve felsefedeki eksiklikleri ile yanlışlıkları görebilmek için, felsefeyi

2. a.g.e., s.27 vd.
3. a.g.e., s.34.

en iyi bilen kadar felsefî meseleleri bilmek gereklidir. Bu sebepledir ki, Gazzalî felsefeyi yakından tetkik etmiştir. Gazzalî, bu hususta kendisi gibi yapmayan, felsefeyi incelemeden feylesofların görüşlerini reddeden kelamcıları tenkid eder. Feylesofları tenkit etmiş olmak için kitaplarında felsefeye reddiye yazanlar birbiriyle çelişen ve önemsiz ifadelerde bulunmuşlardır. Şu husus bir gerçektir ki; "herhangi bir fikri veya görüşü anlamadan, onun esasına vukufiyet kazanmadan reddetmek, karanlığa taş atmaktır."[4]

Bu düşünceyle hareket eden Gazzalî, iki sene müddetle feylesofların kitaplarını incelemiş, zaman zaman tekraren okumuş, derinliklerini ve inceliklerini araştırmıştır. Felsefî meseleler üzerinde derin derin düşünmüştür. Kendi ifadesine göre, en sonunda, felsefeyi tamemen tanımıştır.

Gazzalî'ye göre feylesoflar bazı sınıflara ayrılırlar. Felsefî düşünceleri de birkaç bölüm halinde incelenebilir. Pek çok feylesof vardır. Bunlardan bir kısmı hakka yakın, bir kısmı da haktan uzaktır. Buna rağmen onların hepsine "küfür ve ilhad" damgasını vurmak lâzımdır.

Gazzalî, görüşleri itibariyle, feylesofları üç sınıfa ayırır:

a) Dehriyyun denilen materyalist feylesoflar,

b) Tabiiyyun denilen naturalist veya tabiatçı feylesoflar,

c) İlâhiyyun denilen metafizikçi feylesoflar.

Birinci sınıfı teşkil eden dehrîler, herşeyin yaratıcısı, Kâdir-i Mutlak olan Allah'ın varlığını inkar ederler. Bunlara göre, tabiatta mevcut herşey kendiliğinden oluşmaktadır.

Gazzalî, bunların zındık olduklarını ifade eder[5].

İkinci sınıfı meydana getiren tabiatçı feylesoflar, tabiat âlemini tetkik etmişler, insan, hayvan ve bitkilerin dikkate değer taraflarını incelemişlerdir. Allah'ın her yaratığında insanı hayrete düşüren olağanüstülükleri müşahade etmelerine rağmen âhiretin varlığını inkâr

4. a.g.e., s.34 vd.
5. a.g.e., s.35 vd.

etmişlerdir. Sevap ve günahı da kabul etmediklerinden dolayı cennet ve cehennemi inkâr yoluna gitmişlerdir. Hayvanî arzularına mağlup olmuş bulunan bu tabiatçı feylesoflar da zındıktırlar. Çünkü, Allah'a inanmışlar ama âhireti inkâr etmişlerdir. Halbuki imanın esası Allah'a ve âhirete imandır[6].

Üçüncü grubu teşkil eden feylesoflar tabiat üstü veya fizik ötesi konularla daha ziyade ilgilendiklerinden yani metafizik meseleler alâka sahalarında bulunduğundan ilâhiyatçılar (ilâhiyyun) olarak adlandırılmışlardır. Bunlar arasında Yunanlı feylesoflardan Sokrat, Eflatun ve Aristo vardır. Bunlardan;

- Aristo, mantığı yazan bir feylesoftur.

- Aristo, zamanındaki ilimleri geliştirmiştir.

- Aristo, mevcut ilimleri, kendilerindin istifade edilir hale getirmiştir.

- İlimlerin verdiği bilgiler Aristo sayesinde anlaşılır hale gelmiştir[7].

Yukarıda adları zikredilen feylesoflar, gene yukarıda nitelikleri belirtilen Dehriyyun (Materyalistler) ve Tabiiyun (Tabiatçılar)ın Allah'ı ve âhireti inkâr eden görüşlerini[8] reddetmişler ve görüşlerindeki rezaleti bir başka kimseye söz bırakmayacak şekilde ortaya koymuşlardır[9].

Gazzalî, mezkur feylesofların dehrîler ve tabiatçıları tenkit ve reddetmelerini Alllah'ın feylesofları birbirine düşürmesi, böylece müminlere yardım etmesi şeklinde değerlendirir[10]. Gene ona göre,

---

6. a.g.e., s.36.
7. a.g.e., s.37.
8. Dehriler, zamanın yaratıcı gücüne inanırlar. Canlının meniden, meninin de canlıdan meydana geldiğini kabul ederler. Alemdeki hayat böylece ebedi olarak devam eder. Bunlardan bir gruba göre, Allah melekleri yaratırken onlara fevkalade bir süratle hareket etme özelliğini vermiştir. Bu hususiyete sahip dönmeye başlayınca Allah onları zaptedememiş ve mahvolmuştur. İkinci bir grup ise, âlemin yaratıcısının olmadığına inanarak varlıkların bir bitki gibi doğup büyüdüklerini ve sonra öldüklerini kabul ederler. (Bkz. Çubukçu, İ. Agâh, Gazzalî ve Şüphecilik, Ank. 1989, s.49 vd.) Kur'an-ı Kerim, casiye suresinin 24. âyetiyle ("Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler" derler), onlara işaret eder.
9. Munkız, s.37.
10. a.g.e.

- Aristo, kendinden önceki feylesofların inkarcı düşüncelerini tam manasıyla reddetmiş fakat bazı konularda onların kabul ettiği birtakım görüşlerden tamamen sıyrılmamıştır. Bu yüzden Sokrat, Eflatun ve Aristo ile İslâm filozoflarından İbn Sina, Farabî ve onları takibeden diğer felsefecileri tekfir etmek gerekir[11].

Böylece Gazzalî, bir taraftan yaptığı hizmetlerden dolayı Aristo'yu takdir edip överken, diğer taraftan da onu ve diğerlerini tekfir etmek gereği üzerinde durur. Ancak hangi sebeplerden dolayı tekfir etmek lazımdır, açıkça belirtmez. Sadece eskilerden bazı kötü taraflar kaldığını söyler.

Gazzalî'nin, İslâm feylesofları ve felsefeleri hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, müslüman filozofların felsefeyi nasıl anladıklarını sergilemek için bazı felsefe tariflerini vermenin uygun olduğu kanaatindeyiz. Bu tarifler, Kindî, Farabî, İbn Sina, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi İslam feylesoflarının eserlerinden toplanmıştır:

1. Felsefe, Allah, hikmet ve fazilet sevgisidir.

2- Felsefe, Vacibu'l-Vücud'un bilinmesidir.

3- Felsefe, hikmet sevgisidir.

4- Felsefe, ölmeden önce ölmektir.

5- Felsefe, ölüme hazırlıktır.

6- Felsefe, ilâhi ve insanî işlerin bilgisidir.

7- Felsefe, varlıkları olduğu gibi bilmektir.

8- Felsefe, insanın gücü nisbetinde ilahi fiillere benzemeye çalışmasıdır.

9- Felsefe, eşyanın gerçeklerini bilmektir.

10- Felsefe, insanın kendisini bilmesidir.

11- Felsefe, varlıklar üzerinde düşünme ve Sâni'yi tanımadır.

12- Felsefe, ruhun ilim ve amelle terbiye edilmesidir[12].

---

11. a.g.e.
12. Bayrakdar, (M), İslam Felsefesine Giriş, Ank.1988.

Şimdi tekrar Munkız'a dönelim.

Gazzalî'nin ifadelerine göre;

- Farabî ve İbn Sina'nın, Aristo felsefesini en doğru nakleden feylesoflardır.

- Farabî ve İbn Sina'nın dışında kalanların Aristo'dan naklettikleri bilgiler, okuyup inceleyenlerin kalblerini şüphe ve karışıklıkların içine sokar.

Gazzalî, Farabî ve İbn Sina'yı en iyi Aristo nakilcileri olarak değerlendirirken bir taraftan onları takdir, diğer taraftan da tekdir eder. Zımnen onları, Aristo'nun yanlışlarını nakletmekle suçlar. Hatta, İbn Sina ve Farabî'nin nakillerine göre, Aristo'nun felsefesini üç bölüme ayırır. Bunlardan bir bölümü küfrü ihtiva eder; bir bölümü bid'atı ihtiva eder; diğer bir bölümü zararlı şeyler değildir.

Böylece Farabî ve İbn Sina, Aristo sebebiyle suçlanırlar. Sanki esas suçlanan Aristo gibidir.

Gazzalî, feylesofların ilimlerini altı kısma ayırır. Bunları da ayrı ayrı inceleyerek zarar ve faydalarını gösterir. Bu ilimler şunlardır:

1- Riyazi ilimler

2- Mantıkî ilimler

3- Tabiî (fizik) ilimler

4- İlâhiyat ilmi

5- Siyaset ilmi

6- Ahlâk ilmi

Şimdi bu ilimler hususunda Gazzali'nin görüşlerini sergileyelim.

1- Riyazî İlimler: Bu grubun içine matematik, geometri ve astronomi girer. Gazzalî'ye göre;

a) Her üç ilmin dinî meselelerle alâkalı olarak olumlu veya olumsuz bir tarafları yoktur.

b) Aksine, bu ilimleri öğrenen kimse onlardaki herhangi bir meseleyi inkâr edemez; çünkü delil ve ispata dayanırlar.

Bu ilimlerle alakalı olarak, Gazzalî, okuyucu veya öğrenci açısından iki büyük mahzurun veya tehlikenin bulunduğunu bildirir.

A- Birinci Mahzur: Aritmetik, geometri ve astronomi ilimlerini inceleyip öğrenen kimse, bu ilimlerin incelikleri, delillerini görür ve hayretler içinde kalır.

İşte bu hayret tehlikelidir. Çünkü, sözü edilen hayret, feylesoflara karşı hayranlığa dönüşür. Bu husus da yeni birtakım mahzurları ortaya çıkarır. Şöyleki;

ı- Bu hayranlık, feylesoflara yönelik sevgi, sempati ve inanışını kuvvetlendirir.

ıı- Bu sempati, onda şöyle bir kanaatin vücut bulmasına imkan verir: Feylesofların bütün yazdıkları, açıklık, delil ve isbat yönünden tıpkı aritmetik, geometri ve astronomi ilimleri gibi kesinlik arzeder"

ıı- Bu ilimleri mütalaa eden, feylesofların küfürde buldukları-nı,

ıı- Allah'ı inkârda bulunduklarını (?) görür,

ıı- Şeriatla alakalı olarak dillerde dolaşan bazı hususları hor gördüklerini işitir...

Bunların hepsi birer tehlikedir ve daha büyük bir tehlikenin ortaya çıkmasına sebep olurlar:

ıı- "Din, eğer gerçekten hak birşey olsaydı aritmetik, geometri ve astronominin inceliklerini bilen bu kimselerle gizli kalmazdı" diyerek taklitle kafir olur[13]. Feylesofların bazı meselelerde küfür ve inkarını başkalarından işiterek öğrenirse, gerçeğin dini red ve inkar etmek olduğu şeklinde bir kanaata sahip olur.

Gazzalî, feylesofların dini meseleler hakkındaki görüşlerinden başka bir delile sahip olmadıkları halde, sadece buna dayanarak hak yoldan sapanları gördüğünü kaydeder.

13. Munkız, s.38.

Böyle bir kimseye, "Tek bir sanatta mahir olan kimsenin bütün sanatlarda mahir olması gerekmez", 'bir ilimde üstün olan diğer ilimlerde de üstün demek değildir' dense kabul etmez, diyen Gazzalî, tehlikenin büyüklüğüne işaret eder.

Gazzalî'nin değerlendirmelerine göre feylesofların;

a) Aritmetik, geometri ve astronomi ilimlerinde söyledikleri delil ve ispata dayanır.

b) Metafizik konularda söyledikleri ise tahmine dayanır. Bunu ancak sözü edilen meselelerin içine girenin anlayabileceğini ifade eden Gazzalî, bu hususun, feylesofları taklit eden kimseye anlatılması halinde, onun bunu kabul etmeyeceğini söyler.[14] Çünkü, bu şahısta:

1- Feylesoflara karşı bir sevgi ve heves vardır. Bu daima üstün gelir.

2- Araştırmaya ve incelemeye meyli yoktur, tembeldir.

3- Akıllı görünme hevesindedir.

Bu yüzden feylesoflara karşı iyi düşünceler içinde bulunur.

Gazzalî'ye göre bu hal, büyük bir afettir.

Böylece, felsefecilere sempati duyanlar için Gazzalî'nin çaresi cidden ilgi çekicidir.

"Bunun için, bu ilimlerle pek fazla meşgul olanları men etmek lazımdır"[15] Bu konudaki gerekçe ise oldukça gülünçtür.

Aritmetik, geometri ve astronomi ilimlerinin dinle alâkası yoksa da, felsefe kitapları bu ilimleri ihtiva eden bölümlere başladığından (mesela İbn Sina'nın eş-Şifâ'sı) felsefenin kötülüğü bunlara da geçer[16].

Gazzalî'ye göre, bu ilimlerle pek fazla meşgul olup da dinden çıkmayan ve takvadan uzaklaşmayan kimseler azdır.

---

14. a.g.e., s.39.
15. a.g.e.
16. a.g.e.

Görülüyor ki, Gazzalî, İslâm akidesi hususunda fevkalade hassastır. İnsanı inancına zarar verebilecek herşeyden korumak istemektedir. Duyguların düşüncelere tesir ettiği gözönünde bulundurularak dikkat edilmesi gereken hususlar açıklanmaktadır. Aritmetik, geometri ve astronominin din ile doğrudan münasebeti yoktur. Hatta, öğrenilmesi gereklidir. Ama, felsefecilerin yazdığı eserlerden değil, şüphesiz diğer kaynaklardan öğrenilmelidir. Gazzalî'nin bir taraftan aritmetik, geometri ve astronominin dinle alakaları olmadıklarını ve delil ve isbata dayanan ilimler olduklarını söylemesi ile onlarla pek fazla meşgul olanları menetmek gerektiğini söylemesi ilk anda mütenakız (birbiriyle çelişkili) fikirler gibi görünebilir. Ama gerçekte, Gazzalî, bu ilimler vasıtasıyla felsefecilerin bazı görüşlerinden gelebilecek tehlikeleri ima etmektedir. Böyle bir yol takibetmeye onu sevkeden husus, gerçek yakinî iman konusundaki hassasiyetidir. Bu husus unutulmamalıdır. Yoksa, onun bu ilimlere karşı olduğunu söylemek yanlış olur.

İkinci ama çok önemli bir tehlikeye gelelim.

1- Bu tehlike, dinî inançlarında samimi olmakla birlikte ilimler ve onların dine hizmetleri konusunda cahil olan, bu sebeple de felsefî ilimlerin hepsini inkâr ve reddederek dine yardımda bulunacağını zanneden kimseden gelmektedir.

2- Böyle bir kimse, feylesofların meşgul oldukları ve üzerlerine eser yazdıkları bütün ilimleri (o zamanlarda feylesofların meşgul oldukları ilimler arasında yukarıda belirtilen aritmetik, geometri, astronominin yanında fizik, coğrafya, tıb, mineroloji, felsefe, siyaset, ahlâk vardır) inkâr eden kimsedir.

3- Bu kimse feylesofların çeşitli hesap ve delillerle söylediklerini inkar ile onların bu konuda cahil olduklarını ve söylediklerinin şeriatın bildirdiklerinin aksi olduğunu iddia eder.

4- Bu tarzda, yani felsefecilerin bürhan ve delillerle sergiledikleri hususları inkar eden, bir başka ifade ile, felsefecilerin fen ilimleri konusunda yazdıklarının şeriata aykırı olduğunu söyleyerek onları inkâr eden kimse, İslâm hususunda yanlış intibalarının ortaya çıkmasına sebeb olur. Fen bilimlerinin ifade ettiği hususları (güneş ve ayın tutulması gibi) kesin astronomik ve matematik delillerle bilen bir kimse, bu cahil kişinin tavrı karşısında İslâm Dini'nin fen bilimlerine karşı olduğu kanaatine varır.

Gazzalî'ye göre, bu kanaata sahip kimse, felsefeye karşı sempati duyarken sözü edilen cahil kimse sebebiyle İslam'dan uzaklaşır.

İşte, dine hizmeti, felsefecilere karşı çıkmak ve onların yazdığı bütün eserleri inkâr etmek olarak kabul eden cahil kimsenin ortaya çıkardığı zarar ve tehlike budur. Böyle bir kimse, bu tür bir davranışla İslâm Dini'ne karşı büyük bir cinayet işlemektedir[17]. Çünkü, İslam Dini'nde fen bilimlerine karşı menfi bir tavır olmadığı gibi, bu ilimlerde de dini meselelere yönelik bir taarruz da yoktur[18].

2- Filozofların, doğru düşünmenin anahtarı olarak kabul ettikleri mantıkî ilimler (Bu ilimlerin içine Hitabet, Musiki, Mantık gibi ilimler dahil olmaktadır): Gazzalî, bu ilimlerin dinle alakalı olarak müspet veya menfi hiçbir konunun bulunmadığını ifade eder. Özellikle, Mantık ilminde dine ait bir husus yoktur. Mantık kıyasları, önerme ve öncüleri, kıyasın şartlarını, tarifleri ve benzeri hususları inceler. Bunların da dinle alakalı bir yönleri yoktur. Bu hususlar akılla inkar edilemez.

Mantıkî ilimleri böyle değerlendiren Gazzalî, bir tehlikeye de işaret etmekten geri durmaz. Birincisi, dini iyi bilmeyen mantıkçılardan bir bölümü bazı mantık kaidelerini ve akıl yürütmeleri dinin lehinde kullanmamışlardır[19]. İkinci tehlike, mantıkî ilimleri okuyanlar içindir. Bunlar mantığı tetkik edip görürler ki, bu ilim aklî ve anlaşılır bir ilimdir. Böylece bu ilimlere sevgisi çoğalır. Kendinde meydana çıkan bu sevgi sebebiyle mantıkçılardan bazılarının dini konularda kullandığı yanlış değerlendirmelerin farkına varamaz.

Görülüyor ki, Gazzalî iman konusunda çok hassastır. O, imana yönelebilecek küçük veya büyük her türlü tehlikeyi çok dikkatle incelemekte ve dikkatleri çekmektedir. Felsefenin bir kolu olan mantıkî ilimlerde dinle alakalı bir husus bulmamasına ve bunları inkarın akıllı bir iş olmayacağını ifade etmesine rağmen mantık kaidelerinin kullanılışına dikkat çeker.

3- Tabiî ilimler (bu ad altında Fizik, Kimya, Astronomi, Coğrafya, Biyoloji, Botanik, Zooloji, Mineroloji yanında Psikoloji ve

17. a.g.e., s.40.
18. Gazzalî'nin bu konuda söyledikleri müslüman felsefecilerin yazdığı eserlerle ilgilidir. Batı düşüncesinde ortaya çıkan durumlardan öncedir.
19. Munkız, s.40 vd.

Sosyoloji vardır; bunlar Gazzalî'nin yaşadığı devirde bu adlar altında olmasa bile mevcut olan ilimlerdir[20].

Gazzalî'ye göre mantıkî ilimler gibi bu ilimlerde de dine muhalif bir husus yoktur. O zaman için, felsefeciler bu konularla meşgul oluyor diye bu ilimleri inkar etmek dinin şartlarından değildir. Mamafih, bazı konuların dikkatle tetkik edilmesi gerekir.

Gazzalî, bu ilimlerin Allahsızlığı teşvik etmemesi, aksine sonuçları itibariyle insanı Allah'a ulaştırması gereği üzerinde durur. Tabiat yalnız başına hiçbir şey yapamaz, herşey Allah'ın kudret eliyle gerçekleşmektedir[21].

4- Felsefecilerin meşgul oldukları önemli bir saha ilâhiyattır. Gazzalî'ye göre feylesoflar bu sahada birçok hatalar yapmışlardır. Feylesoflar doğru düşünmenin kurallarını ihtiva eden mantık ilmini, bu ilimlerde gereği gibi kullanmamışlardır. Bu yüzden yanlış kanaatların ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır. Yani mantıkta söylediklerine bu ilimlerde riayet etmemişlerdir.

Her ne kadar Farabî ve İbn Sina, Aristo'nun bu ilimlerdeki metodu ve bu metodun sonucunda ortaya çıkan bilgilerle İslamî anlayışa çok yaklaşmış ise de onu takib edenler önemli hatalar yapmışlardır.

Gazzalî'nin feylesoflara hücumunun esası işte bu ilâhiyat konularıdır. Bu sahada feylesofların yaptıkları hatalar, Gazzalî'yi felsefecilerin her konuda söylediklerini dikkatle incelemeye sevketmiştir. Böylece feylesoflar sadece belli hatalarıyla değil, ama bütün konularıyla Gazzalî'nin tenkitlerine hedef olmuşlardır.

Gazzalî, feylesofların ilâhiyat konularında yirmi meselede hata ettiklerini söylemiştir. Gene ona göre, feylesoflar, bu yirmi meseleden üçünde küfre düşmüşler; on yedisinde de bid'at ehli olmuşlardır. Bu yirmi meseleyi önce feylesofların ifadeleriyle ele alıp sonra onları gene felsefî açıdan cevaplayan ve hem küfür hem de bid'atla suçlayan Gazzalî, bu konuları işlediği esere Tehâfütü'l-Felâsife (Felsefecilerin Reddedilmesi) adını vermiştir[22].

---

20. Burada bir hatırlatmada bulunmak istiyoruz. Gazzalî'nin özellikle hedef aldığı İbn Sinâ'nın sadece eş-Şifâ adlı eseri sözünü ettiğimiz ilimleri ihtiva etmektedir. Bütün bu ilimler, felsefecilerin (İbn Sina veya Farabi gibi) meşgul oldukları ilimlerdir.

21. Munkız, s.41-42.

22. Gazzalî'nin yazdığı Tehâfütü'l-Felâsife adlı eser, bu felsefecinin kaleminden çıkmış fevkalade önemli bir eserdir. Bu eserin tahlilini başka bir yazımıza bırakıyoruz.

Gazzalî, feylesofların mezkur üç meselede müslümanların inançlarına aykırı görüş serdettikleri hususunda ısrar eder.

Bunları sırasıyala görelim: Gazzal'iye göre;

1- İlâhiyatçı feylesoflar, "Cesetler haşrolmaz, sevgi ve azab görecek olanlar sadece ruhlardır. Azaplar ruhanî oluyor, cismanî değildir" derler. Gazzalî'ye göre, feylesoflar, "mükâfat ve ceza ruhlar içindir" derken doğru söylemişlerdir. Çünkü cezaya uğrama veya mükafata nail olma hususunda ruhlarda ortaktırlar. Fakat feylesoflar ceza ve mükâfatın cesetlere uygulanmayacağını (yani cesetlerin tekrar dirilmeyeceklerini) söylemekle hata etmişler, hakkı inkar ile şeriat nazarında küfre düşmüşlerdir[23].

Şimdi, İbn Sina'nın en-Necat adlı eserinin Mead'la ilgili bölümünün ilk satırlarını okuyalım:

"Şer'an tekrar dirilme vardır. Bunun ispatı, şeriat yoluyla ve Peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikle olur. Baas (dirilme) zamanında ruh bedenle birlikte olacaktır. Şeriatın Peygamber vasıtasıyla bildirdiği mutluluk veya mutsuzluk bedene göredir. Bu husus akıl ve bürhanla anlaşılır. Peygamber bunu tasdik etmiştir. Nefisler için gerçekleşecek olan mutluluk veya mutsuzluk kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu veya mutsuz olur, düşünemeyiz. Ancak ilâhiyatçı hakîmler, ruhun mutluluğunun bedeninkinden daha fazla olduğunu söyler; hatta onlar bedenin mutluluğuna önem vermişlerdir. Bedenin mutluluğunu kabul ederlerse de onun mutluluğu ruhun mutluluğu kadar üstün değildir derler. Ruhun mutluluğu Hakku'l-Evvele ulaşmaktır."[24] Böylece, İbn Sina, âhiretin beden ve nefs için olacağı kanaatindedir.

İbn Rüşd, Gazzalî'nin bu görüşleriyle ilgili olarak şunları söyler; "Âhiret konusu, bütün şeriatlarca açıkca ifade edilmiştir. Âlimlerce de gayet açık delillerle isbat edilmiş bir husustur. Şeriatlar âhiretin varlığı hususunda değil ama onun varlığının niteliği hususunda düşünce ayrılığına düşmüşlerdir. Bu düşünce ayrılığı, mevzu bahs olan gaib halin (âhiret hayatının) halk tabakalarına hangi sem-

---

23. Munkız, s.42; Alaaddin Ali Tusî'de Gazzalî'nin bu fikrine istişare eder ve feylesofların cismanî meadı inkar ettiklerini tekrar eder. (Bkz. Tehafütü'l-Felasife, çev. R. Duran, Ank.1990, s.240.

24. Necat, İlâhiyat, Mısır, 1351, s.291. Ayrıca Bkz. Altıntaş, (H), İbn Sina, Metafiziği, Ank. 1992, İkinci baskı, s.138 vdd.

boller (temsil ve tasvirlerle) ile anlatılacağı hususuna dayanır. Şöyle ki, bazı şeriatlara göre meâd ruhanîdir, yani sadece ruh içindir, bazı şeriatlar da onu bedenler ile ruhları birlikte ilgilendiren bir hayat saymaktadırlar.

Bu meselede görüş birliğinin meydana gelebilmesi, onunla ilgili vahyin ittifakına ve bir de yine bu konuda herkes tarafından kaçınılmaz sayılan delillerin gösterilmiş olmasına dayanır. Yani, insan için biri dünyaya, öbürü de âhirete ait olmak üzere iki çeşit mutluluğun varolduğunu herkes sözbirliği ile kabul ediyor. Bu ortak görüş, herkes tarafından onaylanan kaynaklara dayanmaktadır."

Daha sonra bu ortak kaynakları akıl ve nakil diye ikiye ayırarak açıklamaya koyulan İbn Rüşd, sözlerine şöyle devam ediyor:

- "Demek oluyor ki, daha önce belirttiğimiz gibi, insan ruhu için ölümden sonra mutluluk ve bedbahtlık gibi hallerin söz konusu olduğu gerçeği üzerinde tüm şeriatlar görüş birliği halindedirler (müttefiktirler). Şeriatlerin birbirlerinden ayrıldıkları nokta, bu hayatın hangi sembollerle ifade edileceği, onun varlığını insanlara nasıl anlatmak gerektiğidir.

Öyle görülüyor ki, bu konuda, bizim şeriatımızın benimsediği ifade tarzı, ahiret hayatını insan yığınlarına en güçlü şekilde anlatabilen ve bu konuyu vicdanlarda en canlı biçimde tutabilen ifade tarzıdır. Zaten şeriatların amacı halk yığınlarıdır.

Buna karşılık, âhiretin ruhları ilgilendiren bir hayat olduğu şeklindeki yorumda vardır. Öyle görülüyor ki, bu hayat halk yığınlarını vicdanlarında canlı tutabilme bakımından daha az etkili ve daha az başarılıdır. Halk yığınları, âhiretin ruhları ilgilendirdiği şeklindeki açıklama tarzına bedenleri ilgilendirdiği biçimdeki yoruma göre daha az önem vermekte ve ikinci yorumu daha az korkutucu saymaktadır. Buna göre, denebilir ki, âhiret hayatının bedenleri de ilgilendirdiği şeklindeki açıklama, sadece ruhları ilgilendirdiği biçimdeki yoruma göre daha heyecanlandırıcı ve vicdanları etkileyici, buna karşılık sadece ruhları ilgilendirdiği şeklindeki yorum, halk arasında tartışmaya girişen seçkinlerin benimsemeye daha yatkın göründükleri bir açıklamadır. Fakat, söz konusu seçkinler azınlıktadır.

Bu yüzdendir ki, şeriatımızın âhiret hayatı konusundaki ifade tarzını anlama açısından müslümanların üç gruba ayrıldığını görüyoruz:

Bu gruplardan biri, âhiretteki hazzın ve mutluluğun tıpkı dünyadakiler gibi olduğu görüşündedir. Yani, bu grubun görüşüne göre her iki taraftaki haz ve mutluluk aynı cinstendir. İkisi arasında sadece devamlı olduğu halde dünyadaki haz ve mutluluk devamsızdır, belirli bir süre için vardır.

Öbür gruba göre, Âhiret varlığı ile dünya varlığı birbirine benzemez, hatta biri öbürü ile bağdaşmaz. Bu grub da ayrıca iki gruba ayrılmıştır. Gruplardan birine göre duyu organlarımızla algıladığımız nesnelerle sembolize edilen âhiret varlığı, sadece ruhları ilgilendiren bir hayattır. Bu hayatın, duyu organlarımızla algıladığımız nesneleri ile sembolize (temsil) edilmiş olması, açıkca anlaşılabilmesi içindir. Bu grup, görüşünü isbat etmek üzere, çok sayıda meşhur şer'î delilleri göstermektedir. Bu delilleri saymayı gerekli görmüyorum. Öbür gruba göre âhiret hayatı, bedenler ile de ilgilidir. Fakat âhiretteki bedenleri de ilgilendiren varlıklar, dünyadayken bedenlerimizin içinde yaşamış oldukları varlıklara benzemezler. Çünkü dünya hayatı, tükenmeye, sona ermeye mahkûm olduğu halde, âhiret hayatı kalıcı (bakî)dir. Bu grubun da şeriat kaynaklı delilleri vardır."

O halde, feylesoflar, âhiretin varlığını inkâr etmiyorlar. Gazzalî'nin söyledikleri de âhiretin niteliği ile ilgilidir[25].

Gazzalî'nin niteliklerinden dolayı feylesofları küfürle suçladığı âhiret ahvâli konusunda İbn Rüşd, Faslu'l-Makâl'da şunları söyler:

Açıktır ki, bu meselede durum ihtilaf konusu kısmında olduğu gibidir. Çünkü görüyoruz ki, burhan ehli olduklarını söyleyen bir grup, âhiretle ilgili nasların zâhiri mânada anlaşılması şarttır, diyorlar. Zira, bu konuda nasların zâhiri mânada anlaşılmasını imkânsız kılan bir buhran yoktur. Eş'arîlerin takib ettikleri yol budur. Aynı şekilde burhanla meşgul olan diğer bir grup, âhiret ahvâli ile ilgili nasları te'vil ediyorlar. Fakat bunlar da yaptıkları te'villerde yekdiğerine bir hayli muhalefet ediyorlar. Gazzalî ile birçok mutasavvıf bu grupta sayılır. Gazzalî'nın bazı eserlerinde takib ettiği yolda görüldüğü gibi her iki te'vili bir arada toplayanlar da mevcuttur.

---

25. el-Keşf an-Minhaci'l-Edille, haz. S. Uludağ, trz. s.348 vdd.

Bu meselede, ulemâdan olup da hata eden mazur görüleceği, isabet eden ise teşekkür veya sevap alacağa benzer. Çünkü, bu durumdaki âlim, âhiretin varlığını kabul ve itiraf etmiş ve bu konuda te'vildeki yönlerden bir cihete yönelerek te'vil ve yorum yapmıştır. Bu sözle, inkar sonucunu doğurmamak şartıyla, âhiretin varlığında değil, sıfatında yapılan te'villeri kasdetmekteyim. Şeriatın esaslarından bir esas olduğu için âhiretin varlığını inkâr, küfür olmuştur. Âhiret konusu, rengi ister beyaz (derili âlim), ister siyah (derili câhil) olsun tasdik edilmesi herkes için müşterek olarak hâsıl ve vaki olan bir husustur.

İlim ehlinden olmayanlara gelince, o gibiler için lüzumlu ve zaruri olan, âhiretle ilgili nasları zâhiri mânaya almak ve bu mânada anlamaktır. Küfür sonucuna sevkettiği için o gibiler hakkında bu nevi nasların te'vili küfürdür. Bunun içindir ki, bir kimse, üzerine zâhiren iman farz olan sınıftan ise, te'vil yapmak onun hakkında küfürdür, görüşüne sahip bulunuyoruz. Çünkü, onların te'vil yapmaları küfür sonucunu doğurur. Te'vil yapma ehliyetine sahip olanlardan biri, böyle birisine te'vili ifşa ederse, o şahsı küfre davet etmiş olur. Küfre davet eden de kâfir olur.

Anlatılan sebeplardan dolayı sadece burhan kitaplarında te'vilin yer alması icab eder. Zira, te'vil, burhan kitaplarında (yani felsefî ve ilmi eserlerde) yer alırsa, ehliyetli olanlardan başkasının eli ona ulaşmaz. Şayet, te'vil, burhan kitaplarının dışında da yer alırsa, Gazzalî'nin yaptığı gibi şâirâne, hatâbî ve cedelî tasvirler kullanılarak te'vil anlatılırsa; bu hem şeriata hem de hikmete (ve felsefeye) karşı işlenmiş bir hata olur. Bu işi yapan zat, bu hareketiyle hayır kasdetmiş olsa bile hal budur. Çünkü, o bu hareketiyle ilim ehlini çoğaltmayı gaye edinmiş ama bu tutumu ile ilim ehlini değil, fesad ehlini çoğaltmıştır. Bunu vesile yapanlardan bazıları hikmeti (ve felsefeyi) kötülemişler, bazıları bilakis şeriatı kusurlu görmüşler, diğer bazıları ise her ikisini cem've telif etmek istemişlerdir. Gazzalî'nin yazdığı eserlerde güttüğü maksatlardan birinin bu olması kuvvetle muhtemeldir. Bunun delili de şudur:

Gazzalî kitap yazarken belli bir mezhebe tabi olmaya lüzum görmediğini belirterek fıtraten istidadlı olanları uyarmıştır. Gerçekten de Gazzalî, Eş'arîlerle eş'arî (ve kelamcı), sûfilerle birlikte sûfi ve nihayet filozoflarla birlikte filozof olmuştur. Bu bakımdan onun durumu şu şiirde anlatılan hale uymaktadır:

"Yemenli biri de karşılaştığım bir günde yemenli,

Ma'dî kabilesinden birine rastladığım diğer birgün de Adnanî-yim"..

Gazzalî'nin feylesofları tekfirle suçladığı ikinci husus, "Allahü Teala, külliyatı bilir, cüziyatı bilmez" şeklindeki iddiadır. Böyle bir söz söylemek, Gazzalî'ye göre, küfürdür. Aksine gerçek, "Yerlerde ve göklerde zerre kadar bir şeyin O'nun ilminden uzak kalmadığıdır".

Gazzalî'nin bu suçlamasına, İbn Rüşd, şöyle cevap verir:

"Meşşâi filozofları derler ki: Mukaddes ve müteâl olan Allah esas itibariyle cüziyâtı bilmez" sözünü söylerken ve bunu onlara nisbet ederken Gazzâlî hataya düşmüştür. Gazzalî'nin iddiasının tam tersine Meşşâî filozofları[26] şöyle derler: "Yüce Allah cüziyâtı bilir fakat onun cüziyâtı bilmesi bizim cüziyâtı bilmemiz cinsinden değildir" Bunun sebebi de şudur: Bizim cüziyât hakkındaki bilgilerimiz, eşyanın ma'lûlü ve neticesidir. Onun için de bilgimiz, bilinen şeyin hudûsü ile hâdistir, onun değişmesi ile de değişir. Hakk subhanehu ve Teâlâ Hazretleri'nin varlık hakkındaki bilgisi, bunun tam tersidir. Zira Allah'ın ilmi, mevcûd denilen malûmun illeti ve sebebidir. Bu duruma göre, iki ilimden birini diğerine benzetenler, yekdiğerine zıt olan şeylerin zatlarını ve özelliklerini bir saymış olurlar. Bu ise, bilgisizlikteki derecelerin son merhalesidir.

İlim (bilgi) ismi, hâdis ve kadîm ilim hakkında kullanıldığı zaman; bu, sırf isimdeki iştiraktan ibarettir. (Bir ismin, yekdiğerine zıd iki şeye ortaklaşa ad olmasıdır). Nitekim, birbirine zıd birçok eşya için bu nevi isimler verilir. Nitekim, 'celâl' ismi hem büyük hem küçük, aynı şekilde 'sarim'de hem aydınlık, hem karanlık için isim olarak kullanılır. Bundan dolayı, zamanımızdaki kelâm âlimlerinin vehmettikleri gibi bu iki ilmi şumûlüne alan bir tarif ve müşterek bir nokta mevcut değildir. Bu meselede müstakil bir risâle yazarak dostlarımızdan birinin dikkatini bu noktaya çektik.

"Her türlü kusurdan münezzeh olan Allah, kadîm ve ezelî olan ilmi ile hâdis olan şeyleri bilmez diyorlar" denilmek suretiyle Meşşâiler aleyhinde bir vehmin hasıl olmasına nasıl yol açılabilir? Halbuki onlar sâdık rüyanın bile gelecek zamanda hâdis olacak cüziyât konusunda uyarmalar (inzârât) ihtiva ettiği; bu uyarıcı ilmin, uyku

26. Kur'an-ı Kerim, Yunus Suresi, 61; Munkız, s.42-43, Tehafütü et-Tehafüt, Çev. K. Işık, M. Dağ, Samsun, 1986, s.249.

halinde bulunan insan için herşeyi idare eden ve herşeye hâkim olan "ezeli ilim" cihetinden hâsıl olduğu görüşündedirler. Meşşâîler, sadece: "Allah cüziyâtı bizim bildiğimiz biçimde bilmez" demezler. Aksine, "O külliyatı da bu şekilde bilmez" derler. Zira bizce malum olana külliyat da, varlığın tabiatının ma'lûlüdür, neticesidir. Halbuki Allah'ın ilmi konusunda durum tam bunun tersinedir. (Allah'ın ilmi külliyatın da illetidir, kat'iyen ma'lûlü değildir). İşte bunun için, burhan ve delilin bizi ulaştırdığı sonuç şudur: Allah'ın ilmi "külli" veya "cüz'i" diye nitelenmekten münezzehtir. Şu halde bu meselede Meşşâîleri tekfir etmek veya etmemek şeklindeki ihtilafın hiçbir mânâsı yoktur.

Tusî, bir muhakemât yazarına atıfla, feylesofların tarafını tutarak, sanki Gazzalî'nin tekfir suçlamasına karşı çıkar[27].

Gazzalî'nin, feylesofları tekfirle suçladığı üçüncü husus feylesofların âlemin kadîm ve ezelî olduğuna inanmalarıdır[28].

İbn Rüşd, Gazzalî'nin bu iddiasına karşılık varlıkların taksimini anlatarak aradaki ihtilafın, nitelendirmeden kaynaklandığını ifade eder:

Hiç şüphe etmiyorum ki, bu konuda Eş'arî kelâmcıları ile eski filozoflar arasındaki ihtilaf, hemen hemen bir isimlendirme ihtilafına râcidir. Özellikle bazı eski filozoflar için bu durum bahis konusudur. Zira onlar, yani kelâmcılarla filozoflar, varlıkların üç sınıf olduğunu, bunlardan ikisinin iki taraf, iki uç; geriye kalan bir tanesinin de iki uç arasında bir vasıta olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bundan sonra da iki uca isim verirken yine, ittifak etmişler, ancak "ara varlık" (vasıta) konusunda ihtilaf etmişlerdir.

1- Birinci taraf ve uç: Bu, birşeyden vücuda gelen bir mevcuddur. Yani bu varlık, fâil bir sebepten ve maddeden meydana gelmiştir. Zaman ondan öncedir. Yani onun var oluşundan önce zaman vardır. Oluşumu duyu organlarıyla idrâk olunan eşyanın hali işte budur. Hava, su, yer, hayvanlar, bitkiler... vs. gibi varlıkların oluşumu (tekevvünü) buna misâldir. Varlıkların bu kısmına "hâdis" ve "muhdes" ismi verilmesi gerektiği hususunda hem eski filozoflar, hem de Eş'arîler tamamiyle görüş birliği içindedirler.

27. Bkz. a.g.e., s.164.
28. Munkız, s.43.

2- Buna zıd olan ikinci taraf ve uç: Var olan, ama başka bir şeyden var olmayan, varlığı diğer bir şeye istinad etmeyen (yani maddî veya fâil bir illeti bulunmayan, varlığından önce zaman da bulunmayan) varlık. Filozoflar da Eş'ârî kelâmcıları da hep birlikte bu varlığa "kâdîm" ve "ezelî" varlık denilmesi konusunda ittifak etmişlerdir. Bu mevcud, burhan ve delille idrâk edilir. Bu, Ulu ve Yüce olan Hakk Teâlâ Hazretleri'dir. Her şeyin fâili, icad eden ve (varlıkların varlığının) muhafızı şanı yüce olan, her nevi kusurdan münezzeh bulunan Allah'tır.

3- Bu iki uç arasındaki varlık: Bu, birşeyden olmayan, kendisinden evvel de zaman bulunmayan fakat bir şeye istinad eden, yani (maddi bir illeti bulunmadığı halde) fâil bir illete istinad eden varlıktır. Bir bütün olarak âlem bu neviden bir varlıktır.

Kelâmcılar da Meşşâiler de âlemin bu üç sıfata sahip bulunduğunu ittifakla kabul ederler. Zira, kelâm âlimleri, âlemden evvel zamanın bulunmadığını kabul ederler veya bunu kabul etmeleri lazım gelmektedir. Çünkü, onlara göre, zaman cisim ve harekete yakınlığı (mukarin) olan şeydir. Yine kelâm âlimleri ile Meşşâîler gelecek zamanın sonsuz olduğunu, aynı şekilde varlığın istikbale doğru sonsuzca devam edeceğini ittifakla ifade ederler.

İhtilaf sadece geçmiş zamanda ve varlığın mazide kalan kısmı ile ilgilidir. Kelâm âlimleri, zamanın geriye doğru sonsuzca gitmediği görüşündedirler. Eflatun ve taraftarlarının yani İşrakilerin kanaati de budur, Aristo ve taraftarları (yani Meşşâîler) ise istikbalde olduğu gibi mazi yönünden de zamanın sonsuz olduğu kanaatındadırlar.

Bu son, yani "üçüncü varlık" konusunda durum açıkça şundan ibarettir: Bu varlık, hakiki kâin (hadis) varlık (vücud-ı kâin-i hakiki)tan da, kadîm varlıktan da benzerlik almıştır, hem ona hem buna benzer. Bu varlıkta bulunan ve kadim varlığa benzeyen şeylerin, hâdis varlığa benzeyen şeylere gâlib olduğu kanaatına varanlar ona, "kadîm varlık" ismini vermişlerdir. Hadis varlığa benzeme yönünün, kadîm varlığa benzeme gâlib olduğu kanaatında olanlar ise aynı varlığa "hâdis ve muhdes" adını vermişlerdir. Hakikatte bu varlık ne gerçek olarak hâdis ve muhdestir, ne de hakikî mânada kadîmdir. Zira, hakiki manadaki muhdes varlık zaruri olarak fâsiddir (bozulmaya ve mahvolmaya mahkumdur). Hakiki kadîmin ise illeti yoktur. Onlardan bazıları, yani Eflatun ve taraftarları buna "muhdes-i ezelî" (ezeli olan hadis varlık) adını vermişlerdir. Bunun sebebi, onlara göre mazi yönünden zamanın sonlu olmasıdır.

Âlem konusundaki mezhepler ve farklı görüşler, yekdiğerinden tümüyle uzaklaşmış ve kopmuş değillerdir ki, bu mezheplerden birine mensup olanları tekfir etmek ve (öbürüne mensup olanları) etmemek bahis konusu olsun. Zira, (tekfiri gerektiren) bu durumdaki görüşlerin, yekdiğerinden son derece uzak olmaları gerekir. Yani birbirine zıt halde bulunmaları icabeder. Nitekim kelâm âlimleri de bu meselede böyle bir zanna kapılmışlardır. Yani, alemin tümüne "kıdem" ve "hudûs" isminin verilmesini birbirine zıt görmüşlerdir. Halbuki, sözlerimizden anlaşılmış ve âşikar olmuştur ki, durum böyle değildir (âlem bir bakıma kadim, bir bakıma hâdistir, onun için de âlemin hadis ve kadim olması yekdiğerine tam olarak zıt değildir, durum, kelâmcıların sandıkları gibi değildir).

Bütün bunlara ilaveten, âlem konusundaki bu görüşleri, yani kelamcıların kanaatları şeriatın zâhirine uygun da değildir. Zira, şeriatın zâhiri incelendiği zaman görülür ki, âlemin icâdından haber vermek üzere nâzil olan âyetler, âlemin suret itibariyle hakikaten muhdes, fakat bizatihi varlığın ve zamanın her iki taraftan da sürekli, yani kesintisiz olduğunu ifade eder. Bu âyetler şunlardır:

"O Allah ki yeri ve semâları altı günde yarattı ve Arş'ı su üstünde idi" (Hûd, 11/7) Bu âyetin zâhiri, bu varlıktan evvel bir varlığın mevcud olduğunu gerektirir ki, o da Arş ve sudur. Aynı şekilde bu, zamandan önce bir zamanın var olduğunu icab ettirir. Bu "zaman" sözü ile (Arş denilen) felekin hareketinin sayısı olan ve bu varlığın sureti ile beraber bulunan zamanı kasdetmekteyim.

"Arz ve semâlar başka bir arza tebdil edildiği gün.." (İbrahim, 14/48) Bu âyetin zâhiri, bu varlıktan sonra ikinci bir varlığın mevcut olduğunu gerektirmektedir.

"Sonra semâya istiva etti, o dumandı" (Fûssılet, 41/11). Bu âyetin zâhiri, semâların bir şeyden yaratıldığını (saf yokluktan yaratılmadığını) icabettirir.

Şu halde, mütekellimler (âlem hâdistir) sözlerinde dahi şeriatın zâhiri üzerine değillerdir, tersine bu konuda te'vilci durumundadır. Çünkü şeriatta, "muhakkak ki, Allah 'adem-ı mahz (saf ve sırf yokluk) ile beraber idi" diye bir şey yoktur. Bu konuda böyle bir nas (te'vil kabul etmez nakil) edebî olarak bulunmayacaktır (Zira böyle birşey yoktur). Şu halde, kelâm âlimlerinin bu âyetleri te'vil etmelerinde bir icmanın meydana geldiği nasıl tasavvur olunabilir? Âlemin varlığı konusunda şeriatın zahirinde anlaşılan, bizim anlattığımız husustur. Filozoflardan bir grup (Meşşâîler) da bu kanaattadırlar.

Anlaşılması cidden çok zor olan bu meselenin te'vilinde ve yorumunda ihtilafa düşenler ya isabet ettikleri için ecir ve sevab alan veyahut da (samimi bir çaba sarfettikleri halde) hata eden fakat mazur görülen kimselere benzerler. Çünkü, nefste (ve insan zihninde) meydana gelen bir delil sebebiyle birşeyi tasdik ve kabul etmek zaruridir, ihtiyari değildir. Yani, kalkmak veya kalkmamak elimizde olduğu gibi, bu gibi şeyleri(ve hakkında zihnimizde delil kâim olan hususları) tasdik etmek veya etmemek elimizde olan ihtiyari ve iradeli birşey değildir. Teklifte ve sorumlulukta iradenin var olması şart olduğuna göre, ilim ehlinden olmak şartıyla, kendisine arız olan bir şüphe ve tereddüt sebebiyle tasdikci durumda bulunan bir zatın düştüğü hata, mazur görülen bir hatadır. Bundan dolayı Peygamber Aleyhisselam: "Hâkim ictihad eder de isabet kaydederse iki ecir alır" buyurmuşlardır (Buhari, İtisam, 21; Müslim, Akdiye, 6). Şöyledir veya böyledir tarzında varlık konusunda hüküm veren hakimden daha büyük hangi hakim vardır? Allah'ın kendilerine te'vil ve yorum yapma yetkisini tahsis ettiği âlimler işte bu hakimlerdir. Şeriatte bu nevi hatalar affedilir, görmezlikten gelinir. Çünkü, bu hata, anlaşılması güç olan eşya üzerinde düşünürken sadece âlimlerden vâki olan bir hatadır ve eşya (mevcudât) üzerinde düşünmekle onları mükellef kılan da şeriattır.

Bu sınıftan olmayan (ve gerekli liyakata ve ehliyete sahip bulunmayan) kimselerden (bu gibi konularda) vâki olan hata hâlis muhlis vebaldır, günahtır. Vukua gelen hatanın nazari veya ameli konularda olması müsavidir. Şu halde, sünneti bilmeyen bir hâkim, verdiği hükümde hata ettiği zaman mazur görülmediği gibi, varlıklar konusunda hüküm veren bir şahıs da şayet hüküm verme şartı ve ehliyeti kendisinde mevcut değilse, mazur görülmez. Aksine ya günahkâr veya kafir olur. Helal ve haram konusunda hüküm verme durumunda bulunan bir hakimin, fıkıh usulû ilmini ve bu ilim esasları dahilinde kıyas yolu ile hüküm çıkarmayı bilmesi şart olunca, varlıklar konusunda hüküm verme mevkiinde bulunan bir hakimin bu hususu, yani aklın (ve zihnin) temel prensiplerini ve bundan hüküm çıkarma şeklini bilmesi çok daha fazla lüzumlu bir şart olur. Kısaca şeriatta hata iki nevidir:

a- Hatanın vaki olduğu konuda nazar ehli olan düşünürlerin mazur görüldüğü hata; mâhir ve ehliyetli bir tabibin tıb sanatında hata etmesi, salahiyetli ve mâhir bir hakimin hükümde yanılması mazur görülen bir hatadır. Bu hususlarda, bu işlerin ehli olmayanların hataları mazur görülmez.

b- Hiçbir kimsenin mazur görülmediği, daha açıkcası şeriatın prensiplerinde vâki olan hata. Bu hata küfürdür, şeriatın esasları ve ilkeleri dışında vaki olan bu nevi hatalar ise bid'attır"*

5- Gazzalî, Farabî gibi siyaset felsefesi yapan feylesofların,[29] bu konuda serdettikleri düşüncelerin dünyevi ve idarî meselelerle ilgili hikmetlere dayandığını belirtir.[30] Ona göre feylesoflar, bu sahadaki bilgileri, Allah'ın peygamberlere vahyettiği kitaplardan ve onlardan önce gelen kimselerin söylediği ifadelerden almışlardır.

Böylece Gazzalî, feylesofların siyaset felsefeleri hususunda menfi birşey söylemez; aksine bu sözlerin hikmete mebni olduklarını ifade eder.

6- Bilindiği gibi, hemen hemen bütün feylesoflar ahlak felsefesi üzerinde durmuşlardır. Esasen, baş tarafta da belirttiğimiz gibi, felsefe âhlaklı olmak demektir.

Gazzalî, feylesofların âhlak hususunda serdettikleri fikirlerin esasının, nefsin sıfatları, âhlakın çeşitleri ile bunların terbiye ve ıslahı üzerine bina edildiği belirtir.

Gazzalî'ye göre feylesoflar bu bilgileri sufilerin sözlerinden almışlardır.

Gazzalî, feylesoflara karşı her an hücumdan geri durmaz. Ona göre, feylesoflar, mutasavvıfların, nefsin terbiye ve tezkiyesi hususunda ve güzel ahlakı kazanma yolunda söylediklerini almışlar ve bunları kendi batıl fikirlerini gizlemek için kullanmışlardır. Kendi fikirlerinin arasına sufilerin sözlerini de katarak onları güzelleştirmek, böylece halk tarafından benimsenmesini temin etmek istemişlerdir.

Gazzalî'nin bu değerlendirmelerini ihtiyatla karşılamak herhalde insaf sahiplerinin şiarıdır.

Gazzalî'nin değerlendirmelerine göre, feylesofların, peygamberlerin ve sufilerin sözlerini eserlerinde zikretmeleri, iki afetin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

(*) Faslu'l-Makal, ss. 125-134.
29. Tabii, Eflatun ve İbn Bacce gibi feylesoflar bunlara dahildir.
30. Munkız, 43.

Birincisi, feylesofların söylediklerini kabul edenler hakkındaki tehlikedir.

İkincisi, feylesofların âhlaki ilimler hususunda söylediklerini reddedenler hakkında beliren tehlikedir.

Bu ikinci gruba dahil olanlar, yani feylesofların âhlak konusunda söylediklerini reddedenler için çok büyük bir tehlike vardır. Çünkü, bunlar peşin fikirle hareket eden insanlardır. Feylesofların yazdıkları veya söyledikleri şeylerin hepsinin batıl fikirler olduğu hakkında peşin bir kanaata sahiptirler. Bu yüzden, böyle eserlerin okunmamasını, terkedilmesini hatırlanmamasını isterler, hatta hatırlayanları, onlar, ağzına alanları ayıplarlar. Bu çeşit cümleleri ilk defa işittiklerinden, düşünmeden hemen reddederler.

Gazzalî'ye göre bu tip insanlar, hakkı kabul etmeyen kimselerdir.

Bu tarzdaki değerlendirmeleriyle Gazzalî, feylesofları âhlak ilimleri hususunda takdir ve takviye eder.

Gazzalî, yukarıda belirtilen tipteki insanların, "bir hıristiyanım" Lailahe illallah İsa Resulullah (Allah'tan başka ilah yoktur, İsa O'nun resulüdür) dediğini işitince "Bu bir hıristiyanın sözüdür" diyerek, bu söze karşı çıkan kimseler gibidirler. Böyle kimseler "Acaba hıristiyan bu sözü söylediği için mi, yoksa Peygamberimizin (a.s.) peygamber olduğunu inkar ettiği için mi kâfirdir? hiç durup düşünmezler.

Gazzalî, böyle insanların, Peygamberimizin peygamberliğini inkâr etseler bile, Allah'ın tek olduğunu doğrulayan hıristiyanın sözlerini hıristiyan olduğu için reddedenler gibi olduklarını vurguluyor. Çünkü, bunların, hıristiyanın doğruyu söylemeyeceğine dair peşin bir fikirleri vardır. Gazzalî'ye göre, gerçekte akıllı bir insan böyle davranmaz, ama aklı kıt olanlar böyle hareket ederler[31]. Bunlar insanı, söylediği gerçeğe göre değerlendirmezler, aksine gerçeği (veya hakkı) insana bağlı olarak tanırlar.

Aklı başında olanlar ise, Hz. Ali'nin şu sözünü bir davranış kuralı olarak kabul ederler: "Sakın, hakkı adama bağlı olarak tanıma; tersine önce hakkı tanı, sonra dolayısı ile hakka bağlı olanı tanırsın".

---

31. a.g.e., ss.44-45.

Böyle olunca, aklı başında kimse önce hakkı (gerçeği) tanır. Sonra sözün kendisine bakar. Eğer söz doğru ise onu kabul eder. Sözü söyleyen hak taraftarıdır veya batıl yanlısıdır diye ayırım yapmaz.

Gazzalî, böylece müslümana yakışan bir davranış kuralını vurgular.

Ancak, bu açıklamalarına rağmen felsefî eserleri okumamak gereği üzerinde durur. Çünkü, ona göre, her okuyan felsefedeki yanlış fikirleri farkedemez, sadece mütehassıs olanlar farkedebilir[32]

Gazzalî, kendi kitaplarında belli konuların felsefecilerin de eserlerinde bulunmasından dolayı bazı kimselerce okunmadığını da vurgular[33].

Gazzalî, bu garip tutumu takbih eder. "Farzedilsin ki, bu sözler sadece klasik felsefecilerin eserlerinde vardır. Eğer, bunlar, aslında akla uygun, apaçık delile dayalı, aynı zamanda Kitab'a ve Sünnet'e aykırı olmayan sözler ise bunlar niçin alınmamalı, neden reddedilmelidir? diye, bu saçma davranışın kötülüğünü belirtmeye çalışır.

Malesef, zamanımız insanlarından bir kısmı bu saçma tutum içindedir.

"Feylesoflar söyledi" veya "bu sözler feylesofların kitaplarında vardır" diyerek gerçeği ifade eden sözleri reddetmek bir saplantıdır. Bu saplantı batıldır fakat insanların çoğunun zihinlerine hakim olan bir saplantıdır. Bu yüzden, herhangi bir sözü veya fikri halkın sempati beslediği ve iyi bildiği kimselere dayandırdın mı, aslında batıl da olsa o sözü kabul ederler[34].

Böyle bir saplantı içinde bulunan kimseler, psikolojide fikri sabit dediğimiz patolojik bir hale müpteladırlar. Zihinleri açık ve berrak değildir. Gazzalî, bu marazi hale işaret eder.

Sevdikleri veya sempati duydukları kimseler, bâtılı bile söyleseler kabul eden bu kimseler, bir söz onların sevmedikleri, hakkında iyi düşünmedikleri birine ait olsa, söz hakkı bile olsa, onu reddederler.

---

32. a.g.e.
33. a.g.e.
34. a.g.e., s.46.

Gazzalî, bu tip insanların, "insanları hakka göre değerlendirmeyen, aksine hakkı insanlara bağlı olarak tanıyan kimseler" olduklarını ifade eder. Böyle bir tutumu, dalâletin ta kendisi olarak tavsif eden Gazzalî, ilk tehlikenin, işte, gerçekleri kitaplarında dercetmiş felsefecilerin eserlerini reddeden kimselerin içinde bulundukları bir afet olduğunu ifade eder[35].

Gazzalî'nin işaret ettiği ikinci tehlike, İhvân-ı Safa gibi felsefeciler içinde yer alan grupların eserlerini okuyup kabul edenler hakkındadır.

Bilindiği gibi İhvân-ı Safâ, İslamî fikirler ile İran-Hind düşüncelerinden, hatta tenasuh inancından bilgiler alarak eklektik bir felsefe vücuda getirmiştir. Astroloji'nin, Pisagor düşüncelerinin yer aldığı ve bir tür kast sistemini de bünyesinde bulunduran bu sistem, müslümanlar arasında rağbet görmemiştir. Bu yüzden de gizli bir cemiyet olarak bir müddet devam etmiştir.

Gazzalî, İhvân-ı Safâ Risalelerini okuyanların onlardaki İslamî fikirleri görüp bu eserleri hak zannedeceklerini, bu yüzden bir tehlike içinde bulunduklarını belirtir. Bu yüzden, bu risaleleri okuyanları okumaktan men etmelidir[36].

Gazzalî'nin, el-Munkız Mine'd-Dalâl adlı eserinde, felsefeciler hakkındaki kanaatları böyledir. Munkız'dan aldığımız düşünce ve satırlarla açıklamaya çalıştığımız Gazzalî fikriyatı, görüldüğü gibi, bütün bütün felsefeye karşı değildir. Hatta bazı konularda ondan taraftır. Zaman zaman felsefecileri takdir ve takviye eder.

Türk okuyucuların üzerine düşen görev, Gazzalîyi çok iyi okuyup iyice anlamak ve sonra karar vermektir. Gazzalî'nin belirttiği tehlikelere düşmeden bilerek karar vermek lazımdır. Vesselam.

35. Munkız, s.46.
36. a.g.e.

GREGORYEN ERMENİ KİLİSESİNİN OLUŞMASI VE KONSİL KARARLARI KARŞISINDAKİ TUTUMU

Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK

GİRİŞ

Günümüzde her Hıristiyan Grup, her Kilise, genel olarak, kendisini Hz. İsa'ya veya onun Havarilerine bağlama gayreti içindedir. Bu gayretin sebebi, kendilerini ilk yüzyıla bağlamak ve "kadîmlik" kazanmaktır.

Kendisini Hz. İsa Dönemi'ne kadar dayandıran ve "kadîmlik" iddiasında olan kiliselerden biri de Gregoryen Ermeni Kilisesi'dir. Bu Kilise'nin temel geleneği, Oniki Havari arasında sayılan Taddeus ile Bartolomeus'u ilk kurucuları ve aydınlatıcıları kabul etmesidir.

Her Hıristiyan Kilisesi, kendisinin "apostolik" (Havarilere ait) olduğunu isbatlamak ve "ilâhî kurucusu" ile birleştirebilmek için, başlangıcını Hz. İsa'ya veya Havarilere bağlamak durumundadır. Çünkü herhangi bir kilise, Havarilerden birinin şahsî eseri ise "direkt", daha önce kurulmuş apostolik bir kiliseden çıkmış ise "endirekt"tir. Bunun için Gregoryen Ermeni Kilisesi, kendisinin direkt bir apostolik kaynaktan doğduğunu, ilk ve en eski bir apostolik kaynağa dayandığını, herhangi bir kilisenin aracılığı olmadan başlangıçsız, direkt ve muhtar bir karaktere sahip bulunduğunu iddia etmektedir. Bu iddianın delili olarak da, "Ermenistan"da, Taddeus'un görev süresinin miladî 35-43 yılları arasında sekiz yıl, Bartolomeus'un ise 44-60 yılları arasında onaltı yıl devam etmiş olması gösterilmektedir. Bununla Gregoryen Ermeni Kilisesi'nin "apostolik" bir kaynağa sahip olduğu ortaya konulmak istenmektedir[1].

---

1. Bkz. Malachia Ormanian, L'Énglise Arménienne, Antelias-Lübnan 1954, (2. baskı), 3-5; S. Kaloustian, Saints and Sacrament of the Armenian Church, Copyight 1969, 89-92.

Bu iki havarinin Ermenistan'da Hıristiyanlığı yaymak için gitmesi hadisesi, Roma İmparatoru Tiberius* Dönemi'inde Urfa Kralı olan Abgar ile ilgili bir efsaneye bağlanmaktadır. Bu efsane, miladî 340 yılına doğru, tarihçi Eusèbe tarafından ortaya atılmış ve V. Yüzyıl Ermeni Tarihçisi Horen'li Musa (Moise de Khorène) tarafından bazı ilavelerle geliştirilmiştir. Horenli Musa'nın tarihinde yeralan bilgiilere göre cüzzam hastalığına yakalanmış olan Abgar, İsa adında birisinin ortaya çıktığını ve hastaları iyi ettiğini duymuştur. Bunun üzerine o, adamlarından Anan (Hananya) ile Hz. İsa'ya bir mektup göndermiştir. Abgar, mektubunda, İsa'nın "Tanrı" veya "Tanrı'nın Oğlu" olabileceğine inandığını belirtmiş, bulunduğu yere gelip kendisini iyileştirmesini istemiş ve Yahudiler'in fenalıklarına karşı koyabileceğini bildirmiştir. İsa da, Abgar'a yazdırdığı cevabında, onu iyileştirmek için oralara gitmesinin mümkün olmadığını ve bulunduğu yerde bir vazifeyi yerine getirmek ile mükellef olduğunu, daha sonra kendisini gönderen "Zat"ın yanına döneceğini, hastalığını iyi etmek, onun ile beraber olanlara hayat vermek ve orada Hıristiyanlığı yaymak için Havarilerinden birini göndereceğini haber vermiştir. Bu mektupla beraber İsa'nın yüzünü sildiği ve yüzünün izini taşıyan mendili** gönderdiği de rivayetler arasındadır[2]. Gönderilen bu havari de Abgar'ı iyileştirmiştir. İsa'nın mektubu ve hastalığından kurtulması karşısında heyecanlanan Abgar, Hıristiyanlığı kabul etmiş, "Vaftiz" olmuş ve halkı da kendisi ile beraber vaftiz olup Hıristiyanlığı benimsemiştir[3].

Ermenilerin bu görüşleri, Katolik ve Ortodoks Hıristiyan yazarlarca efsane olarak nitelendirilmektedir[4]. Ormanian, Ermenis-

*. Tiberus, Hz. İsa'nın tebliğde bulunduğu sıradaki Roma İmparatoru'dur. Tiberius, İsa'nın doğduğu zaman İmparator olan Augustus Sezar'ın kızı ile evlenmiş ve sonra da İmparator tarafından evlat edinilmiştir. O, A. Sezar'dan sonra da İmparator olmuştur. A. Sezar'a, Mecusilerin Yahuda'da doğan bir çocuğa hediyeler getirildiği, ancak bunun kimin çocuğu olduunun bilinmediği bildirilmiştir. İmparator da, bu çocuğun kendisine bildirilmesi için vali Herod'a emir vermiştir. Herod durumu öğrenememiş ve Bet Lahim ve çevresinde doğan bütün çocukları öldürmüştür. İsa'nın 309 yılında doğduğu belirtilmesine rağmen 311 yılında doğduğunda ittifak edilmektedir (Bkz. Abu'l Faraç Tarihi, Çev. Ö. Rıza Doğrul, Ankara 1945, I/119-120).

**. İsa'nın gönderdiği mendilin Urfa'da muhafaza edildiği (Bkz. Moise de Khorene, Histoire d'Arménie, II. Kitap, Böl. XXXII) ve M. 942 yılında Roma Kralı bu mektubu İslam Halifesi'nden istediği yeralmaktadır. (Bkz. Abu'l Faraç Tarihi, I/256).

2. Moise de Khorene, Histoire d'Arménie, II. Kitap, Bölüm: XXX-XXXIII, Trad. V. Langlois, Collection des Historien Anciens et Modernes de l'Arménie, Paris 1880, II/95-98; Abu'l Faraç Tarihi, I/120-121; François Tournebize, Histoire Politique et Religieuse de l'Arménie, Paris 1900, 47.

3. Bkz. Moise de Khorène, Histoire d'Arménie, II. Kitap, Böl. XXX-XXXIII, Langlois, Collection..., II/96-98; Lébourna d'Edesse, Lettre d'Abgar, Trad. Langlois, Collection..., 317-325; Abu'l Faraç Tarihi, I/119-121; Tournebize, 47.

4. Bkz. Tournebize, 48-49.

tan'ın toptan Hıristiyanlığı kabul etmeden önce, Hıristiyan olmalarından dolayı zulme uğramalarını, Ermeniler arasında Hıristiyanlığın daha önce yayıldığına delil göstermektedir[5].

Ermeniler, kralı, krallık ailesi, ordusu ve halkı ile Hıristiyanlığı resmî din olarak kabul eden ilk topluluğun kendileri olduğunu kabul etmektedir. Bu toptan din değiştirmenin öncüsü de Grégoire (Grigor-Kirkor)'dır. Bu Grégoire'nin* Türk veya İranlı olduğuna dair görüşler bulunmaktadır.

Grégoire, Ermenistan'ı İncil'in ışığı ile aydınlattığından dolayı, Aydınlatıcı anlamına Ermenice "Lusavoritç" lakabı ile anılmıştır. Kurduğu Kilise'ye de "Lusavorçagan Ermeni Kilisesi" denilmiştir. Batı'da, kurucusunun vaftiz ismi olan Grégoire'den dolayı Gregoryen Ermeni Kilisesi olarak adlandırılmaktadır.

Kayseri'de Hıristiyan olarak yetişen Grégoire, Ermenistan'a dönüp orada Hıristiyanlığı yaymaya başlamış ve bundan dolayı işkence görmüştür. Ermenistan Kralı Tiridate'nin hastalanması, hastalığında hekimlerin çaresiz kalması ve Kral'ın kız kardeşinin bir rüya görmesi üzerine Grégoire'ye başvurulmuştur. Grégoire, Kral'ı iyileştirmiştir. Kral da, bunun üzerine Hıristiyanlığı kabul etmiş ve Krallığın resmî dininin Hıristiyanlık olduğunu açıklamıştır[6]. Grégoire, Hıristiyanlığı, Ermenistan'da bulunan, İranlılar, Hayklar, Gürcüler ve Türkler arasında yaymıştır. *Bunun için Gregoryen Hıristiyanlığa, değişik ırk ve kültürden insanların Hıristiyanlık anlayışının ortak adı olarak bakılmalıdır.*

A. GREGORYEN ERMENİ KİLİSESİNİN OLUŞMASI VE İLK YÜZYILI

Girişte Ermenistan'da Hıristiyanlığın yayılışına ve Ermenilerin Hıristiyanlığı kabülüne kısaca temas edilmiştir. Ancak, Hıristiyanlığın yayılışı, Gregoryen Hıristiyanlığının oluşması, Ermeni Kilisesi'nin ortaya çıkması, ortaya çıkmış bu Kilisesi'nin "Hıristiyan Hiyerarşisi"ndeki yeri ve "muhtar" olup olmaması günümüze kadar ulaşan tartışmaların konusudur. Bu tartışmaların doğmasına, o dö-

5. M. Ormanian, L'Eglise ..., 6.

* Kırzıoğlu, Aziz Grégoire'nin (Greguvar) Dede Korkut olduğu görüşündedir (Bkz. M. Fahrettin Kırzıoğlu, Karapapak Uruğunun Kür-Aras Boylarındaki 1800 Yılına Bir Bakış, Erzurum 1972, 4).

6. Bu konudaki bilgi ve tartışmalar için Bkz. Agatange, Histoire de Regne de Tiridate, Langlois, Collection ..., I/115-170; Zénob de Glag, Histoire de Daron, Langlois, Collection ..., I/338-355; Tournebize, 49-54; Ormanian, L'Englise ..., 8-11; J. de Morgan, Histoire du Peuple Arménien, Paris 1919, 103-104, 364-369; S. Kaloustian, 92; Urfalı Mateos, Vekayiname, Çev. H.D. Andreasyan, Ankara 1962, 165-166; Kırzıoğlu, Karapapak..., 5-8; M. Fahrettin Kırzıoğlu, "Albanlar Tarihi" Üzerine, Ankara 1994.

neme ait belgelerin eksikliği ve o dönemden bahseden kaynaklardaki bilgilerin çelişkisi sebep gösterilmektedir. Bu çelişkilerde ve karışıklıklarda Kadıköy Konsili'nden sonra yazılan eserlerin taraf olmasının da rolü büyüktür. Çünkü bu eserler, genelde, çoğunluğun benimsediği Hıristiyan gruba ve İmparatorluk mensuplarına aittir.

Kendilerine ait alfabeleri ve yazıları olmadığı için Ermeni Kilisesi ile ilgili bilgiler, nesilden nesile aktarılan menkıbelerle yaşatılmıştır. Bunlar da ciddiye alınmadığı için Ermenilerin "Kilise" konusundaki görüşleri fazla rağbet bulmamıştır. Grégoire'nin Hıristiyanlığı Ermenistan bölgesinde yaymak için Grekçe ve Süryanîce okullar açmasına kadar Hıristiyanlık ve İncil sözlü olarak anlatılmıştır. Bundan dolayı ilk dönemle ilgili tartışmalar son bulmamış ve Grégoryen Ermeni Kilisesi'nin bağımsız olarak ortaya çıkıp çıkmaması konusu gündemden inmemiştir.

a) Ermeni Kilisesi'nin Kuruluşu ve Hıristiyanlık Hiyerarşisindeki Yeri

Ermeni Kralı Tiridate ve halkının toptan Hıristiyanlığı kabul etmesi ve Hıristiyanlığın "resmî din" olarak benimsemesi; eğitim-öğretim meselesini gündeme getirmiş, dinin resmî kurumlara kavuşturulması ve dinî reisin seçilmesi lüzûmunu ortaya koymuştur. Dinî lider olarak Grégoire, en uygun aday kabul edilmiştir. Bu göreve onun aday gösterilmesinde, Kayseri'de Hıristiyanlık üzerine eğitim görmüş olması ve Ermenistan'ın toptan Hıristiyanlaşmasını sağlaması etkili olmuştur. Bundan dolayı o, halkın ve Kral'ın tasvibiyle dinî liderliğe seçilmiş ve takdis olmak üzere, 16 prensle, Kayseri'ye gönderilmiştir[7].

Kayseri'ye giden Grégoire, Başpiskopos Léon'u bulmuş ve Kral Tiridate'den getirdiği mektubu ona sunmuştur. Başpiskopos da, Grégoire'ye ruhbanlık ünvanı vermek için, piskoposlardan oluşan bir "konsil" toplamıştır. Bu konsil, 302'de, onu, "piskoposluğa" lâyık görmüştür. Biraraya gelmiş olan piskoposlar ve Başpiskopos Léon, yerde ve gökte yetkili olması, "tanrı krallığının anahtarlarını" alması için ellerini Grégoire'nin başına koyarak takdis işini tamamlamıştır. Bu takdisten sonra piskoposlar, izin alarak ayrılmışlardır. Grégoire, kendisine verilen bir mektup ve yanına katılan muhafızlarla oradan ayrılmış ve ülkesine dönmek üzere yola koyulmuştur[8].

---

7. Bkz. Agathange, CI-CXIII, Langlois, Collection ..., I/154-170; F. Macler, "Armenia" (Christian), Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE), New York 1951, I/802-803; Jean Mécérian, Histoire et Institutions de l'Englise Arménienne, Beyrut 1965, 38-40.

8. Bkz. Agathange, CXIII, Langlois, Collection ..., I/171-173.

Gregoire; Kayseri Başpiskoposu'nun kendisine refakat etmesi ve Ermeni Krallığı'ndaki merkezine yerleştirmesi için görevlendirdiği Sabastia (Sivas) Piskoposu Pierre ile ülkesine dönerken, yolu üzerindeki yerlerde kısa süreli konaklamış; uğradığı yerlerdeki eski tapınakları, heykelleri yıkmış ve onların yerinde küçük kiliseler[9] yapmış, oraların halkını da vaftiz etmiştir. Bu şekilde Ermeni Krallığı'nın merkezi Vagharschabat'a (Vagarşabat, daha sonra Eçmiyazin olarak adlandırılmıştır) dönmüştür. Kendisine yol arkadaşlığı yapan piskopos Pierre, Sabastia'ya geri dönmüş; fakat Gréegoire, orada Hıristiyanlaştırma çalışmasını sürdürmüştür[10].

Vagarşabat'ta Grégoire, bir "vizyon" görmüştür. Vizyon'da, İsa-Mesîh yere inmiş ve ona "Kilise"yi yapacağı yeri göstermiştir[11]. Bunun üzerine o, kendisine bildirilen yerde, "Tanrı'nın Evi"ni bina etmiş, "Kutsal Haç'ın Merkezi"ni yükseltmiş ve "Mesîh'in Sunağı"nı yapmıştır. Bu vizyona dayanılarak oraya, "Tanrı'nın Oğlu'nun

9. Grégoire ve beraberindekilerin ilk uğradığı yerin; putperest dönemin en önemli "teslis"i sayılan, Anahita, Astik ve Vahakn üçlüsüne tahsis edilen tapınağın bulunduğu Aschtischat olduğu; korkunç çatışmalardan sonra burada bir klise inşa edildiği ve burasının "Ermeni Kilisesi'nin Anası" (Ana Ermeni Kilisesi) olduğu üzerinde durulmaktadır (Bkz. Agathange, CXV; Fauste de Byzance, Bibliotheque Historique, III. Kit. 3, 14; IV. Kit. 14, Langlois, Collection ..., I/211, 224-225, 250; J. Mécérian, 41). Tournebize, Daron'un memleketinde, Aschtischat'ın yanında, Vahakn, Anahita ve Astig'e tahsis edilmiş üçlü tapınağın yıkılması sırasında korkunç çatışmaların olduğuna ve çok kan döküldüğüne, bu çatışmalardan sonra pagan tapınağının yıkıldığına ve ilk Ermeni Kilisesi'nin burada kurulduğuna yer vermektedir. O, Grégoire'nin, bu kuruluşun hatırasını devam ettirmek için, orayı, yıllık "hac" yeri yaptığına ve o günü bir bayram günü kıldığına; bu bayram günü olarak önce 16 Ekim, günümüzde de Pantekot'tan (Pentecôte) sonraki İkinci Pazar Günü kabul edildiğine temas etmektedir (Tournebize, a.g.e., 53-54). Tournebize, Grégoire'nın vizyonu da bu Aschtischat'ta gördüğünü, ilk kilisenin de burası olduğunu, Eçmiyazin'e ait rivayetin sonraki dönemlerde ortaya çıkarıldığını ileri sürmektedir. Ayrıca o, Grégoire'nin Eçmiyazin'de değil de, Aschtischat'ta ikâmet ettiği görüşünün hâkim görüş olarak bilginler arasında yaygınlaştığına da işaret etmektedir (Bkz. Tournebize, 54. sahifedeki dipnotu).

10. Bkz. Agathange, CXIII-CXX, Langlois, Collection ..., I/174-175; J. Mécérian, 41-42.

11. Kelime olarak "Tanrı'nın biricik Oğlu'nun indiği yer" anlamına gelen Eçmiyazin ismi, Aziz Grégoire'nin bu yer hakkında gördüğü bir vizyona dayanmaktadır. Rivayete göre Azîz Grégoire, Ermeni Kralı ve bütün ülkesini Hıristiyanlaştırdıktan sonra bir gece, Ermeni Krallığı'nın başkentinde ilk mabet olarak inşâ etmeyi tasarladığı Kilise'nin şekli ve yeri hakkında derin bir tefekküre dalmışken şöyle bir vizyon (hayâl) görmüştür: "Gök yarılmış, yeryüzünü parlak bir ışık kaplamıştır. Gökten inen ışık huzmesi arasından meleklerin bir alayı yeryüzüne inmeye başlamıştır. Bu semâvî grubun başında uzun boylu ve mükemmel simalı birisi vardır. O, Tanrı'nın Oğlu olarak doğmuş olan İsa'nın kendisidir. Elinde altın bir çekiç tutmaktadır. Gökten yere doğru inerken, şimdiki Eçmiyazin Kilisesi'nin bulunduğu yere üç defa vurmuştur. O anda yerden altın bir sütun yükselmiş, sonra muhteşem bir Kilise haline dönüşmüştür. Hayâl kaybolmadan önce, bu Kilise'nin hatları ve şekli silinmez bir şekilde Aziz. Grégoire'nin zihnine yerleşmiştir" (By Bishop S. Kaloustian, Saints and Sacraments of the Armenian Church, Coypright 1969, 92-93). Bu hikâye dolayısıyle Eçmiyazin Kilisesi'nin Ermeniler arasında büyük yeri ve önemi vardır. Burası, bizzat İsa tarafından kurulmuş kabul edilmektedir.

indiği yer" anlamına Eçmiyazin denilmiştir. Grégoire, Hıristiyan Azîzleri'nin şehit edildiği yerde üç mabet bina ederek, onların hatıralarını[12] yaşatmıştır. Bu Azîzlerin yemek yediği yerde de Rabb için "Sunak" (Altar) yapmıştır.

Gréegoire, "Eçmiyazin Ana Kilisesi"ni kurduktan sonra, eski tapınakları yıktırıp yerlerine kiliseler yaptırmaya devam etmiştir. Ancak bu, pek kolay olmamış; korkunç çatışmalara ve çok kanın akmasına sebep olmuştur. Böylece Krallığın her tarafında kiliseleri çoğaltmaya başlamış; papazlar takdis etmiş; İncil'i her tarafa yaymaya ve onun kültürünü yerleştirmeye gayret sarfetmiştir. Kral'ın desteği ve birkaç yabancı "misyoner"in yardımiyle Grégoire, Ermenilerin büyük bir kısmına Hıristiyanlığı öğretmiş ve onları Hıristiyanlaştırmıştır. O, insanları iyiliğe ve dindârlığa yöneltmiş; dinî âyin ve törenler tesis etmiştir. Bununla beraber, çocukların ve özellikle ruhbanların eğitim-öğretimiyle ilgilenmiş; okullar açmış ve Ermeni alfabesi olmadığı için, Grekçe ve Süryanîce dillerinde eğitim yaptırmış, öğretimi mecbur tutmuştur. Mabedlerin yanında, erkenden, manastırlar kurdurmuş, yanında getirdiği rahipleri (keşişleri) ve bekâr Ermeni azîzlerini oralara yerleştirmiştir[13]. Bunlar arasında piskoposluğa lâyık gördüğü 12 kişiyi piskopos olarak takdis etmiştir[14]. Bu piskoposları, dinî âyin ve törenleri yönetmekte yetkili kılmış ve ruhanîliğe miras yolu açmıştır. Kendi ailesi için en yüksek dinî görev olan "Katogikosluk"u tesis etmiştir. Bu ünvan, daha sonra, bağımsız bir "Patriklik" hüviyeti kazanmıştır. Bu anlamiyle Ermeni Kilisesi, millî ve özerk bir sitatüye kavuuşmuştur[15]. Ancak bu millî ve özerk durum, Grégoire'nin Kayseri'deki takdisini

12. Grégoire, azîzler arasında, Jean-Baptiste ve Athanagéne'ye özel bir saygı duymaktadır. O, onlarla ilgili kültü bütün Ermeni Krallığı'nda yaymaya çalışmış ve Ermenilerin "Yeni Yıl Tanrısı"na (Amanor) ait bayramı onların bayramı haline getirmiştir. Bu azîzlere olan sevgisini, Kayseri'den döndükten sonra, Kral'ı vaftiz etmesinde göstermiş ve Kral'a, vaftiz adı olarak, Jean'ı vererek, azizin hatırasını yaşatmıştır. Hıristiyanlığın ilk yıllarında "Ermenistan"a kaçan ve orada Kral Abgar tarafından öldürülen Ripsime, Gaina ve onların arkadaşlarını da unutmamış; şehit edildikleri yerde üç tane mabet (kilise) yaptırmıştır (Tournebize, a.g.e., 54).

13. Bkz. Agathange, CXX, Langlois, Collection ..., I/179-181; Tournebize, 54.

14. Aziz Grégoire, ilk halefilerinin çoğu gibi, ruhaniliğe yükselmeden önce evlenmiştir. Ruhani olunca, kendisini Tanrı'ya adamak için, hanımından (diğer bir rivayete göre iki hanımından) ayrılmıştır. O'nun iki oğlu olmuştur. Kayseri'den döndükten sonra Grégoire'nin hanımı da, delikanlılık çağına gelmiş olan iki oğlunu Kayseri'de bırakmış, bir kadın, iki erkek hizmetcisiyle Vagarşabat'a (Eçmiyazin) gitmiştir. Orada kocasını bulmuş ve ona oğullarından haber vermiştir. Fakat Grégoire, evlilik hayatını devam ettirmek istemediğinden; karısı, kendisini, mabetlerin yanındaki "Bakireler"in hizmetine adamıştır (Bkz. J. Mécérian, 38-39; Tournebize, 56'da dipnot).

15. Bkz. F. Macler, "Armenia", ERE, I/803.

ve Papa Sylvestre, dolayısiyle Roma Merkezi ile olan münasebetini tartışma konusu olarak gündeme getirmiştir.

Grégoire'nin Kayseri Başpiskoposu Léon tarafından takdis edilmesi ve "Ermeni Piskoposu" ünvanını alması, Kayseri Kilisesi ile Ermeni Kilisesi'nin hiyeraşik münasebetinin ne olduğunun tartışılmasına yol açmıştır. Bu tartışmalarda Katolikler (Latinler) ile Ortodokslar'ın (Grekler) görüşü birbirine yakındır. Gregoriyen Ermeniler, onların karşısında bir görüşü savunmaktadır. Bu görüşler, genel hatlariyle, şu şekilde özetlenebilmektedir: Grekler'e (Ortodokslar) göre Ermeni Kilisesi, Kayseri Piskoposluğuna bağlıydı. V. Yüzyılda birbirinden ayrıldı. Bu ayrılık, dinin aslından ayrılmaktır. Latinlere (Katoliikleer) göre Ermeni Kilisesi, önce Kayseri'ye bağlıydı, sonra Papa I. Sylvestre'nin tanıdığı imtiyazla bağımsız hale geldi. Bu görüşler karşısında Ermeniler ise Ermeni Kilisesinin, başlangıcından itibaren bağımsızdır ve kaynağının "apostolik" (Havarilere dayanmakta) olduğunu savunmaktadır. Grégoire'nin Kayseri'den aldığı takdis, hiçbir zaman, bir bağımlılığı, bir hiyerarşik bağımlılığı ifade etmemektedir. O, millî ve özerk olarak doğmuştur[16].

Genel kanaat, Ermenilerin toptan Hıristiyanlığı kabul ettiği dönemde, Roma Merkezi ve diğer hâkim Hıristiyan gruplarla Ermenilerin ittifak içinde olduğu yolundadır. Ancak, Ermeniler'in Hıristiyanlığı kabul ettiği sırada Roma İmparatorluğu'nda Maximin ile Dioclétien bulunmaktadır. Bu imparatorlar, Hıristiyanlığa karşı büyük düşmanlık duymuş, Hıristiyan Kutsal Kitabı'nın yakılmasını ve bütün kiliselerin yıkılmasını emretmişlerdir[17]. Onlar tarafından Ermenilere büyük işkenceler yapılmış ve bu işkenceler neticesinde Roma ile Ermeniler arasındaki münasebet kesilmiştir. Dioclétin'den sonra İmparator olan Konstantin döneminde yeni bir ittifak kurulmuş ve münasebetler düzelmiştir. Bu ittifakın kimler arasında yapıldığı pek açık değildir. Buna rağmen eski Ermeni tarihçileri, 315'li yıllarda, Konstantin ile Tiridate arasında Roma'da yapılan bir görüşmeden, bir anlaşmadan bahsetmektedir. Bu görüşmenin, Grégoire ile Kral Tiridate'nin Roma'ya yaptıkları bir seyahat esnasında olduğu üzerinde durulmaktadır (Fakat böyle bir seyahatin ve bir anlaşmanın yapılmış olmasının imkânsızlığı üzerinde de durul-

16. Bu konudaki tartışmalar için bkz. M. Ormanian, Le Vatican et les Arméniens, Rome 1873, 155-161, 173-174; Ormanian, L'Eglise ..., 11-14; Tournebize, 54-58; G. Amadouni, L'Eglise Armenienne et La Catholicite, Rome 1978, 13-14.

17. Bkz. Abu'l Farac, 132-133.

makta ve tartışılmaktadır). Hattâ Grégoire'nin, Roma'da, havarilerin hatıralarından bir kısmını, havarı André'nin "Sağ Eli"ni ve İncil yazarı Luka'nınkini talep ettiği ve elde ettiği hatıralarla, sevinç içinde, Eçmiyazin'e döndüğü de kaydedilmektedir[18].

Katolik Tournebize, bu anlaşma ve görüşmeleri tartışmakta, o dönemde Papa olan Sylvestre ile Grégoire arasında bir ittifakın ihtimaliyeti üzerinde durmakta ve bunun mektupla olmasına ağırlık vermektedir. O, bu kanaatini, 325 yılında yapılan İznik Konsili'nde Grégoire'nin oğlu Aristaces'in hazır bulunması üzerine bina etmekte ve şu neticeye varmaktadır: "Papa'nın Ermenistan'da olmuş olaylardan, en azından, elçileri vasıtasiyle, haberdar olmasının, Katoğikos Grégoire'yi görevinde ve imtiyazlarında desteklemesinin, haklı olarak, düşünülmesi lâzımdır. Bizim çıkardığımız sonuca itiraz eden kimse, bu arada, Konstantin tarafından Ermeni Kralı'nın resmen tanınmasını da reddetmiş olacaktır. Eski Ermeni yazarlarının çoğu, dinî anlaşmalardan siyasî anlaşmayı ayıramadı. Konstantin ile Tiridate arasındaki münasebetle, Sylvestre ile Grégoire arasındaki münasebeti aynı farzetti"[19]. Bu ve benzeri delillere dayanarak Tournebize, Papa Sylvestre'nin Grégoire'ye metropolitlik yetkisi verdiğini ve bu yetkinin Papalığa hiyerarşik yönden bağımlılığı ifade ettiğini ileri sürmektedir. Ayrıca o, kendi görüşlerini desteklemek için, Kayseri Başpiskoposu Léon'un Grégoire'yi takdisini ve onu metropolit olarak görevlendirmesini gerekçe olarak kullanmaktadır[20].

Lusavorçagan (Gregoriyen) Ermenilerin görüşlerini ortaya koyan Ormanian, Ermeni Kilisesi'nin "muhtar" bir yönetime sahip olduğunu, onu herhangi bir merkeze bağımlı göstermenin mümkün olmayacağını savunmakta ve Léon'un Grégoire verdiği mektupta yeralan şu ifadeleri delil olarak kullanmaktadır: "Bundan böyle Ermeni Metropolitini seçme hakkı, değişmez bir hak olarak, Merkezinize verilmiştir"[21]. Bu mektubu olaylara uygun bulan Tournebize, kendi görüşünü destekleyici başka deliller aramaktadır. O, Grégoire'nin yaşadığı yüzyılda, dini tehdit eden bir tehlike anında

18. Bkz. Zenob de Glag, Histoire de Daron, Langlois, Collection ..., I/340-341, 397-398; Tournebize, 54-55.

19. Tournebize, 55-56;. Ayrıca bkz. R. Janin, 441.

20. Bkz. Tournebize, 56.

21. Ormanian, Le Vatican ..., 173-174 (Agathange, Kayseri'de takdisten sonra Grégoire bir mektup verildiğinden bahsediyor [Bkz. Agathange, CXIII). Mektubun muhtevası Fransızca tercümesinde yeralmıyor (Bkz. Agathange, CXVI). Ormanian, Agathange'nin Venise 1835 baskısından, mektuptaki ifadeleri aktarıyor].

Roma'ya doğru yönelmelerini, Büyük Nersés'e kadar Ermeni Metropolitleri'nin Kayseri Başpiskoposluğu tarafından takdis edilmelerini ve Papa I. Damase ile münasebeti iyi olan Kayseri Başpiskoposu Büyük Basile zamanında da Ermenilerin Kayseri ile temaslarının devam etmesini delil saymaktadır. Hattâ Tournebize, Kayseri Başpiskoposu'nun başkanlığında yapılan sinodun kararlarını, Papa'nın tastikine sunduğu şu ifadeleri ve onun Ermeni Katogikosu Nersés tarafından imzalanmasını, görüşüne destek yapmaktadır: "Yeni gelişmiş sapıklıkları ortadan kaldırdıktan sonra, apostolik imanı kabul eden kimselerin Kilise otoritesine de boyun eğmesi için sizin yardımınıza büyük ihtiyacımız vardır ...İyiyi kötüden ayırdeden, doğru ve mükemmel olan, korkusuz ve tereddütsüz olarak Pederlerin inancını yayan kimse, dindarlığınıza karşılık, Tanrı tarafından size verilmiş olan 'Haute Béatitüde' (Ahiret Mutluluğu-Yüce Tanrı Krallığı) imtiyazına müstehaktır..."[22]. Ermeni Katoğikosu'nun da imzaladığı bu mektubu (371-372'de) Tournebize, Ermeni Kilisesi'nin Roma'ya bağlı olduğunun delili saymaktadır. Halbuki bu ifadelerden, bir "bağımlılık" sonucuna varmak mümkün değildir. Çünkü, o tarihlerde, henüz aralarında bir doktrin ayrılığı vuku' bulmamıştır ve ortak hareket edilmektedir. Onların bağlılığını, Hıristiyanlık noktasında, manevî bir bağlılık ve bir saygı bağlılığı saymak gerekmektedir. Bugün bile, aralarında ne kadar fark olsa bile, inanç ve kültür yakınlığı olanların birbirini tercih ettiği bir vakıadır. Aksi de zaten mümkün değildir. Haçlı Seferleri'nde de olan budur.

Roma Kilisesi ile Ermeni Kilisesi arasında, inanç esasları bakımından, büyük benzerlikler olduğu ortaya konulmakta ve bunun gerekçesi olarak, Ermeni Katogikosluğu delegesi sıfatiyle İznik Konsili'ne katılan Aristakès'in geri dönmesinden sonra, Gregoire'ye atfedilen açıklama gösterilmektedir. Gregoire'nin şöyle demiş olduğu belirtilmektedir: "Biz, Kutsal Üçleme'yi (Teslis'i) çok ta'zim ediyor; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un tek bir 'tanrı' olduğunu, bütün zamanlardan önce bulunduğunu kabul ediyor ve bu 'Tanrı'yı yüceltiyoruz". Gregoire'ye atfedilen ve İznik Konsilinden sonra da, günümüzde de, Ermeni Kilisesi Kominyonu'nda kurallara uygun olarak söylenilen bu ilâve, Katoliklerce, hem Ariusçuların yanlış düşüncelerine bir cevap ve hem de Katoliklerle ortak husûs olarak değerlendirilmektedir[23].

Gregoriyen (Lusavorçagan) Ermeniler, Ermeni Kilisesi'ni Kayseri'ye bağlı bir merkez haline getirmeğe çalışanların bir faraziyeye

22. Tournebize, 57-58.
23. Tournebize, 58.

dayandıklarına yer vermektedir. Bu faraziyenin de; Gregoire (Krikor)'un yaptığı "vaaz"ın Kayseri Merkezi'nin emriyle olmasıdır. Buna göre Ermeniler arasına Hıristiyanlık, ilk defa, Krikor'la ve dolayısiyle Kayseri'nin müsadesiyle girmiş demektir. Bu da, Ermeniler arasına daha önce Hıristiyanlığın girmediği, Havarilere dayanan bir geleneğe sahip bulunmadığı anlayışına yolaçmakta ve Ermeni Kilisesi'nin "muhtar" olmadığı sonucuna götürmektedir. Halbuki Ermeniler arasına Hıristiyanlığın girmesi, gelenek olarak, Hz. İsa'nın havarilerine dayandırılmakta ve toptan Hıristiyan olmaları da, daha önce, Hıristiyanlığın Ermeniler tarafından bilinmesine bağlanmaktadır.

Başlangıçta Roma'ya bağlı bir merkezken, daha sonra, Papa Sylvestre tarafından verilen bir imtiyazla, bağımsız hale geldi şeklindeki görüş de reddedilmektedir. Gregoryen Ermeni Kilisesi mensupları, bu iddiayı kabul etmemekte ve Haçlı Seferleri sırasında, Ermeniler tarafından uydurulmuş bir belgeye dayandığını ileri sürmektedir. Bu belge, Papalığın gerçek sevgisine zarar vermeden, Kilikya Ermeni Krallığı'nın lehine, Haçlıların yardımını sağlamak ve Ermeni Merkezi'nin bağımsızlığını (muhtariyetini) korumak amacını taşımaktadır. Bahis konusu olan belgenin, tarihî, kronolojik ve filolojik donelerle, sahte olduğunun isbat edildiği ve artık hiçbir savunucusunun bulunmadığı da ifade edilmektedir. Belgenin sahte olduğu isbat edildikten sonra, Ermeni Kilisesi'ni Roma Merkezine bağımlı gösterecek hiçbir belge yoktur. Zaten Ermeni Kilisesi'nin, başlangıcından beri, bağımsız olduğu Ermeni Patrikleri ve Kilise yazarlarınca, açıkça, ilan edilmektedir. Bütün diiğer şartların da bu yönde olduğu savunulmaktadır[24].

Roma İmparatorluğu'nda metropolitlerin ve patriklerin hukûkî sistemi, "valiler"in sivil organizelerine göre yapılmaktadır. Sivil ve dinî (kiliseye ait) bu iki kuruluş, yanyana gelmektedir. Tek tek idare dalları, hiyerarşik bir sisteme uygun olarak organize edilmiş devletin başında bulunan ve bütün devlet cihazını merkezden idare eden İmparatorun şahsında birleşmektedir. Sivil ve askerî, merkezî ve eyalet idarelerinin yetkileri birbirine karşı sınırlandırılmıştır. Bununla beraber İmparatorluğun bir parçası olmayan, Patrikliğin organizesi dışında yeralan bölgeler de bulunmaktadır. Bu bölgelerdeki kiliselerin İmparatorlukla bir ilgileri olmamış ve İmparatorluğun dışında teşekkül etmiştir. Bu durumda olanlar, bağımsız bir merkez hüviyetine sahiptir. Bunlar; Ermeni, Pers (İran) ve Etiopya merkez-

24. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 12; Ostrogorsky, 31-32.

leridir. Bundan dolayı Ermeni Kilisesi Merkezi'nin, ne Kayseri'dekiyle ve ne başka bir merkezle (Antakya, İstanbul vs. gibi), ne otorite yönünden, ne de kanunî yönden bir anlaşması ve bağlılığı olmuştur. O, hiçbir kilisenin yardımı olmadan ortaya çıkmıştır ve "millî bir eserdir"[25].

325 İznik Konsili'nden önce, IV. yüzyılın başında yazılmış ve büyük merkezler arasındaki münasebetleri konu edinen eserlerde; bir kilisenin meselesine bir başkasının müdahale ettiğini gösterir herhangi bir şeye rastlanmadığına işaret edilmektedir. Ayrıca IV ve V. Yüzyıl tarihlerinde de, Ermeni Kilisesi ile Kayseri Kilisesi arasındaki münasebetlerde herhangi bir değişikliğin olmadığı ve eskiden olduğu gibi devam ettiği tesbitine yer verilmektedir. Bu tesbit, Ermeni Kilisesi'nin kuruluşndan beri "özerk" bir sistemle yönetildiği sonucunu doğurmaktadır.

Ermeni Kilisesi'nin büyük kiliselere bağlı olduğu görüşünü savunanların dayandıkları delillerin ilk yüzyıllara değil, Ermeniler üzerinde Bizans'ın hâkimiyet kurduğu döneme ve Haçlı Seferleri sırasındaki görüşmelere ait olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu dönemdeki karışık ve karanlık dünya olayları, birçok merkezin münasebetini bozabilmiştir. Buna rağmen bu karışık olaylar, ne geçmişe ait bir hareketi ve ne de ilk yüzyılların olaylarını değiştirebilmiştir; o dönemlerde nasıl ise öyle kalmıştır. Bundan dolayı Gregoire'nin (Krikor) Kayseri piskoposu tarafından takdis edilmesi; orada eğitim gördüğü sırada, kendi isteğiyle ve tesadüfî bir durum olarak kabul edilmektedir. Bu keyfiyet, merkezler arasında hiyerarşik bir münasebet kurmaya yetmeyeceği kanaatini doğurmaktadır[26].

Bütün bu tartışmalar ve delillere başvurmalar, boşuna bir gayrettir. Çünkü V. Yüzyıl'a, Kadiköy Konsili'ne kadar kiliseler arasında ciddî anlaşmazlıklar ve büyük gruplar arasında sürtüşmeler yoktur. Bundan dolayı ilk dört asırda, ne otorite yönünden ve ne de hiyerarşik yönden bir bağımlılık gündeme getirilmiştir. Ancak Hıristiyanlığın devletin resmî dini olmasının ve devletin hâkimiyetine girmesinin ilk heyecanları; Hıristiyanlığı tek merkeze bağlama, İmparatorluğun himayesine sokma ve "resmî Hıristiyanlık"ı belirleme noktasına getirmiştir. Bundan sonra ayrılıklar ortaya çıkmış ve her merkez, kendi görüşünü ileri sürmüş ve bunu da çeşitli delillerle desteklemeye çalışmıştır.

---

25. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 12; Ostrogorsky, 31-32; K. Aslan, L'Armenie et les Arméniens, Constantinople 1914, 35.

26. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 12-14.

b) Ermeni Kilisesi'nin İlk Yüzyılı (IV. Yüzyılda Ermeni Kilisesi)

Ermenilerde Kilise, ezelî ve ebedî kurtuluş vasıtasıdır ve kuruluşu, Grégoire ile Eçmiyazin'de başlamaktadır. İlk dinî merkez, İsa'ya dayandırılan bir efsaneye bağlanmaktadır[27].

Ermeniler, kiliselerini, "Haï Yéguéghétzi" (Ermeni Kilisesi) veya "Haïastaniatz Yéguéghétzi" (Ermenilerin Kilisesi) olarak adlandırmaktadır[28]. Diğer Hıristiyanlar, kurucusunun adından dolayı, Ermeni Kilisesi'ne Grégorien Ermeni Kilisesi adını verirken; Ermeniler, kendi kiliseleerine, Ermenice, Lusavorçagan (Aydınlatıcı) Ermeni Kilisesi demektedir[29].

Grégoire'ye bağlanan bu Kilise, "Bir", "Apostolik" (Arakélakan), "katolik" (evrensel), "kutsal" (sourp) ve "ortodoks" (oughapar) sıfatları ile vasıflandırılmaktadır[30].

Kiliise'nin "Bir"liğiyle; menşede, gâyede ve vasıtada, öğretide, ibadette ve idarî teşkilatta bir olduğu kastedilmektedir. Bu; Ermeni Kilisesi'nin bulunduğu her yerde, tek ve aynı inancın paylaşıldığını, tek ve aynı şekilde ibadet edildiğini, aynı âyinlerin icra edildiğini ve aynı dinî kıstaslara uyulduğunu, tek ve en yüksek idarî bir merkezle temsil edildiğini göstermektedir.

"Apostolik"lik; ilk kurucu vâizleri ve ilk üyeleri olan Havarilerin kurduğu Kilise ile günümüzdeki "Kilise"nin aynı oluşunu ifade etmektedir. Ermeni Kilisesi, İsa'nın Havarilerinin geleneğini, bozulmamış öğretiyi, Havarilerin gelenek ve öğretiminin husûsîyetlerini taşıdığı için "Apostolik" kabul edilmektedir.

"Katolik"lik; evrensel anlamına sıfat olarak alınmaktadır. Kilise; öğrettiği şeylerde, sınıf, renk ve ırk ayırımı yapmamasından; herkes için kurtarıcı ve koruyucu emeller taşımasından dolayı "katolik" sayılmaktadır.

"Kutsal"lık; kurucusunun "kutsal" olmasını ve Tanrı tarafından temizlenmesini karşılamaktadır. Kilise'nin en önemli özelliği, bu "kutsallık"ta görülmektedir. Bu özelliklere sahip olan Kilise de, "ortodoks" (doğru yol'da, gerçek inanç üzerinde) kabul edilmekte-

27. Bkz. S. Kaloustian, Saints ..., 89.
28. Bkz. R. Janin, 336; Ormaanian, L'Eglise ..., 119.
29. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 14, 120.
30. R. Janin, 336-337, Kaloustian, 90.

dir. Ermeni Kilisesi'nde bu özellikler var sayılmakta ve bundan dolayı "ortodoks" olarak nitelendirilmektedir[31].

Ermenilerce Eçmiyazin Katedrali, yeryüzünde inşa edilmiş bilinen Hıristiyan kiliselerinin en eskisidir. Bu Kilise, Azîz Grégoire tarafından, bir "ilham"la, 303 yılında, yapılmıştır. Bundan önceki ilk üç yüzyılda, Hıristiyanlık serbest olmadığı için, Roma İmparatorluğu'nca kilise yapımına izin verilmemiş ve ibadetler, husûsî evlerde, yeraltındaki sığınaklarda icra edilmiştir. Hıristiyanlık, 301'de Ermeni Krallığı'nda, daha sonra Roma'da serbest olmaya başlamıştır. Bu tarihlerden sonra Hıristiyanlar, kendi ibadethânelerini inşa etmeye yönelmiştir. Eçmiyazin Ermeni Kilisesi, bu türden ilk Ermeni Kilisesi'dir. Burası, bir "vizyon" eseri kabul edildiğinden, en yüksek dinî ve idarî merkezdir. Bu vasfıyle Kilise, tarihte önemli roller üstlenmiş; Ermenilerin manevî mirasının teşekkülünü ve muhafazasını, milletin Hıristiyan hüviyetinin şekillenmesini, siyasî güçlerini kazanmasını ve yeryüzündeki Ermenileri birarada, tek "merkez" etrafında toplanmasını sağlamıştır[32].

Grégoire, kurduğu bu Kilise'nin gerekli organizasyonunu yapmış ve bir çeyrek asır (25 yıl) yönetimini üstlenmiştir. O, bütün Ermenilerin ilk "Katogikos"u (Katolikos: Milletin temsilcisi)* ünvanını almış ve ondan sonra yerine geçenler de bağımsızlık ifade eden bu "ünvanı" kullanmıştır[33].

Ermeni Kilisesi'nin günümüze ulaşan kanun ve kuralları, liturjisi ve yönetim şekilleri Grégoire'ye bağlanmaktadır. Krikor (Grégoire), Ermeniler'in yaşadığı yerlerde 400'e** yakın piskoposluk kurmuştur. Gönderdiği kilise mensupları ve şefleri vasıtasiyle Kafkas Albanyası'nın (Albanie Caspienne) ve Gürcistan'ın Hıristiyanlaşmasını sağlamıştır. O, İznik Konsili toplandığı sırada (325) ölmüş***, geriye iki oğlu kalmış ve oğulları ona halef olmuştur.

31. S. Kaloustian, 90-91.

32. S. Kaloustian, 93.

*. Tournebize, Ermeni Metropolitlerine verilmiş olan "Katolikos" ünvanının ve Grégoire'ye verilen bu "titr"in bağımsızlık anlamına gelmeyeceğini; "Katolikos"un, genelde, temsilci demek olduğunu ve en yüksek bir kişinin delege olarak görevlendirilmiş bulunduğunu ifade ettiğini ileri sürmektedir. O, gittiği memleketin idaresi, Papa adına, kendisine bırakılan Papalık elçisine, davaların hepsine bakma yetkisi verildiğine, Sèleucie ve Ctésiphon Katolikoslarının direkt Antakya Patriğinin emrinde olduğuna, Gürcistan ve Aghouanie Katolikoslarının temelde Ermeni Katolikosluğu'na bağlı bulunduğuna da yervermektedir (Bkz. Tournebize, a.g.e., 58. sahifedeki dipnot).

33. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 14; Kaloustian, 19; K. Aslan, L'Armenie ..., 33.

**. Tournebize, 400 sayısının fazla olduğunu, 12 veya 15 demenin daha uygun bulunduğu kanaatindedir (Bkz. Tournebize, 54. sahifedeki dipnot).

***. Kévork Aslan, Grégoire'nin 330 yılında öldüğünü kaydetmektedir (Bkz. K. Aslan, L'Armenie ..., 33).

Önce bekâr olan küçük oğlu Aziz Aristakes (325-333), daha sonra, evli olan büyük oğlu Vertanes (333-341) babasının yerini almıştır. Bunun halefi kendi öz oğlu Houssik (341-347)'tir.

Ermeniler, dinî liderliğin Grégoire'nin ailesinde devamına antiçmişlerdir. İster Hıristiyan, ister paganist olsun "patriklik"in bu ailede devam etmesine söz vermişlerdir. Ancak Houssik'in oğullarının dinî emirler altına girmeyi kabul etmemesi üzerine "Patriklik-Katogikosluk" makamına, yakın akrabalarından Aştışhatlı Paren (Pharene d'Aschtischat) (348-352) geçmiştir. Kısa bir müddet sonra Houssik'in erkek torunu Aziz Nerses'in (353-373) seçilmesiyle Katogikosluk yeniden veraset yoluna ve Grégoire soyuna dönmüştür. Bu Katogikos'un bir tek oğlu olduğu ve onun da kanûnî yaşta bulunmadığı için Ermeniler, Katoğikosluk makamına, Hıristiyanlaştırma işinde Grégoire'ye yardımcı olmuş ve hepsi de Albianus ruhban ailesinden gelmiş Schakak (375-377), Zaven (377-381) ve Aspourakes'i (381-386) sırayla getirmişlerdir. Aspourakes'ten sonra Katogikosluk görevi, bir defa daha, Büyük Nerses'in oğlu Aziz Sahak'ın (İsaac) şahsında, Grégoire'nın (Krikor) ailesine geçmiştir. Sahak (Büyük), değişmeden elli yılı aşkın bir süre, Katogikosluk makamını işgal etmiştir (387-439)[34].

IV. Yüzyıl'da Ermeni Kilisesi'nin hiyerarşisi ve yönetimi düzene konulmuştur. Ancak, Ermeni alfabesi olmadığı için, kendi dillerinde yazılmış İncil'leri ve âyin usulleri yoktur. Kutsal Kitabın sözlerini tesbit imkânına sahip değillerdir. Ermeniler, o zaman, Kayseri ve Urfa'daki meşhur okullarda öğretim görmüşlerdir. Bu okullarda eğitim ve öğretim yabancı dillerde yapılmaktadır. Kayseri'de Grekçe kullanılmakta ve öğrencileri, Kuzey vilayetlerinden; Urfa'da Süryanîce kullanılmakta ve öğrencileri Güney vilayetlerinden gelmektedir. Bu okulların ilk kurucusu Grégoire'dir. O, okulların başına yabancı öğretmenler getirmek zorunda kalmıştır. Çünkü Ermenice henüz icad edilmemiş ve kendilerinden görev yapacak kimse bulunmamıştır. Halefleri döneminde bu usûl devam ettirilmiştir. Ancak Nerses, eğitim-öğretim kurumlarına ve hayır teşkilatlarına canlılık kazandırmıştır.

Kral Tridate'nin ve Aziz Grégoire'nin bütün gayretlerine rağmen, paganizm kültürü, bu Yüzyıl'da, tam olarak sökülüp atılama-

34. Ormanian, L'Eglise ..., 14-15; J Mécérian, 42-44; R. Greusset, 134-135. Eçmiyazin Katolikosları'nın listesi için bkz. J. de Morgan, 364.

mıştır. Eski tanrılar, dağlık bölgelerde, sunakları ve görevlileriyle varlığını sürdürmektedir. Aziz Nerses, eski âdetlere son darbeyi indirmeye çalışmasına rağmen; Aziz Sahak'ın zamanında onların izlerine yine de rastlanmaktadır. Halk arasında, özellikle hükümdâr saraylarında egemenliğini sürdürmeye devam eden bu âdetler, daha çok payen gelenekleri şeklindedir. Katogikoslar, bu âdetleri kaldırmaya ve Hıristiyanlığı hâkim kılmaya çok çalışmıştır. Hattâ bu uğurda öldürülen Katogikoslar olmuştur.

IV. Yüzyıl'daki doktrin, başlangıçta Kilise yüksek ruhbanları tarafından takip edilenin aynısıdır. Batı ve Doğu, inanç ve faziletler açısından tam bir birlik içindedir. Ancak, bazı farklı düşünceler gündeme gelmiş ve bunlar da 325'deki İznik ve 381'deki İstanbul Konsili'nde mahkum edilmiştir. Bu iki konsil kararları Ermeniler tarafından kabul görmüştür.

Bu Yüzyıl'da, alfabesi ve uygun bir literatürü olmadığı için, Ermeni liturjisi henüz teşekkül etmemiştir. İncil ve âyinler Grekçe ve Süryanîce okunmaktadır. Ancak "Ermeni Halkı", bu iki dili de bilmediğinden Kilise'de, onlara, dinî husûslar şifahî olarak anlatılmaktadır. Bunun için özel bir mütercim sınıfı (Targmanitç), okuyucular (Verdzanogh) tarafından okunan kutsal yazıların pasajlarını sözlü olarak nakletmek için, dinî göreve getirilmiştir. Bunlar, Klise'nin resmî öğretilerini ve dualarını, ana dillerinde, halka anlatmış ve öğretmiştir. Bu durum Kilise'de iki farklı dili, iki farklı anlatış tarzını ortaya çıkarmıştır. Bu ise bazı sıkıntılara yolaçmıştır[35].

Alfabeden ve yazılı edebiyattan mahrum olmayı Kilesi'nin mevcudiyeti ve bağımsızlığı için bir engel gören Ermeniler, kendilerine has bir alfabenin icadını zarurî saymışlardır. Onların kanaati, alfabe olmadan Kilese'nin asıl kuruluşunu sağlaması ve tam olarak oturması mümkün değildir. Çünkü; basit sözlü rivayetler, halkın kalbinin derinliklerine nüfûzunu sağlamaya yetmemektedir. Bu durum, Katogikos Sahak'ın dikkatini çekmiştir. Kralın eski sekreteri ve Katogikos Nerses'in öğrencisi S. Mesrop-Maschtotz da, alfabenin yokluğunun mahzurlarını farketmiştir. Sahak ile Mesrop, Kral'dan bu duruma bir çare bulmasını istemişlerdir (401'de). Kral da, bütün imkânları Mesrop'un önüne koymuştur. O da, 404'de Ermenilerin özelliklerine, dinî ve özellikle etnik yapılarına uygun bir alfabe ortaya çıkarmıştır. 36 harfi ihtiva eden ve daha sonra 2 harf ilavesiyle 38'e ulaşan bu alfabe, mevcut karma kültürün ve yabancı

35. Ormanian, 15-17; R. Janin, 334-335.

dillerin bütün seslerini çıkarma özelliğine kavuşturulmak istenmiştir. Değişik alfabelerden istifade edilerek ortaya konulan "Ermeni alfabesi", eklektik bir yapı taşımaktadır*. Bu alfabenin icadiyle Katogikos Sahak, hem dinî ve hem de edebî eserler vermeye başlamıştır. Bunun üzerine Ermeniler; Grégoire'ye imanda ruhların, Nerses'e ahlâkî kurallarda kalplerin "aydınlatıcısı" ünvanını verdikleri gibi; Sahak'a da "fikirlerin-zihnin aydınlatıcısı" ünvanını vermiştir.

Alfabenin icadından sonra ilk teşebbüs, Yetmişler Tercümesi'nin Grekçe metni esas alınarak, İncil'in Ermenice'ye tercümesi olmuştur. Süryanîce tercümesine uygun başka tercümeler de yapılmıştır. Bundan sonra, Messe (Ekmek-Şarap) Âyini, Vaftiz, Konfirmasyon, Ruhban Takdis Töreni, Evlenme, Cenaze Törenleri, resmî gün ve takvim gibi liturjik kitapların te'lifiyle meşgul olunmuştur. Bu liturjik organizede Kayseri Kilisesi luturjisinden istifade etmişler, fakat ona bağlı kalmamışlardır. Kendi eski kültürlerinden uygun olanlardan da istifade etmiş ve onları Hıristiyanlaştırmışlardır. Böylece tamamen kendilerine ait ve "millî bir usûl" icad etmişlerdir. Bu liturjileriyle de diğer kiliselerden ayrılmışlardır[36]. Ermeniler, V. Yüzyıla, inanç ve doktrin tartışmalarının olduğu Yüzyıla alfabeleri, kendi dillerinde Kutsal Kitapları ve edebî eserleriyle girmişlerdir. O güne kadar, sessiz kalan ve kendilerinden bahsedilmeyen Ermeniler, artık tartışmaların içindedir.

B. KADIKÖY KONSİLİ DÖNEMİNDE GREGORYEN ERMENİ KİLİSESİ

Kadıköy Konsili ve Konsil'de alınan kararlar, Hıristiyan Dünyası'nda önemli bir yer işgal etmekte ve "dönüm noktası" sayılmaktadır. Kadıköy Konsili sonrası, tartışmalar ve yeni oluşumlar dönemidir. Bu dönemde, kesin ayrılıklar kendini göstermiş, Kiliseler aktif rol oynamaya başlamış ve "doktrin" farklılıkları gündeme gelmiştir. Ermeni Kilisesi de, bu Konsil'den sonra açıkca sahneye çıkmış ve "varlığı"nı ortaya koymuştur. Ancak Kadıköy Konsili, daha

*. Bu alfabenin onbir harfinin (B, E, İ, L, DZ, K, N, Ç, R, V, NG) Türk oyma yazısından alındığı savunulmaktadır. Bu görüş, harf ve kelime benzerlikleri için bkz. Kırzıoğlu M. Fahrettin, Kars Tarihi, İstanbul 1953, I/169-188; M.Fahrettin Kırzıoğlu, "Millî Destanlarımızda Dede Korkut, Oğuznamelerin Tarih Belgesi Bakımından Değerleri", Belleten, Ankara 1986, C. 50, s. 927. "Ermeni Alfabesi"nin Türk yazısı yoluyla meydana gelmiş olabileceği ihtimali için bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Ahlât ve Çevresinde 1945'de Yapılan Tarihi ve Arkeolojik Tetkik Seyahati Raporu", İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi, İstanbul 1950, C. I, Sayı: 1, s. 184-185.

36. Ormanian, L'Englise ..., 18-19; K. Aslan, L'Arménie ..., 40-44; R. Grousset, 172-177; J. Mécérian, 48-52.

önce yapılan konsillerin ve tartışmaların bir sonucudur. Bunun için, kısa olarak, ilk üç konsile temas etmek gerekmektedir.

a) İlk Üç Konsil ve Kararları Karşısında Ermeni Kilisesi

Hıristiyan Dünyası'nda birkaç farklı görüş hariç, ökümenik (evrensel) kabul edilen üç konsil bulunmaktadır. Bu konsiller, İznik, İstanbul ve Efes'te yapılan konsillerdir. Bu konsillerde tartışılan konulara ve konsillerde Ermeniler'in yerine genel hatlariyle temas edilecektir.

aa) İznik Konsili (325)

İmparator Konstantin, daha önce belirtildiği gibi, Hıristiyanlığa müsamaha göstermiş ve serbestlik tanımış; ancak ölüm döşeğinde vaftiz olmuştur. Buna rağmen, Kilise'nin fiilî başkanlığını üstlenmiştir[37]. Din'in Devletin desteğini sağlaması, Hıristiyan Dünyası'nda önemli olaylardan biridir. Bu olay, dinî tartışmaları gündeme getirmiş ve Konstantin'i bu tartışmalara son vermeye sevketmiştir.

Dinî tartışmalara son vermek için İmparator Konstantin, 325 yılında, İznik'te, bir Konsil toplamıştır. Bu Konsil'e, ülkenin her tarafından piskoposlar çağrılmış ve dinî problemlerin tartışılması sağlanmıştır. Ancak Konsil'den önce, askıda kalmış meseleler, özel komisyonlarda, en önemli piskoposlar ve İmparator tarafından tartışılmış, üzerinde karara varılan husûslar Konsil'e götürülmüş ve orada kabul edilmiştir[38].

İznik Konsili'ne çeşitli görüşlere sahip 2048 kişi katılmıştır. Bunlardan bir kısmı "İsa Mesîh'in ve annesinin Allah'tan ayrı iki ilâh olduğunu" kabul etmektedir. Bir kısmı, Baba katında Mesîhin "ateşten çıkan şûle"ye benzediğni ve ateşten çıkan şûle ile ateşin azalmadığını ileri sürmüştür. Bir kısmına göre, "(Hz.) Meryem, İsa'yı dokuz ay karnında taşımamış, suyun oluktan geçişi gibi İsa da Meryem'in karnından geçip gelmiştir". Bir kısmı ise, Mesîh'in Tanrı'dan yaratıldığını ve özü itibariyle bizim gibi birisi bulunduğunu savunmaktadır. Bu görüşe göre önce Oğul, Meryem'den zuhur etmiştir; Tanrı, ilâhî sohbetine eşlik etmeye haiz bir cevher olarak

37. Bkz. Ostrogorsky, 44.

38. Bkz. G. Welter, Histoire des Sectes Chrétiennes, Paris 1950, 47; Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznikten II. Vatikan'a, Çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, 3-5; Ostrogorsky, 44.

onu seçmiş, irade ve muhabbeti ona tecelli etmiştir. Bundan dolayı İsa-Mesîh, "Allah"ın Oğlu" adını almıştır. Böylece "Allah birdir, kadîmdir ve tek bir uknumdur" demiş ve üç ad vermişlerdir. Bunlar, ne Mesîh'in ve ne de Ruhu'l Küdüs'ün tanrılığını kabul etmektedir. Bir kısmı, İsa-Mesîh'in tanrılığını savunmaktadır. Marcion ve arkadaşları, üç tanrı bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu piskoposlar arasında, Pavlus'un görüşü olarak kabul edilen, İsa-Mesîh'in tanrılığını benimseyenler 318 kişidir[39].

İlk Yüzyıl'daki ihtilafların konusu, Hz. İsa'dır. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi, onun "şahsiyeti"ni gündeme getirmiş ve "Allah'ın Oğlu" meselesine yolaçmıştır. Bazısına göre İsa, Allah'ın oğlu olmakla beraber, O'nun tarafından yaratılmış bir "Kelam"dır (Logos). Bazısına göre ise İsa, "Tanrı'nın Oğlu"dur, Allah gibi, kadîmlik sıfatına sahiptir. Bütün bu görüş sahipleri, kendi görüşlerini İsa'ya ve onun Havarilerine bağlamaktadır[40]. Aslında bu görüşlerin temeli Pavlus'a ve onun Hıristiyanlık anlayışına dayanmaktadır. O, görünüşte, Romalı, Yunanlı, Mısırlı putperestler arasında Hıristiyanlığı yaymak gâyesiyle, Hıristiyanlık'ta bazı tavizlere girişmiştir*. Bu tavizler neticesinde Hıristiyan olan toplumlar, kendi inanç ve felsefelerini Hıristiyanlığa taşımış; eski din ve kültürlerinde varolan hususları yeni dine de hâkim kılmışlardır. Bundan sonra görüş ayrılıkları ve zıtlaşmalar başlamıştır. Roma'nın Hıristiyanlığa serbestlik tanımasından önce "yer altın"da olan bu görüşler, Konstantin'den sonra, yer üstüne çıkmış ve her görüş kendisine taraftar bulmuştur. İznik Konsili, bu tartışmaları sona erdirmek ve "resmî görüşü" belirlemek amaciyle toplanmıştır. Ancak bu Konsil'in toplanmasının en önemli sebebi, Arius'un görüşü ve düşünceleridir.

Bugün Hıristiyanların büyük çoğunluğunca "sapık" kabul edilen Arius, Mısır'da yetişmiş ve İskenderiye Patrikliğine bağlı bir rahiptir. O, Allah'ın birliğini savunmuş, İsa-Mesîh'in tanrılığını ve

39. Muhammed Ebu Zehre, Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, Çev. Akif Nuri, İstanbul 1978, 230.

40. Bkz. Ebu Zehre, 226-227; Mehmet Çelik, Süryani Kilisesi Tarihi, I/57-59.

*. Pavlus'un, önceleri şiddetli bir Hıristiyan düşmanı iken, sonradan bir numaralı Hıristiyanlık savunucusu olması ve bunu gördüğü bir "vizyon"a bağlaması, hakkında günümüze kadar ulaşan şüphelere yolaçmıştır. Hıristiyanların büyük çoğunluğu, onu, samimî bir Hıristiyan görmekte ve verdiği tavizleri Hıristiyanlığı daha geniş kitlelere yaymak amacına yönelik bulunduğunu savunmaktadır. Bir kısmı, bu görüşün aksine, onu samimî bulmamakta; Hıristiyanlık'tan verdiği tavizleri kasıtlı saymakta ve onu dıştan Hıristiyan, fakat içten Yahudi olmakla (le closse aue pieds d'argile) itham etmektedir (Bkz. Emile Gillabert, Saint Paul (au le Colosse aux pieds d'argile), Editions Metanoia 1974).

İnciller'de yeralan "ilâhlık" fikrini reddetmiştir. Arius, Oğul'un ezelî ve ebedî olmadığını, yaratılmış bulunduğunu ve Oğul'dan önce Baba'nın varolduğunu iddia etmiştir.

325 yılındaki İznik Konsili'nde tartışılan konular arasında, üzerinde 318 piskoposun ittifak ettiği İsa-Mesîh'in tanrılığı görüşü benimsenmişcir. Bu görüşün benimsenmesiyle Arius'un görüşü mahkûm edilmiştir. Böylece Baba'nın tanrılığı yanında Oğul'un tanrılığı ve ikisinin ayniliği kabul edilmiştir. İmparatorca da tastik edilen "İznik Formülü", Kredo'ya dahil edilmiş ve yüksek sesle okunarak ilân edilmiştir. İznik Konsili'nin "Dogmatik Formülü" şöyledir: "Biz, görünen ve görünmeyen her şeyin yaratıcısı yalnız bir tek Tanrı'ya, Baba'ya; yalnız Tanrı'dan, Baba ile aynı cevherden doğmuş Rab İsa-Mesîh'e; gökte ve yerde her şeyin onunla olduğuna; insanlar için, bizim kurtuluşumuz için et ve kemiğe büründüğüne, cisimleşip insan olduğuna inanırız..."[41]. Bununla bugünkü Hıristiyanlık inancının ilk esasları belirlenmiştir. Bu esaslar günümüz Hıristiyanlarının büyük çoğunluğunca kabul edilmektedir.

İznik Konsili'nde, bu "dogmatik karar"dan sonra, disiplinle ilgili olarak yirmiye yakın karar kabul edilmiştir. Bunlar arasında; Paskalya Bayramının, Yahudi Bayramından ayrılması ve Pazar günü kutlanması, ruhban sınıfının disipline edilmesi, piskopos takdislerinin üç piskopos tarafından yapılması, birçok eyaleti içine alan piskoposluk merkezlerinde oturan piskoposların "Ekzark" olarak adlandırılması gibi husûslar bulunmaktadır. Bu kararla Roma, İskenderiye ve Antakya piskoposluğu, bu sıraya göre, önem kazanmıştır[42].

İznik Konsili'ne Ermeni Kilisesi'nden temsilci olarak, Grégoire'nin oğlu Aristakes katılmış ve dolayisiyle Ermeni Kilisesi burada alınan kararları benimsemiştir[43].

İznik Konsili'nde Arius'un mahkûm edilmesi, Arius'un fikirlerinin değişik yerlere yayılmasına ve taraftar kazanmasına yolaçmıştır. Hattâ o görüşü benimseyen (Konstantin'in oğlu Konstans gibi) İmparatorlar çıkmıştır. Bu durum da, tartışmaların devamını ve yeni görüşlerin doğmasını sağlamıştır. Arius'un, Oğul'un doğduğunu ve "cisimleşmiş Kelâm"ın ebedî olmadığını kabul etmesi, "Teslis"i ve Oğul'un Baba ile aynı olduğu görüşünü tenkit etmesi Kilise

41. Welter, 51-52; Ebu Zehre, 193.
42. Bkz. Welter, 51-52; Dvornik, 6-7; Ostrogorsky, 44.
43. Bkz. Tournebize, 58.

mensupları arasında başarılı olmuş; bu görüş, Anadolu ve Suriye'de çok taraftar bulmuştur. Bu görüşün, rağbet bulmasının; o dönemde, henüz Teslis doktrininin belirlenmemiş olmasının; ne Yeni Ahit'te ve ne de Havariler'in görüşlerinde "Teslis"in açıkca yeralmamasının etkili olduğu üzerinde durulmaktadır[44].

ab) İstanbul Konsili (381)

Arius'un görüşleri yayılmış ve "Ariyanizm" ismiyle bir hareket halini almıştır. Arius'un mahkûm edilmesini tastik etmiş olan İmparator Konstantin, bu görüşün bir hareket halini alması üzerine, daha sonra, Ariyanizm taraftarlariyle uzlaşma yolu aramış ve bazı tavizler vermiştir. Bunlar arasında, İznik Konsili'nin kahramanı olarak tanınan İskenderiye Piskoposu Aziz Athanase'yi Trevers'e sürgün etmesi bulunmaktadır. Bununla, Konstantin, Oğul'un sadece Baba'ya benzediğini (Homoiousios) ileri süren "yarı Aryenler"e destek olmuş olmaktadır. İmparator'un bu tutumu, dinî değil, siyasî olarak nitelendirilmektedir. Ancak Konstantin'in oğlu Konstans, İmparator olunca, Aryenler'e destek olmuş ve bu hareketin Doğu'da yayılmasını sağlamıştır. Ondan sonra İmparator olan II. Konstans zamanında Ariyanizm Batı'da da yayılmıştır. Bu İmparator'un insiyatifiyle birçok sinod toplanmış ve bu sinodlara Arius taraftarı piskoposlar hâkim olmuştur. Bu, Hıristiyan Dünyası'ndaki huzursuzluğu daha da artırmıştır. Ancak, zamanla, Ariyanizm içinde değişik anlayışlar ortaya çıkmış, kendi içinde bölünmeler olmuş ve bölünmeler sonunda zayıflayıp güç kaybetmiştir. Bunlar arasında İstanbul Piskoposu Macedonien'in temsilciliğini yaptığı grup, Kutsal Ruh'u, Teslis'in ikinci uknumunun bir yaratığı sayarak, "Tanrılığı"na karşı çıkmış, Kilise'nin öne sürdüğü gibi Kutsal Ruh'un tanrılığına inanmanın zarûrî olmadığını açıklamıştır.

Bunun üzerine İmparator Theodos (379-395), İmparatorluğun bütün Doğu kısmının piskoposlarını, bir konsilde, biraraya getirmeye; Arius ve taraftarlarını, Kutsal Ruh'un ilâhî tabiatını kabul etmeyen Macedonienler itizalini mahkum ederek, "Kilis"nin zaferini sağlamaya karar vermiştir. Macedonien'in görüşü özellikle Doğu'da yayıldığı için, 381'de İstanbul'da toplanan bu konsile, Batı piskoposları davet edilmemiştir.

Yüzelli piskoposun katıldığı Konsil'de, Macedonien itizali şiddetle reddedilmiş ve Kutsal Ruh'un tanrılığına karar verilmiştir.

44. Bkz. Welter, 48-52.

Kutsal Ruh'la Tanrı'nın ruhu aynı mütelaa edilmiş ve birleştirilmiştir. Böylece İznik Konsili'nde kabul edilen Kredo'ya, Baba ve Oğul'un Tanrılığına, Kutsal Ruh'un tanrılığı da ilave edilerek Teslis'in üç unsuru tamamlanmıştır. Konsilin kabul ettiği ve İznik Kredosu'na eklediği karar şöyledir: Babadan doğma, diriltici ruha sahip Ktusal Ruh, aynen Baba ve secde edilen Oğul gibi inanılması gereken bir tanrıdır. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh; üç uknum, üç cevher, üç özellik olup üç'te birlik, birlik'te üçlüktür; üç uknum da birleşmiş tek bir birlik olup, tek bir tabiatta, tek bir cevherde, bir tek ilâh'tır.

Günümüzde de kabul edilen Teselis inancı, İznik Konsili'nde başlamış ve İstanbul Konsili'nde son şeklini almış ve İznik-İstanbul Kredosu olarak adlandırılmıştır.

İstanbul Konsili'nde Kilise Hiyerarşisi ile ilgili kararlar da alınmış; Roma'nın önceliği kabul edilmiş, fakat ikincilik İskenderiye'den İstanbul'a kaymıştır. Böylece İstanbul güç kazanmış ve İskenderiye'nin önüne geçmiştir[45].

İstanbul Konsili'ne Ermeni Kilisesi'nden temsilci katılıp-katılmadığı pek belli değildir; ancak Konsil'in kararları Ermeni Kilisesince kabul edilmektedir.

ac) Efes Konsili (431)

381'deki İstanbul Konsili'nden itibaren "Teslis"in üç unsurunun aynı olması ve "tek tabiata" sahip bulunması doktrini gündeme gelmiştir. Bununla "Teslis'in ikinci unsuru, insan tabiatı ile, Teslis'te nasıl birleşir?" problemi tartışılmaya başlamıştır. Bu mesele, daha önce Ariuscular tarafından ortaya atılmış; Oğul'un tanrı olmadığı, Oğul'un ruhsuz beden ve ruhunun "Kelâm" olduğu savunulmuştur. İstanbul Konsili'nde bu görüş mahkûm edilmiş, Oğul'un tanrılığının tamlığı ve Baba ile aynı mahiyete sahip bulunduğu kabul edilmiştir. Ancak, daha sonra, Mesîh'in içindeki ilâhî ve insanî prensiplerin birbiriyle ilişkisi meselesi ortaya çıkmıştır[46].

Ariusçuların görüşü Suriye piskoposu Apollinaire ile yeni bir boyut kazanmıştır. O, Yunan filozofu Platon'u izleyerek, insandaki ruhu, aklî ruh ve hayvanî ruh olmak üzere ikiye ayırmış, "Kelâm"ın

45. Bkz. Dvornik, 9-11; Ebu Zehre, 200, 239-241, 264-265.
46. Ostrogorsky, 53; Dvornik, 12.

(Tanrı'nın Oğlu) aklî ruhla aynı olduğunu savunmaya başlamıştır[47]. Bu doktrin, fazla başarılı olamamış; fakat İsa'da insanî ve ilâhî tabiatın birleşmesi doktrininin daha açık hale gelmesinin sağlanmasına imkân vermiştir.

Bu dönemde, Doğu'da, iki kilise, iki teolojik ekolün temsilciliğini yapmaktadır. Bunlar, İskenderiye ve Antakya ekolleridir. İskenderiye Ekolü; İsa'nın ilâhî (tanrısal) tabiatı üzerinde ısrar etmekte, Oğul'un bedenleşmesinden sonra "iki tabiat"ın tam olarak birleşmesinden ve insanî tabiatın ilâhî tabiat içinde kaybolmasından (Tanrı-insan) bahsetmektedir. Bu görüşte olanlara göre Bakire Meryem, "Tanrı'nın Annesi"dir (Théotokos). Antakya Teoloji Ekolü ise; İsa'da birbiri yanında, birbirinden ayrı iki tabiat bulunduğu ve Bakire Meryem'e "Tanrı'nın Annesi" değil, İsa'nın Annesi (Christokos) denilebileceğini savunmaktadır. Onlar, İsa'nın insanî yönüne ağırlık vermiş, Meryem'in "Tanrı İsa"yı değil, ancak insan olan İsa'yı doğurduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün temsilcileri Tarsuslu Diodore ile Mopsueste'li Thedore'dir. Bunlar, İsa'nın beşerî tabiatı üzerinde ısrar ettikleri ve onda ayrı tabiatın varlığını ileri sürdükleri için, "ana doktrin"den uzaklaşmakla itham edilmişlerdir. Hattâ Meryem'i "Tanrı'nın Annesi" ünvaniyle çağırmayanlara karşı şiddetli bir mücadele başlatılmıştır. Bu mücadelede İstanbul Patriği Nestorius, Antakya Ekolü yanında yeralmış, Mesîh İsa'da biri ilâhî, diğeri insanî iki tabiatın bulunduğunu ve bu iki tabiat arasındaki birliğin "manevî" olduğunu ortaya atmıştır. O, Yuhanna İncili'ndeki "Baba ve Ben, biriz" ifadesini, özde değil, fakat "aşk"ta birlik olarak yorumlamıştır.

Nestorius ve taraftarlarının görüşü, sadece "ortodoks" inanca bir saldırı değil, aynı zamanda Antakya Merkezi'nin İstanbul'un önüne geçirilmesi gibi görülmüştür. Nestoriusçuların görüşüne İskenderiyeli Cyrille, sert bir tepki göstermiştir. Hem Cyrille ve hem de Nestorius, Papa I. Celestin'in hükmüne baş vurmuş; fakat Papa Nestorius'un görüşünü reddetmiştir. Aralarındaki mücadele ve sürtüşmeler kızışınca İmparator II. Theodose, 431 yılında, Efes'te bir konsil toplamıştır.

İkiyüz civarında piskoposun katıldığı bu konsilde, Roma'nın da İskenderiye Ekolü'nün görüşünü desteklemesiyle, İsa'nın insan üstü bir kişiliğe sahip olduğunu kabul eden, fakat "tanrılığı"nı reddeden Nestorius'un görüşü mahkûm edilmiş; Nestorius, "râfizî" sayılmış

47. Dvornik, 12.

ve İstanbul Patrikliği'nden alınmıştır*. Meryem'in "Tanrı'nın Annesi" olduğunu da içine alan Konsil'in kararı şöyledir: "Bakire Meryem Tanrı'nın Annesi'dir. İsa Mesîh, gerçek bir tanrı ve iki tabiata sahip bir insandır. Uknum bakımından İsa ile Tanrı aynıdır". Bu kararda önemli ve tartışması sonraki konsilin konusu olan İsa'nın tabiatı meselesidir. Bundan başka altı karar daha oylanmıştır[48].

Nesturîliğin mahkûm edilmesinde önemli rol üstlenmiş olan Cyrille, Doğu Kilisesi'nin reisi durumuna gelmiş ve İskenderiye Patrikliği de onunla kudretinin zirvesine yükselmiştir. Nestorius'tan yana tavır koyan İmparatorluk Hükûmeti de Efes Konsili'ndeki yenilgisini kabul etmiş ve İskenderiye Merkezi'nin rotasına girmiştir. İskenderiye Ekolü'nün İstanbul temsilcisi Eutyches, Saray'da büyük bir nüfûza kavuşmuştur. Ancak, İskenderiye'nin gerektiğinden çok nüfûz kazanması İstanbul ile Roma'nın kıskınçlığına ve ikisinin İskenderiye'ye karşı birleşmesine yolaçmıştır.

Cyrille'nin en sadık temsilcileri Dioscore ile Eutyches'tir. Bunlardan Eutyches, Antakya Ekolü'nün doktriniyle mücadeleyi çok ileri götürmüş; Mesîh İsa'nın iki tabiatının, insan olduktan sonra, "tek tabiat" haline geldiğini savunarak, "Cyrille'nin Doktrini"nde sivrilmiştir. Nesturîlerin insanî tabiatı öne çıkardıkları gibi Eutyches de, ilâhi tabiat konusunda aşırılığa varmış ve insanî tabiatın ilâhii tabiat içerisinde eriyerek "tek tabiat" oluşturduğunu ileri sürmüştür. Bu görüşe göre, bedenleştikten sonra, "Tanrı'nın Oğlu" (İsa) sadece tek tabiata sahip bulunmaktadır. Bu "tek tabiat" görüşü "Monofizitlik"** olarak isimlendirilmiştir.

---

*. İstanbul Patrikliği'nden alınan Nestorius, Antakya manastırına gönderilmiş ve 451 yılında sürgünde ölmüştür. Nestorius adıyla bilinen doktrin, Roma topraklarında kaybolmuş; fakat çok sayıda Nestorius taraftarı İran'a göç etmiştir. Orada yeni bir "teolojik okul" ve Seleuci-Ctesiphon'da Nesturî Kilisesi Patrikliği'ni kurmuşlardır. Misyonerlik yoluyla Hind ve Çin'e kadar yayılmış olan Nesturîlerin, zamanla, sayıları azalmıştır. Günümüzde Nesturîlere Suriye ve Kıbrıs'ta rastlanmaktadır. Önceleri Nesturî olup, şimdi Roma'ya bağlanmış bulunan "Keldanî Hıristiyanları"nın Patriği Bağdat'ta ikamet etmektedir (Dvornik, 14).

48. Bkz. Welter, 59-60; Ostrogorsky, 53-54; Dvornik, 12-14; Ebu Zehre, 241-243.

**. Monofizitliğin çıkması Yunan felsefesinin etkisine bağlanmaktadır. İskenderiye ilâhiyatçılarının, Antakya ilâhiyatçılarından daha çok, Yunan felsefesinin etkisinde kaldıkları için Monofisizm'in onlara cazip geldiği şu şekilde açıklanmaktadır: "Yeni Eflatunculuğun kurucusu, İskenderiye'nin son büyük filozofu Plotin, insanın tanrılaşması için kişisel bir ahlâkî disiplinin gerekli olduğunu söylemişti. Bu düşünce, birçok Hıristiyan düşünürünü etkilemişti. Bunlar, müşrik mensuplarına bile böyle bir Tanrılaşma'nın aşkla ve Allah'a teslimiyetle mümkün olabileceğini öğretiyorlardı. Böylece, insan şekli altında ilâhlaşalacaktı. Netice olarak, bedenleşmiş Kelime (Söz) gerçek hayatın kaynağı idi.

İsa'daki insanî tabiat, tamamen birleşmek için, Tanrısallığa kadar yükselmişti. Böylece, Bedenleşmiş Kelâm'ın (Söz) insanî tabiatının ilâhî tabiat tarafından yutulması doktrininin niçin İskenderiyeli'lere ve diğer ilâhiyatçılara cazip geldiğinin sebebi de anlaşılmış oluyordu. Belki de, Mısır halkının insanı, kral'ına Tanrısal karakter veren antik paganizm inancı ile dolu idi.

Monofizit görüşü savunanlarla diğer görüşte olan Hıristiyan gruplar arasında çatışmalar başlamıştır. İlk çatışma, İstanbul Patriği Flavien ile Monofizitliğin temsilcisi Eutyches arasındadır. Patrik, Eutyches'i sapık olarak nitelemiş ve kararını diğer piskoposlara, özellikle Papa I. Léon'a bildirmiştir. Ancak Monofizitlik İstanbul'da büyük bir başarı kazanmıştır. İskenderiye Patriği Dioscore'nin de yardımiyle Eutyches ve arkadaşları Saray ile dostluk kurmuş; İmparator'un danışmanlarının desteğini sağlamış ve İnparator II. Théodose'u yeni bir konsil toplamaya ikna etmişlerdir. Bu konsil, 449 yılında, yine Efes'te toplanmıştır.

Papa Léon, İstanbul Patrikliği'ne gönderdiği "dogmatik mektubu"nda Monofizitliğe hücum etmesine ve İsa'da iki tabiatı hararetle savunmasına rağmen Konsil, Monofizitliği tastik etmiş ve İsa'da insanî tabiatın ilâhî tabiat içinde eriyerek "Tek tabiat" oluşturduğunu karara bağlamşıtır.

Bu konsil, Roma ve İstanbul Kiliseleri'nce kabul edilmemiş ve "Haydutlar Sinodu" sayılmıştır. Buna karşı Roma ile İstanbul birleşmiş, yeni İmparator Marcien'i ikna etmiş ve daha sonra, 451'de, Kadiköy (Kalkedon) Konsili'ni toplamayı sağlamışlardır[49].

Efes Konsili'nde de Ermenilerden temsilci bulunup bulunmadığı ve bu tartışmalara katılıp katılmadığı pek aydınlık değildir. Ancak İran'a karşı Hıristiyanlığı savunma mücadelesi içinde olduklarından dolayı temsilci bulunduramamış olması ihtimali ağır basmaktadır. Buna rağmen onlar, Konsil'in kararlarını kabul etmişlerdir.

b) V. Yüzyılda Gregoryen Ermeni Kilisesi

V. Yüzyılın ilk 1/3'lük kısmı, Sahak'ın Katağikosluk dönemidir. Bu dönem, alfabenin icadı ile, kutsal kitapların tercümesinin, dinî ve edebî eserlerin verilmesinin başlangıcıdır. Bundan dolayı "V. yüzyıl Ermeni Kilisesinin altın çağı" olarak değerlendirilmiştir[50]. Ancak bu yüzyıl, sosyal ve politik yönden, Ermeniler için ağır

---

Üzerinde az durulmuş olan bu kavram, her insana, Tanrısallığı yaklaştırmanın çok mümkün olabileceği arzusuna ifade edebiliyordu. İşte Yunan felsefeesi mefhumundan hareket ederek, insanın tanrılaşması problemini, İskenderiye Ekolü'nün ele alış tarzının niçini de süphesiz bu idi. Böylece, insanın tanrılaşması problemi, Kıptî veya Yunan olmayanlara da cazip geliyordu. İşte Kıptî rahiplerinin Monofizitliği fanatikçe savunmalarının sebebi budur" (Dvornik, a.g.e., 15).

49. Bkz. Ostrogorsky, 54-55; Dvornik, 15-16; Welter, 61-64;> Ebu Zehre, 241-243; Mehmet Aydın, Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya 1991, 16-18.

50. Bkz. Mécérian, 47.

şartlar taşımaktadır. Persliler'in Ermeni Kralı Hüsrev'in isteği ile Sahak'ın Katoğikosluğa seçildiği 387 yılında "Ermenistan", Greklerle Sasaniler arasında taksim edilmiştir. Bu durum, Katoğikos Sahak'ı, her iki tarafı birden idare temek mecburiyetinde bırakmıştır. Bütün sosyal ve politik şartların Ermeniler aleyhine olduğu sırada, onları mutlak felaketten koruyan Gregoriyen Kilisesi olmuştur.

İkiye bölünmüş "Ermenistan"dan Grek Ermenistan'ı, Bizanslıların yönetimine bırakılmıştır. Pers Ermenistan'ı ise, önce Vramschapouh (400-417), sonra Persli Schapouh (418-422), daha sonra Ermeni Artasçhes (422-428) tarafından yönetilmiştir. Ancak Ermeniler, karalları Artaches'ten memnun kalmamış, onu suçlamış, azledilmesini ve yerine Persli bir genel vali tayin edilmesini istemişlerdir. Bu istekleri kabul edilmiş ve Persli Vehmihrschabuh, genel vali olarak, tayin edilmiştir (428). Ermeni yöneticiler, Katogikos Sahak'ın kendileriyle işbirliği yapmasını istemiş; fakat istediklerine ulaşamayınca, onun azledilmesini sağlamışlardır.

Bundan sonra Sahak, Pers'e (İran) sürgün edilmiş ve yerine antipatrik (patrik olmayan, o kurala uymayan) Sourmak tayin edilmiştir (428)[51]. Bu değişiklik Ermeni Kilisesi bünyesinde ve Ermeniler arasında huzursuzluklara yolaçmıştır. Bu huzursuzluk, Sourmak'tan sonra da, yönetimin Patriklik usûlüne göre gelmeyen kimselerin eline geçmesiyle devam etmiştir. Bu durum, 437 yılına kadar sürmüştür. Sahak, her zaman dinî lider olarak kabul edilmiş ve 432'de geri döndüğünde, Bagrevand'ın (Eleşkirt) merkezinde Blour'a (Yahnitepe) çekilmiştir. Dinî ve manevî işlerde Mesrop ve Ghevond da ona, orada, yardımdan geri kalmamışlardır. Ermeni Hıristiyan cemaati de hep onunla olmaya gayret göstermiştir. Sahak, Katogikos makamında bulunmamasına rağmen, "evrensel kilise" işlerinde aktif rol oynamıştır. 431'de yapılan Efes Konsil'inde Nestorius'un[52] görüşlerinin yanlışlığına hükmedilmesi kararı, öğrencileri vasıtasiyle Sahak'a ulaşmıştır. Bu Konsil'de, Nestorius'un öncüsü (temsilcisi) durumunda olan Mopsueste'li Théodore'nin yazdığı kitapların mahkûm edilmesi unutulmuştur. Nesturîler, bu durumdan yararlanmış ve görüşlerini Théodore'nin ismi altında yaymaya başlamışlardır. Bunun üzerine Sahak, 435 yılında, Aschtischat Konsili'ni toplamıştır. Bundan sonra Sahak, İstanbul'lu Procle'ye dogmatik bir mektup yazmış ve mektupta Théodore'nin yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bu mektubun 553 yılında, İstanbul'da yapılan Konsilin

51. Ormanian, L'Englise ..., 21; Mécérian, 47-49.

52. Nesturîlik ve Konsil Kararları için bkz. G. Welter, 59-60; Dvornik, 13-15, 20-21.

(II. İstanbul Konsili) toplanmasını ve Trois Chapitres'in (Üç kitap-üç bölüm) mahkûm edilmesini sağladığı ileri sürülmektedir[53].

Sahak'ın 439'da ölümü, durumun yeniden karışmasının başlangıcı olmuştur. Dinî vekil olarak Mesrop'un devam etmesine rağmen, Yönetim tarafından seçilmiş dinî lider olarak, Sourmak, bir süre daha Katoğikosluk makamını işgal etmiştir. Ancak ölümü üzerine Katoğikosluğa Hoghotzime'li Hovsep (Joseph) getirilmiştir (440-452)[54].

İran İmparatoru olan II. Yezdecerd, "Ermenistan"ı İmparatorluğuna katmıştır. Bundan sonra, Zerdüştî rahiplerin isteğiyle, Hıristiyanlık yerine Zerdüştîliği hâkim kılmak için bir ferman yayınlamış (449) ve herkesin Zerdüştî olmasını bildirmiştir. Bunun üzerine Hıristiyan Ermenilerle Zerdüştî İranlılar arasında kanlı çatışmalar olmuş ve çok sayıda Ermeni ölmüştür (26 Mayıs 451). Bu ölenlerin hatırası Ermeni dinî takvinde yeralmış ve "Perhiz'den önceki son Perşembe" olarak belirlenmiştir. Bu tarihten itibaren Ermeni Kilisesi, büyük sıkıntılar ve karışıklıklar çağına girmiştir. Dinî Hareket'in elebaşısı olarak Katogikos Hovsep görülmüş ve tutuklanıp Pers'e (İran) gönderilmiştir. O, orada, ruhbaniyetin diğer elamanlariyle birlikte öldürülmüştür (454). Hovsep'in hatırası, diğer rahiplerle bareber anılır olmuştur.

Hovsep'e Katogğikosluk'ta Malazgirtli Mélite (452-456) ve Movses (456-461), daha sonra Araheze'li Güt (461-478) halef olmuştur. Araheze'li Güt, Zerdüştîliği empoze etmek için sürekli gayret sarfeden Perslilere karşı koymuş ve Vahan Mamikonian'ın yönetiminde silahlanmada rol oynamıştır. İranlılarla savaş ve mücadeleler Güt'ün halefi I. Hovhannes Mandakouni zamanında (478-490) da devam etmiştir. Yeni Kral Valerse, bu düşmanlığın gereksiz olduğunu düşünmüş, bu düşmanlığa son vermiş ve dinî serbestlik ilân etmiştir. Bu Kral, Vahan'ı önce askerî komutan (484), sonra Ermenistan'a genel vali tayin etmiştir. Vahan da, Ermenistan'da dinî ve sivil huzuru sağlamıştır. Katogikos Hovhannes, hükûmetin himayesinde, merkezini yeni başkent olan Divin'e (Douine, Tovin) nakletmiştir. O, burada, kendini Kilisesi'nin iç reformuna adamıştır. Bu Katogikos, son yılların yaralarını sarmaya ve harabeleri onarmaya çalışmıştır. Bundan dolayı ismi, Sahak'ın yanında, saygı ile anılır olmuştur[55].

53. Bkz. Ormanian, L'Englise ..., 21.
54. Bkz. Ormanian, 22; Mécérian, 51-52.
55. Ormanian, L'Eglise ..., 23-24; Mécérian, 53-56.

Dinî serbestliğe kavuşan Gregeoriyen Ermeni Kilisesi, bundan sonra, Hıristiyan Dünyası'ndaki tartışmalara katılmış ve Kadıköy Konsili kararlarının tartışmalariyle, Monofizit görüşü benimsemekle kendini göstermiştir.

c) Kadiköy Konsili ve Gregoryen Ermeni Kilisesi

449'da Efes'te yapılan ve Monofizitliğin zaferi sayılan Konsil, Papa I. Léon tarafından "Haydutlar Sinodu" sayılmış ve protesto edilmiştir. Papa, bunu resmî bir toplantıyla tevsik etmek ve "ortodoks doktrini" belirlemek için İmparator II. Theodose'den bir konsil toplamasını talebetmiştir. İmparator ise, Papa'nın bu isteğini reddetmiştir. Ancak, İmparator'un ölümünden sonra kızkardeşi Pulcherie, Marcien ile evlenmiş ve bu evlilikten sonra Marcien İmparator (450-457) olmuştur. Papa'nın isteği yeni İmparator tarafından kabul edilmiş ve 451 yılında, Kadıköy Konsili'nin yapılması sağlanmıştır.

Kadıköy Konsili'ne altıyüz civarında piskopos katılmıştır. Batı, bu Konsil'de, sadece beş piskoposla temsil edilmiştir. Konsil'e katılanlar, Efes Sinodu'nu ele almış ve kararlarını mahkûm etmişlerdir. Konsil'de, Papa Léon'un "dogmatik mektubu"da okunmuş ve mektubun resmî "ortodoks katolik inancı" ifade ettiği kararına varılmıştır. Ancak, yeni bir "Dogmatik Formül"ün belirlenmesi için piskoposlardan bir komite oluşturulmuştur. Papalık delegelerinin itiraz ettiği iddia edilen "formül", komitenin kaleme aldığı şekilde, altıncı oturumda kabul edilmiştir[56]. Kadıköy Konsili'nin "Dogmatik Formülü" şöyledir: "Hepimiz, ittifakla, Efendimiz Mesîh İsa'nın, bir tek ve biricik Oğul'un, beşeriyet yönünden de, ilâhî (ulûhiyet) yönünden de tam, gerçek tanrı ve gerçek insan olduğunu; makûl bir ruh ve vücuttan meydana geldiğini; ilâhî yönden Baba ile, beşerî yönden bizimle aynı bulunduğunu; günahkârlık dışında bize benzediğini; ilahlığa uygun olarak asırlar önce Tanrı'dan doğduğunu ve beşeriyete uygun olarak bizim için, bizim kurtuluşumuz için, son dönemlerde, Tanrı'nın Annesi Bakire Meryem'den dünyaya geldiğini; Efendimiz Mesîh'in, karışmaksızın, bölünmeksizin, ayrılmaksızın, değişikliğe uğramaksızın iki tabiata sahip biricik Oğul olduğunu; zira birliğin, tabiatların farkını ortadan kaldırmadığını, bunlardan herbirinin kendi özelliğini koruduğunu, bir şahıs ve bir uknum (öz, cevher) içinde diğeriyle birleştiğini kabul ediyoruz"[57].

---

56. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 24-26; Dvornik, 16-17; Ostrogorsky, 54-55.
57. Welter, 62.

Görüldüğü gibi, Hıristiyanların büyük çoğunluğunca IV. Ökümenik Konsil olarak kabul edilen bu toplantıda, Mesîh İsa'nın, birbirinden ayrılmayan, fakat birbirine de karışmayan, bir şahısta birleşmiş "iki tabiat" formülü kabul edilmiş ve Meryem'in "Tanrı'nın Annesi" olması teyid edilmiştir. Kadıköy Konsili'nde hem Nestûrîlik ve hem de Monofizitlik mahkûm edilmiştir. Kadıköy "Dogmatik Formülü", bir bakıma, Nestûrîlik ile Monofizitlik arasında orta bir yol olarak görülmüş; kurtuluşun ancak Mesîh İsa'nın hem tam bir tanrı, hem de bir insan olmasiyle mümkün olacağı kanaatine ulaşılmıştır.

Bu Konsil'de, imparatorları alkışlama usûlü kabul görmüş; altıncı oturumun sonunda İmparator ve İmparatoriçe alkışlanmıştır. Ayrıca İmparator'a "rahiplik" sıfatının verilmesi uygun görülmüş; fakat o, bu imtiyazı piskoposlara bırakmıştır.

Doktrinle ilgili tanım ve tartışmalar sona erince Konsil üyeleri, disiplin konularını ele almış; Antakya Ekolü'nün iki lideri olan Cyr'li Theodoret ile Urfa'lı İbas'a eski saygınlıklarını iade etmiş ve Küdüs'ü Patriklik merkezi haline getirmişlerdir.

Altıncı Oturum'da konsil üyeleri yirmesikizinci kararı oylamışlardır. Bu karar, İstanbul'un Hıristiyanlık Hiyerarşisi'ndeki üstünlüğünü belirlemiştir. Bu, siyasî yönden, "Yeni Roma"nın zaferi sayılmıştır. Yirmisekizinci kararda, 381 İstanbul Konsili'nin İstanbul'a tanıdığı "İkinci Kilise" olma sırası tastik edilmiş; İstanbul ile Roma piskoposlarının birbirine eşit olduğu belirlenmiş ve İstanbul Patrikliği'ne Şark Kiliseleri üzerinde yargı yetkisi tanınmıştır. Papalık delegeleri son oturumda bu kararı protosto etmişlerdir. Papa I. Léon da, bu karara büyük tepki göstermiş ve eleştirmiştir. Papa, Roma, Antakya ve İskenderiye'nin imtiyazlı durumlarını belirtmiş; bu şehirlerin imtiyazının havarilerin, Petrus'un buralardaki ikâmetinden ileri geldiğine ve İstanbul'un ise böyle bir imtiyazı bulnumadığına işaret etmiştir.

Kadıköy Konsili'nde alınan kararlar, hem İstanbul ile Roma'nın arasının açılmasını; hem "Doğmatik Formülü" kabul etmeyen grubun ayrılmasını sağlamıştır. Bu ayrılık, Papanın ve Roma'nın üstünlüğü iddiasını da etkilemiştir. Mısır yanında Nesturîliğin yayıldığı Suriye de, "Kadıköy Doğması"nı reddederek, Monofizitliğe katıl-

mıştır. Diyofizit Bizans Kilisesi ile Hıristiyan Doğu'nun Monofizit Kiliseleri arasında zıtlık, bu tarihten itibaren kesin olarak başlamıştır. Bu, Bizans devletinin hem dinî ve hem de siyasî meselesi haline gelmiştir. Monofizitlik, Mısır ve Suriye'nin siyasî bağımsızlık gayretlerinin ifadesi halini almış ve Bizans hakimiyetine karşı mücadele sloganı olmuştur[58].

Kadıköy Konsili'nin İmparator tarafından desteklenmesine, Dioscore ve taraftarlarının görevden azledilmesine rağmen; Monofizit çalkantı Mısır'da devam etmiştir. Bu çalkantılar, millî ve politik rekabetlerle de körüklenmiştir. İmparatorlukta ve Doğu Kilisesi içinde İstanbul'un üstünlük kazanmasına kızan Mısır Kıptîleri, Monofizitliği "milli din" olarak telakki etmiş ve Kadıköy Konsili taraftarlarını "Melkitler" (Melikî, İmparator taraftarları) olarak adlandırmışlardır. İskenderiye, Antakya ve Kudüs, bir müddet, monofizit eğilimli piskoposların elinde kalmıştır. Marcien'den sonra İmparator olan I. Léon (457-474), bu duruma son vermiştir[59].

Bu Konsilden sonra Grek-Roma dünyası piskoposluğu da iki kampa ayrılmış; Hıristiyan cemaati şiddetli tartışmaların içine çekilmiş, Nesturîliği favori yapma kavgası yayılmış ve ortaya konulmuş "tabiatların ikiliği" ruhları tatmin etmemiştir. Bunlardan dolayı Kadıköy Konsili kararlarında ittifak sağlanamamış ve bu kararlar askıda kalmıştır. Bunun üzerine 476 yılında Antakya'da yeni konsil toplanmış ve Kadıköy Konsili doktrininin şüpheli olduğu ilân edilmiştir. İmparator Basilius, Monofizitlerin tarafını tutmuş ve kararları Kadıköy Konsili'ne bağlamayı yasaklamıştır. İmparator Zénon, 482'de, Henotique (Henotik-Birlik Fermanı) ilan etmiş ve görüşünü Efes Konsili'ne dayandırmıştır. Nihayet İmparator Anastasios, 491'de, yeni bir kararla, Monofizitlerden yana tavır koymuş ve Kadıköy Konsili'nin önemini azaltmıştır. Bu kararla o, Monofizit Kıpti ve Suriyelilerin sevgisini, ortodoks Bizanslılar'ın öfkesini kazanmıştır. İmparator, bu tutumuyla, (Monofizitlere yakınlaşmasiyle) Grek dünyasından uzaklaşıp, Suriyeliler arasına sığınan ve Perslilerin kendilerine tanıdıkları serbestlikleri istifade ederek faaliyet gösteren Nesturîliğe karşı savaşmak gayesi gütmüştür[60].

---

58. Bkz. Ostrogorsky, 55; Dvornik, 17-18.
59. Bkz. Dvornik, 17-18.
60. Ormanian, L'Eglise ..., 26.

Ermeniler ise (Ermeni Kilisesi), VI. yüzyılın başlarına kadar bu tartışmaların dışında kalmıştır. Kadıköy Konsili, Ermeniler'in bilgisi dışında yapılmıştır. Çünkü Ermeniler, o tarihlerde, Perslilerle savaş halindedir ve Katoğikos St. Hovsep'in halefleri Melite ve Movses de bu savaşla ilgilenmişlerdir. Bundan dolayı onlar, Kadıköy Konsili'yle ilgilenme imkânına sahip olamamışlardır. Ermeniler, Perslilerin tarafından kendilerine dinî serbestlik tanınması üzerine, Konsil'den 40 sene sonra ancak toolojik tartışmalara katılabilmişlerdir. Katogikos Hovhannes (478-490) zamanında Ermeni Kilisesi'nin, Kadıköy Konsili kararlarının reddettiği ve bu Katogikos'un "Kadıköy Kristolojisi"ne karşı "Preuves" (Dileller) adıyle bir reddiye yazdığı ileri sürülmektedir[61].

Bunlarla beraber Ermeni Kilisesi'nin aktif olarak sahneye çıkması Othmous'lu Babken'in Katoğikosluğu dönemine rastlamaktadır. Bu, İran'a yerleşmiş Nesturîlerden zarar gören ve Efes Konsili'nin "Ortodoks Doktrini"ne bağlı kalan Süryanîler'in* kendileri gibi Efes Konsiline bağlı kalmış Ermeni Kilisesi'nden yardım istemeleriyle gündeme gelmiştir. Katoğikos Sahak'ın Antinestorius (Nesturiliğe karşı) prensiplerine ve Efes Konsili kararlarına bağlı olan Ermeni Kilisesi, İranla savaşta kendilerine yardım elini uzatmayı reddeden imparator Marcien'in eseri olarak gördüğü Kadıköy Konsili'ni kabule yanaşmak istememiştir. Bunu teyid etmek için Babken'in başkanlığında 506 yılında, Divin'de bir konsil toplamıştır. Azerbeycan, Gürcistan ve Ermenistan piskoposlarının katıldığı bu Konsil'de, Efes Konsili'ne sadık kaldıkları, Kadıköy Konsili kararları ve Nesturîliği reddettikleri açıklanmıştır. Bu, Kadıköy Konsili konusunda Ermeni Kilisesi'nin ilk deklarasyonu olmuştur. Grek ve Latin Kiliseleri'nin Ökümenik (Evrensel) kabul ettikleri Kadıköy Konsili'ni Ermeni Kilisesi, teolojik sayılabilecek hiçbir yanı olmadığı gerekçesiyle kabul etmemiştir. Ermeni Kilisesi, ilk kararında ısrar etmiş ve aşırı muhafazakâr bir davranışı devam ettirmiş; "ilk inancı" değiştirmeye yolaçacak olan her türlü yeniliğe karşı çıkmış ve "vahiy mahsulü" üzerine yapılacak her türlü dogmatik (nassî) ilaveyi sokmamaya azamî dikkati göstermiştir. O, Kadıköy Konsili'nin temel problemi olarak, Grek-Roma merkezlerinin karşılıklı çekememezliğini, otorite yarışını görmüş ve kendisini ilgilendiren bir tarafının bulunmadığını savunmuştur.

---

61. Bkz. Ormanian, 27.

*. Süryaniler'in Kadıköy Konsili kararları karşısındaki tutumları için bkz. Mehmet Çelik, Süryani Kilisesi Tarihi, I/208-222.

Divin'de (506'da) kesin inancın açıklanması Babken'in Katoğikosluğu'nun en önemli olayını teşkil etmektedir. Aynı prensip Babken'in halefleri döneminde de (516-548 yılları arasında) savunulmuştur. Bu olaylar dışında, Kadıköy Konsili'nden sonraki 40 yıllık süre içinde Ermeni Kilisesi, hiçbir şey söylememiştir. Kadıköy Konsili konusunda alınan karar Bagrevand'lı II. Nerses'in Katoğikosluğu (548-557) zamanında gerçekleştirilen Divin Konsili'nde (554'de) yenilenmiş, Nesturîliğe ve Kadıköy Konsiline karşı, Efes Konsili'ne bağlılıkları açıklanmıştır[62].

Ermeni Kilisesi'nin Katolik Kilisesi'nden ayrılmasını, Kadıköy Konsili'nde alınmış kararların anlamları üzerindeki anlaşmazlık ve ön yargılar sonucuna bağlayan Tournebize, ilk 22 Ermeni Katoğikosu'nun "Katolik" olduğuna yer vermekte, Kadıköy Konsili'nden önce yaşayanların "ortodoksluğu"nda şüphe bulunmadığını savunmaktadır[63]. O, Ermeni Katogikos'u Sahak'ın (Isaak) 435 yılında Aschtischat'ta topladığı Sinod'da, Mesîh-İsa'da cevher (öz) bakımından birleşmiş iki tabiatın mevcut olduğunu açıkladığını*, bunun Ermenilerce de kabul edilen Efes Konsili'nde karara bağlanan "Biz, Tanrı'nın biricik oğlu Efendimiz Mesîh İsa'nın, makul bir ruh ve bir vücuttan ibaret mükemmel Tanrı ve mükemmel insan olduğunu itiraf ediyoruz... Biz, onu, ilâhî yönden Baba ile, insanî yönden bizimle aynı cevherden olduğuna inanırız" ifadeleriyle aynı bulunduğunu belirtmektedir. Tournebize, Kadıköy Konsili'nde de aynı ifadelerin tekrarlandığını, iki tabiatın, ne tam birbirine karıştırıldığını, ne de tam ayrıldığını, yalnız bir şahsı meydana getirmek için birleşmiş olduğunu ve orada itiraz etmeyi gerektirecek bir fark bulunmadığını ileri sürmektedir[64].

Tournebize, Ermeni piskoposlarının ekserisinin Kadıköy Konsili ile Efes Konsili kararlarının birbirine uygun olduğunu bildiklerini; çünkü on kadar Ermeni piskoposunun Kadıköy Konsili'nde hazır bulunduklarını iddia etmektedir. Ermeni Kilisesi'nin diğer Hıristiyan Kiliseleriyle arasındaki soğukluğu, Kadıköy Konsiline katılan piskoposların çoğunun Yunanlı (Grek) olmasına, Ermenilerin inançları uğrunda Perslerle savaştıklarında Bizans İmparatoru-

62. Ormanian, 28-29.

63. Bkz. Tournebize, 86.

*. Sahak'ın, 435'deki Sinod'daki açıklamasının şu şekilde olduğu belirtilmektedir: "Biz İsa'nın iki tabiattan, bir cevherden (öz, hipostaz), bir şahıs ve bir Mesîh'ten ibaret olduğuna inanırız". (="Nos confitemur Christum ex duabus naturis unam hypostasim, unam personam, et unum Christum)" (Tournebize, 86).

64. Tournebize, 87.

nun yardım elini uzatmamasına ve Malazgirtli Katoğikos Melité'nin (452-457), merkezi, Pers hakimiyetindeki Tovin (Divin) şehrine taşmasına bağlanmaktadır. Bu sebeplerden dolayı İstanbul'dan ayrılmış olan Ermenilerin Roma'dan da uzaklaştıklarını, buna rağmen Petrus'un (Pierre) önceliğini tanımalarını ve bunun dinî duaları arasına girmesini Roma ile aynı inançları paylaştıklarına delil gösterilmektedir[65].

Tournebize, ayrılığın sebebini, Kadıköy Konsili'ndeki yanlış anlatımlara, kapalı iki anlama gelen terimlere, imparatorluğun baskısına ve bağımsızlık kaygısına bağlamaktadır. Ayrıca, bu ayrılıkta Papa I. Léon'un İstanbul Patriği Flavien'e mektubunun Ermeniceye doğru tercüme edilememesinin de rol oynadığı üzerinde durulmaktadır. Papa'nın mektubunda birinin diğerine katılmasıyla, İsa'nın iki tabiatından her biri, İ.a'ya ait şeyi meydana getirdiğini; Tanrı'dan olanın Tanrı, etten olan şeyin et olduğunu; birinin mucizeler yarattığını, diğerinin haraketlere maruz kaldığını ihtiva etmektedir. Bu karışıklığa "Bir ve diğer tabiat" terimlerinin "Vom iev Vomn" ile tercüme edilmesi sebep olmaktadır. Halbuki "Vomn" biri, yani tabiatten daha çok şahsı ifade ettiğini, Leon tarafından tasvir edilen İsa'nın "Bir ve diğer tabiatı"nı (beşerî ve ilâhî tabiatı) ifade etmek için iki defa tekrar edilmiş bu kelime, Nesturîlerle beraber Papa ve Kadıköy Babaları, İsa'da iki kişilik bulunduğunu kabul etmiş olduklarına inanmaya yol açmıştır[66].

Tournebize, bu iki anlama gelen kelimenin mutercim tarafından arzu edilip edilmediğinin (bilerek kullanılıp kullanılmadığının) bilinmediğini, ancak Ermeni tercümanların en sağlam inanca sahip oldukları zannedilse bile (hiçbir kasıtları olmasa bile), yalnız bir şahısta iki tabiatı kendi dillerine doğru ve açık şekilde nakletmelerinin zorluğunu ileri sürmektedir. O, Hayk Dili, o zaman dogmatik teolojinin bütün inceliklerini ve nüanslarını anlatmak için Hıristiyan "doktorları" tarafından kâfi derecede işletilmemiş ve zenginleştirilmemiş olduğunu, Grek ve Latin dilleriyle rekabet edecek durumda olmadığını işaret etmektedir. Tabiat (natura), cevher (zat), şahıs (hypostases) kelimelerinin farklı anlama sahip olduğu ve Ermenice'de bunlara uygun üç kelimenin hiç olmadığı da ileri sürülmektedir. Tabiat ve şahıs fikri, tamamiyle uknum (hypostase) veya şahıs (person) anlamına gelen Ermenice "Pnouthioun" kelimesiyle karşılanmıştır. Tabiat fikrini pnouthioun ile karşılayan Ermeniler,

65. Tournebize, 87.
66. Bkz. Tournebize, 88.

Latin ve Grekler'i İsa'da iki şahsiyet kabul etmekle suçlamışlardır. Tournebize, buna bir de, Kadıköy Konsili'nde mahkum edilmiş Eutychieus'lerin karıştırmalarını eklemek istemektedir[67].

Kadıköy Konsili'nde tarif edilmiş "iki tabiat" doğmasının aleyhinde bulunan ilk Ermeni Katoğikosu Babken (490-515) dir*. O, 491'deki Vagarşabat Sinodu'nda Monofisizm'de favori olan imparator Léon'un "Henotik"ini tastik ve tasvip etmiştir.

Katogikos Nerses zamanında, 526-527 yılında, Divin'de (Tovin) yapılan Sinod'da, Ermeni Kilisesi, "Evrensel Kilise"den kesin olarak ayrılmıştır. Bu ayrılığın gerekçesi Ermeniler tarafından şu şekilde izah edilmektedir: "Hıristiyan çağının başlangıcında İsa'da iki tabiat'ın kabul edilmesi hatası korkunç ilerlemeler kaydettiği için, Patrik Nerses, Kadıköy Konsili'ne karşı Tovin'de (Divin) bir sinod topladı. Bu Sinod'da İsa'da bir tabiat olduğuna inanmak lâzım geldiği kararlaştırıldı. Arada hiçbir fark görmeksizin iki tabiatın yalnız 'bir' de birleşmesinin simgesi olarak Noél ile İsa'nın vaftiz bayramını bir bayramda birleştirmesi ve Tirisagion'a 'Siz (İsa), iki tabiatın ayrılığını protesto etmek için, bizim için çarmaha gerildiniz' ilâvesinin yapılması kararlaştırıldı"[68].

Divin'de iki sinod toplanmış olduğu ve bu sinodlarda alınan kararların birbirine karıştırıldığı anlatılmaktadır. Bu karışıklığa sebeb, Babken ve Nerses'in Katoğikosluk dönemiyle**, 11 Temmuz 552 yılından başlatılan Ermeni Takvimi*** gösterilmektedir. Ancak

67. Bkz. Tournebize, 89.

*. Tournebize, Ermeni Kilisesi'nin Kadıköy Konsili kararlarını reddetmesini, kesin ayrılmasını Babken'e değil Nerses'e ve itizalin yerleşmesini de Anili Samuel'e bağlıyor (Bkz. Tournebize, 90. cı sahifede 1. dipnot).

68. Tournebize, 90.

**. Bazı kaynaklar Babken'in Kategikosluğu'nu 490-515, II. Nerses'inkini 548-557 yılları arası göstermektedir (Bkz. Ormanian, 29; J. de Morgan, 364). Bazıları ise Nerses'in Kategikosluğunu 524 yılından başlatmaktadır (Bkz. Tournebize, 88. sahifedeki 2. dipnot).

***. Ermeni Takviminin başlangıcı 11 Temmuz 552'dir. Bu takvim, 12 ay ve 365 gündür. Her ay 30 gündür. Bundan dolayı Ermeni takvimi'nin bir yılı sabit ve bir yılı değişkendir. Sabit yılın ilk ayı 11 Ağustos'ta başlamaktadır. Bu aylar ve başlangıç zamanı şöyledir.

1. Navassert, 11 Ağustos
2. Hori, 10 Eylül
3. Sahmi, 10 Ekim
4. Dré, 9 Kasım
5. Kaghotz, 9 Aralık
6. Aratz, 8 Ocak
7. Nébégon, 7 Şubat
8. Arek, 9 Mart
9. Abégan, 8 Nisan
10. Maréri, 8 Mayıs

Babken'in Katoğikos olmasından sonra Kadıköy Konsili kararlarının Ermeni Kilisesince tartışıldığı I. ve II. Tovin (Divin) sinodlarında ayrılık ve kendi görüşleri karara bağlanmıştır. Ermeni görüşü Katogikos Nerses'le ortaya çıkmıştır.

Bizans siyasetinin ağırlık noktasının Doğu'ya kaydığı bir dönemde İran'la uzun süre devam eden bir savaşa yol açmıştır. Bu savaşta Bizans, ücretli askerleri ihtiyacı karşılayamaz duruma geldiği için, gözlerini "Ermenistan" halkına çevirmiştir. İran'daki karışıklıklar Bizans'la bir antlaşmayı zarurî kılmıştır (591). Bu anlaşmayla "İran Ermenistanı"nın bir kısmı Bizans'a bırakılmıştır[68]. İmparator Maurice (Mavrikos 582-602), Ermeni Katogikos'u Movses'in ikâmetgâhı olan Tovin (Divin) dışında, "Ermenistan"ın bir kısmını hâkimiyeti altına aldıktan sonra, Katogikos Movses'i İstanbul'da bir sinod'a davet etmiştir. Ancak Katoğikos, Achat ırmağını geçemeyeceği ve sinod'a katılamayacağı cevabını vermiştir. Bunun üzerine İmparator, Tovin'in yanındaki Avan köyünde ikâmet eden Piskopos Jean'ı, Achat ırmağının berisinde (Bizans sınırları içinde) kalan Ermeniler için Katogikos tayin etmiştir. Bu sırada, Katogikos Movses tarafından Gürcistan Katoğikos'u olarak takdis edilmiş olan Cyrion, Kadıköy Konsili'nin şüpheli tarafının bulunmadığını kabul etmiş, Kadıköy Konsili'nin kararlarına katılmış, onun hararetli savunucularından olmuş ve böylece Ermeni Kilisesi'nden ayrılmış bir duruma düşmüştür. Katoğikos Movses, onu afaroz etmeye cesaret edememiş; fakat halefi I. Abraham (607-615) Kadıköy Konsili'ni savunmuş olmasından dolayı Cyrion'u iki defa kınamıştır. Bunun üzerine Gürcistan Katoğikos'u, kınanan doktrinin yanlış anlaşıldığını, Abraham'ın görevinin Kilise Baba'larının fikrine katılmak ve onlarla beraber İsa'da ikili bir tabiatın bulunduğunu kabul etmek olduğu şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap, I. Abraham'ın Tovin'de (Divin) bir sinod toplanmasına yol açmıştır. On kadar Piskoposun katıldığı bu Sinod'da (596?) Gürcistan Katogikosu Cyrion afaroz edilmiş ve İsa'da ayrılmız "bir tabiat" bulunduğu yeniden karar altına alınmıştır[70]. Bu sonoddan sonra Ermeni Kilisesi litürjisine önemli bir ilave yapılmıştır. Bu ilave, Ermeni Kilisesi'nin bariz vasfı, "doktrinleri"nin kısa formülü ve muarızlarının suçlamalarının teme-

11. Markatz, 7 Haziran

12. Hroditz, 7 Temmuz.

Bu sonunca ay, öncekiler gibi 30 gün hesab edilmektedir. 11 Ağustos'a rastlayan senenin birinci ayı Navassart'ın başlangıcından önce 5 gün ilâve edilmektedir (Bkz. Alishan, Le Hayg, 30; Tournebize, 91. sahifedeki 2. dipnot).

69. Bkz. Ostrogorsky, 73.

70. Tournebize, 92.

li olmuştur. Liturjiye, "Kutsal Tanrı"nın adının üç defa tekrarlandığı ilâhiye (Tirisagion), "Bizim için çarmıha gerilmiş olan" cümlesi ilave edilmiştir. Grekler, İsa'nın Tanrı olarak değil, insan olarak acı çektiğini savunmuş ve Ermenileri, ulûhiyet içinde beşeriyeti kaybettirmiş olmalarından, Eutyches'in hatasına düşmüş olmaktan dolayı kınamışlardır. Ancak birliği savunanlar, iki tabiatın birliğini insanda ruh ve beden birliğiyle, Adem'den beri işlenen günahı ancak bu şekilde giderilebileceğiyle cevap vermeye çalışmışlardır[71]. İsa'nın bu vasfıyla İskenderiye'li Cyrille'nin "Cisimleşmiş Tanrı'da yalnız bir tabiat" formülüne yakınlaşmak istedikleri üzerinde durulmaktadır. Nasturîler, farklar üzerinde ve iki şahısta varlıklarını sürdürecek derecede tabiatların ayrılığında ısrar ederken Cyrille, bir tek şahısta tabiatların birleştiğini savunmaktadır[72].

Ermeni Kilisesi, Kadıköy Konsilinden sonra, sahip olduğu inanç ve ısrarla devam ettirmeye çalıştığı durumu sebebiyle, kiliselerle arasında bir gerilime yolaçmış ve Roma-Bizans Kilisesi'nden ayrılmıştır[73]. Bununla beraber Ermeni Kilisesi'nin tarihi birçok dinî problemi de sergilemektedir. Bu problemler, bir çok asır devam etmiş, ancak Ermeni Kilisesi'nin sıtatüsünde bir değişiklik olmamıştır. Onlara hâkim olan devletlerin durumu, dinî problemlerin artıp-eksilmesinde rol oynamıştır. Ermenilerin de içinde yaşadığı bölge, bir müddet, İran, Bizans ve Müslüman ülkelerin savaş sahası haline gelmiştir. Bu ortamda en büyük rekabet ve baskının Bizanslılardan geldiği dikkati çekmektedir. Bizans İmparatorluğu'nun gücü, Ermenileri, Kadıköy Konsili'ni kabule zorlamaktadır (Bu durum, V. yüzyıldan IX. yüzyıla, yani Türkler'in Ermeniler üzerinde hakimiyet kurmasına kadar devam etmiştir). Kadıköy Konsili ile yolaçılmış olan kızgınlık, Justinien'in tahta çıktığı sırada (527'de) henüz dinmemiştir. Anlaşmazlıkları giderme yolundaki gayretleri sonuçsuz kalan İmparator Justinien, "Üç Kitab"ı (Üç Bölüm)* yasaklattırmaya kalkmıştır. 553'deki II. İstanbul Konsili'nde bu kitap ve yazılar mahkum edilmiş, İmparator bir fermanla bunu açıklamıştır. Bu

71. Bkz. J.A. Gatteyrias, 123.
72. Bkz. Tournebize, 92-93.
73. Bkz. J.A. Gateyrios, 113.
*. Bu "Üç Kitap" (Üç Bölüm-Trois Chapitres); Nestorius'un fikirleriyle tanınmış Urfalı İbas'ın, Mopsoesteli Theodere'nin ve Tarseli Diodore'nin kitaplarıdır (Bkz. Ormanian, 31). Beşinci Ökümenik Konsil kabul edilen II. İstanbul Konsili'nde mahkum edilen ve İmparator Justinien'in fermanıyla yasaklanan "Üç Kitap-Bölüm"ü Dvornik şöyle belirtmektedir: "1. Nestorius'un üstadı Mopsueste'li Theodere'nin eserleri ve şahsı, 2. Cyrli Theodoret'in aziz Cyrille'ye ve Efes Konsiline karşı olan yazıları, 3. Urfalı İbas'ın Theodoret'ı savunan ve Aziz Cyrille'nin itirazlarını reddeden mektubu" (Dvornik, Konsiller Tarihi, 20).

konsilde, Efes Konsili kararları daha açık ortaya konulmuş ve indirekt olarak Kadıköy Konsili meselesi son bulmuştur. Ancak Ermeni Kilisesi, Efes Konsili'ne sadık kaldıklarından, yeni açıklama ve kararlara önem vermemiştir[74].

Grekler'in (Bizanslılar) baskı ve telkinleri, bütün Monofizitleri, ayrı bir Hıristiyanlık anlayışı benimsemiş olanları kapsamaktadır. Ermeniler üzerinde etkisiz kalan Grek telkin ve baskıları, Gürcüler üzerinde etkili olmuştur. Gürcüler'in Katoğikos'u Kurion, Ermeni Katogikosluğu bünyesinde yetişmiş ve yükselmiş olmasına rağmen, Bizans İmparatorluğu'nun lütfundan istifade etmek için, Ermeni Katoğikos'luğundan ayrılıp İstanbul Patrikliğine katılmayı tasarlamıştır. Ermeni Kilisesi Katoğikosları'nın gayretleri, onu fikrinden caydırmaya yetmemiş ve Kurion, Kadıköy Konsili kararlarını benimseyerek, Grek Kiliseleri'ne katılmıştır. 609'daki Tovin (Divin) Konsili bu ayrılığı onaylamıştır. Ormanian, bu ayrılığın Gürcü Kilisesi[75] için zararlı olduğunu; 19. yüzyılın başında Kafkasya'da Rus hakimiyeti altında, Rus Ortodoks Kilisesi ile benzerlikleri göz önünde tutularak asimile edildiğini; millî mevcudiyetini devam ettirecek hiçbir sebep bulunmadığını, hıyaraşi ve ruhbaniyet, liturji ve dil'in Ruslaştırıldığını; Gürcüstan'ın Pispokoslarının ve bilhassa ruhanî reislerinin Rus ruhanilerinden oluştuğunu ileri sürmektedir[76].

Grekler, Ermenileri kendi davalarına kazanmak için büyük gayretler sarfetmiş ve bunu sağlamak için de kendilerine iteatkâr Katoğikoslar tayin etmiş, ancak bunlar da kafi gelmemiş; Ermeni Kilisesi, kendi inanç ve felsefesine bağlı olarak varlığını devam ettirmiştir[77]. Ancak, zaman zaman, Ermenilerin, dinî inanç noktasında, müşterek düşmana karşı birlikte hareket ettiklerini görmek mümkündür. Bunlardan birisi, Perslerin Bizans İmparatorluğunu istila edip (614'de) "Kutsal Haç"ın bakiyesini Kudüs'te ele geçirdikleri ve İstanbul surları önüne geldikleri sırada Ermeniler; Bizanslılar'a yardım etmiş ve savaşın kazanılmasını, "Kutsal Haç"ın Kudüs'e iade edilmesini sağlamıştır. Bu olayın sonucunda İmparator Heraclius, Ermeniler'le Grekler'in dogmatik (nassî) birliğini*

74. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 30-32.

75. Gürcü Kilisesi'nin inanç ve ibadetleri için Bkz. Michel Tomarati, L'Eglise Géorgienne, des Origines Jusqu'a Nos Jours, Rome 1910, 134-145, 348-413. Gürcülerle Ermenilerin dinî ayrılıkları için Bkz. Tamarati, 228-225.

76. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 32.

77. Bkz. Ormanian, 33.

*. Bailly, İmparator Heraclius'un "Ortodokslukla Monofisizm arasında bir anlaşma ilkesi bulmaya uğraştığı"nı kaydediyor (Auguste Bailly, Bizans Tarihi, I/132).

gerçekleştirmeyi düşünmüştür. Bu gâyesine ulaşmak için Kadıköy Konsilinin kararlarını Ermenilere benimsetmeye çalışmıştır. Bu düşünce içerisinde İmparator Heraclius, "Ermenistan"a gitmiş ve Katoğikos I. Ezr (630-641) ile görüşmüştür. Ermenilerle Grekler arasında toplantılar olmuş ve İmparator tarafından tavsiye edilen "İmam Formülü"nün kabulüyle toplantı son bulmuştur. Kadıköy Konsilinin sessiz geçirilmesi dışında bu "Formül", Ermeni Kilisesi "İman ikrarı"na uygun bulunmuş ve Erzurum'da toplanan özel bir konsilde kabul edilmiştir. Bu anlaşma, Ermenilerle Grekler, birlikte katıldıkları bir Messe Ayini ile (Ekmek-Şarap Ayini) takdis edilmiştir (632 yılında). Ancak Katoğikos Ezr'in İmparatorun arzusuna itaati, Ermeni Pispokoslar Kurulu'nu ve halkını kızdırmıştır. Ezr'e karşı çok şiddetli bir düşmanlık başlamış, fakat ne yapılmışsa o inancından vazgeçmemiştir. Bu Katoğikos'a karşı duyulan kızgınlık (öfke) yüzyıllarca sürmüştür. Ermenilerle Grek-Latinler arasındaki anlaşmazlığı gidermek için bulunan "Monotelizm" formülü de başarılı olamamıştır. İmparator IV. Konstantin, Ermenileri, içinde bulundukları zayıf durumdan istifade ederek, hâkimiyeti ve dinî otoritesi altına almaya teşebbüs etmiş; fakat Katoğikos Nerses'in tavassutu ile yatıştırılmıştır. Ermeni Kilisesi, Bizanslıların geri çekilmesinden sonra, 645 yılında Tovin'de (Divin) bir konsil toplamış ve bu Konsil'de sadece ilk Üç Konsil'in kabul edildiği, sonradan olanların hepsinin (sonradan bunlara ilave edilenlerin) kesin olarak reddedildiği açıklanmıştır. Grek-Ermeni münasebeti Katoğikos Nerses'in ölümünden (661) sonra yerine geçen halefleri döneminde de (661-703) devam etmiştir. Ancak Müslüman Araplar'ın bölgede hâkimiyet kurmasıyla Ermeniler rahatlamış ve dinî imtiyazlara kavuşmuştur. Katoğikos III. Sahak'ın halefi Ardjesch'li Eghiad'ın (703-717) Katoğikosluğu döneminde, Kafkas Albanya (Albanie Caspienne) Patriği Nerses Bahur, Gürcü Katoğikosu Kurion gibi, Bizans Kilisesi inancından yana bir eğilimin içine girmiştir. Katoğikos Eghia, Kafkas Albanya'sını Ermeni Kilisesi içinde tutmak için büyük gayret sarfetmiş, Nerses Bahur azledilmiş ve yerine Simeon getirilmiştir. Aynı Katoğikos, İstanbul'da yetişmiş Ermeni ilâhiyatçılarına karşı da büyük bir gayretin içine girmiştir.

Eghia'dan sonra Katogikos olan III. Hovhannes, yanlış düşüncelere karşı kitaplar yazmış ve Ermeni Kilisesinin dinî kurallarını ortaya koymuştur. O, "Monofizit ordokoslar" tarafından ortaya atılmış "İsa'nın bedeninin çürüyebileceği" yönündeki önemli meseleyi dinî kurallar içinde çözmeyi başarmıştır. Bu önemli mesele, Jülianides ve Sévériens mezheplerinin doğmasına yol açmış, Ermeni Kili-

sesi ile Süryani Kiliseleri arasında görüş ayrılığına sebep olmuştur. Bu ayrılığı gidermek için 726 yılında Malazgirt'te bir konsil toplanmıştır. Katoğikos Hovhannes'in başkanlığında, Ermeni ve Süryani piskoposlarının katılmasiyle, toplanan Konsil'de her iki kilisenin de ifrata vardıkları noktaların atılmasına özen gösterilmiş ve 12 kural benimsenmiştir. İsa'nın bedeninin tabiî özellikleri ve orijini üzerine "sağlam doktrin" orada kabul edilmiştir. Konsile katılanların hepsi, cisimleşmiş Tanrı'nın (İsa) bedeni için, büyük saygıyı ve sevgiyi koruyarak, İsa'nın ölmek ve günah işlemekten uzak bulunduğu inancına varılmıştır.

Hovhannes'in ölümünden sonra gelen 12 halefi döneminde önemli bir olay olmamış ve barışcı bir ortamda, otonom idareden istifade ederek, kendi inançlarını ifâ etmişlerdir. Katoğikos Zacharia'nın (Zekariya) Katoğikosluğu döneminde (855-878), İstanbul Patriği, Ermeni Kilisesiyle münasebetlerini geliştirmeye çalışmış ve Roma Kilisesiyle olan kavgalarında Ermeni Kilisesini yanına almak istemiştir. Ancak Patriğin daveti sonuçsuz kalmış, Ermeni Kilisesi, Kadıköy kararları gibi, yakınlaşma teşebbüsünü de kabul etmemiştir. Böylece Ermeni Kilisesi, kendi inanç ve ibadet esasları içerisinde kalmış, kiliseler arasında, Monfizit çizgide varlığını sürdürmüştür[78].

78. Bkz. Ormanian, L'Eglise ..., 33-37.

LONCA SİSTEMİNİN İŞSİZLİK SİGORTASIYLA İLGİSİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER*

Doç. Dr. Nesimi YAZICI

Bilindiği gibi L o n c a l a r; İslâm toplumlarındaki esnaf arasında, çok uzun bir geçmişe sahip bulunan F ü t ü v v e t ve A h î l i k zincirinin, zamanın şartlarına göre değişikliğe uğramış bir devamıdır. Bir esnaf teşekkülü olarak Loncaların, Fütüvvet ve Ahîlikten farkı, tasavvufî cephelerinin gitgide önemli ölçüde ihmale uğramış olmasıdır. Bu halleriyle L o n c a l a r, esnaf ve sanatkâr arasında dayanışmayı sağlayan, bir bakıma işveren sendikasından daha ileride üretim kooperatifleri olarak nitelenebilecek kuruluşlardır.

Her toplumda olduğu gibi Osmanlı toplumunda da esnaf ve sanatkârlar bulunmakta ve onu oluşturan sosyal gruplar içerisinde çok önemli bir yer tutmakta idiler. Nitekim **Hammer** ünlü **Tarih**'inde, **III. Murad** (1574-1595) döneminde yapılan bir saray düğününe katılan 148 değişik esnaftan bahseder. Fakat hiç şüphesiz Osmanlı başkentindeki esnaf grupları bu sayının çok üstünde idiler. Ünlü gezgin **Evliya Çelebi** ölümsüz eseri **Seyahatnâme**'sinde **IV. Murad** (1623-1640) devrinde **Sadrazam Bayram Paşa**'nın 1638'de yaptırdığı bir nüfus sayımı ve emlâk defterini kaydetmiş bulunmaktadır. Evliyâ Çelebi'nin Alay Köşkü'ndeki Padişahın önünde yapılan geçit resmini de katarak oluşturduğu değerli bilgilerden, o sırada 57 bölüme ayrılmış İstanbul'da 1100 sınıf halk ve meslek grubu olduğunu öğrenmekteyiz. Şüphesiz bu esnaf gruplarından bir kısmı, zaman içerisinde önem kaybedip ortadan kalkmış, bazan da yeni meslek grupları ortaya çıkmıştır. İşte gerek Osmanlı başkenti ve gerek geniş ülke coğrafyasındaki merkezlere yayılmış bulunan bu esnaf toplulukları, köklerini Fütüvvet ve Anadolu Ahîliğinden alan ve onların izlerini sonuna kadar da taşıyacak olan Lonca adlı meslek birlikleri halinde organize edilmiş bulunuyorlardı.

(*) Bu metin DEKSAV (Dünya Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı) tarafından 3 Haziran 1994'te Ankara'da düzenlenen İşsizlik Sigortası konulu panele tebliğ olarak sunulmuştur.

Osmanlı ülkesinde meslekî birliklerin Loncalar halinde teşkilâtlanmalarının kökeninde gelişen-genişleyen devlet kurumları ve ülke toprakları ile birlikte, gayri müslim tebea arasında yer alan esnafı da aynı organizasyon içerisinde tutma istek ve gerekleri bulunmuş olmalıdır. Kelimenin İtalyanca *Loggia* ve Fransızca *Loge* ile ilişkisi de, Avrupa ile artan ticarî münasebetlerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Netice itibariyle L o n c a; Osmanlı ülkesindeki bir merkezde, aynı mesleği icrâ eden esnaf ve sanatkârın, meslekî dayanışma amacıyla oluşturdukları, devlet kontrolündeki organizasyon ve bu organizasyonun bulunduğu yere verilen isim olmuştur.

Debbağlar çarşısı, Hallaçlar çarşısı, Yorgancılar çarşısı, Bakırcılar çarşısı, Demirciler çarşısı gibi genelde ayrı ayrı çarşılarda bulunan esnafın, Loncası da kendi adlarıyla birlikte anılır ve çarşılarında uygun bir mekân Lonca olarak düzenlenirdi. Her Loncanın kendine ait simgesini de taşıyan bir bayrağı bulunurdu.

Loncalar, üyelerinin seçimi ve devletin tasdiki ile görevlendirilen K e t h ü d a (sonraları mütevellî)'lar tarafından yönetilirdi. Her Loncanın Kethüdası yanında, hiyerarşide ondan sonra gelen ve Loncanın iç işlerini yöneten, mesleğin tecrübelileri arasından seçilmiş bir Y i ğ i t b a ş ı s ı ve gerektiğinde kendisine yardım eden, mesleğin E h l - i H i b r e denen kıdemlilerini içeren bir Yönetim Kurulu bulunurdu. Kethüdanın, kendisine bağlı esnaf grubu üzerinde denetim ve yönetim hakkıyla, onların her türlü menfaatlareni koruma görevi vardı. Kethüda, devlet ile esnaf arasında bir aracı rolü oynardı.

Loncalarda, Yönetim Kurulundan başka da devamlı veya geçici statüde kurullar ve bunların muntazam bir biçimde kaidelere bağlanmış toplantıları (Kâhyalar Kurulu, Ziyafet toplantısı, Üçgünler toplantısı, Memleket toplantısı) vardı. Osmanlı dönemi esnaf ve sanatkârlarının içinde bulunduğu ortamı daha iyi kavramamız açısından önemli olan bu kurullar üzerinde duramayacak isek de, Lonca Yönetim Kurulunun işlevini ve çalışmasını kısaca açıklayalım. Bu kurul, Kethüda başkanlığında her ayın ilk ve üçüncü Cumasında toplanırdı. Toplantıda Kethüda, geçmiş onbeş günün kendi meslek kolu açısından değerlendirmesini yapar, daha önce üzerine almış olduğu görevlerle ilgili bilgi verirdi. Lonca üyelerini ilgilendiren her türlü konu bu toplantıda görüşülür, kurul üyeleri dilek ve temennîlerini dile getirirlerdi. Ayrıca esnafın kendi aralarındaki kü-

çük çaplı anlaşmazlıkları da burada görüşülür, karara bağlanırdı. Lonca mensuplarından, mesleğini icrâda geçerli kurallara uymayanlar Kethüda ve Yiğitbaşları tarafından davet edilerek kendilerine, duruma göre uyarıda bulunulur veya geçici olarak iş bıraktırılır, gerekirse falaka ile cezalandırılırlardı. Bu konuda Lonca kararları kesindi. Yönetim Kurulu, hakkında biraz sonra bilgi vermeye çalışacağımız O r t a S a n d ı ğ ı'nın işletilmesiyle de yakından ilgilenirdi.

Bir merkezdeki bütün loncalar birleşerek, bir üst kuruluş oluştururlardı. Bu kuruluşun başında Ş e h i r K e t h ü d a s ı vardı ve bulunduğu merkezi, diğer ileri gelenlerle birlikte devlet karşısında temsil ederdi.

Loncalarda müslüman ve gayri müslim esnafın birlikte bulunabildiklerini ifade etmiştik. Daha sonraları bu durum bazı sıkıntılar ortaya çıkarmış ve 1768'den itibaren ayrı Loncalar halinde teşkilâtlanmaya gidilmiştir. Nihayet Loncalar, değişen ekonomik ve ülke şartları dolayısıyla, zaman içerisinde önemlerini yitirmiş, ortadan kalkmışlardır. Bununla birlikte Fütüvvetle başlayıp, Ahîlikle gelişen ve Loncalara ulaşan geleneğin izleri toplumda uzun yıllar devam etmiştir.

Önceleri yönetim işlerinden ziyade dinî yönü temsil eden Şeyhleri de bulunan Loncalar, gitgide tamamıyla birer meslekî dayanışma kuruluşları haline geldilerse de, buradaki esnaf ve sanatkâr daima birbirine aşağıdan yukarıya doğru uzanan ve yukarıdan aşağıya doğru giden bir saygı, sevgi ve hürmet bağı ile bağlı idiler. Loncalar, mensuplarından; kanaatkârlık, gelenek ve göreneklere bağlılık, sanatında titizlik, meslekî disipline riayet gibi özellikler isterlerdi. Böylece bu organizasyonlar, geçmişte birer meslekî teşekkül olma yanında, aynı zamanda birer ahlak mektebi fonksiyonunu da icra etmekte idiler.

LONCALARIN İŞSİZLİK SİGORTASIYLA İLGİSİ

Bilindiği gibi İ ş s i z l i k S i g o r t a s ı, Batı'da XX. yüzyıl başlarında gündeme gelmiş bir konudur. Modern bir uygulama olarak işsizlik sigortasının geçmiş döneminin Osmanlı toplumunda aynıyla aranması hatalı olur. Bununla birlikte **Tarih**in bize öğrettiklerinden biri de, insanın her zaman aynı kaldığı ve insanlar arası ilişkilerin esas itibarıyla değişmediğidir. Konuya bu noktadan bakıldığında her dönemde insanların, ihtiyaçlarını karşılayabilmek için çalışmak mecburiyetinde olduklarını ve bunun için şu veya bu

şekilde bir işe sahip olmak istediklerini görürüz. Aynı şekilde insanların aradıkları halde iş bulamamaları veya yaşlılık, malüllük veyahutta bir başka sebeple çalışamadıkları dönemlerde geçimlerini sağlamada sıkıntıyla karşılaştıklarını biliriz. Şimdi bu gibi durumlarda, Osmanlı döneminde çalışma hayatının etkin bir kurumu olarak Loncaların, toplum içerisinde ne gibi bir fonksiyon üstlendiğini; gerek belirli bir meslek mensubunun ve gerekse ülke insanlarından değişik mesleklerdeki işsizlerin sıkıntıları karşısında nasıl bir tavır takındığını göstermeye çalışalım.

Bilindiği gibi işsizlik, ya genel anlamda, yani bütün iş kolları için geçerli olabilir, ya da bir sektör bazında yani belirli işleri yapan veya isteyenler açısından söz konusudur. Osmanlı toplumundaki Loncaların, İşsizlik Sigortası ile ilişkili olarak değerlendirilmelerinde bu ayırımı dikkate almakta, kurumun problem karşısındaki pozisyonunu iyi değerlendirebilmek açısından gerek vardır.

1-BİR MESLEK GRUBUNDAKİ İŞSİZLİK VE LONCALAR

Lonca sistemi, üretim ve tüketimin ayarlanmasına yönelik bir ekonomik düzendir. Bunun için kalite, üretim miktarı, fiyatlar ve bizim açımızdan en önemlisi istihdam üzerinde bir denetim geliştirilir, rekâbet önlenirdi. İdare muhtemel işsizlik ve iflaslardan çekinir, Loncalar vasıtasıyla piyasalar sıkı bir biçimde kontrol altında tulurdu.

Loncalar, Osmanlı toplumunda varlıklarını korudukları sırada, herşeyden önce üyelerine istikrar ve güvence sağlayan, bu gaye ile de piyasa ve üretim şartlarını düzenlemeye çalışan meslek örgütleri idiler. Bunun yanısıra Loncalar, üyeleri arasında toplumsal dayanışma sağlamaya da önem veriyorlardı. O r t a S a n d ı ğ ı bu yardımlaşmayı gerçekleştirmenin vasıtasıydı. Loncalar üyelerini Lonca dışından gelebilecek rekâbete karşı korudukları gibi, Lonca içi rekâbete karşı da korurlardı. Böylece birer meslekî teşekkül olarak Loncalar üyelerinin çıkarlarını korur, onları işsizliğe ve gelir kaybına karşı muhafaza ederlerdi.

Loncalar kendi mensupları içerisinde işsizliği g e d i k usulü ile önlerlerdi. Gedik usulünde her dükkan bir gedik kabul edilirdi. Bu bir çeşit kadrodur. Buna göre her merkezde, her esnaf grubunun gedik sayısı belirlenmişti. Esnaf istediği yerde dükkan açamaz, iş koluna göre tezgâh sayısını artıramazdı. Lonca üyeleri müteselsilen birbirlerine kefil olmuşlardı. Yeni bir dükkân ancak o iş kolunda,

dükkân sahibi bir ustanın işi bırakması veya vefatıyla söz konusu olabilirdi. Bu takdirde boşalmış (mahlul) gedik en büyük evlâda, o yoksa veya o işi yapmıyorsa, yetişmiş kalfasına devredilirdi. Esasen Loncaya mensup bir usta, istediği sayıda çırak çalıştırıp, istediğini kalfa ve istediğini de terfî ettirerek usta yapamazdı. Gereği kadar ve belirli sayıda çırağı alıp, bunları belirli usullere göre yetiştirdikten sonra bir üst kademeye yükseltebilirdi. Lüzum görüldüğünde devlet tarafından gedik sayısı artırılabilir, buna bağlı olarak esnafın çırak, kalfa, usta sayıları yükseltilebilirdi. Tabiatıyla bu durumda işkolu düzeyinde işsizlik problemi söz konusu bile olmazdı. Böylece Loncalar, mensuplarını işsiz bırakmadıklarından, onların işsizlik sigortası diye bir sıkıntıları bulunmazdı. Bununla birlikte bizzat esnafın veya aile fertlerinin veyahutta toplum içerisinde bazı kişilerin maddî desteğe ihtiyaç duymaları her zaman söz konusu olabilirdi. Bu takdirde Loncalardaki dayanışmanın en güzel bir örneği ve vasıtası olan Orta Sandığı devreye sokulurdu.

O r t a S a n d ı ğ ı (bazı defa Esnaf Vakfı, Esnaf Sandığı, Esnaf Kesesi); Kethüda ve Yiğitbaşı ile ihtiyarların nezaret ve sorumluluğunda bulunan bu sandığın sermayesi, esnafın bağışları ile çıraklıktan kalfalığa ve kalfalıktan ustalığa yükselenler için ustaları tarafından verilen paralarla, haftada veya ayda bir esnaftan güçlerine göre alınan paylardan oluşurdu. Ayrıca vasiyet, hibe, vakıf paraların gelirleri, duhuliye, teberrûlar, kiralar gibi gelirler vardı.

Orta Sandığında biriken para, ihtiyacı olan veya sanat ve ticaretini geliştirmek isteyen esnafa %1 nemâ ile verilirdi. Buradan ve teberrûlardan elde edilen gelir, bir kısım hayır işlerine sarfedilirdi. Sandık hesabına Ramazan'da hatim indirtilir, zerde ve pilav pişirtilerek ahaliye yedirilirdi. Esnaftan hali vakti müsait olmayanlara, bir felâkete uğrayanlara, hasta olanlara yardımda bulunulur, ölen fakir esnafın techiz ve tekfini (cenaze giderleri) ve daha bir kısım sosyal faaliyet gerçekleşitirilirdi. Böylece **Orta Sandığı** bir bakıma **İşsizlik Sigortası Fonu** gibi kullanılırdı.

Lonca düzeninde esnaf D a h i l î l e r (fiilen çalışanlar) ve H a r i c î l e r (fiilen çalışmayanlar) olmak üzere öncelikle ikiye ayrılırdı. Dahilîler; Yamak, Çırak, Kalfa ve Ustalardır. Haricîler ise; Emekliler, Düşkünler ve Sakatlardır. Haricî esnaftan özellikle son iki grup, yani Düşkünler (aceze; esnafın üstadlarından olup, yaşlı ve dükkânı bulunmadığından yardıma muhtaç) ve Sakatlar (herhangi bir nedenle çalışamayanlar) çalışan esnafın yardımları

yanında, özellikle de Orta Sandığından ayrılan yeterli ödeneklerle desteklenirlerdi. Bu uygulamayı normal bir sosyal güvenlik yanında, işsizliğe karşı bir tedbir ve bir İ ş s i z l i k S i g o r t a s ı olarak da değerlendirmek yerinde olacaktır. Burada Orta Sandığı ile ilgili olarak anlatılan hususların nasıl gerçekleştirildiğini daha iyi gösterebilmek için, İstanbul'daki Hallac esnafının Orta Sandığının bir yıllık masrafını gösteren çizelgeye bakmak yeterli olacağından bu konuyu burada noktalayalım. (Bakınız Ek I).

2- GENEL İŞSİZLİK VE LONCALAR

Kendi meslek mensuplarını korumayı amaçlayan Loncaların, bu yönde çeşitli tedbirler aldığını ve bunları gerektiğinde sert bir biçimde ve kesin bir şekilde uyguladıklarını biliyoruz. Bu halleriyle ve çeşitli sosyal faaliyetleriyle Loncaların, ülke genelindeki dayanışmaya olumlu katkılarda bulunduğunu, işsizliğin azalmasında rol oynadığını düşünmek gerekir. Bununla birlikte bazı dönemlerde bir konuda olumlu katkısı olan bir müessesenin, bir başka dönemde ters bir rol üstlendiği görülebilir. Loncalar ve genel işsizlik ve nihayet ülke genelinde İşsizlik Sigortası denildiğinde böyle bir gelişmeyi görmek olasıdır. Nitekim ülke genelinde bütün dengelerin yerli yerinde bulunduğu dönemlerde, her esnaf grubunun ayrı bir organizasyonun çatısı altında işinden, geleceğinden, kazancından emin olmasını temin eden Loncaların, iş güvenliği ve işsizlik sigortası konusunda düzenleyici bir rol oynadığı anlaşılır. Fakat bazı önemli aksaklıkların ortaya çıktığı devrelerde, Loncaların bu defa da kendi mensuplarını koruma amaç ve hedefi doğrultusunda, kendi dışındaki işsizlere karşı oldukça insafsız davrandıkları görülmektedir. Arşivlerimizde ve Kadı Sicillerinde bu görüşümüzü destekleyen çok sayıda belge bulunmaktadır. Şimdi kısaca bu konuya değinelim.

Tarihçi **Münir Aktepe, Osmanlı Tarihinde Lâle Devri (1718-1730)** diye adlandırılan dönemi sona erdiren, **Patrona Halil İsyanı** konusundaki araştırmasında; Osmanlı-İran harpleri sırasında İstanbul'da bazı Loncaların genel işsizlik karşısındaki olumsuz tavırlarıyla ilgili önemli bilgiler verir. Buna göre, esnafın Loncalarda, gedik usulüne göre teşkilâtlandığı bu sırada, çırak sayısına varıncaya kadar kadrolar belirlenmişti. Bu kadroların artırılmaması konusunda Loncaların yoğun baskısı, sıradan sayılabilecek bazı işleri yapmak isteyenlere bile bu fırsatı vermiyordu. 1726-1730 arasında İstanbul esnafının bu konudaki bazı girişimleri ve aldıkları netice-

ler şöyle özetlenebilir: 9 Safer 1139/6 Ekim 1726 tarihli bir belge, İstanbul çamaşırcılarının **Valide Hanı**'nda bazı kişilerin çamaşırlarını yıkayan **Bedros**'tan; 13 Safer 1139/10 Ekim 1726 tarihli bir belge ise kendi Loncalarına dahil olmadığı halde bir turşucu dükkânı açan **Halil oğlu Hüseyin**'den, turşucu esnafının şikâyetlerini dile getiriyor. Bu ikinci belgeden anlaşıldığına göre, Halil oğlu Hüseyin bundan beş sene önce de **Mustafa Paşa Çarşısı**'nda bir turşucu dükkânı açmış, turşucu esnafının şikâyeti üzerine kapatmak mecburiyetinde kalmıştı. Bu defa da mahkeme şikâyetleri haklı bularak Bedros'un ücreti karşılığında çamaşır yıkamasının, turşucu Hüseyin'in de turşu satarak geçimini sağlamasının önüne geçmiştir. Benzer belgelerde aynı durumla ilgili işkembeci ve kebapçılarla, saraç esnafının şikâyetleri dile getiriliyordu. Küçük esnaf ve sanatkârın, kendi birliklerine dahil olmayanlara; çıraklık yapmadıkları, kadroda boş yer bulunmadığı gibi gerekçelerle, sermaye sahibi ve mesleklerinde usta olmalarına rağmen çalışma imkânı tanımamasının, hatta beş sene içerisinde müteaddit teşebbüslere rağmen İmparatorluğun başkenti İstanbul'da bir turşucu dükkânının bile açılamamış olmasının, işsizliğin giderilmesine katkıda bulunmadığı muhakkaktır. Bu durumda işsizlik sigortasından değil, iş bulma serbestîsinden bahsetmek bile güçleşir. Tabiatıyla bu gibi durumlar, özellikle de toplumun genel dengelerinin bozulduğu, fevkalâde şartların hüküm sürdüğü dönemlerde sıklıkla görülür. Yoksa normal dönemlerde Osmanlı düzeni hiç kimseyi işsiz, aşsız bırakmamayı hedeflemiş ve bunu uzun yüzyıllar boyunca da başarmıştır. Bu vesileyle devletin, Loncalara ait gedikleri gerek gördüğünde artırabildiğini de ifade etmek gerekir. Bir örnek olmak üzere; enfiyeci esnafına ait İstanbul ve Bilâd-ı Selâse (Eyub, Galata, Üsküdar)'deki 47 olan gedik sayısının bir misli artırılmak suretiyle 94'e çıkarılmasını gösterebiliriz.

Osmanlılarda sanat ve sanatkâr, bu arada esnaflık her zaman takdir görmüştür. Bir meslek sahibi olmak herkes için şerefli bir görev sayılırdı. O kadar ki, padişahların bile birer sanatı vardı. Nitekim **I. Mehmed** yay kirişi yapardı, **II. Mehmed** iyi bir bahçıvandı, **I. Selim** ve **I. Süleyman** kuyumcu, **II. Selim** hacıların asasına hilâl, **III. Murad** ok başı yapar, **III. Mehmed** ile **I. Ahmed** kaşık ve okçulara yüzük yapardı. **II. Abdülhamid**'in çok iyi bir marangoz olduğu bilinir. Yöneticilerin sanatkâr olmasının, yönetilen sanatkârı daha iyi düşünmelerine imkân tanıdığına şüphe yoktur. Normal dönemlerde ülkede herkese yetecek kadar bol meslek ve iş imkânı vardı. Devlet de Loncaları, hem üretimin kalitesini koru-

mak, hem de çalışanların haklarını garanti altına alabilmek için yakından takip ederdi. Yerli mallarla rekâbet edebilecek eşyanın ithaline izin vermeyerek işsizliği önlemeye çalışırdı. Aynı gaye ile sanatkârın üretimde kullanacağı hammaddenin gereğinden fazla ihracına da izin vermezdi. Kiraları kontrol eder, ihtiyaç olduğunda yeni gedikler vererek, kontrollü bir biçimde iş alanlarını çoğaltırdı. Bu arada sanatkâr ve esnaf arasında müslüman-gayrı müslim ayrımı yapmaz, tebeasının tamamını aynı şefkatle kucaklamayı hedeflerdi. Nitekim Loncalarda her dinden esnaf bulunduğu gibi, daha sonra (1768) hristiyan ve musevîlerin ayrı Lonca kurma isteklerini de olumlu karşılamıştı. Bütün bunlar yanında Osmanlı toplumunda çok değişik amaçlara yönelik, fakat sonuçta hepsi de toplumun yararına binlerce v a k ı f kuruluşu vardı ve bunlar toplum fertlerinin maddî manevî sıkıntılarına çare bulmayı amaç edinmişlerdi.

EK I.

1289 Kasımından 1290 Kasımına kadar (8 Kasım 1873-7 Kasım 1874) İstanbul'daki Hallac esnafının Orta Sandığının bir senelik gelir-gider cetveli, (Osman Nuri (Ergin), **Mecelle-i Umûr-ı Belediye, I**, 704-706).

GELİRLER

Guruş	
7.650	Kira bedeli
7.900	Borç verilen paranın geliri
110	Geçmiş borç
550	Evkâf vesâireden gelen hisse
500	Vasıyet yolu ile bağış
900	Fakirlere verilen yemek bedeli
275	Esnafın giriş aidatı
2.700	Esnafın bağışları
1.250	Yardım için toplanan paralar
75	Hisar arkasında kesilen ağaçların hissesi bedeli
21.910	Toplam

GİDERLER

Guruş	
800	Tamir, bakım

2.050	Satın alınan dükkân bedeli
700	Yaz mevsiminde kar bedeli (560.000 okka)
600	Hisar arkasında okutulan mevlid bedeli
1.550	Üçgünler toplantısı hissesi
680	Esnaf ve memleket fakirlerine Ramazan-ı Şerifde ekmek parası (2200 kıyye)
600	Dul ve yetimlere bayramlık basma
350	Esnafın fakirlerine ve ailelerine hastalık parası
170	Cenaze masrafları (Techiz ve tekfin)
1.100	Gelen-gidene (yolda kalmışlara) Hakim vasıtasıyla yapılan yardım.
1.800	Günlük sadaka (günde 5 guruş)
250	Üçaylarda gelen hocalara yardım
850	Haremeyn Delillerine, Şeriflere (Hac görevlileri ve Peygamber'in soyundan gelenler) ve Çekirge Şeyhlerine
400	Sürre masrafı (Mekke ve Medine fakirlerine gönderilen para)
380	Kasaba dışındaki taş köprünün tamiri masrafı
350	Dükkânı yanan Hasan Ağaya sermaye ve alet parası
100	Kurban parası
45	Ramazanda ve mubarek gecelerde camilerde yakılan kandiller masrafı
300	Hatim parası
350	Buharî ve Şifâ-yı Şerif okutulası ve Devirhanlık ücreti
150	Çarşı sokağının tamiri ücreti
250	Hakime kontrol ücreti
1.200	Mütevellîye verilen ücret
1.500	Sıbyan mektepleri muallimlerine ev kirası
500	Sıbyan mekteplerine kömür ve hasır parası
360	Münadiye ödenen yıllık ücret
450	Çeşmeciye ödenen yıllık ücret
240	Tulumbacılara ödenen yıllık ücret
240	Çarşı bekçisine ödenen yıllık ücret
600	Lonca masrafı
20.115	Toplam

21.910	Gelir toplamı guruş
20.115	Gider toplamı guruş
1.795	
179	Muhasebe gideri
1.616	Gelir fazlası olarak kasa mevcuduna ilâve edilen.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Abdülbaki Gölpınarlı, **İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları,** İktisat Fakültesi Mecmuası, c.XI, S.1-4 (İstanbul 1950).

Ahmet Refik (Altınay), **Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı,** Haz. Abdullah Uysal, Ankara, 1987.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedi, c.XII, XX.

Cumhuriyetin 50. Yılında Esnaf ve Sanatkâr, Ankara, 1973.

Franz Taescshner, **İslâm Orta Çağında Fütüvvet Teşkilâtı,** İktisat Fakültesi Mecmuası, c.XV, s.1-4 (İstanbul 1954).

İlber Ortaylı, **Türkiye İdare Tarihi,** Ankara, 1979.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi,** Ankara, 1975, c.II.

İsmet Binark, **İmparatorluk Devri Türkiye'sinde Esnaf Teşkilâtı,** Onasya, Yıl 6, c.VI, S.64 (Ankara Aralık 1970), s.16-17.

İsmet Kayaoğlu, **İslâm Kurumları Tarihi,** Akara, 1980.

Mehmet Şeker, **İslâmda Sosyal Dayanışma Müesseseleri,** Ankara, 1987.

Mehmet Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,** İstanbul, 1971, c.I-II.

M. Münir Aktepe, **Patrona İsyanı** (1730), İstanbul, 1950.

Mithat Gürata, **Unutulan Adetlerimiz ve Loncalar,** Ankara, 1975.

Musa Çadırcı, **Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları,** Ankara, 1991.

Osman Nuri (Ergin), **Mecelle-i Umûr-ı Belediye,** İstanbul, 1338/1922, c.I-II.

Raphaela Lewis, **Osmanlı Türkiye'sinde Gündelik Hayat (Adetler ve Gelenekler),** Çev. Mefkûre Poray, İstanbul, 1973.

Refik Soykut, **Orta Yol Ahilik,** Ankara, 1971.

Sabri F. Ülgener, **İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası,** İstanbul, 1981.

Sabri F. Ülgener, **Zihniyet ve Din İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı,** İstanbul, 1981.

Sadi Bayram, **Türklerde Esnaf Teşkilâtı Ahîlik ve Loncalar**, Milli Kültür, c.IV, S.48 (Ankara Temmuz 1977), s.48-52.

Şevket Pamuk, **Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi** 1500-1914, İstanbul, 1988.

Sıdkı, **Gedikler,** İstanbul, 1325.

Yılmaz Önge, **Türk Çarşısında Dua Kubbeleri,** Önasya, Yıl 6, c.VI, S.63. (Ankara Kasım 1970), s.6-7.

Yılmaz Öztuna, **Büyük Türkiye Tarihi,** İstanbul, 1978, c.XI.

Ziya Kazıcı, **Osmanlılarda İhtisâb Müessesesi,** İstanbul, 1987.

KUR'ÂN-I KERİM'DE HZ. LOKMAN

*Doç. Dr. Mevlüt GÜNGÖR**

Kur'ân-ı Kerîm'de ismi zikredilerek, kendilerine değer verilen ve örnek bir insan olarak yâdedilen ender şahsiyetlerden birisi de Hz. Lokman'dır.

Onun adı, Kur'ân-ı Kerîm'in 31.nci süresine isim olarak verilmiş ve bu sûrenin 12.inci âyetinden 19.uncu âyetinin sonuna kadar[1] kendisinin, oğluna vermiş olduğu değerli öğütler aynen nakledilmiştir.

Böylece, Yüce Allah, onun adını ve öğütlerini Kur'ân'la ölümsüzleştirmiş ve onu herkese örnek bir insan olarak göstermiştir. Hiç şüphesiz bütün bunlar, bir fâniye nasîb olabilecek en büyük bir mazhariyettir.

Târîhi açıdan, Hz. Lokman hakkında, kaynaklarda birbirinden farklı rivâyetlere rastlanılır[2].

İbn İshâk (85-151/700-768)'a göre, Hz. Lokman'ın nesebi 4'ncü batında Hz. İbrâhîm (a.s.) ile birleşir. O, bin yıl yaşamış, ka-

---

* Ankara Ün. İlâhiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

1. Bu âyetlerden sadece 14 ve 15.inci âyetler Hz. Lokmân'ın öğütlerine dâhil değildir. Ana-babı hakkı ile ilgili olan bu âyetler önemine binâen araya konulmuştur.

2. Hz. Lokman hakkındaki bu bilgiler için bkz. el-Mes'ûdî, **Mürûcu'z-Zeheb ve Medâinu'l-Cevher**, I, 110-111, Paris, 1861. İbn İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, **Kasasu'l-Enbiyâ (el-A'râis)**, s.338, Mısır, târihsiz. **Tefsîru't-Taberî**, XXI, 67-68, Beyrût, 1984. **el-Keşşâf** III, 281, Beyrût, târihsiz. İbn el-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr**, VI/317-318, Beyrût, 1984. **Tefsîr'r-Râzî**, XXV, 145-146, Tahran, târihsiz. **Tefsîru'l-Kurtubî**, XIV, 59-62, Kâhire, 1967. **Tefsîru'l-Beydâvî**, s.544, İstanbul, 1329. **Tefsîru'l-Hâzin**, III, 439, Beyrût, târihsiz. Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, VII, 186, Beyrût, 1983. **Tefsîru'l-Âlûsî**, XX, 82-83, Beyrût, târihsiz. Nişancı Mehmed Paşa, **Siyer-i Enbiyâyı I'zâm ve Ahvâl-i Hulefâyı Kirâm**, s.29, İstanbul, 1290. İslâm Ansiklopedisi **"Lokman"** maddesi, VI, 64-67. Cevdet Çakmakçı, **Lokmân fi'l-Edebi'l-A'rabî**, (A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XX, 367-391, Ankara, 1978). Osman Bayatlı, **Bergama'da Şifâlı Otlar ve Lokman Hekim**, 98-111, İzmir, 1940. Süheyl Ünver, **Lokman Hekim**, s.6-7 İstanbul, 1972. Müjgan Üçer, **Halk Kültürü, Lokman Hekim Üzerine**, İstanbul, 1984.

dılık yapmış, Hz. Dâvûd (a.s.)'a kadar yetişmiş ve ondan ilim almıştır.

Vâkıdî (130-207/747-823) ise, onun Hz. İsâ (a.s.) ile Hz. Peygamber (s.a.v.) arasında bir zamanda Eyle ve Medyen taraflarında yaşadığını ve İsrâil oğulları arasında kadılık yaptığını söyler.

Ayrıca, onun, Hz. Eyyûb'un kızkardeşinin veya teyzesinin oğlu olduğu da rivâyet edilir.

Bundan başka, onun, Âd kavminin helâkinden sonra, Hz. Nûh (a.s.)'ın yanında kurtulanlardan ve daha sonra Yemen melîki olan bir zât olduğu da zikredilir. Fakat bu kimsenin aynı adı taşımakla birlikte, Hz. Lokman'dan başka bir zât olması ihtimâli daha kuvvetlidir.

Hz. Lokman'ın aslen nereli olduğu hakkında da farklı rivâyetler vardır. Bazıları onun Habeş asıllı olduğunu, bazıları Nûbyalı, bazıları da Mısır Sûdânı'ndan olduğunu söylerler. Her hâlükârda onun esmer, kalın dudaklı, ayakları yarık ve sonradan hürriyetine kavuşmuş bir köle olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.

Hz. Lokman'ın geçimini temin etmek için ne iş yaptığı hakkında da söz birliği yoktur. Onun yaptığı işler arasında, kadılık, terzilik, çobanlık, marangozluk, halı kilim vs. dokuyuculuğu ve tamirciliği gibi meslekler sayılır. Bundan başka onun efendisine dağdan odun temin eden bir köle olduğu, başka bir kaynakta da ticâretle meşgul olduğu da söylenmiştir.

Kaynaklarda Hz. Lokman'ın kaç sene yaşadığı hakkında 560 seneden 5300 seneye kadar farklı rakamlara rastlanır. Bütün bunlardan onun bu kadar olmamakla birlikte uzun bir ömür sürdüğü anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda Hz. Lokmân'ın bir peygamber mi, yoksa velî bir kul mu olduğu da sözkonusu edilir. Çoğunluk onun peygamber değil de hikmet sahibi velî bir zât olduğu kanâatindedir.

Hz. Lokman'ın nerede gömülü olduğu hakkında da çeşitli rivâyetler vardır. Bunlar da Tarsus, Amasya'ya bir saat mesâfede yüksek bir tepe ve Filistin'de Remle şehridir.

Kur'ân'da ise, Hz. Lokman'ın ne zaman ve nerede yaşadığı, nerede öldüğü, hangi milletten olduğu, ne ile meşgul olduğu gibi ko-

nular üzerinde durulmaz. Çünkü, öyle anlaşılıyor ki Yüce Allah'ın indinde bizlere yarayacak asıl bilgiler bunlar değil; onun nasıl bir kişiliğe sâhip olduğu ve hayâtına yön veren değerlerin neler olduğudur.

İşte Kur'ân elimizde bulunan en sağlam bir kaynak olarak bu husûsa ışık tutmakta; Hz. Lokman'a hikmet, yâni her dalda geniş bilgi, bildiklerini en iyi bir şekilde uygulama; isâbetli hüküm ve karar verme kabiliyetlerinin verildiğini belirttikten sonra, kendisinin oğluna verdiği değerli öğütleri de zikrederek onun nasıl bir şahsiyete sahip bulunduğunu ve hayâtına hakim olan prensiplerin neler olduğunu gâyet net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Hiç şüphesiz, bir baba oğluna bütün samimiyeti ile öğüt verir ve hayatı boyunca kazanmış olduğu bütün bilgi ve tecrübelerin ışığı altında elde edip, kendisinin bizzat tatbik etmeye çalıştığı en önemli hareket noktalarını oğluna bir emânet olarak bırakır ve bu şekilde onun hayâtına yön vermeye çalışır.

Yüce Allah, Hz. Lokman'ı bu sûrede hayırla yâdettiğine göre o, hayatı boyunca bu prensiplere sâdık kalarak onları tatbik etmeye çalışmıştır. O halde, Hz. Lokman'ın bu öğütleri kendisinin kişiliği hakkında bize bilgi veren en önemli ipuçlarıdır.

Hz. Lokman hakkındaki bu genel girişten sonra, artık, onun oğluna yapmış olduğu bu değerli öğütlerin açıklamasına geçebiliriz.

Lokman Sûresindeki bu âyetler önce, Hz. Lokman'a hikmet verildiği belirterek başlar:

"Andolsun ki Biz şükretmesi için Lokman'a hikmet verdik."[3]

Görüldüğü gibi, Yüce Allah bu âyetlere, şükreden bir kul olması için Hz. lokman'a *"hikmet"* verdiğini belirtmekle başlamaktadır. Başka bir âyette ise O, kendilerine *"hikmet"* verilmiş olanlara *"hayır"*dan çok şeyler verilmiş olduğunu belirtir:

"O, hikmeti dilediği kimseye verir. Kime de hikmet verilmişse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Bunu ancak doğru akıl sâhipleri anlarlar."[4]

---

3. **Lokman** (31): 12.
4. **Bakara** (2): 269.

Hiç şüphesiz, Yüce Allah *"hikmet"*i rastgele herkese vermez. O, elbette bu ihsâna hak kazanmış ve onun kıymetini bilecek olan kimselere verir. Demek ki, Hz. Lokman, Yüce Rab'ın bu lütfuna lâyık olmuş seçkin kullarından birisidir.

Bu âyetlerde sözü edilen *"hikmet"*, daha önce de temas edildiği gibi: *"her alanda geniş ve faydalı bilgi, bildiğini isâbetli bir şekilde uygulama ve buna bağlı olarak da, söz, hüküm ve kararda isâbet etme"* gibi mânâlara gelir.[5]

Şu halde, *"hikmet"*te, hem ilim ve hem de uygulamada mükemmellik, uygunluk, sağlamlık ve isâbet söz konusudur. *"hikmet"* sahibi olan kimseye ise *"hakîm"* denir. Bu kelime, dilimizde *"tabib doktor"* manasında *"hekim"* şekline dönüşmüş ve Hz. Lokman, halk arasında hastalarına şifa dağıtan bir hekim olarak **"Lokman Hekim"** adıyla meşhur olmuştur. Halbuki o, sâhip olduğu hikmet yani geniş bilgi, görgü ve tecrübesiyle, sâdece sağlık alanında değil, aynı zamanda, din, hukuk, ahlak ve sosyal hayat gibi her sahada, halkın hizmetinde bulunmuş ve her alanda isâbetli söz söylemiş, hüküm ve karar vermiş, teşhis ve tedâvide bulunmuş bilge bir kimse olmalıdır. Nitekim onun dilden dile dolaşan hikmetli sözleri, ahlâkî öğütleri, tıbbî tasviyeleri bugün bile insanlara ışık tutmaktadır.

Âyette: **"Şükretmesi için Lokman'a hikmet verdik."** denilmektedir. Şükür ise, hiç şüphesiz, sâdece dilde kalan birşey değildir, kişi, sâhip olduğu her türlü nimeti kendisine veren Yüce Allah'ı dili ile dâimâ anmanın yanında, kalbi ile de dâimâ derin bir şükran duygusu içinde bulunmalı ve Onun bütün emirlerini yerine getirip, sâhip olduğu her türlü nimet ve imkândan başkalarını da istifâda ettirmelidir. Ancak böyle yapılabilirse gerçek anlamda şükredilmiş olur ve Yüce Rabb'ın şu müjdesine hak kazanılabilir: **"Andolsun eğer şükrederseniz elbette size** (olan nimetlerimi) **artırırım."**[6] Demek ki, gerçek anlamda yapılabilen bir şükrün faydası yine kişinin kendisine döner. Yoksa, bizim şükrümüz Yüce Allah'a bir şey veremeyeceği gibi, Onun uçsuz bucaksız mülküne de bir şey ilâve edemez. Nitekim bu durum âyetin devamında şöyle ifâde edilir:

---

5. Bkz. **Tefsîru'r-Râzî**, XX, 145.
6. **İbrâhîm** (14): 7.

"Kim şükrederse kendisi için şükretmiş, kim de nankörlük ederse şüphesiz ki, Allah'ın hiç bir şeye ihtiyacı yoktur ve O zâten bizâtihi övülmeye lâyık olandır."[7]

Hz. Lokman'ın adı bu sûreye verilip, adı hayırla yâdedildiğine göre, o, Rabbına karşı olan şükür görevini en iyi bir şekilde yerine getirmiş ve kendisine verilen hikmetin hakkını tam edâ edip sâhip olduğu bütün bilgi, kabiliyyet ve tecrübeleri ile halkın hizmetine koşarak, onlara her sâhada faydalı olmaya çalışmış ve bütün insanlar tarafından hayırla anılmaya hak kazanmıştır.

Bundan sonra, 13.üncü âyetle Hz. Lokman'ın oğluna olan öğütlerine geçilir ve bu o kadar canlı bir üslupla verilir ki, Hz. Lokman'ı önündeki oğluna ögüt verirken karşımızda âdetâ görür gibi oluruz:

Birinci öğüt:

"Hani, Lokman oğluna öğüt vererek ona şöyle demişti: "Yavrum! Allah'a ortak koşma. Çünkü (Ona) **ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür."**[8]

Görüldüğü gibi, Hz. Lokman oğluna olan öğütlerine "Allah'a ortak koşmaktan uzak durma" prensibi ile başlamıştır. Nitekim, Kur'ân-ı Kerîm'e baktığımızda bütün peygamberlerin de tebliğlerine ilk önce bu prensiple başladıklarını görürüz[9]. Çünkü, insanlığın ilk ve en yaygın sapıtması genellikle bu yolla olmakta, Yüce Yaratıcının varlığı kabul edilmekle birlikte şu veya bu yolla Ona şirk koşulmaktadır. Nitekim bir âyette şöyle buyurulmuştur:

"Onların çoğu, Allah'a ortak koşmadan inanmazlar."[10] Yâni insanların çoğu Allah'a inanırlar ama, onların ekseriyeti imanlarına gizli veya açık bir şirk unsuru karıştırırlar.

Demek ki, şirk, Allah'ı inkâr söz konusu olmamakla birlikte, sâdece Onun hakkı olan bazı özellikleri başkalarına da vererek onları Yüce Allah'ın seviyesine yükseltmek, veya, yine sâdece Onun hakkı olan bazı vasıfları tanımayıp Onu insanların seviyesine indirmek suretiyle olmaktadır. Her hâlükârda da bu büyük bir zulüm ya-

---

7. Aynı âyet.
8. **Lokman** (31): 13.
9. Bkz. **Arâf** (7): 59, 65, 73, 85; **Enbiyâ** (21): 25; **Fussilet** (41): **Nahl** (16): 36.
10. **Yûsuf** (12): 106.

ni haksızlıktır. Zirâ, bu haksızlık doğrudan doğruya bizzat Yüce Allah'ın şahsına yapılmış olan bir haksızlıktır.

Hz. Lokman'ın oğluna olan bu ilk öğüdünden sonraki iki âyette onun bu öğütlerine ara verilip, konu ile ilgili olarak ana-babaya itâat ve bu itâatın kendisine itâat karşısında ne dereceye kadar olabileceğine işâret edilir ve daha sonra, yine Hz. Lokman'ın öğütlerine şöyle devam edilir:

İkinci öğüt:

Hz. Lokman yine çok samîmi bir ifâde ile oğluna seslenerek şöyle der:

"Yavrum! yaptığın iyi veya kötü bir iş, bir hardal tânesi ağırlığınca olsa, bir kayanın içinde, veya göklerde, yâhut, yerin diplerinde saklanmış olsa, Allah onu mutlaka meydana çıkarır. Zirâ, şüphesiz ki Allah, herşeyin inceliğini ve gizli tarafını bilir, herşeyden haberdârdır."[11]

Hz. Lokman bu sözleriyle, yine önemli bir prensip olan âhiret inancını oğluna değişik bir üslupla hatırlatmakta ve dünyâda yapılan en ufak bir iyilik veya kötülüğün aslâ zâyi olmayacağını, mutlaka mükâfaat veya cezâsının görüleceğini belirtmektedir.

Hiç şüphesiz, bu inancın, ona kesinkes inanan insanın hayâtı üzerinde büyük etkisi olacaktır. Artık o, küçük büyük yaptığı herşeyin bir bir kaydedildiğini ve yârın âhiret gününde bütün bunların tek tek hesâbını vereceğini bildiğinden, insanların gözünden ırak da olsa en küçük bir günah ve haksızlık yapmamaya çalışacak ve hayâtına bu sorumluluk duygusu içinde devam edecektir.

Üçüncü öğüt:

Hz. Lokman bundan sonra da, oğluna yine candan bir sesleniş-le önemli bir görevini hatırlatır:

"Yavrum, namazını hakkıyla edâ et!"[12]

Namaz, bütün hak dinlerde yer almış olan önemli bir ibâdettir. Hz. Lokman'ın da oğluna namazı hatırlatması bunu göstermektedir. Bundan başka, şekil ve zaman bakımından birtakım farklılıklar ar-

11. **Lokmân** (31): 16.
12. **Lokman** (31): 17.

Bundan başka, şekil ve zaman bakımından birtakım farklılıklar arzetse de, namazın bütün semâvî dinlerde temel bir ibâdet olarak varlığı, muhtelif âyetlerden anlaşılmaktadır[13]. Bu durum, Yüce Allah'ın bu ibâdete ne kadar önem verdiğini gösteren açık bir delildir. Hattâ, diğer ibâdetler bir takım mazeretlerle düşse de, namaz için hiçbir durum, mazeret olarak kabul edilmemiş, insanın hastalık ve savaş hâli[14] de dâhil her halükârda ve mutlaka bu görevini yerine getirmesi istenmiştir.

İşte bu bakımdan namaz, günlük hayâtın akışı içinde, mü'minin hayâtına damgasını vuran bir ibâdettir. Gerçi, farziyetine inanmasına rağmen, tembellik ederek namaz kılmayan bir mü'min, dînin dışına çıkmış olmaz ama, günlük hayatta bir kimsenin müslüman olduğu namazı ile farkedilir. Nitekim, Hz. Peygamber de namazın önemini bir hadisinde şöyle belirtmiştir: *"Kişi ile küfür ve şirk arasında namazın terkedilmesi vardır."* [15]

İşte bu sebeble, Hz. Lokman oğluna, sâdece, *"Namaz kıl"* dememiş, *"namazını hakkıyla edâ et."* demiştir. Hiç şüphesiz bu hakkıyla edânın içinde, namazın sâdece Allah rızâsı için kılınması, ne yapıldığının ve ne okunduğunun farkında olarak şuurla edâ edilmesi, vaktine, şartlarına, erkânına, âdâbına riâyet edilmesi gibi hususlar girmektedir.

Dördüncü öğüt:

"İyiliği emret, kötülüğe mâni ol!"[16]

Hz. Lokman'ın oğluna telkin etmiş olduğu bu öğüt de hiç şüphesiz çok önemli bir prensiptir. Zirâ, bir cemiyet ancak bu esâsın tatbiki ile ayakta durabilir. Yoksa, bir toplumda yapılan kötü fiiller karşısında herkes bir vurdumduymazlık ve nemelâzımcılık içine girer ve iyi ameller teşvik edilmezse, o topluma kısa zamanda kötü kişiler hâkim olur, ve böylece o cemiyet, kendi kötü âkıbetini kendi eliyle hazırlamış olur. Bu bakımdan, dinimizde bu prensibe çok

---

13. **Hûd** (11): 87; **Enfâl** (8): 35; **İbrâhîm** (14): 37, 40; **Meryem** (19): 31.
14. **Nisâ** (4): 102.
15. Bkz. **Müslim**, İman: 134; **Ebû Dâvûd**, Sünne: 15, **Tirmizî**, İmân: 9; **İbnu Mâce**, İkâme: 77, **Dârimî**, Salât: 29; **Müsned**, III, 370, 389.
16. **Lokman** (31): 17.

önem verilmiş; bu görevi yerine getirenler övülürken[17] getirmeyenler kınanmıştır.

Hiç şüphesiz, bir kimsenin etrâfındaki insanları iyi işlere teşvik edip, gördüğü kötü işlere de müdâhale edip düzeltmesi her zaman kolay olmayabilir; hattâ bu sırada birtakım sıkıntılar ve belâlarla karşı karşıya kalabilir. İşte bu sebeble Hz. Lokman bundan sonraki öğüdünde oğluna şöyle seslenmektedir:

Beşinci öğüt:

"Başına gelene sabret. Şüphesiz ki, bunlar azmedilmeye değer işlerdendir."[18]

Demek ki insan, iyiliklere teşvik, kötülüklerden sakındırma görevini icrâ ederken karşılaştığı zorluklara ve musibetlere sabredecek, bunlar karşısında yılmayacak ve mücâdelesine devam edecektir. Çünkü bu prensipler, gerçekten azmedilmeye ve üzerinde durulmaya değer prensiplerdir. Zirâ, Yüce Allah'ın rızâsına uygun bir toplum ancak bu şekilde vücuda gelip varlığını devam ettirebilir.

Görüldüğü gibi, burada da ana ahlâkî hasletlerden birisi olan **sabır** karşımıza çıkmaktadır. Sabır her hayırlı iş için mutlaka gerekli bir unsurdur. İbâdetlerden tutun da günlük hayattaki her işte başarılı olmak için dâimâ sabırla hareket etmek gerekir. Bu sebeble Yüce Allah, savaş ve diğer zamanlarda zorluklara ve sıkıntılara karşı sabredenleri övmüş,[19] mü'minlerin birbirlerine dâimâ sabrı tavsiye etmelerini istemiş,[20] kendisinin her zaman sabredenlerle beraber olduğunu belirtmiş[21] ve sabredenlere mükâfaatlarını hesapsız olarak vereceğini müjdelemişti[22].

Bundan sonra da Hz. Lokman, oğlunun bilhassa, insanları iyiliğe teşvik ve onları kötülüklerden alıkoyma görevinde başarılı olabilmesi için, yürüyüşünden ses tonuna kadar, onlara karşı nasıl davranması ve onlarla nasıl konuşması gerektiği hususunda ona bazı öğütlerde bulunmakta ve ilk olarak şöyle demektedir:

---

17. Bkz. **Tevbe** (9): 71; **Hâc** (22): 41.
18. **Lokman** (31): 17.
19. Bkz. **Bakara** (2): 177; **Enbiyâ** (21): 85; **Hâc** (22): 35; **Ahzâb** (33) 35.
20. Bkz. **Asr** (103): 3.
21. Bkz. **Enfâl** (8): 46; **Bakara** (2): 153, 249.
22. Bkz. **Zümer** (39): 10.

Altıncı öğüt:

"Büyüklük taslayarak insanlardan yüz çevirme!"[23]

Yâni insanlarla konuşurken yüzünü onlara doğru ilgili ile çevir, kibirlenip de yüzünü yan tarafa çevirip, onlara karşı küçümseyici bir tavır takınma.

Ayetin Arapça metninde geçen **"sa'r= صعر"**, aslında develerin boynuna gelen bir hastalıktır. deve bu hastalığa tutulduğu zaman, boynu yukarıya kalkık olarak hep bir tarafa doğru bakmak zorunda kalır[24]. İşte, Hz. Lokman oğlundan, bu hastalığa tutulmuş bir deve gibi yapmayıp, konuşurken yüzünü insanlara alâka ile çevirmesini ve onlara karşı aslâ kibirlenmemesini istemektedir. Hiç şüphesiz, kibir bir mü'mine hele bir davetçiye hiç yakışmayan bir hastalıktır.

Yedinci öğüt:

Ve Hz. Lokman, oğlunun yürüyüşüne bile dikkat edip, ona şöyle yürümesini öğütlemektedir.

"Yeryüzünde kibirlenerek yürüme! Şüphesiz ki, Allah büyüklük taslayan ve övünen kimseleri hiç sevmez. Yürüyüşünde tabii ol!"[25]

Böylece, Hz. Lokman oğluna bir kibir gösterişi şeklinde yürümemesini öğütlerken, ona en uygun yürüme tarzını da göstermiş oluyor. Bu yürüyüş, her türlü yapmacıktan uzak, tabîi bir yürüyüş olacaktır. Ne, herhangi bir gurur ve kibir gösterişi içinde yürünecek, ne de, âcizlik, takvâ yahut tevâzu gösterişi içinde yürünecektir. Çünkü, her şeyin sun'i ve yapmacık olanı makbul değildir.

Hz. Lokman, oğluna yürüyüşle ilgili öğüdünü yaparken, Yüce Allah'ın büyüklük taslayan ve kendisiyle övünen kimseleri sevmediğini hatırlatmak sûretiyle onun bu kötü huydan uzak durmasını teşvik etmektedir. Çünkü, kibir, kendini beğenme, bütün iyilikleri yok eden büyük bir âfettir. Nitekim, Şeytan kibri sebebiyle kâfir olmuştur[26]. Bu sebeble, Yüce Allah Kur'ân'da mütekebbir ve

23. **Lokman**, (31) 18.
24. Bkz. **el-Keşşâf**, III, 234.
25. **Lokman** (31): 18, 19.

kendisiyle övünen kimseleri sevmediğini müteaddit yerlerde belirtmiş,[27] Hz. Peygamber de bir hadislerinde şöyle buyurmuştur: *"Kalbinde zerre ağırlağınca kibir bulunan kimse Cennet'e giremez.*[28]

Demek ki, insanın her türlü tavrı, hareketi ve konuşması kibirden uzak olması gerektiği gibi, yürüyüşü de kibirden uzak olmalıdır. Bu konuda başka bir âyette şöyle buyurulmuştur: **"Yeryüzünde kabara kabara yürüme. Çünkü sen elbette yeri yaramazsın, boyca da dağlara ulaşamazsın."**[29] Yine başka bir âyette O, kendisine lâyık, örnek kullarının şöyle yürüdüğünü bildirir: **"Rahmân'ın kulları ki, yeryüzünde mütevâzî olarak yürürler."**[30] **Sekizinci öğüt:**

Hz. Lokman'ın oğluna olan öğütlerinin sonuncusu ise, insanlarla konuşurken sesini lüzûmundan fazla yükseltmemesi ile ilgilidir:

"Sesini de alçalt! Çünkü seslerin en çirkini şüphesiz merkeplerin sesidir."[31]

Şüphesiz bu, lüzumsuz yere yüksek ses tonuyla konuşmanın çirkinliğini ortaya koyan ve zihinlerde yer edecek ve hiç unutulmayacak olan nefis bir benzetmedir. Şu halde insan, bu kötü duruma düşmemek için konuşurken ses tonuna dikkat etmeli ve sanki bir sağıra sesleniyor gibi sesini çok fazla yükseltmemelidir.

Sonuç:

Netice olarak diyebiliriz ki, Hz. Lokman'ın hayâtı hakkında pek fazla ve kesin bir bilgiye sâhip değiliz. Ama elimizde sağlam bir kaynak olarak bulunan Kur'ân vasıtası ile, onun nasıl bir şahsiyete sâhip bulunduğunu ve hayâtına yön veren değerlerin neler olduğunu tesbit etmek mümkündür. Çünkü Yüce Allah, onun bizzat kendi oğluna vermiş olduğu öğütleri bize nakletmiştir. Böylece çok emin bir kaynaktan Hz. Lokman'ın değer verdiği önemli prensipler

---

26. Bu konu ile ilgili olarak bkz. **A'râf** (7): 12; **Sâd** (38): 76; **İsrâ** (17): 61.
27. Bkz. **Nisâ** (4): 36; **Nahl** (16): 23; **Hadîd** (57): 23.
28. **Müslim**, İmân: 149.
29. **İsrâ** (17): 37.
30. **Furkan** (25): 63.
31. **Lokman** (31): 19.

sağlam bir şekilde bize kadar ulaşmış olmaktadır. Hiç şüphesiz onun oğluna bir emânet olarak tevdi ettiği bu önemli prensipler, kendi hayâtına da ömrü boyunca ışık tutmuş ve yol göstermiş olan değerli prensiplerdir.

Şimdi Kur'ân'a dayanarak Hz. Lokman'la ilgili yapmış olduğumuz bu tesbitleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Hz. Lokman'ın adı bir Kur'ân sûresine isim olarak verilmek sûretiyle kendisine verilen değer açıkça ortaya konulmuştur.

2. Hz. Lokman, Yüce Allah tarafından, kendisine şükretmesi için hikmet, yâni geniş bilgi, yaptığı her işi yerli yerince yapma, verdiği her kararda isâbetli olma kâbiliyeti verilmiş olan bilge bir zâttır.

3. Hz. Lokman, Kur'ân âyetleri ile hayırla yâdedildiğine göre, bu şükür görevini en güzel bir şekilde yerine getirerek, kendisine verilen bu hikmet, yâni, din, ahlâk, hukuk, sosyal hayat, sağlık gibi hayâtın her alanına giren geniş bilgi ve tecrübeleri ile dâimâ toplumun hizmetine koşmuş, onların her türlü dertlerine ve problemlerine çâreler bulmaya çalışmış, her yaptığını insanlardan bir karşılık beklemeden yapmış olan örnek bir kimse olmalıdır.

4. O, her türlü şirkten titizlikle uzak duran, çünkü şirki en büyük bir zulüm olarak değerlendiren; bunun için de, herkesten ve her şeyden daha çok Rabbını seven, yaptığı her işi sâdece Onun sevgi ve rızâsını kazanmak için yapan, sâdece Ondan korkup Ona kulluk ve itâat eden, Onun emirlerini ve yasaklarını en güzel prensipler olarak kabul eden, en güçlü olarak sâdece Onu kabul edip, her zaman yalnız Ondan yardım dileyen,

5. Âhiret hayâtına görüyormuşcasına kesinlikle inanan, bu bakımdan en küçük bir iyilik ve kötülüğün kaydedildiğine ve yârın ahiret gününde insanın karşısına geleceğine candan îman eden,

6. Namazını tam hakkıyla yerine getiren,

7. Toplum içinde, dâimâ insanları en iyiye, en güzele, ve en doğruya teşvik edip, gördüğü kötülükler karşısında susmayıp elinden geldiğince onları düzeltmeye çalışan,

8. Gerek bu görevini yaparken ve gerekse başka durumlarda karşılaştığı her türlü zorluk, sıkıntı, belâ ve musîbetleri sabır ve tahammülle karşılayan,

9. Gösteriş, kibir, gurur ve kendini beğenmişlik gibi, kötü sıfatlardan uzak olan, bunun için de insanlarla konuşurken karşısındakinin yüzüne ilgi ile bakıp konuşan ve cevap veren; yürüyüşüne de dikkat edip her türlü yapmacıktan ve kibirden uzak bir şekilde yürüyen,

10. Yine, insanlarla konuşurken lüzumsuz yere sesini yükseltmekten sakınan ve bunu çirkin bir davranış olarak kabul eden bir kimsedir.

Yüce Allah'ın hoşnutluğunu kazanmış olan bu örnek insanın bu üstün nitelikleri ve değerli öğütleri insanlara yol göstermeye dâimâ devam edecektir.

İMÂMET RİSÂLESİ[1]
Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî[2]

Çev. Prof. Dr. Hasan ONAT

Hamd, rahmeti geniş ve nimeti bol olan Allah'a mahsustur. Allah'ın salat ve selamı da ümmetin şefeatcisi olan gizlilikleri ortaya seren Hz. Muhammed'e, ismet ve hikmet sahibi âline olsun.

Zamanın biricik insanı ve akranlarının en faziletlisi olan yüce kardeş, kamil imam, dinin şerefi, İslâm'ın yıldızı, faziletlilerin dayanağı, alimlerin övünç kaynağı olan Ali b. Nâmâverd(ki benim katımda saf kardeşlerden ahd ve vefa sahibi kimselerdendir)- Allah onun sevincini daim kılsın ve her türlü afetlerden korusun- benden Usûlü'd-Dîn'in üçüncüsü olan mutahhar imamların imametinin bilinmesi için veciz bir risale yazmamı istedi. Bu risale, işitilen ve nakledilen şeylerden yararlanılmaksızın, sadece düşüncenin gerektirdiği ve aklın uygun bulduğu esaslara göre olacaktır. Bu da aklın vereceği hükme ve yüce fıtratına göre şekil alacaktır; ancak hem isabetli hem de hatalı olabilir. Yüce fitrat ise, hatadan korur ve doğruluğa ulaştırır. Bu konuda yeterli bilgim ve maharetim olmaması-

---

1. Tusî'nin bu küçük risalesi, Muhammed Takî Danişpijûh tarafından 1335/1916'da Tahran'da yayınlanmış olup, naşirin Önsöz'ü birlikte 25 sahifedir. Farsça olarak kaleme alınmış bu önsözde, Tusî'nin diğer eserlerinden söz edildikten sonra, Risâle-i İmâmet tanıtılmaya çalışılmaktadır.

2. İmamiyye şiasının önde gelen alimlerinden Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan et-Tusî, 597/1200 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde doğmuş, 672/1274'de Bağdad'a vefat etmiştir. İyi bir astronom, matematikçi, siyaset adamı ve mütekellim olarak şöhret yapmıştır. Onun günümüze kadar ulaşan veya ulaşmayan pekçok eseri arasından en önemlileri şunlardır: *Tecrîdü'l-Akâid* (Tahran trz.), Kavâidü'l-Akâid (Tahran 1305), el-Fusûl, Hallü'l-Müşkilâti'l-İşârât (Luknow 1293), Talhîsu'l-Muhassal, Evsâfu'l-Eşrâf (Tahran 1320), Kitâbü'r-Reml ve Ahlâk-ı Nasırî (Lahor 1265; Bombay 1267). Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Brockelmann, GAL., I, 508 v.d.; Strothman, "Tusî", İslam Ansiklopedisi, XII-II, 132-133; Muhammed Takî Danişpijûh, Risâle-i İmâmet, (Önsöz), 1-12.

na, vakit darlığı, zihin dağınıklığı ve seferde olmam hasebiyle zihnim ile üzerinde düşüneceğim hususlar arasına girebilecek engellere rağmen, onu hoşnut etmek ve arzusunu yerine getirmek için (bu teklifi) kabul ettim. Konuyu elden geldiğince veciz ve sadece gerekli olanların söylenebileceği şekilde kısa tuttum. İtiraz ve cidal ehlinin yaptıkları gibi gereksiz soru ve cevaplarla uzatmadım. Şu anda konuya girmek üzere olduğum için fazla açıklamayı ileriye bıraktım. Kolaylaştıracak ve başarılı kılacak olan Allah'tır ve O, müminlerin dostudur.

I. BÖLÜM

Bilmek gerekir ki, her meselenin ilimde belli bir yeri vardır. Bu ise, ilmin bir cüzü olup belli yerinden ne öne alınabilir ne de geriye atılabilir. Üstelik her meselede, o meselenin dayandığı temeller incelendikten sonra, ona taaluk eden herşey açıklanır. Başlı başına meselelerden olan mebadîler veya yine incelenmesi gereken teferruatı ayrıca ele alınır. Araştırıcının, ele aldığı meselenin dayandığı temel esasları olduğu gibi kabul etmesi gerekir; onlara itiraz etmez. Zira bu esasların reddedilmesi ve tenkidi ayrı bir konudur. Eğer bu prensipler hakkında şüpheye düşer veya vehme kapılırsa, külli kaideler gibi olan bu temel prensipleri iyice oturtana kadar, bunlara has konulara başvurur ve asıl üzerinde düşünmesi gerektiği konuyu geriye bırakır. Mesela; Allah'ın kudretini araştıran bir kimse, cisimlerin hudûsunu araştırmaz ve onlar hakkında konuşmaz. Çünkü bu mesele onun için zaten benimsenmiş ve kabul edilmiş bir meseledir. Keza her konu ve ilimde de, durum böyledir. Bizim konumuzu teşkil eden İmamet meselesine gelince; bu gerçek delillerin gerektirdiği, kurtuluşa ulaşmış fırkanın inandığı şekliyle Tevhîd, Adalet ve Nübüvvet'ten sonra gelir. O halde, şu hususlar mutlaka kabul edilmelidir: Alem hadistir, yaratıcısı Allah'tır. O, varlığı kendi zatından olandır. Ezelidir, Ebedidir. Her şeye kadirdir; her şeyi bilir; kendinden başkasına ihtiyacı yoktur. İyiliklerin işlenmesini murad eder, ma'siyeti hoş görmez ve vacipleri çiğnemez. Çirkin şeyleri yapmadığı gibi, murad da etmez. Kulları, menfaatleri için, güçleri nisbetinde mükellef tutar ve onların mükellef kılındıkları hususlarda kendilerine gerekli lütufları hazırlar ve engelleri kaldırır. Bütün bunlarda, Allah'ın insanlara iyilikten, nimetlerini bolca vermekten, onları en güzel şekilde olgunlaştırmaktan ve büyük sevaplara, en faziletli ve en güzel yolla ulaştırmaktan başka bir maksadı yoktur. Allah, Hz. Muhammed'i (Salat ve Selam ona ve âline olsun) hakk'ı ayakta tutucu, doğruyu söyleyici ma'sum bir resul olarak gönder-

miştir. Allah, bütün hata ve yanlışlıklardan uzak aziz kitabını ona indirmiştir. Bu kitap, hikmetli ve övgüye layık Allah katındadır. Hz. Muhammed'in şeriatı ile bütün şeriatler, sünneti ile de bütün sünnetler neshedilmiştir. Bu şeriat, bütün esaslarıyla birlikte kıyamete kadar bakidir. Kimin kalbinde bu esaslardan birisi hakkında herhangi bir şüphe olursa İmamet meselesine akıl erdiremez ve onu tartışamaz. Üstelik, bu konuda düşünmesi ve tartışması da fayda vermez. Öyleyse, bu böylece kabul edilmelidir. Bunlar, konuya girmeden önce açıklanmasını gerekli gördüğümüz hususlardır.

II. BÖLÜM

İmamet meselesi, şu beş mesele üzerine kurulmuş olup bunları şu sorularla ifade etmek mümkündür: "Var mı?", "Niçin?", "Ne?", "Nasıl?" ve "Kim?"

Birincisi: İmam Nedir? Bu sadece İmam kelimesinin örfî ve istilahî anlamlarının açıklanmasından ibarettir.

İkincisi: İmam var mıdır? Yani, imam daima mevcut mudur? Veya bazı zamanlarda mı vardır, yoksa yok mudur? Bu bölümde İmam var olmadan sorumluluğun mümkün veya imkansız olduğu konusu ele alınacaktır.

Üçüncüsü: Niçin imam vardır? Yani İmamın varlığı niçin vaciptir? Burada imam'ın mevcudiyetini gerektiren sebepler üzerinde durulacaktır.

Dördüncüsü: İmam Nasıldır (İmamın nitelikleri nedir)? Bu bölümde İmamın sahip olması gereken sıfatlardan bahsedilecektir.

Beşincisi: İmam kimdir? Bu bölümde, İslam şeriatına göre, İmam tayininden bahsedilecektir. Bu doğru bir sıralamadır. Ancak bazen, "Niçinlik" ve "Nasıllık" konusu, bazı bakımlardan, "Var olup-olmama" konusundan önce ele alınabilir. Çünkü, "Var olup-olmama", "Niçinlik" ve "Nasıllık" vasıtasıyla bilinir. Biz her meseleyi, kendi yerinde ele alacağız. Ve vadettiğimiz özlü anlatım şartına bağlı kalarak, sadece o meseleye uygun düşen hususlarla ilgileneceğiz.

Birinci Mesele:

İmam, dinî ve dünyevî hususlarda, yeryüzündeki umûmî riyasete esaleten sahip olan insandır. Bu tarif, bazı kitaplarda zikredi-

lenlerden daha mükemmeldir. Tarifin delille açıklanamayacağı bilinmelidir; çünkü tarifin kendisi başkalarını açıklayan bir delildir. Ona itiraz etmek ve onu reddetmek mümkün değildir. Çünkü tarifi yapanın, lafızları dilediği nesnelerin karşılığında kullanması engellenemez. Ancak murad edilen manada kullandığı yerlerde, tenakuz ve muhalefetten uzak ve tutarlı olmak gerekir.

İkinci Mesele:

İddiamızı iki şekilde isbat edebiliriz:

Birinci Yol:

Tarif ettiğimiz imam, tayin edilip görevlendirildiğinde, mükelleflerin vacipleri yerine getirmelerini ve kötülükten vazgeçmelerini sağlar. Onların vacipleri ihlal etmelerine ve kötülükleri işlemelerine engel olur. Eğer bu, böyle olmazsa, durum tersine olur. Bu hüküm, her akıllı için tecrübe ile sabit ve reddedilemiyecek derecede zarurî olan hususlardandır. Mükellefleri taate yaklaştıran ve onları kötülüklerden uzaklaştıran her şey, ıstılahta lütuf diye isimlendirilir. Buradan şu netice çıkmaktadır: İmamın nasb ve tayin edilmesi, vacip olan tekliflerle ilgili bir lütuftur.

Zikredilen bu imamın durumuna gelince, onun, ya vacibi ihlal etmesi veya kötü fiil işlemesi caiz olur, ya da bunları yapması caiz olmaz. Eğer caiz olursa, lütuf, yani onları yapılması gerekli şeyleri yapmaya yaklaştırıcı olma veya kötülüklerden uzaklaştırıcı olma imkansız olurdu. Aksi takdirde dışında olduğu şeylere dahil olması gerekirdi; yani masiyet işlemesi caiz olmasından dolayı kendi nefsine muhtaç olanlardan, kendisine muhtaç olması sebebiyle de muhtaç olmayanlardan olurdu. Halbuki; kendisine muhtaç olunan başkasına muhtaç olmayandır. Bu konuda ileride daha fazla açıklamalarda bulunacağız. Birinci kısımdan olması imkansız olursa, ikinci kısımdan olması gerekli olur; o zaman, onun Allah'tan başkasının fiiliyle nasbı imkansızdır. Çünkü sırlara muttali' kılınmayan, hiçbir zaman sırlara muttali' olamaz. Buna göre ma'siyet işlemesi mümteni' olan birisi, vasfedilen bir kişiyi başkasından ayırmaya kadir değildir. Nerde kaldı ki, imamı tayin etsin.

Böylece İmam'ın, ancak Allah tarafından nasb edileceği ortaya çıkmış oldu. Masum imamın tayinine gelince, bu husus adalet babında sabit olduğu üzere açıktır; mükelleflerin fiilerindendir. Çünkü, onunla övünülmek ve yerilmek, onlara racidir.

Meselenin adalet konusu açısından izahı şöyledir: Lütuf, iki kısma ayrılır. Birincisi, Allah'ın fiiliyle; ikincisi, Allah'tan başkasının fiili ile olur. Bunların her birisi de kendi arasında ikiye ayrılır: Birincisi, vaciplerde lütuf, ikincisi, menduplarda lütuf. Şöyle ki: vacip bir konuda Allah'ın yaptığı her lütfu yerine getirmekle bir kul sorumludur. Çünkü, hiç bir şekilde başka bir kul, kendi veya başkasının fiilleri neticesinde, Allah'ın üzerine vacip olan bir lütufla elde edilebilecek bir hususta, onun makamına geçemez. Aksi takdirde kendisine lütfedilen kimseye teklifte bulunmak anlamsız olur ki lütfun gayesi de bozulmuş olur. Konumuzu teşkil eden imamın nasbı meselesi de aynen böyledir.

Böylece, teklif devam ettiği sürece, imam nasbının Allah üzerine vacip olduğu ortaya çıkmıştır. Esasen bunlar adalet babında kabul edilen kesin hususlardır. Allah, üzerine vacip olanı ihlal etmez; böylece teklif baki olduğu müddetçe imam nasbedilmiş ve mevcut olmuş olur, ki istenen de budur.

Eğer denilirse ki, (1) Allah'ın veya başkasının fiilerinden onun (Allah) üzerine vacip kılmadıklarınız, niçin vacip olanların makamına kaim olamasın? Bu takdirde imamın nasbı vacip olmaz; (2) Bu nasb ne zaman vacip olur? Her türlü felaketten uzak bulunduğu zaman mı yoksa her halükarda mı? Birincisi müsellemdir; ikincisi ihtilaflıdır. Bunda bizim bilmediğimiz, gizli bir mefsedetin olması niçin caiz olmasın? Bu sebepten dolayı imamın nasbı Allah'a vacip olmayabilir; (3) Eğer masum imamın mevcudiyeti, (iyiliklere) yaklaştırıcı olduğu için ve (kötülüklerden) uzaklaştırıcı olduğu için vacip ise, bu takdirde onun bütün naiblerinin, köy ve nahiye reislerinin ve bütün hakimlerinin de masum olması gerekir; çünkü bu yakınlaştırma ve uzaklaştırma bakımından daha etkilidir. (4) Farzet ki, imam size nasbedilmiştir; fakat siz niçin tayin edilen imamın nasb ve tayin edilmesini, bir lütuf olarak kabul ediyorsunuz? Halbuki, tayin edilmediğinde lütuf hasıl olmaz. Böyle olunca, ancak lütufla tamamlanan nasb abes olurdu; dolayısıyla imamın tayini Allah'a vacip değildir.

Birinci suale cevap: Bedelin asıl yerine kaim olması, ancak aslın olmaması halinde tasavvur edilir. Meselenin başında şöyle diyoruz: Biz takrib (yaklaştırma) ve teb'idin (uzaklaştırma) imamın nasb edilmemesi, onun görevlendirilmememesi halinde gerekenin tersine olacağını zarurî olarak biliyoruz. Bundan dolayı imam yerine bedel olması imkansızdır.

İkinci suale cevap ise iki şekilde olur: Birincisi, mükelleflerin taate yaklaştırılması ve masiyetten uzaklaştırılması, Allah'ın teklifteki maksadına uygun ve gerçekleşmesi mümkün olan şeylerdendir. Aksi takdirde, onunla tenakuz teşkil edenlerden ve gerçekleşmesi imkansız olan bir şey olurdu. Eğer, Allah'ın teklifteki maksadına uygun ve gerçekleşmesi mümkün olan birşeyde mefsedet olsaydı, onun maksadının husulü de mefsedet olurdu. Bu ise adalet babında açıklandığı üzere batıldır; çünkü Allah kötü şeyleri istemez.

İkincisi; mefsedetin Allah'a dönücü olması imkansızdır. O, zatı yönünden, Vacibü'l-Vücûd'dur ve hiçbirşeye muhtaç değildir. Herhangi bir menfaatin celbi veya zararın defi onun için uygun olmaz. Eğer olsaydı, ondan başkasına dönmüş olurdu ki, onu, imam nasbının gerekliliği konusunda isbat etmiştik. İmam nasbında mükellefler için umumî bir maslahat vardır; eğer imam tayininin vacip olmasında, onlara dönen bir mefsedet olsaydı, onlar için maslahat olan, aynı zamanda, mefsedet de olurdu. Bu ise, çelişkidir.

Üçüncü soruya cevap olarak, biz, takrib ve teb'id'in ifade etmediğini değil, ettiği şeyi Allah'a gerekli kıldık. Bunun dışında birşey söylemiş değiliz. Bunun izahı şu şöyledir: Eğer mükellefin, Allah'ın ondan istediği ve istemediği şeye nisbeti müsavi ise, onu istediğine yaklaştırması ve istemediğinden uzaklaştırması Allah'a vacip olur. Neticede eşit kılınmış iki şeyden birinin, diğerine tercihi hasıl olur ki, gerçekleşme ancak onunla (tercih) mümkün olur. Fakat istenen şey daha yakınsa tercih hasıl olur. Vücûbun gerekçesi eşitliktir ve tercihin gerçekleşmesine mani olan şey ortadan kalkarsa teb'id ve takrib Allah'a vacib olmaz.

Dördüncü soruya cevap: Temkin (İmamın iktidarı eline geçirmesi), Allah'ın fiillerinden değildir. Allah, başkasının yükümlü olduğu birşeyin çiğnenmesi sebebiyle, kendisine vacip olan bir şeyi ihlal etmez. Özellikle vacip bir başkasını ilgilendiriyor ve başka bir vacibe dayalı veya bağlı ise, Allah, kendisine vacip olan birşeyi, hiçbir şekilde ihlal etmez. Çünkü engelleri ortadan kaldırmak Allah (C.C.)'a vaciptir; Ve O, hiçbir zaman vacipleri çiğnemez. Özellikle başkasıyla ilgili olan veya başka bir vacibe bağlı olan vacip ise, Allah, o zaman, bu tür vacipleri hiç ihlal etmez. Çünkü, engelleri ortadan kaldırmak Allah'ın üzerine bir vaciptir. Allah, böyle bir vacibi yerine getirmekte, asla kusur etmez.

İkinci Yol:

Aşağıdakiler, her akıllının zarurî olarak bilmesi gereken şeylerdendir. Herhangi bir hakim, cemiyetle ilgili bir hükmün uygulanması kendisine bağlı ise, hükmün infazı toplum için bir maslahat, yerine getirilmemesi ise, bir mefsedettir. Hakim ancak onların maslahatlarının gerektirdiği şeyleri irade eder. Kendisi bizzat üstlenmediği zaman, söz konusu hükmü uygulayacak birini tayin etmemesi, kınanmasına sebep olur; bu sebepten, her nahiye valisi veya her idareci, herhangi bir engel yoksa, yerine kaim olacak bir halef bırakmadan oradan ayrılırsa, tenkid edilir ve azarlanır. Yüce Allah mutlak hakimdir; mükelleflerin hükümleri O'na bağlıdır. Üstelik onlar hakkındaki tasarruf da O'ndan başkasına ait değildir. Üstelik, emredici, yasaklayıcı, adil bir reisin, işlerinin yerine getirilmesi için tayin edilmesi, onlar açısından bir maslahattır. Allah, ancak, onların maslahatlarının gerektirdiği şeyleri ister. Bütün bu işleri kendisi yapmaz; ama bütün bunları idare edecek birini tayin etmemesi halinde kınanır. Yani İmamın nasbı, Allah'ın üzerine vaciptir. O vacibi ihlal etmez. Öyle ise, imam vardır ve nasb edilmiştir. Zaten istenen de budur.

Eğer bu konuda seçme hakkının onlara (mükellefler) verilmesi niçin caiz olmasın diye sorulursa, buna şöyle cevap veririz: Zarurî olarak biliyoruz ki, muhakkak her hakim, idare ettiklerini onlardan daha iyi bilir ve ancak onların maslahatlarını ister. Onların maslahatlarını yerine getirecek naibin seçilmesini onlara bırakması, kendisinin ayıplanmasına sebep olur. Nasbın, vacip olduğu bir konuda, seçimin caiz olması, o şeyin, gerçekleşmesini şüpheli kılar. Fakat seçme işini onlara bırakmadığı zaman, durum böyle olmaz.

Üçüncü Mesele:

Buraya kadar geçen bölümlerden anlaşıldı ki, vacipleri ihlal etmenin ve kötü fiiller işlemenin mümkün olması, mükellefleri bundan men edecek, vacipleri ihlal edenleri ve kötü fiil işleyenleri engelleyecek ve onları iyi fiillere teşvik edecek bir imama ihtiyaç gösterir. Böylece; mükellefler taate yaklaşmış ve masiyetten uzaklaşmış olurlar. Bu, imamın varlığını, onu nasbetmenin Allah'a vacip olmasını ve bu makama gelmesini sağlamanın kullara vacip olmasını gerektiren sebeptir.

Dördüncü Mesele:

İmamın muttasıf olması gereken sıfatlar sekizdir:

Birincisi: İsmet. O, mükellefin günah işlemesini imkansız kılan bir sıfattır. Bu sıfat olmazsa, günahtan kaçınmak mümkün olmaz. İmamın bu sıfatla vasıflanması iki bakımdan gereklidir. Birincisi; eğer imam ma'sum olmasaydı, ya kendi nefsine ya da başka bir imama muhtaç olurdu. Bu ise, devir ve teselsülü gerektirir. Her iki hal de muhaldir. Aslında imama olan ihtiyacın asıl sebebi budur.

Eğer denilirse ki, (1) Ma'sum, ya ma'siyet işlemeye muktedirdir, veya değildir. Eğer muktedir ise, ma'siyetin onun tarafından işlenmesi ya mümkündür veya mümkün değildir. eğer imkan dahilinde ise, o aslında imtiyaz olmaksızın diğer mükellefler gibidir. Eğer mümkün değilse, onun gerçekleşmesi imkansız olan şeyi yapabilecek güce sahip olması, güçlü olması demek değildir. Eğer muktedir değilse, o, icbar edilmiş olur; bu da onun için şeref değildir.

(2) Eğer mükelleflerden birinin ma'siyet işlemesine engel olmak caiz olsaydı, bunu Allah'ın yapması gerekirdi. Bu, O'nun hem kudretine hem de temkininine zarar vermez. Eğer insanların varlığının amacı, günah işlemeden ve ceza görmeden onları mükafatlandırmaksa, bunu bütün mükellefler için yapmak vaciptir.

(3) Kur'ân ve Nebiye ihtiyacın son bulmaması ve teselsülün inkıtaa uğraması niçin caiz olmasın?

Birinci suale cevap: Muhakkak ma'sum, ma'siyet işlemeğe muktedirdir. Fakat, günah işlemeye sevkeden bir amil bulunmadığı için, bu onun gücü yettiği herşeyi yapması demek değildir. Tıpkı Allah'tan kötü fiilin vukuunun imkansız olduğunun söylenmesi ve enbiyanın ismeti hakkında da söylenen şey gibidir. Zatının dışındaki bir şeyden dolayı, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeyi yapabilecek bir kudrete sahip olmakla kimse yadırganamaz. Esasen yadırganacak olan, zatından kaynaklanan bir sebepten dolayı, gerçekleşmesi mümkün olmayan şeyi yapabilecek kudrete sahip olmaktır.

İkinci suale olan cevap: Biz, Allah'ın yalnız bir şahsı, kendi fiiliyle buna hak kazanmaksızın ma'sum kıldığını iddia etmiyoruz. Sadece şöyle diyoruz: İsmet anlamına gelen, özel lütuflara, kendi çabasıyla müstehak olan herkese Allah bu lütufları verir. Sonra da imamın, bu insanlardan birisi olması gerekir. Mükelleflerin tümü, sadece, kendi çabalarıyla bu özel lütuflara müstehak olsalardı, hepsi ma'sum olurdu. Böylece ismetin bulunmayışındaki eksikliğin Allah'a değil, onların kendilerine raci olduğu ortaya çıkmış oldu.

Üçüncü suale cevap: Ma'sum olmayanların, Nebi'ye veya Kurân'a bağlılığı, yalnız şu şekilde söz konusu olabilir. Eğer geçmişteki herhangi bir zamanda, Peygamber var olsaydı ve Kur'ân'ın, hata etmesi mümkün olan bir mükellefi imama ihtiyaçtan müstağni kılması caiz olsaydı, her işte ve her zaman öyle olması gerekirdi. Lazımın fasid olduğu, tarihî olarak sabittir. Buna bağlı olarak melzumun da fesadı ortadadır. (Yani Kur'ân'la Nebi'nin birlikte olması nasıl şart ise, Peygamber'den sonra da imamın varlığı şarttır).

İkincisi: imam nasbının Allah Teala'ya vacip olduğu ikinci bir yolla da sabit olunca, artık şöyle diyebiliriz: Biz zarurî olarak biliyoruz ki, eğer hakim, halkı için nasb edildiği takdirde, onların maslahatlarını ayakta tutamayacağını, onları idare edemeyeceğini ve tayin ediliş sebebi olan görevlerini yerine getiremeyeceğini bildiği bir kimseyi imam olarak nasb ederse, halk ondan önce nasbedilmiş birine muhtaç olur. O kişinin imam tayininden gayesi, tebaanın menfaatlerini gözetmek ve tayin sebebi olan görevlerini yerine getirmek olduğundan, bunları yerine getiremeyen birini tayin ettiği için akıl sahipleri onun bu hükmünü çirkin görerek ondan nefret ederler. Ma'sum olmayan birinin, Allah tarafından nasbı da bu hükme dahildir. Böylece, Allah'ın ma'sum olmayan bir kimseyi, imam olarak nasb etmeyeceğini anlamış olduk. Allah'ın nasb ettiği her imam ma'sumdur.

İkinci sfıat: İlim. İmamım, imameti için gerekli şer'i, siyasî, edebî, hasımların susturulması ve diğer dinî ve dünyevî ilimlere sahip olmasıdır. Bunlar olmaksızın idareye muktedir olamaz.

Üçüncü sıfat: Şecaat. İmamın, fitneyi önlemek, batıl ehliyle mücadele etmek ve onları batıldan menetmek hususunda, gerekli olan şeye sahip olmasıdır. İmamın yapması gerekli olan işleri ancak bu sıfatla gerçekleştirmesi mümkün olur. Çünkü, eğer, o korkup kaçarsa zarar umumileşir. Halbuki, raiyyetinden birinin korkup kaçması, böyle bir umumi zarara sebebiyet vermez.

Dördüncü sıfat: İmamın tebaasının en faziletlisi, en cesaretlisi, en cömerdi olması ve olgunluk alameti sayılan her konuda tebaasının en mükemmeli olmasıdır. Çünkü o, tebaasının önderidir. Herhangi bir kimsenin kendinden daha olgun birinin önüne geçirilmesi akla aykırıdır.

Beşinci sıfat: İmamın, yaradılışının, nesebinin kendinden önce ve sonra hoş karşılanmayan ayıplardan uzak olmasıdır. Mesela; ya-

radılış itibariyle cüzzam ve alaca hastalığı; mizaç itibariyle kindar ve cimri olması, nesebinin bozuk olması ve çoluk çocuğunun kötü sanatlar ve düşük işler yapması bu ayıplardandır. Çünkü bütün bunlar Allah'ın bahşettiği lütüflardır. Bu sıfat dolayısıyla, kullar onu iş başına getirir ve kalpleriyle ona meylederler. Aksi takdirde, halkı onun otoritesini tanımaz ve onu gönülden benimsemez.

Altıncı sıfat: İmamın Allah Teala'ya en yakın ve mükafata en fazla hak kazanan biri olmasıdır. Çünkü o, Allah'ın emri ve takdiriyle, tebaası olan herkese önder kılınmıştır. Allah bir kulunu diğerine ancak zikrettiğimiz şartlarda, önder yapar.

Yedinci sıfat: İmamın, imametine delalet eden âyet ve mucizelere sahib olmasıdır. Bazen insanların onu kabul etmeleri için, bu âyet ve mucizelerden başka bir yol yokdur. Onlar, ihtiyaç halinde, imamet iddiasını ortaya koyarlarken, izhar edilirse onun Allah tarafından nasb edilmiş olduğu bilinir.

Sekizinci sıfat: İmamın, asrında tek olması sebebiyle, bütün dünya için imam olmasıdır. Bazı düşünürler buna, imamların birden fazla olmasının, davalarının farklılığı yüzünden, aralarında sürtüşmelere sebep olabileceğini delil getirmişlerdir. İmamların çokluğu, fitne ve fesada sebep olur. Tek bir imamın varlık sebebi, onların var olmalarından kaynaklanır. O halde çok sayıda imamın yoklukları caiz olmadığı gibi varlıkları da caiz değildir. Bu ise, muhaldir. Fakat eğer imam tek olursa, bu cevaz ortadan kalkar ve kesin bir şekilde maksad hasıl olur.

Eğer denilirse: İsmeti şart koştuğunuzda, onların bazılarının hatalı olduğu neticesini doğuran ihtilaf nasıl mümkün olur? Buna şöyle cevap verilir: İsmet öyle bir lütuftur ki, kişiyi kötü fiil işlemeye sevkeden amiller onunla ortadan kalkmaz. Bu lütuflar, bunlara sahip olan kimseyi, çekişmeye düşürmez. Bu konuda en güzeli, nakli deliller göstermektir.

Bunlar her imamda bulunması gereken sıfatlardır. Bu sıfatları serdedişimizdeki maksad da budur.

Beşinci Mesele

Herhangi bir dönemde, muktedir olsun veya olmasın, ma'sum imamın bulunmasının gerekliliği sabit olunca, devrin insanlarının ittifakla söyledikleri veya yaptıkları herşeyin doğru ve gerçek ol-

ması gerekir. Çünkü, ma'sum imamın onların arasında olduğu kesindir; ondan yalan ve batılın sudur etmesi de imkansızdır. İhtilaf ettiklerinde ise, durum şöyledir: Tek başına bir iş yapan herkes, ya vacibi ihlal eder veya kötü bir iş yapar. Tek başına iş yapanın sözü ve fiili ancak yalan ve batıldır. Çünkü, o masum, doğru söyleyen ve gerçekci değildir. Aksine bu tek kalan kimsenin dışındakilerinin ittifak ettikleri doğru ve gerçektir. Veya hakikat ve doğru, aralarında muhalefet olsa bile, geriye kalanların sözlerinde bulunabilir. Bütün insanların icmaının hakikat olduğu buradan anlaşılmaktadır. Eğer ihtilaf ederlerse, hakikat müslümanların üzerinde ittifak ettikleri şeydir, diğerlerininki gerçek değildir. Eğer müslümanlar ihtilaf ederlerse, hakikat ehli Hakk'ın üzerinde birleştiğidir. Ehli Hakk aklın gerektirdiği ve naklin teyid ettiği şekilde tevhid, adalet, nübüvvet ve imamet anlayışına sahip olanlardır.

Bu söylenenler anlaşıldıysa şunu bilmek gerekir ki, insanlar bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, imam nasbının hiç vacip olmadığını; bazıları, insanlar üzerine vacip olduğunu; diğer bazıları ise, Allah'a vacip olduğunu kabul etmişlerdir. Son görüşün (imam nasbı Allah'a vaciptir diyenler) doğru ve ilk iki görüşün batıl olduğu konusunda yeterli açıklamayı yukarda vermiştik. Diğer taraftan imam tayini konusunda da ihtilaflar olmuştur. Nasbın Allah'a vacip olduğu görüşünde olan son fırka imamların kesinlikle Nebi (s.a.v.)'nin ehl-i beytinden oniki kişi olduğunu kabul etmişlerdir. Diğerleri ise, imamın ehli beytten olmayacağı kanaatindedirler; her fırka kendi görüşünün doğruluğuna inanmıştır. Bunlardan hiçbirinin gerçeği ifade etmedikleri anlaşılmıştır. Böylece imam nasbının gerekli olmadığı görüşünde olanların iddiaları batıl olunca, İsna-Aşeriyye mensuplarının sahip olduğu görüşün doğruluğu ortaya çıkmış oldu. Öte yandan bazı müslümanlar ismetin imam için gerekli bir sıfat olduğunu kabul ettiler; bir kısmı da bunu inkar ettiler. İsmet sıfatının imamda bulunmasının gerekli olduğunu kabul edenlerden bir grup bu sıfatın oniki imamda bulunduğu görüşündedirler. Bir kısmı ise, oniki imamın dışındaki kimselerin de bu sıfata sahip olduklarını ileri sürerler. Hakikatın onlarda (İsna-Aşeriyye) olduğu bilinen bir husustur. Bu sebepten onlarla beraber olunmalıdır. Aksi takdirde ümmet dalalet ve batıl üzerinde toplanmış olur.

Şöyle bir itiraz vaki' olabilir: (1) Birisinin ümmet-i Muhammed hakkında sizin işittiklerinizden başka bir görüşe sahip olması; haklının da başkası değil kendisinin olması ihtimal dahilindedir. Eğer sizinki mevcut olsaydı, onu bilirdik ve haberi bize ulaşırdı, derse-

niz, size şöyle cevap verilir. Sizin onu bilmemeniz, onun yokluğunu gerektirmez.

(2) Sizin söylediklerinizin özü, ma'sum imamın bizzat kendisinin, ma'sum bir imam olduğuna şahitlik etmesidir. Bu ise bir şeyi, kendisiyle isbat olur.

(3) Seb'iyye de, imamın Allah tarafından nasb edildiği, vacibi ihlal etmediği ve kötü iş yapmadığı görüşündedir. Bu takdirde, onların da hak üzere olmaları gerekir.

Birinci itiraza şöyle cevap verebiliriz: Bu bilgi delile dayalı değildir. Bilakis tarih ve siyer konusundaki rivayetlerden, ehlü'l-Ehvâ'nın ve meliklerin tartışmalarıyla fazlaca uğraşmaktan hasıl olan bir şeydir. İlmin, ilim olmayandan ayrılmasında hüküm verecek olan akıldır. Eğer akıl, alametleri herkesce bilinen herhangi bir konuda kesin bir karara varırsa, bu ilim olur. Elle tutulur, gözle görülür gerçekleri ortadan kaldırmaya yönelik ihtimallere değer verilmeyeceği gibi, varılan bu neticeyi ortadan kaldıracak ihtimallere de değer verilmez. Tevatür ve tecrübe yoluyla hasıl olan bilgilerde, aklın kabul ettiği şey geçerlidir. Mesela; akıl Hz. Peygamber'den sonra Ali, Ebû Bekir ve Abbas'tan başka, imamet iddiasında bulunan bir kimsenin olmayacağı hususunda kesin bir hükme varırsa, diğer zamanlarda da hüküm böyle olur. Dolayısıyla bu ilim, zikredilen ihtimalle ortadan kalkmaz.

İkinciye cevap: Ma'sum imamın varlığını bilmek, onun nasb edildiğine delalet eder. Bu ise, garip karşılanacak bir husus değildir.

Üçüncüye cevap: Onlar (Seb'iyye), cisimlerin kıdemi ve diğer batıl iddiaları sebebiyle dinden çıkmışlardır. İmamın vacipleri ihlal etmeyeceğini ve kötü fiil işlemeyeceğini reddetmezler; çünkü onlara göre imam bunları yapıp yapmama konusunda muhtar değildir. Bilakis onlar şöyle derler: İmamın yaptığı her şey, yalan, zulüm, şarap içme ve zina etmek de dahil, taattir. Onların bu sözlerinin batıl olduğu apaçık ortada olduğu için, diğer görüşleri üzerinde durmadık.

III. BÖLÜM

Onikinci imamın gaybetine ve onun müddetine gelince, Allah Teala'nın kadir ve alim olduğuna inananlara göre pek mantıksız de-

ğildir. Onun gerekliliği, delille sebit olunca, hakikat olduğu anlaşılır. Müslümanlardan gaybetin gerçekleşme ihtimalini zayıf görenlere, müddetin uzunluğu konusunda Enbiyâ'dan Hızır ve İlyas'ın; şakîlerden Deccal ve Samirî'nin gaybetleri hakkındaki kendi görüşleriyle karşı çıkılır ve denir ki: Eğer bu iki şekilde gaybet caiz ise, bunların vasatı olan velilelerin, gaybeti niçin caiz olmasın? İmamın gaybetinin sebebine gelince, bildiğiniz gibi, bunun ne Allah, ne de imamın kendisi tarafından olması caizdir. O, mükelleflerin yüzünden, gaib olmuştur. Esas sebebi de, şiddetli korku ve gücün kaybedilmesidir. Sebeplerin ortadan kalkması halinde, imamın ortaya çıkması (zuhur) gerekir.

Biz vadettiğimiz hususları yerine getirdiğimize göre, Allah'a verdiği nimetler için hamdederek, Nebilerin efendisi Hz. Muhammed'e salat, velilerle salih kimselere selam; kadın erkek bütün müminler için dua ederek, bu mesele ile ilgilenen araştırıcıların hatalarını düzeltmesi arzusu ve Allah'ın hoş karşılamadığı bütün günahlardan bağışlanma ümidiyle sözümüzü bitiriyoruz. Allah bize yeter. O, ne güzel yardımcıdır. Hamd alemlerin Rabb'ı olan Allah'a mahsusdur.

İMÂM-I RABBANİ VE MEKTUBÂTI

Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

RABBANİ REAKSİYONUNUN LİDERİ: İMAM-I RABBANİ

Asya'nın en popüler sufî ekolü Nakşbendîliğe mensup İmam-ı Rabbanî, bağlı olduğu disiplinin özelliklerini sıkı sıkıya üzerinde taşır. Bu tasavvuf ekolünün Asya'daki kabul görülüşüne örnek olarak, Prof. Köprülü, Kazakları gösterir. Kazak Türkleri, aynı ekole mensup Şeyh Ahmed Yesevî'ye o denli bağlıdırlar ki, öldüklerinde, cenazelerinin, onun türbesi civârına defnolunmasını vasiyyet ederler. Tabi, şefaat umuduyla... Kış mevsiminde, yollar kapalı olduğunda, cenazelerini bir deriye sarıp, sıkıca bağlayarak ağaçlara asarlar. Bahar mevsimi gelip her taraf ısınınca, cenazeleri oradan indirip, Yesi'de defnederler. Defin konusunda her türlü fedâkarlığa hazır Kazak Türklerinin bu tavrı, üzerinde derin derin düşünmeyi gerektirecek kadar sıcak bir sevginin ifadesinden başka ne olabilir ki?[1]

Nakşbendîlik içinde, Rabbânî Hareketi'nin ve bu hareketi başlatan İmam-ı Rabbânî'nin müstesna bir yeri vardır.

Çarpıcı olabileceği kanısıyla, İmam-ı Rabbânî'nin câhiliyye, bâtıl ve bid'at gibi unsurlarla yaptığı mücâdelenin hangi boyutlarda etkinliğe ulaştığını şu misalle müşahhas hâle getirmek istiyoruz. Bu misalimiz, Hindistan'da mecusî ayaklanması ile ilgilidir. İmam-ı Rabbânî'nin ölümünden uzun yıllar sonra, Hind mecusîleri baş kaldırır, her tarafa dehşet saçarlar. Ortalığı bir anda kaos kaplar. Bu isyancılar, bazı şehirleri ellerine geçirirler. Mecûsîlerin eline düşen şehirlerden biri de Serhind'dir. Mecûsîler bu şehri yakıp yıkmadan önce, İmam-ı Rabbânî'nin medfûn bulunduğu kabristanın altını üstüne getirirler. Gayeleri İmam-ı Rabbânî'nin kemiklerini mezardan çıkarıp kırmaktır. Mecûsîlerin bu cahilî öfkelerinin büyüklüğü, aynı

1. Köprülü Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1976, s.86.

zamanda, İmam-ı Rabbânî'nin bâtıla karşı verdiği savaşın büyüklüğünü ve etkinliğini gösterir.[1a]

Şimdi İmam-ı Rabbânî'yi incelemeye başlayalım.

A- İMAM-I RABBANİ'NİN HAYAT HİKAYESİ

Bilindiği üzere, Nakşbendî tasavvuf disiplinini kuran, Kasr-ı Arifân'dan[2] Hâce Muhammed Bahâeddin Nakşbend (718/1318-791/1388)dir[3]. Onun kurduğu bu tasavvufî disiplinin Hindistan'a girişi, kendisinden yaklaşık bir buçuk asır sonraya tesâdüf eder[4]. Bu ekolün esasları, sohbet, zikr-i hafî, murâkabe, teveccüh, râbıta, tefekkür-i mevt gibi unsurlardan oluşur[5].

Aslen Kâbil'li olduğu halde, Nakşîlik yolunun Hindistan'a girmesine aracılık eden Muhammed Hâce Bâkî Billah Kabûlî (971/1563-1012/1603), onun şeyhidir[6].

İmam-ı Rabbânî 4 Şevval 971/27 Mayıs 1564'de Serhind'de dünyaya geldi[7]. Nesli Hz. Ömer (r)'e dayanır. Kaynaklardan, onun soy kütüğünü şu şekilde tesbit etmiş bulunuyoruz:

1. Hz. Ömer (r)
2. Abdullah İbn Ömer (r)
3. Nâsır
4. İbrahim
5. İshâk
6. Ebu'l-Feth
7. Abdullah el-Vâiz el-Ekber
8. Abdullah el-Vâiz el-Asgar

1a Bilgin, İbrahim Edhem, *Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbânî*, İstanbul 1989, s.57.

2. Kufralı, Kasım, *Nakşbendîliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, s.98.

3. Hanî, Muhammed b. Abdullah, *Adâb*, çev.: Ali Hüsrevoğlu, İstanbul 1980, s.78.

4. Yazıcı, Tahsin, *"Nakşbend"*, İA.c.IX., İstanbul 1970, s.54.

5. El Kürdî, Muhammed Emîn, *Tenvîru'l-Kulûb*, Kâhire 1322, ss.354 vd.

6. Kufralı, a.g.e., s.93.

7. Ansari, Muhammed Abdul Haq, *Sufism and Shari' ah, A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*, London 1986, s.11.

9. Mes'ûd
10. Süleyman
11. Mahmûd
12. Nasîruddin
13. Yusuf b. Şihâbeddin (Farah Şâh el-Kâbilî diye meşhur)
14. Ahad
15. Şu'ayb
16. Abdullah
17. İshâk
18. Abdullah
19. Yusuf
20. Süleyman
21. Nasîruddin
22. Nûr
23. İmam Refî'uddin
24. Habibullah
25. Muhammed
26. Abdülhay
27. Zeynelâbidîn
28. Abdülehad
29. İmam-ı Rabbânî Ahmed Farûkî Serhindi[8].

Hz. Ömer ile başlayan yaklaşık bin yıllık soy ağacı, görüldüğü gibi yirmi dokuzuncu dal olarak İmam-ı Rabbânî ile sonuçlanmıştır.

Babası Şeyh Abdülehad (927/1521-1007/1598) entellektüel bir kişi, aynı zamanda bir Çiştî sufîsi idi[9].

---

8. El-Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *El-Hadîku'l-Verdiyye*, ss.178-9.
9. Abdülhay b. Fahreddin el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, Haydarabad 1976, s.43.

İmam-ı Rabbânî'nin lâkabı Bedrüddin, künyesi Ebulberakât, makâmı kayyûm-ı zamân müceddid-i elf-i sanî olarak kaydedilir[10]. Nüzhe'de, Kur'ân ezberleme işini Güvelyar'da hapishanede iken yaptığı zikrolunuyorsa da[11], bir kısım kaynaklar, hıfz olayının küçük yaşta babasının yanında gerçekleştiğini ileri sürmektedir[12]. Kanaatimizce, onun hafızlık vasfını kazanması küçük yaşlarda olmalıdır. Zira, geleneksel İslâm kültüründe zihne kolay yerleşmesi bakımından hafızlık, çoğunlukla bu yaşlarda yapılır.

Babası Şeyh Abdülehad, Şeyh Abdülkuddüs'ün tavsiyesi ile önce zâhîri ilimleri tahsil etmiş, daha sonra da Şeyh Rüknüddin'den Kadiriyye ve Çiştiyye tasavvuf okullarının mânevî eğitimini tamamlamış idi[13]. Babasının kör bir vahdet-i vücûdçu olmadığını söyleyen İmam-ı Rabbânî, bu hususu teyid için, onun Kenzü'l-Hakâik adlı eserini referans olarak verir[14].

Babası, kendisinde bulunan zahirî ve batınî mirası oğluna aktarır. Daha sonra da aklî ilimlerde ilerlemenin lüzûmuna inandığı için felsefe, kelâm ve mantık dersleri alır[15]. Naklî ilimlerde zenginleşen bir ilim adamının, rivâyetçiliği aşıp dirâyetçi vasfı kazanması, yeni bir şeyler üretebilmesi için, aklî ilimlerden nasibinin olması önem arzeder.

Daha sonra, Sahih-i Buharî'yi şerhetmiş hadis alimlerinden, Kübreviyye yolu müntesibi Yakub Sarfî (ö.1003/1594)'den hadis dersleri aldı[16]. Onun ders aldığı önemli simalardan biri de, Kadı Behlül Bedahşanî idi. Bu zâttan tefsir ve hadis metinleri okuyan İmam-ı Rabbânî, on yedi yaşında ilmî tahsil serüvenini tamamladı[17].

Kaynaklar, onun eser vermeye başladığı yaş sınırını onyedi olarak gösterir. O sıralar, Şia İmamiye'sine red olarak yazdığı bir risâle'den bahsedilir[18]. İsbâtü'n-Nübüvve adlı eserini yirmi yaşında

10. Şarkpurî, Muhammed Halim, *İmam-ı Rabbânî*, çev.: Ali Genceli, s.10.
11. Abdülhay, a.g.e., s.44.
12. Şarkpurî, a.g.e., s.16.
13. Ansarî, *Sufism*, s.12.
14. Aynı yer.
15. Abdülhay, a.g.e., s.43.
16. Aynı yer.
17. El-Hâni, *el-Hadâik*, s.179, Ansarî, Sufism, s.11.
18. Abdülhay, a.g.e., s.43.

iken başkent Agra'ya gitmesinden sonra telif ettiğini zannediyoruz. Zira ileride göreceğimiz gibi, o dönemin yöneticisi Ekber Şah (963/1556-1014/1605), lüzûmsuz tolerans aşırılığına kaçarak, İslâm karşıtı görüşlerin yeşermesine imkan sağlamış ve bu ortama ilk defa giren İmam-ı Rabbânî, bazı imanî konularda sapık fikirlerle tanışmıştı. Agra'da, şair Feyzî (954/1547-1004/1595) ve kardeşi, Ekber Şah'ın çok yakın dostu Ebu'l-Fazl (958/1551-1011/1602) gibi şahıslarla temasa geçen İmam-ı Rabbânî, peygamberliğin gerekliliğine inanmama gibi bozuk bir akîde ile yüzyüze geldi.[19] Ebu'l-Fazl'ın şeriatı tanımaması, ibadeti riyakârlık olarak değerlendirmesi, akla ifrat derecede ağırlık verip bütün dinleri kötülemesi, İmam-ı Rabbânî'nin ruh dünyasını derinden sarstı. Öyle sanıyoruz ki, peygamberlik müessesine ihtiyaç olmadığı konusundaki, aşırı rasyonalist görüşleri törpülemek üzere yirmi yaşını biraz geçmiş iken İsbâtü'n-Nübüvve adlı eserini kaleme almış olmalıdır. Bu eser Türkçeye kazandırılmıştır.

Onun Ebu'l-Fazl ile nübüvvet konusunda yaptığı tartışmalar sonucu, içine düştüğü manevî sıkıntıyı farkeden babası Şeyh Abdülehad, Agra'ya gelir, onu Serhind'e geri dönme konusunda iknâ eder[20].

Babasının ona Çiştî hilâfet icazeti ve hırkası vermesi, öyle sanıyoruz ki, Agra dönüşünden sonra olmalıdır.

Şeyh Sultan adlı mânevî nüfûzu yaygın, Tihâniser'de ikâmet eden bir zât, rüyasında Hz. Peygamber (s)'den aldığı işâret üzerine kızını İmam-ı Rabbânî ile evlendirir. Ancak evlendikten kısa bir süre sonra, İmam-ı Rabbânî'nin ölümcül bir hastalığa yakalandığını görüyoruz. Hanımının yaptığı ihlas yüklü bir dua ile, rüyasında duasının kabul olduğu müjdesi "-Ey hatun üzülme! Bu zâttan daha binlerce önemli işler beklenmektedir" şeklinde noktalanır ve İmam-ı Rabbânî iyileşir[21].

Hayatının bu döneminde İmam-ı Rabbânî, Kelâbâzî (Ö. 390/1000)'nin et-Ta'arruf'u, Sühreverdî (Ö.632/1234)'nin 'Avârif'i ve

19. Ansari, a.g.e., s.11-2.
20. Aynı eser, s.12.
21. Şarkpuri, *İmam-ı Rabbânî*, s.18.
22. Ansari, a.g.e., s.12.

İbn 'Arabî (Ö. 638/1240)'nin Fusus'u, gibi tasavvufa ait kaynak eserleri inceler[22].

Abdulehad, vefatı yaklaştığında, dedelerinden kalan Sühreverdiyye hilâfet hırkasını ve Şeyh Kemal Kithel'den almış olduğu Kadiriyye hırkasını, Şeyh Abdülkuddûs Gennûhî'den aldığı hırkayı oğlu İmam-ı Rabbânî'ye verdi[23]. İmam-ı Rabbânî'nin, bu şekilde Sühreverdiyye, Kadiriyye ve Çiştiyye tarikatlarında olgunluk ifâde eden hilâfet gibi bir pâyeye ulaşması, Nakşbendîlik tasavvuf okulu ile karşılaşmasından önce olmuştur. Babası, 1006/1597 tarihinde vefat etmiştir[24].

İmam-ı Rabbânî, babasının, ölümünü takiben hac yolculuğuna çıkar[25]. Yolda, Delhi'ye uğrar. O sırada, Kabil'de İkâmet etmekte bulunan Hâcegî Emkenekî (Ö. 918/1008), halifesi Hâce Bâkî Billâh Kabulî (971/1563-1012/1603)yi, Delhi'de Nakşîlik yolunu yaymak üzere görevli olarak göndermiş bulunuyordu[26]. Bu ünlü Nakşî şeyhinin, Hind topraklarına gelmeden önce gördüğü bir rüya şu şekildeydi: "Büyük bir ağacın dallarının birine bir papağan konmuştur. Bu papağanın kendisinin olması ve eline konması isteğini içinden geçiriyor. O sırada papağan kalkıp, gelip Hoca'nın eline konuyor. Bunun üzerine Hoca Bâkî Billâh, rüyayı hayırlı bir başlangıç kabul ediyor ve rüyasını bazı ileri gelen zevâta anlatıyor. Onlar da hayra yoruyorlar. Ve Bâki Billah Hindistan'ın yolunu tutuyor. Serhind civarına geldiği zaman, yine rüyada kendisine "Kutbu'l-aktâb'ın yakınlarında bulunuyorsun" derler ve Hoca Bâkî Billâh yerden semâya kadar heryerin nura dolduğunu görür ve bunu izleyerek Delhi'ye ulaşır"[27]

İmam-ı Rabbânî, Delhi'ye geldiğinde Hocâ Bâkî Billah Kabulî ile tanıştırılır. Hoca Bâkî, ona, birkaç gün yanında kalıp sohbetinde bulunmasını ricâ eder. İmam-ı Rabbânî bu sohbetlerden etkilenir. Sonunda el almak istediğini ricâ eder, kabul olunur; İmam-ı Rabbânî iki buçuk ay gibi kısa bir zamanda Nakşîlik yolunda olgunlaşır, fenâ-yı hakîkî'ye ya da mutlak birliğe (cem'u'l-cem') ulaşır*. Fark

23. Şarkpurî, a.g.e., s.18.
24. Abdülhay, *Nüzhe*, s.44.
25. Ansarî, a.g.e., s.13; *Abdülhay*, a.g.e., s.44.
26. el-Hânî, *Hadâiku'l-Verdiyye* s.179.
27. Şarkpurî, a.g.e., s.20; el-Hanî, a.g.e. s.179-180'de İmam-ı Rabbânî'nin fazileti ile ilgili, çeşitli nakiller bulunmakla birlikte, biz kısaca bu rivâyetle yetiniyoruz.
*. Ayr. bkz. Yılmaz, H. Kamil, "İmam-ı Rabbanî", Evliyalar Ansiklopedisi, c. VIII., İstanbul 1996, ss. 200-1.

ba'de'l-cem' makâmına ulaşana kadar manevî eğitime devam eder. Bâkî Billah bu mâkamı insan çabasıyla ulaşılabilenin sonu ve "makâm-ı tekmîl" olarak isimlendirir[28].

Hâce Bâkî Billâh kabiliyetinden memnun kaldığı bu öğrencisini, bir yakınına yazdığı mektupta şu şekilde öğer: "Serhind'den Ahmed adında bir genç geldi. Bu süre içinde onun hakkında şu intibaya sahip oldum. İnşâllah, o gelecekte, halka hakikatları açıklayan gerçek bir önder olacaktır"[29].

İmam-ı Rabbânî bu mânevî eğitimden sonra, Serhind'e döner. Orada meydana gelen manevî değişiklikleri, Mektûbât'ın başında yer alan yirmi mektupta genişce anlatmıştır[30]. Sübjektif değeri bulunması nedeniyle anlaşılması, ancak o hâli yaşamakla mümkün olan bu haller, onun hızla mânevî terakkîlere mazhar olduğunu gösterir.

İmam-ı Rabbânî, şeyhinin ricası üzerine bulunduğu bölgede Nakşîlik okulunun eğitimini vermeye başlar. Hâce Bâkî Billâh'ın vefatından kısa bir süre önce, İmam-ı Rabbânî Delhi'ye gelir, şeyhini ziyaret eder. Dönerken, kendi oğullarını yetiştirmesi için ona teslim eder[31].

Ansari, İmam-ı Rabbânî'nin tekâmülünün üç evresini şu şekilde özetler: "İmam-ı Rabbânî, tecrübesinin üç aşamasını metafizik deyimlerle şöyle anlatıyor: 1. Vahdet-i Vücûd, 2. Zılliyyât, 3. Ubûdiyyet, Saf tasavvuf dili ile bunlar cem', ya da cem'u'lcem' makâmını, fark ba'de'l-cem ve mutlak fark makamlarını temsil eder. İlk iki mertebe herkesce malûmdur. Bunları çoğu mutasavvıf yaşamıştır. Sonuncu makam ise pek bilinmez, bu makama ulaşan nâdirdir"[32].

Hâce Bakî Billâh 1012/1603 senesinde vefât edince, İmam-ı Rabbânî, Nakşbendî tasavvuf okulunu, çevresindekilere yaymaya başlar[33]. Çeşitli bölgelerden gelenleri mânen yetiştiren İmam-ı

28. İmam-ı Rabbânnî, *Mektûbat*, mektûb no: 290.
29. el-Mevdûdî, *Ebu'l-Alâ, İslam'da İhyâ Hareketleri*, çev.: A. Ali Genç, İstanbul 1986, s.102.
30. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1-20 no'lu mektuplar. Ayrıca bkz.: Ebu'l-Hasen en-Nedvî, el-İmâmü's-Serhindî, Kuveyt 1983.
31. Ansarî, *Sufism*, s.15-6.
32. Aynı yer.
33. Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.29 vd.

Rabbânî onları Hindistan içinde ve dışında çeşitli bölgelere, Nakşîlik yolunu tanıtıp yaymak üzere gönderdi[34]. İmam-ı Rabbânî, Nakşbendî tasavvuf okuluna, kendi şahsiyetini katmak suretiyle, onu adeta, riyazî bir düstûr halinde tebâruz ettirdi.

Nüzhe'de kaydedildiğine göre, İmam-ı Rabbânî, irşâd görevi sırasında fıkıh, usûl, kelâm, tefsir, hadis, tasavvuf gibi çeşitli ilimlerde dersler veriyordu. Hidâye, Pezdevî, Şerhu'l-Mevâkıf, Beyzavî, Mişkât, Buharî ve Avarif gibi eserleri okutuyordu[35].

O, yazdığı mektuplarda görüşlerini aksettirdiği için, kopyalarının çoğaltılıp halk arasında dağıtılmasını sağlardı[36].

Nakşbendîlik bu zâtın tesiriyle Hindistan'da sür'atle yayılmış ve hatta devlet adamlarının çoğu bu sufî ekole girmişti. Bu bakımdan çekemeyenler, İmam-ı Rabbânî'yi Sultan Nureddin Cihangir'e iftira yoluyla ispiyonlayarak hapse girmesine neden oldular[37]. Cihangir onu huzuruna getirtti. İmam-ı Rabbânî huzura girince tahiyye secdesi yapmadı. Gereken tevazuyu da göstermedi. Sultan Cihangir öfkelenerek onu Güvalyar'da hapse attı. Cihangir'in oğlu Şah Cihân, İmam-ı Rabbânî'yi çok seviyor ve ona nürmet ediyordu. İmam-ı Rabbânî'yi kurtarmak üzere, Efdal Han ve Müftü Abdurrahman'ı bazı fıkıh kitaplarıyla tahiyye secdesi konusunda ikna etmek için ona yolladı. Bu kitaplarda, sultanlara tahiyye secdesi yapmanın cevazından bahseden fetvalar vardı. Ancak, İmam-ı Rabbânî'nin verdiği cevap şuydu: "Bu sadece ruhsattır. Azimet ise, Allah'tan başkasına secde etmemektir". Neticede üç yıla yakın hapiste kaldı. Daha sonra hapisten çıkarılarak askerî bir karargâhta yaşamaya mecbur bırakıldı[38].

İmam-ı Rabbânî, Mektûbât'ta bu durumunu şöyle tasvîr ediyor: Sultan (Cihangir) tarafından gelen engele bakınca, bu durumu, Azîz ve Şân sahibi Mevlâ'nın rızâsına açılan bir pencere olarak görüyorum. Bilhassa bu stresli günlerde, yapılan muâmeleler ilginçtir. Bu

---

34. Ansari, a.g.e., s.16.
35. Abdülhay, *Nüzhe*, s.44.
36. Ansari, *Sufism*, s.18.
37. Ahmad, Aziz, *Studies in Islamic Culture in The Indian Environment*, London 1966, s.182.
38. Abdülhay, *Nüzhe*, s.44; Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-Evliya, II, ss. 97-108.

ayrılık günlerinde, bunlar, bir nazdır, işvedir, mülâtafedir"[39]. Bu mektuptan ortaya çıkan sonuca göre, İmam-ı Rabbânî üzerindeki bu sıkıntıdan Allah'a karşı şikâyetçi değildir. Haline razı, Rabbisinden hoşnuddur.

Hükümdar Cihangir vefatına kadar, onu danışman olarak kullandı. Sohbetlerinde bulundu, ondan yararlandı. İmam-ı Rabbânî, yönetimin en üst kademesine olumlu yönde etki etti.

İmam-ı Rabbânî'nin vefatı, 1624'te, Ekber Şah'ın 1605'te, Cihangir adıyla tahta çıkan Selim'inki ise 1627'dedir. Bu durumda, İmam-ı Rabbânî'nin her iki sultanla ilişkili olduğu gözlenir. İmam-ı Rabbânî'nin her iki sultan dönemindeki faaliyetleri nasıl olmuştur? Şimdi bu keyfiyeti ele alalım.,

I. EKBER ŞAH DÖNEMİ

Ekber Şah, kaynakların ifâdesine göre, kuvvetli bir eğitim-öğretim görmemiş bir yönetici idi. Onun bu eksikliği, ülke içerisinde, birtakım siyasî, akidevî, kültürel yaralanmalara sebep olmuştu[40].

Etrafında hakkı söylemeyen dalkavuk âlimlerin bulunuşu, Ekber Şâh'ı ehil olmadığı konularda cür'etkâr yapmıştı. Bunun en güzel örneğini, bir takım saray bilginlerinin 1579 senesinde Ekber Şâh hakkında hazırladıkları şehâdetnâme oluşturur[41]. Bu şehâdetnâmede, Ekber Şah'ın müctehidlerin üzerinde bir mevkiye sahip olduğu, onun müctehidlerin anlaşamadıkları hususlarda, en son karar verme yetkisine sahip bulunduğu açıklanıyordu. Cahil birinin elinde bu yetki, "Dîn-i İlâhî" diye eklektik karakterli yeni bir dinin oluşumuna yol açtı. Ekber Şâh bu dinin baş rahibi olup kurucu pozisyonundaki beyin ekibi, Molla Mübarek ve oğlu Ebu'l-Fazl'dan teşekkül etmişti[42]. Bu, İslâm dininin yerini alması maksadıyla kurulmuş bir din hüviyetinde görülmektedir. Bu, yeni Hindistan'da heterojen yapı arzeden dinî oluşumları bir noktada toplayabilme amacıyla düşünülmüş bir hareket olarak da değerlendirilebilir. Bu espiriden hareketle Hıristiyanlık, Hindiuzm, Zerdüştlük ve Budizm

---

39. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat*, mektup no: 490.
40. Şarkpuri, *İmam-ı Rabbânî*, s.30.
41. Ansari, *Sufism*, s.24; ayr. bkz.: M. Mujeeb, *Indian Muslims*, Allen Le Unvin, 1967, ss. 242-3.

dinlerinin inanç, ibadet ve muamelât kuralları bu dinin çatısı altında birleştirildi. Bu dinin uygulanmasının yapılacağı bir salon inşâ edilmişti. 144 kişiden oluşan çoğu Hindû, Dâniş-i Amûzân-ı Devlet adında bir konsey görev başındaydı[43].

Bu din her ne kadar, hiçbir din sâliki tarafından kabul görmemiş ise de, o dönemin dinî yozlaşmasını gösterir bir kriter olarak görülebilir.

O dönemin genel manzarası müslümanların lehine değildi. İmam-ı Rabbânî bir mektubunda bu hususu dile getirirken şu tesbitleri yapıyordu: "Gayr-i müslim hindiler, camileri yıkmaktan ve yerlerine puthaneler yapmaktan çekinmiyorlar. Örneğin Kurukşatra'da bir mescid, bir de türbe vardı. Bunları yıkıp yerine puthane yaptılar. Müslümanlar İslâmî emirleri yerine getirmede güçsüz iken, gayr-i müslimler ibadetlerini açıktan yaparlar. Hindûlar Ekadaşi günlerinde oruç tutarlar. Bu günler zarfında, müslümanların mahallelerinde yiyecek yapıldığını, yemek yapıldığını görmek mümkün değildir. Halbuki hindûlar, müslümanların Ramazan ayında, rahatça yiyecek pişirir ve satarlar. Müslümanlar zayıf olduğu için bunlara kimse karışamaz. Ne yazık ki, ülkenin yöneticisi bizden birisi olduğu halde, biz böylesi bir zillet içindeyiz"[44].

Mektûbât'ta, bu sakat dinî politikaya karşı çıkan, Muizzü'l-Mülk ve Molla Kadı Yezdî gibi âlimlerin öldürüldüğü anlatılır[45].

Mevdûdî, Ekber Şâh devrindeki dinî, siyasî, sosyal ve kültürel bozuklukları değerlendirirken maddeler halinde bazı tesbitler yapar. Şimdi bu problemleri görelim

1. Ahlaken genel bir çöküş başgösterdi.

2. Yöneticilerin zulmü iyice artmaya başladı.

3. Hükümdar yakınlarının hafifliklerinin çoğalmaya yüz tuttu.

4. Meşrû olmayan yoldan servet sahibi olma olayları arttı.

---

42. Ahmad, Aziz, *Islamic Culture*, s.175.
43. Nadvi, The Education, s.107.
44. İmam-ı Rabbânî *Mektubât*, mektûp no: 92.
45. Aynı eser, mektûp no: 47 ve 81.

5. İşçi, Fuhuş ve israf iyice yaygın hâle geldi.

6. Öteki dünyanın varlığını kabul etmeyenler çoğaldı. Hesap gününün varlığına inanmayanlar, yaptıklarının yanlarına kâr kalacağını zannederek yaşarlar. Bunun sonucu, ceza verilmeyecek suçların artışı kaçınılmaz olur.

7. İslâm, geldiği bedevî-çöl standardına göre bir din olup, Hindistan gibi, farklı coğrafya şartları içinde, buraya uygun bir din tesbit etmek gerekir, düşüncesinin sinsice kamuya mal olması, düşündürücüydü.

8. Ebu'l-Fazl ve sarayda odaklanan belli bir kesimin, İslâm dinine ait değerleri küçümsemesi, alay etmesi. Meselâ Hz. Muhammed (s) ve onun evliliği ile alay ediliyordu.

9. Yine aynı çevre, Kur'ân-ı Kerim'in, Hz. Muhammed (s) tarafından telif edildiği düşüncesini yayıyordu.

10. Kur'ân-ı Kerim'de âyetle sabit olan İsrâ olayı, hurafe olarak telakki ediliyordu.

11. Doğan çocuklara Ahmed ve Muhammed gibi isimlerin konulması kerih görülür oldu.

12. Ulema bozulmuştu. İlim yapmaktan ziyâde maddî çıkarlar peyinde koşuyorlar, hakkı konuşmaya yanaşmıyorlardı.

13. İleri giden bazı sapıklar, hâşâ Hz. Muhammed (s) ile deccâlin aynı kişi olduğunu savunmaya başladılar.

14. Saraya yakın müslümanlar, o çevrenin baskısından korkarak namazı gizli kılar hale geldiler. Hattâ bu saray fobisi yüzünden namazı tamâmen terkedenler de oluyordu.

15. Ebu'l-Fazl, namaz biçimleri konusunda yeni teoriler geliştirme peşindeydi.

16. Edebiyat ve özellikle şiir, şâirlerin küfrü sevdirme aracı haline geldi.

17. Paraların üzerine Din-i İlâhî'nin zorunluluğuna dâir ifâdeler basıldı.

18. Müslümanlar ve Hindûlar bu eklektik din merakı yüzünden bunalıma düştüler.

19. İslâm yerine Din-i İlâhî tervîc edildi.

20. Yeni dinin kelime-i tevhidi şöyleydi: Lâ ilâhe illallâh, Ekber (Şâh) halifetullah".

21. Hindû ve müslümanlara bu dine girmeleri konusunda baskılar yapıldı.

22. Din-i İlâhi'yi kabul edip benimseyenlere "Çıla" adı verildi.

23. Bu yeni dinin selâmlaşma diyalogu şöyleydi:

- Allahü Ekber

- Celle Celâluhû!

Bu selamlaşmadaki "Ekber" ifâdesi ile, "Ekber Şâh" kastediliyordu.

24. Çılaların sarığında Ekber'in resmi vardı.

25. Ekber Şâh'ın huzûruna çıkanlar; ona secde etmek zorundaydı.

26. Din-i İlâhî'yi oluşturan unsurlardan Zerdüştlüğe bakarak sarayda sürekli olarak meş'ale yakmak âdeti ihdâs edildi.

27. Yine aynı etki ile, akşamları, törenle mum ve lamba yakma törenleri yapılır oldu.

28. Hıristiyanlıktan çan çalma, üçleme (trinite) inancı ve diğer ibâdet şekilleri benimsendi.

29. İnek kesmek yasaklandı. Zira Hindû dininde ineklerin ifâde ettiği kutsî bir yön vardı. Bu yönden saygıya mazhar bir hayvandı. Ancak, Hindû dininde ineklerin ilâh olmadığını söylemekte yarar görüyoruz.

30. Hindû dininin terminolosinden alınan isimlerle birtakım bayramlar düzenlendi.

31. Saray ve çevresinde sürekli olarak, ısrarla "Harvân" âyini icrâ edildi.

32. İbadet şekillerinden biri de, günde dört defa güneşe karşı tapınarak, onun adını belirli sayıda zikretmek idi.

33. Şans getirir inancıyla vücutta birtakım eşyalar taşınması moda oldu.

34. Hindûluktaki re-enkarnasyon (tenâsüh, ruh göçü) inancı, insanlar arasında gittikçe yaygınlaştı.

35. Nevrûz günü şarap içmek farz olarak ilân edildi.

36. Din-i İlâhî'nin özelliklerinden biri de sakalları traş etmekti.

37. Amca kızı, dayı kızı, hala kızı, teyze kızı ile evlenmek yasaklandı. Halbuki İslâm'a göre, bu mahzurlu bir davranış değildi.

38. Erkeklerin ipek kullanması, altın takması câiz telâkkî edilir oldu.

39. Erkek için evlenme yaşı onaltı, kız için ondört uygun görüldü.

40. İslâmiyet'te ruhsat olduğu halde, birden fazla evliliğe izin verilmedi.

41. Domuz, helal, temiz ve son derece saygı duyulması gereken bir hayvan cinsi olarak kabul edildi.

42. Cesetler İslâm'daki gibi gömülmüyor, ya ateşte yakılıyor, ya da suya atılıyordu. Eğer, ölünün âilesi toprağa gömülmesini istiyorsa, ayağı kıbleye gelecek şekilde defnedilmesine izin veriliyordu. Halbuki İslam'daki defin işlemi, ölünün sağ tarafı kıbleye gelecek şekilde tanzim edilmiştir.

43. Ekber Şâh gece yatarken ayağını özellikle ve ısrarla kıble istikâmetine uzatmayı itiyad hâline getirmişti. Ve bunu, diğer insanlara da tavsiye ediyordu.

44. İslâmî ilimlerle uğraşanlar hor görülür oldu.

45. Resmî dil Farsça iken, Hintçeye çevrildi.

46. Dindar müslümanlar, eziyet ve hicrete mâruz bırakıldılar.

47. Sözde ulemâ, küfre karşı çıkmadığı gibi, küfrün fiilî savunucusu oldu.

48. Bütün bu fitne ve fesaddan tasavvuf da payını almıştı.

49. Helâller haram, haramlar da helâl sayılmıştı[46].

Bunlara ek olarak Ansarî'nin yaptığı tesbitler de şunlardır:

50. Ekber Şâh, İslâmî inanışları, uygulamaları ve kişilikleri tenkid eden zevâtı sarayında etrafına toplamış bulunuyordu. Bunun sonucu olarak kendisi, o kişilerin bozuk telkinlerinin etkisi altında kalıyordu.

51. Ekber Şâh'ın bu yeni arayışı içerisinde, Allah'a inanç aynen muhafaza edilmiş olmakla birlikte, bunun dışında kalan herşey, kâinatın yaratılışı, meleklerin varlığı, yeniden diriliş, vahiy ve nübüvvet inancı inkâr edilmişti.

52. Kâinatın ezelî olduğu savunuluyordu. Halbuki Rahman Suresinin 26 ve 27'nci âyetlerinde zikrolunan, Allah'tan başka herşeyin geçici olduğu hususu, ilâhî bir hakikat idi.

53. Hazret-i Peygamber (s)'in hayatı tenkit konusu yapılır olmuştu.

54. Namaz ve diğer farz ibâdetler de eleştiriliyordu.

55. Karşı çıkanlar, hapse atılmış yahut da öldürülmüştü.

56. Ekber Şâh, zekât ve cizye uygulamasını da kaldırmıştı.

57. Evlilik müessesesi alay edilir, zinâ teşvik görür olmuştu.

58. Cum'a hutbelerinde Hz. Peygamber (s) ve ashâbının adlarının okunması yasaklanmıştı.

59. Hicrî takvim uygulaması da terkedilmişti.

---

46. Mevdudi, *İslâmda İhyâ Hareketleri*, ss.95-102; Bayur, Hikmet, Hindistan Tarihi, c.II. ss.72-94.

60. Devlet, Arapça öğretim yapan okullara yardımı durdurmuştu.

61. İslâmî görevleri yerine getirecek resmî memuriyetlere, kadro boşalması durumunda yeni tayinler yapılmaz olmuştu.

62. Birçok yerde müslümanlar, bu sakat politika nedeniyle ölümle yüz yüze gelmiş bulunuyordu[47].

İmam-ı Rabbânî'nin Ekber Şâh'ın yönetimindeki hayat dilimi işte bu zorluklar ve dertlerle yüklüydü. Ders vermekte olduğu Serhind'den her tarafa yazdığı mektuplarla müslümanları uyarmaya devam ediyor, sapık fikirlere karşı, başta İsbâtü'n-Nübüvve olmak üzere çok sayıda eserler yazıyordu. Yönetimi eleştirmekten bir an bile geri durmuyor ilmî dirâyeti, fıtrî cesareti ile reaksiyoner tavrını bütün bir topluma yaymaya, mal etmeye çalışıyordu. Ölüm tehlikesi olmasına rağmen sonunda kalktı, Ekber Şâh'ın bulunduğu Ekber-Abâd şehrine gitti. Orada Ekber Şâh'ın yakınlarını çağırıp şunları söyledi: "Padişah, Hak Taalâya ve O'nun Resûlüne âsî olmuştur. Benim tarafımdan kendisine söyleyip hatırlatın ki onun padişahlığı da, kudreti de, iktidarı da, askeri ve ordusu da, her şeyiyle aklına bile gelmeyen müthiş bir musibetle dağılacak, perişan olacaktır. Tevbe etsin. Allah ve Resûlünün yolunu tutsun. Aksi halde, Allah'ın kahrını, gazabını beklesin!.."

Murtaza Han, İmam-ı Rabbânî'nin müridleri, Ekber Şâh'ın sarayındaki görevli Han-ı Hanân (Bayram Hân) ve Hân-ı A'zam (Abdürrahim Han) bu sözlü uyarıyı Ekber Şâh'a ilettiler. Ona hidâyet yolunu göstermek konusunda, çok uğraştılarsa da, nasihat dinletemediler. O, yeni dininin başarısının sarhoşluğu içindeydi. O sırada saray müneccimleri Ekber Şâh'ı uyarıp saltanatının sona ermesinin yaklaştığını haber verdiler. O sırada Ekber, kendisini korkutan son derece müthiş bir rüya gördü. Bu olay onu etkilemiş olmalı ki, "isteyen İslâm'da kalır, isteyen Din-i İlâhî'yi seçer. Kimseye zorlamak yoktur" şeklinde bir ferman çıkardı[48].

İmam-ı Rabbânî'ye atfedilen bir rivâyette, meydana gelen ilginç bir olay anlatılır. Ekber Şâh bir tören tertipler. Çadırlar kurdurur. Din-i İlâhî mensuplarının çadırlarını süslü, bol yiyecek ve içe-

47. Ansari, *Sufism*, ss.25-6.
48. Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.31-2.

cekle doldurur. Müslümanlarınkini eski çadırlar ve içinde kuru ekmek konulmak şeklinde hazırlatır. Din-i İlâhî'nin bu çadırlar gibi yeni ve süslü olduğunu, İslâm'ın da artık eskidiğini ve durumunun eski çadırlara benzediğini göstermek ister. Tören başlayınca, İmam-ı Rabbânî, müslümanların bulunduğu bölümü bir çizgi içine alarak, elinde tuttuğu bir kesek parçasını Ekber Şâh'ın çadırına doğru fırlatır. Birdenbire çok şiddetli bir fırtına çıkar. Ekber'in saray çadırlarında bir hengâme kopar. Herkes paniğe kapılır. Bu kargaşada Din-i İlâhî mensuplarının bulunduğu tarafta birkaç ölü, çok sayıda yararlı zuhûr etmesine rağmen, müslümanların bulunduğu tarafta, en ufak bir zayiat olmaz. Bu durumu gören Ekber Şâh'ın adamlarından çoğu tevbe ile İmam-ı Rabbânî'ye bey'at eder[49].

Ekber Şâh'ın çok geçmeden oğulları arasında şiddetli bir saltanat mücâdelesi ortaya çıkar. Selim (Cihangir), sarayda babasının dinî siyasetini benimsemeyen üst düzey yöneticilerin desteğini arkasına alır. Sonunda Ekber Şâh vefat eder (1614). Selim (Cihangir) tahta çıkar[50].

2. CİHANGİR DÖNEMİ

İmam-ı Rabbânî, artık eski dönemin bitip, yeni bir dönemin açılışını belli beklentilerle ümit içinde karşılamıştı. Cihangir tahta geçince, bu ümidinin doğrulamasını yapmak üzere, Cihangir'in daha önce verdiği sözünün teyidini ister. Onun için Cihangir'in hocası Sadr-ı Cihan'a "Şimdi durum değişti, halkın düşmanlığı yatıştı. İslâm liderlerinin, Sadr-ı İslâm'ın ve İslâm ulemâsının görevi, artık Şeriatın emrettiği hayatın gerçekleştirilmesi için çalışmaktır. Tahrip olmuş İslâmî kurumlar çabucak eski durumlarına yeniden kavuşturulmalıdır. Bu hususta gecikme iyi değildir"[51], diye mektup yazarak onu motive etmeye çalışır. Sadr-ı Cihan, Cihangir'in hocası olduğu için, onun sözünü dinlemesi kuvvetle muhtemeldi.

Cihangir'e görevini anlatabilecek kadar yakın olan saray görevlisi Hân-ı Cihân (Ö.1041/1630)'a yazdığı mektupta da, aynı yönlendirme stratejisi açıkca görülmektedir: "Hükümdar senin sözlerini dinliyor. Ve onlara değer veriyor olduğundan, ona ehl-i sünnet ve'l-

49. Aynı eser, ss.32-3.
50. Nizâmî, Khaliq Ahmad, *Naqshbandi Influence on the Mughal Rulers and Politics*, Islamic Culture, Ocak 1965, s.47.
51. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektûp no: 195.

cemâ'atin itikâdını anahtarıyla, ya da ayrıntılarıyla anlatman gerçekten önemlidir. Lütfen onu Hakk'ın talimâtından haberli kıl. Fırsat düştükçe, ona İslâm'dan ve müslümanlardan bahset. İslâm'ın esaslarını savun, küfrü ve dalâleti kına"[52].

Ancak, Cihangir, babasının yaptığı değişikliklerden bir anda vazgeçemedi. Mesela, insana secde etme âdeti, âlimlerin aralarındaki birbirlerini çekememezliğe varan tartışmaları, hindûların kazandıkları güç ve nüfûzun devam etmesi başta olmak üzere, çok sayıda problem çözüm bekliyordu[53].

İmam-ı Rabbânî, çözüm olarak, Cihangir'in danışmanlık yapacak dört âlimi yanına almasının, Ekber Şâh dönemindeki gibi rekâbete sebep olacağını, bunun da sıkıntılar doğuracağını ileri sürerek sayının bir'e indirilmesini önerdi. Yaptığı bu teklifi Şeyh Fâriz vasıtasıyla Cihangir'e iletti. Yönetimin zirve noktasını etkileyebilecek kişilere mektuplar yazdı. Bu mektuplarda işlediği konular temel olarak şu noktalarda odaklanır: 1. İslâm'ın yayılması, 2. İslâmi olmayan kanunların ilgası, 3. İslâmî kurumların yeniden tesis olunması, 4. İslâm düşmanı güçler üzerinde baskı kurulması[54].

Bir önceki iktidarın Din-i İlâhî sıkıntısı, şimdi, yerini Şi'î bunalımına terketmiştir. İktidara geldikten sonra, Cihangir, uğruna "saltanatını bağışladığı"nı söylemekten çekinmediği, bilinçli, fakat kültürlü, son derece güzel, hayırsever, Şi'î mezhebinden bir hanımla evlenmişti. Ona duyduğu aşktan, "şarap ve kebabdan başka bir şey lâzım değildir" diyordu. Bu hanımın adı Nûr-ı Cihân idi. Bu becerikli hanım her ne kadar hayrî faaliyetleri ile göz dolduruyorsa da, üzerinde taşıdığı Şi'î rengi, yönetimin zirvesine yansıtmakta gecikmedi. Cihangir, hanımının etkisiyle, kendisine vezir olarak Şi'î mezhebinden Asâf-Câh'ı seçti. İşte bu durum, müslüman ehl-i sünnet çoğunluk üzerinde hoşnutsuzluğa sebep oldu. Halk, İmam-ı Rabbânî'ye giderek devlet mekanizmasını olumsuz yönde etkileyen Şi'îlik konusunda yardım istedi. O da, halifesi Şeyh Bediuddin'i, padişah ordusu içinde tebliğci ve nasihatçi olarak yolladı. Şeyh Bedîüddin, ordu içinde başarılı oldu; bir hayli ordu mensubu ona intisab etti. Şi'î vezir Asâf-Câh, bu durumu renk değişikliğine uğratarak

52. Aynı eser, mektup no: 459.
53. Şarkpuri, *İmam-ı Rabbânî*, ss.33-34.
54. Ansari, *Sufism*, s.27.

Sultan Cihangir'e şu şekilde yansıtır: "Şimdi, padişahın yüz binlerce süvari askeri, Müceddid-i Elf-i Sânînin işâretini beklemektedir. İran'ın, Turan'ın, Bedahşah'ın, Kâbil'in pâdişahları, Ahmed Serhindî'ye mürid olmuşlar ve bunlar, Hindistan saltanatına göz koymuşlardır. Hindistan'ı ele geçirmek için fırsat kollamaktalar. Zıll-i İlâhî (yani Sultan Cihangir), meseleyi küçümser ve önemini göz önünde bulundurmazlarsa, artık selin önünü almak mümkün olmaz. Bunun için tedbir almak gerekir. İlk önce Müceddidin, halifesi Şeyh Bedîüddin'in yanına gidip gelmesi yasaklanmalı. Böyle yapınca, Müceddid (İ. Rabbânî), kendiliğinden dize gelecektir. Bu yasağa uymayanların hapsedilecekleri de bildirilmelidir"[55].

Yönetimin zirvesindeki bu reaksiyoner tavrın oluşumuna, İmam-ı Rabbânî'nin davranış, söz ve fikirlerini eleştirdiği diğer sûfiyye mensuplarının bîgâne ve soğuk tavrı eklenince, durum daha da sıkıntılı oldu[56].

Cihangir, kendisine gelen yalan, yanlış raporları aldıkça öfkesi artıyordu. Ancak, hükümdar olduğu hâlde, kestirmeden giderek hayatına son vermekten uzak kalışı, İmam-ı Rabbânî'nin genel kabul görmüş batınî ve zahirî ilimlerdeki kariyerinin ne derecede olduğunu gösterir. Ayrıca etrafındaki saray yöneticileri, saltanatın sahibi durumundaki Şehzâde Hurrem (Şâh-ı Cihân), İmam-ı Rabbânî'nin müridi idi. Yani İmam-ı Rabbânî'nin üst düzey bürokratlardan, çok sayıda bağlısı ve seveni vardı. Onun hedefinin dünya saltanatı olmadığı açıkça ortada idi. Aksi kanaat kuvvetli olsa, İmam-ı Rabbânî, bunu hayatıyla ödeme durumunda kalırdı. O yönetimde Akşemseddin'in elini öpen ve onun nasihatlarını dinleyen Fâtih örneğinde, eli öpülen, kendisine bey'at edilen, dünyada gözü olmayan Akşemseddin durumundaydı.

Cihangir, sonunda "biz yüksek şahsınızın sarayı ziyâretinize çok istekliyiz. Bu itibarla, halifelerinizi alarak teşrif buyurmanızı bekleriz" diyerek nazik bir şekilde onu açıklama yapmak üzere, dâvet etti. O da önde gelen beş halifesini yanına alarak saraya gitti. Sarayda, ilminin vakarının gereğine göre davranan İmam-ı Rabbânî'ye, secde-i tahiyye yapmadığı için öfkelenen Cihangir "bana secde edeceksin" dedi. İmam-ı Rabbânî'nin cevabı "ben, Allah'tan baş-

55. Şarkpurî, a.g.e., ss.33-5.
56. Ansarî, a.g.e., s.28.

ka kimseye secde etmem" oldu. Padişah ikinci defa "seni secde etmekten muâf tuttuk, hiç olmazsa başını eğ! Zira, verdiğim emri geri almaktan utanırım" şeklinde, emri hafifletti ise de, O, "bir kimsenin hayatını kurtarmak üzere secde etmesi câizdir. Ancak doğru olan şudur ki, Allah'tan başka kimse için secde edilmemelidir" karşılığını verdi[57]. Cihangir, Hatırat'ında, İmam-ı Rabbânî'nin verdiği cevaptan memnun kalmadığını bahsederek bu yüzden hapse attırdığını kaydederse de[58], kaynakların hemen hepsi, gerçek sebebin, İmam-ı Rabbânî'nin secde etmemesi altında yattığını söyler[59].

Çoğunluğunu gayr-i müslimlerin oluşturduğu Güvalyar hapishanesi sonunda, İmam-ı Rabbânî'nin meskeni olur.

Yazdığı mektuplardan birinde, bu hapis keyfiyetini şu şekilde dile getirir:

"Sultan (Cihangir) tarafından gelen bu engeli düşününce, bu durumu, Azîz ve Şân sahibi Mevlâ'nın rızasına açılan bir pencere olarak görüyorum. Bilhassa bu çekişmeli günlerde yapılan bu mûameleler acaiptir. Bu tefrika günlerinde, bunlar, bir nazdır, işvedir, mülâtafedir"[60]. Yani bu hapis olayı, İmam-ı Rabbânî açısından bir lütuf, Allah rızasına açılan bir pencere, bir işvedir.

İmam-ı Rabbânî, kimseye beddua etmiyordu. Ağzından dökülenler hep sabır ifadeleri ve hayır dualardı. Hatta bir keresinde taşıdığı bu ruh hâlini analiz ederken, şu yorumla, kendi durumuna aydınlık getirmişti: "Mahpusluk, bizim velâyet makâmında yükselmemizi sağlar"[61].

İmam-ı Rabbânî, görüntüsü, yaşantısı, fikirleri ve yaptığı tebliğler sonucu, hapishanede bulunan gayr-i müslimlerin pek çoğunun hidâyetine vesile oldu[62].

Bu sırada, İmam-ı Rabbânî'nin yönetici kademesine mensup müridi Hân-ı Han (Bayram Han), Hân-ı A'zam (Abdürrahîm Hân),

---

57. Şarkpurî, a.g.e., ss.36-7.
58. Ansari, *Sufism*, s.28., ayr. bkz.: İkram S.M., *Rawd-ı Kevser*, Lahore 1958, s.16.
59. Abdülhay, *Nüzhe*, s.44., El-Hânî, *el-Hadâik*, s.183.
60. İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât*, mektûp no: 490.
61. Şarkpurî, a.g.e., s.39.
62. Arnold, Thomas W., *Preaching of Islam*, Lahore 1956, s.412.

Seyyid Haydar Hân, İslâm Hân, Mehâbet Hân, Murtaza Hân, Kasım Hân, İskender Lodî, Hayat ve diğerleri Cihangir'e karşı ittifak kurup ayaklandılar. Kabil Hanı, Mehâbet Hân bu ittifakın başına geçti. Peşaver'de toplanan ordu saflarında cengâverliğiyle ün yapmış Patanlılar da yer aldı. Cihangir, bu ittifaka karşı büyük bir ordu sevkedince, Hindistan'da bulunan bütün emirler ve küçük yöneticiler Cihangir'e isyân bayrağı açtı. İki ordu Çehlum nehri kıyısında savaşa tutuştu. Askerleri mağlup olan Cihangir bu savaşta Mehâbet Sultan'a esir düştü. Nur Cihan Begüm, Cihangir ile Asaf Câh'ın esir düştüğünü öğrenince hemen bir ordu hazırladı ve savaşmak üzere yola çıktı. Ancak yolda kendisi de yakalandı, esir düştü.

İmam-ı Rabbânî bu durumda, "ben saltanat heveslisi değilim, kan dökülmesinden de hoşlanmam. Benim hapislik sıkıntısına katlanmam, her hâl ü kârda bir hikmete dayalıdır. Bu hikmet tahakkuk edince, bu musibet kendi kendine üzerimden kalkar. Savaşı bırakın, padişaha (Sultan Cihangir'e) eskisi gibi, itâat yolunu tutun. İnşâllah, ben de yakın zamanda, bu sıkıntıdan kurtulurum" şeklinde bir değerlendirme yaparak af ve safh ile muâmele etti. Onun bu isteği doğrultusunda, Mehâbet Hân, Sultan Cihangir'in yanına girip "İmam-ı Rabbânî'nin emrine uyarak seni serbest bırakıyorum. Tekrar padişahlık tahtına oturabilirsin" tebligatını yaptı[63].

İmam-ı Rabbânî'nin bu davranışını, Hz. Yusuf'un kendisine kötülük yapan kardeşlerine "bugün size başa kakma yoktur, Allah sizi bağışlasın"[64] şeklindeki affedişine, yine Hz. Peygamber (s)'in, Mekke'nin fethi günü, kendisine yıllarca düşmanlık yapan Mekkelilere "bugün size ne yapacağımı umuyorsunuz?" sorusunu sorup da, "Sen kerim oğlu kerimsin" cevabını alınca, "artık serbestsiniz. Bugün sizin başınıza kakma yoktur" cevabındaki Muhammedî şefkate benzetebiliriz[65]

İmam-ı Rabbânî'nin serbest bırakılması ile ilgili bu isyanın, çeşitli kaynaklarda varlığına rastlayamadık. İlginç olması ve kaynağın Hind-İslâm dünyası literatürüne yakın bulunması nedeniyle, Şarkpûri'nin İmam-ı Rabbânî ile ilgili biyografik eserinde geçen bu olayı, sahihliğine duyduğumuz güvene dayanarak buraya almış bulunuyoruz.

---

63. Şarkpuri, *İmam-ı Rabbânî* ss.39-40.
64. Yusuf (12), 92.
65. Hamidullah, Muhammad, *İslâm Peygamberi*, c.1., İstanbul 1991, s.268.

Yine burada, Cihangir'in oğlunun bir teşebbüsünden bahsedeceğiz. Bu olayı, özellikle Abdülhay, Nüzhe'de ele almış görülüyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Şehzade Hürrem (Şâh-ı Cihân), İmam-ı Rabbânî Hazretlerinin müridlerinden idi. Şeyhi hapse düşünce çok üzüldü, onu kurtarmak için şeriatta câiz "Tahiyye Secdesi"ni anlatan fıkıh kitaplarıyla birlikte, Efdal Han ve Müftü Abdurrahmân'ı Güvalyar'a yolladı. O fıkıh kitapları, gerçekten, sultanlara, Tahiyye Secdesi (Selamlama Secdesi)nin meşrûluğunu savunuyordu. Bu bilim adamları, ellerindeki kaynaklara dayanaraka, İmam-ı Rabbânî'ye Sultan Cihangir'e secde etmesi konusunda ricada bulundular. Ancak İmam-ı Rabbânî onlara şu karşılığı verdi: "Bu sadece ruhsattır. Azimet ise, Allah'tan başkasına secde etmemektir." Neticede, İmam-ı Rabbânî bir kula secde ile hapis arasında tercih yapmak zorunda kalınca, ikincisini seçerek üç yıla yakın hapis hayatı yaşadı[66].

Sonunda Cihangir, İmam-ı Rabbânî'yi serbest bırakma emrini verir. Ancak, İmam-ı Rabbânî, bu özgürlüğü birtakım şartların yerine getirilmesine bağlar. Onun ileri sürdüğü şartlar şunlardı:

1. Şimdiye kadar yapılan puthâneler yıkılacak, tahrip edilen camiler yeniden yapılacak,

2. Cihangir, herkesin önünde inek kesecek ve bunu yaygınlaştıracak, şer'î hükümlerin uygulanması için kadılar tayin edilecek,

4. Gayr-i müslimlerden cizye alınacak,

5. Bâtıl erkân ve merâsimleri terkedecek,

6. Bütün mahpuslar serbest bırakılacak.

Cihangir, bütün bu şartları kabul etti ve İmam-ı Rabbânî hapisten çıktı[67]. Cihangir bununla yetinmedi, onu sarayına çağırdı, bir cübbe giydirdi, mülkünü geri verdi, bin rupi hediye etti. İmam-ı Rabbânî'yi kendi memleketine dönmek veya ordugahta kalmakta serbest bıraktı. O da yönetim çevresine yakın olmak için ordugâhı seçti[68]. İmam-ı Rabbânî bundan sonra Cihangir'in danışmanı ve dostu olarak yanından ayrılmadı. Hatta bir ara Şah-ı Cihan, tahtı ele

---

66. Abdülhay, *Nüzhe*, s.44.
67. Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.41-2.
68. Ansari, *Sufism*, ss.28-9; Abdülhay, a.g.e., s.44.

geçirmek için babası Cihangir'e isyan etmek istemişse de, İmam-I Rabbânî ona şiddetle engel olmuş ve "bu taht babanın vefâtından sonra zâten sana kalacaktır" müjdesiyle onu yatıştırmıştır. Durum gerçekten bu müjde doğrultusunda tahakkuk etmiştir[69].

İmam-ı Rabbânî, Cihangir'e Kur'ân sohbetleri yapar, ibadet, muâmelat ve inanç konularında ona doğru yolu gösterir. Bir ara Kangra fethedilir, Cihangir, o bölgede şer'i ahkâmın uygulanmasında oldukça titiz davranır. Aynı sene içinde, Keşmir'de müslüman kızların kâfir erkekleriyle evlenmesini yasaklar. Hicrî takvim tekrar uygulamaya sokulur. İslâmi ilimler ve Arapça öğretimi teşvik edilir, camiler tekrar yapılır, paralar üzerinde İslâmi amblemler yeniden darbolunmaya başlanır[70].

İmam-ı Rabbânî, onu tekkesinde sade yiyeceklerden oluşan sofralara çağırır. Cihangir, o atmosferden, ruhânî huzurdan sonsuz derecede etkilenir. Aralarında oluşan kalbî yakınlık sonunda, Cihangir ondan bir an bile ayrı kalmak istemez hale gelir. Artık, her gittikleri yere beraber gidiyorlardı. İmam-ı Rabbânî'nin bu yakınlaşmadan gâyesi, İslâm devletini yöneten halifeyi uyarmak, ona görevlerini tam anlamıyla anlatmaya mâtuftu[71].

Üç yıl ordugâh hayatı taşıyan İmam-ı Rabbânî, sıhhî açıdan uyum sağlamayadığı bu ortamdan artık ayrılmak ihtiyacını hisseder. Kendisine izin verilir. O da Serhind'e giderek, orada zikir, tedris ve mânevî eğitim ile meşgul olur. 28 Safer 1034/10 Aralık 1624'de Mevlasına kavuşur[72].

Cihangir'in ona olan sevgisini, ömrünün sonlarındaki şu itirafında açıkca görmek mümkündür:

"-Ben, bana kurtuluş ümidi verecek bir işin sahibi değilim. Benim kurtuluş ümidim ve dayanağım, İmam-ı Rabbânî Müceddid-i Elf-i Sânî'nin 'Allahü Zülcelâl, bize cenneti lütfederse, sensiz oraya girmeyeceğim', sözüdür. İşte ben, huzûr-ı ilâhîye onunla varacağım. Dayanağım bu sözdür. Kurtuluşumu da bu sözden ümid ediyorum"[73].

69. Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.42-3.
70. Ansari, *Sufism*, s.29.
71. Şarkpurî, a.g.e., s.43.
72. Ansari, a.g.e., s.29.
73. Şarkpurî, a.g.e., ss.43-4.

B. ESERLERİ

İmam-ı Rabbânî, genelde İslâm'ın savunmasına yönelik olmak üzere eserler vermiş bir âlimdi. Şimdi bunları sırasıyla görelim:

1. er-Risâletü't-Tehlîliyye: Bu eser tasavvufla ilgilidir.

2. Risâle fî İsbâti'n-Nübüvve: Nübüvettin gerekliliği ve savunmasına dair olan bu eseri, İmam-ı Rabbânî Agra'da yazmıştır. Bu eserde o, nübüvvetin mahiyeti, gerekliliği ve belli bazı peygamberlerin metodları üzerinde bir incelemeye girişir. Aklın üzerinde bilgiye ulaşma konusunda keşf ve rüyayı bir yol olarak savunur. Sarayda Kur'ân tefsiri yazan Ebu'l-Fazl'a yardım ederken, onun, Mu'tezilî gibi görünen rasyonalist yanıyla tanışır. O, saf akılcı olarak, aklın her şeyi tam anlamıyla çözebileceğini, bu yüzden peygamberlik müessesesinin gereksizliğini ileri sürer. İmam-ı Rabbânî onunla uzun uzun tartışır. Aklın üzerinde bilgi etme metodu olarak keşif ve rü'yayı ele alır inceler. Ancak, keşfin yanılabilirliğini de ısrarla vurgular. İmam-ı Rabbânî, bu eserdeki nübüvvet ile ilgili görüşlerini, Orta Asya'da yaygın bulunan Matüridî inanç sistemi üzerine oturtur. Fakat kör bir taklidçi değildir. Mesela onda, Allah'ın zâtı ve sıfatları, irâdedeki özgürlük ve vahiy öncesi Allah'a inanma sorumluluğu üzerinde tartışmalarda yeni deliller ve canlı arayışlar görülür[74]. İmam-ı Rabbânî'nin bu eseri, Türkçeye tercüme edilmiştir.

3. Risâle-i Redd-i Ravâfız: İmam-ı Rabbânî bu eserde, Şi'a'nın ashab-ı kiramı küçültme, kötüleme ve suçlamalarına karşı gereken savunmayı, ilmî delilleriyle yapar. Hilâfete Hz. Ali'nin seçildiği konusundaki Şi'a iddiasının yanlış olduğunu ispatlar. Gerekçe olarak da, Hz. Ali'nin kendinden önceki üç halifeye yaptığı bey atı gösterir. Şi'a'nın dediği gibi, bütün ashab lanetlenirse, cerhe uğrayan onca sahabenin naklettiği hadislerin, daha doğrusu koskoca bir hadis külliyâtının hebâ olması gündeme gelir. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'in cem'ini de bu ashâb-ı kirâm yapmıştır. Lanetlenen kişilerin cem' ettiği Kur'ân-ı Kerim'in otantikliği konusu, kendiliğinden problem olarak ortaya çıkar. İmam-ı Rabbânî, bu eserinde, Hz. Ali ile muhâliflerinin arasındaki çekişmede, Hz. Ali'nin haklı olduğunu savunur. Ancak Hz. Ali karşıtlarının durumunu, ictihadda yanılgı yapıp bir sevap alan âlimin durumuna benzetir. Bu yüzden ona göre saha-

74. Abdülhay, *Nüzhe*, s.45; Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, s.94; Ansari, *Sufism*, s.18.

bîlerin kınanmaması, mazur görülmesi gerekir. Bu esere bir yüzyıl sonra geniş bir şerh yazılmıştır[75].

4. Risâle Fi'l-Mebde'i ve'l-Me'âd

5. Mektûbât: Arapça, Türkçe ve Farsça olarak yayınlanmıştır. Orijinali Farsçadır.

6. Risâle fî Adâbi'l-Müridîn: Tasavvuf yoluna girenlerin uyacağı edebler konusunda yazılmış bir eserdir.

7. Risâle fi'l-Mükâşefâti'l-Gaybiyye.

8. Risâle fi'l-Ma'ârifi'l-Ledünniyye.

9. Ta'likât ale'l-Avârif.

10. Şerh-i Rubâ'iyyât-ı Hoca Abdülbâki.

11. Risâle-i Hâlât-ı Hâcegân-ı Nakşbendiyye.

12. Risâle-i Silsile-i Hadîs[76].

C. ÇOCUKLARI

İmam-ı Rabbânî'nin iki kızı yedi oğlu vardı. O, çocuklarını İslâmî konularda bilgi-amel bütünlüğü içerisinde eğitmişti. Nitekim, silsilede kendisinden sonraki halkayı oğlu Urvetü'l-Vüskâ Muhammed Mas'ûm oluşturmuştur. Çocukları şunlardı:

1. Muhammed Sâdık

2. Muhammed Sa'îd Hâzinü'r-Rahmeh

3. Urvetü'l-Vüskâ Muhammed Ma'sûm

4. Muhammed Yahyâ

5. Muhammed İsâ

6. Muhammed Ferrûh

7. Muhammed Eşref

---

75. Aynı yerler, *Ansari*, a.g.e., s.20.
76. Şarkpûri, *İmam-ı Rabbânî*, ss.94; Abdülhay, *Nüzhe*, s.45.

Bunlardan ilk dördünün çocukları vardı. Son üçü de, küçük yaşta vefat etmiş bulunuyordu.

8. Hadîce Bânû

9. Ümmü Gülsûm

Hadîce Bânû'nun nesli hâlâ devam etmektedir[77].

D. HALİFELERİ

İmam-i Rabbânî'nin kaynaklardan isimlerini tesbit edebildiğimiz halife sayısı, otuz ikidir.

1. Hoca Muhammed Sâdık: İmam-ı Rabbânî'ni en büyük oğlu. Tahsilini dedesinin ve babasının yanında tamamlamıştır. Mâneviyatta ileri derecelere ulaşmış olduğu kaydedilir. 9 Rebiulevvel 1025/1615 tarihinde taun'dan vefat etmiştir.

2. Hoca Muhammed Sa'îd: İmam-ı Rabbânî'nin ikinci oğludur. 1005/1595 senesinde, Şaban ayında Serhind'de doğmuştur. Ağabeyi Hoca Muhammed Sâdık, Şeyh Tâhir-i Lahorî ve babası İmam-ı Rabbânî'den ilim tahsil etti. Onyedi yaşında eğitim ve öğretimini tamamladı. Ondan sonra ders vermeye başlayan Muhammed Sa'îd, çeşitli eserler te'lif etti. Hadis kaynaklarından Mişkâtü'l-Mesâbîh'a şerh yazdı. Sa'îd, çeşitli eserler te'lif etti. Münazara gücü oldukça ileri seviyede idi. Kendisine ait Mekûbat'ta, zat-sıfat münasebetleri derinliğine incelenmektedir. İmam-ı Rabbânî'nin bu konudaki ifadesi şöyleydi: "Her kutbun iki imâmı olur. Benim imâmlarım da, Sa'îd ve Muhammed Ma'sûm'dur." Ömrünün sonlarında Sultan Alemgîr onu Delhi'ye çağırdı. Orada hastalandı. Sultan'dan memleketine dönme konusunda izin istedi. Kendisine Serhind'e gitme izni çıkınca yola koyuldu. Ancak Serhind'e otuz altı mil mesâfede Senbhalke'de vefât etti. Cenazesi Serhind'e getirilip, babası İmam-ı Rabbânî'nin yanına defnolundu. Sekiz oğlu, beş kızı vardı[78].

3. Urvetu'l-Vüskâ Muhammed Ma'sûm: 1007/1597 senesi Şevval ayının yedisinde dünyaya geldi. İmam-ı Rabbânî'nin bu oğluna "Muhammed Ma'sûm" adını vermesinin, rüyada Hz. Peygam-

---

77. Şarkpurî, a.g.e., ss.93-4.
78. Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.104-7; el-Hanî, *el-Hadâik*, s.191.

ber(s)'den aldığı işâret dolayısıyla olduğu kaydedilir. Yetişmesi, babası eliyle olmuştur. İmam-ı Rabbânî vefat edince, irşâd makâmına Muhammed Ma'sûm geçti (1024/1638). Onun şeyhliği, yine İmam-ı Rabbânî'nin müridi olan Şâh-ı Cihân'ın saltanat yıllarına rastlar. Şeyh oluşunun ondördüncü yılında (1018-1638), saltanata Sultan Alemgîr Evrengzîb geçti. 1068/1658 senesinde kalabalık bir grupla Hac için Hicâz'a gitti. Orada iki yıl kaldı. Yaptığı ilmî sohbetleri "Hasenâtü'l-Tarafeyn" adlı bir eserde toplanmıştır. Dindarlığı ile meşhur Sultan Alemgir Evrengzib'i, Dârâ Şikoh ile yaptığı savaşta destekledi. Bu savaşı Sultan Alemgîr kazandı. Kayıtlara göre dokuz yüz bin müridi, yedi bin halifesi vardı. Mânevî makamlardan İkinci Kayyûmluk derecesini elde ettiği söylenir. Dergâhında şer'î ilimlerin yanısıra, mânevî eğitim ve öğretim de yapılıyor, mutfakta pişen yemekten sabah akşam beş bin fakir aile karnını doyuruyordu. O, zenginden alır, fukaraya dağıtır. Gelen sadaka, zekât ve hediyenin hiç birisini kendisine ayırmadı. Serhind'de 1097/1688 tarihinde vefat etmiştir[79].

4. Mir Muhammed Numan Bedahşânî: Aslen Bedahşanlıdır. Önceleri, Hâce Muhammed Bâki Billâh-ı Kâbûlî'ye ebağlı iken, sonradan sülûkunu İmam-ı Rabbânî'nin yanında tamamlamışatır. İmam-ı Rabbânî, bu zâtı, kendisine halife olarak seçmiştir. Kabri, Ekber-Abâd'dadır.

5. Hoca Hâşim: Şâirdir. Çok kerametleri görülmüş bir sûfidir. İmam-ı Rabbânî bu zâtı çok severdi. Bu yüzden kendisini halife seçmiştir. Mezarı, Burhanpur'dadır.

6. Şeyh Tâhir-i Lahorî: İmam-ı Rabbânî'nin riyazet ve mücâdele ehli olan bu halifesi, Nakşîliğe ek olarak, Kâdiriyye ve Çiştiyye'den de icâzetli idi. Kendi elinin emeğiyle geçinir, etrafındakilere de bunu öğütlerdi.

7. Şeyh Bediü'd-din-i Sehârenpûrî: Bu zât, önceleri fakih idi. Şöhretten kaçardı. İmam-ı Rabbânî'nin teveccühlerine mazhar olarak, mânevî eğitimini, onun yönetimi ve denetimi altında tamamlayarak, zamanla hilâfet makâmına ulaşmıştır. Mezarı Sehârenpur'dadır.

8. Şeyh Nûr Muhammed: Zahirî ve bâtınî ilimleri, İmam-ı Rabbânî'nin yanında tamamlamış, hilâfet göreviyle, irşâd için çeşitli şehirlere gönderilmiştir.

---

79. Şarkpurî, a.g.e., s.110-7; El-Hanî, *el-Hadâik*, ss.191-5; el-Hânî, *Adâb*, s.10.

9. Şeyh Müzzemmil: Mürşidi, İmam-ı Rabbâni'ye candan hizmeti ile temâyüz etmişti. Müttakî idi, azîmetle amel ederdi.

10. Şeyh Hâmid-i Bengalî: İmam-ı Rabbânî'nin yetiştirdiği bu sufi, şeriat ve tarikata sıkı bağlılığı ile tanınırdı.

11. Şeyh Tâhir Bedahşânî: Halvet çıkarırken Hz. Resûlullah (s)'ı gördüğü rivâyet edilen bu sûfî, halifelikle görevlendirildikten sonra, Canpur taraflarına gitti. Sünnete olan aşırı bağlılığı ile tanınmıştı.

12. Mevlânâ Yusuf-ı Semerkandî: Önceleri Hâce Bâkî Billâh-ı Kabûlî Hazretlerinin yanında manevî olgunluğunu tamamlamaya yönelmiş iken, sonradan sülûkunu, İmam-ı Rabbânî'nin yanında tamamlayarak halîfelik makâmını elde etti.

13. Mevlâna Ahmed Berkî: Bir haftada halifelik makâmına nâil oldu. İmam-ı Rabbânî, bu dervişini çok sever, çok methederdi. Bu iltifatın meyvesi olarak kutbiyyet makâmına ulaştı. Horasan taraflarında irşâd faaliyetleri ile, pek çok kişinin İslâm'a girmesine, aracılık yaptı. Vefat tarihi 1026/1617'dir.

14. Mevlânâ Sâlih: İmam-ı Rabbânî'nin has müridlerindendi. İmam-ı Rabbânî'yi görünce, cezbeye tutulur kendinden geçerdi.

15. Mevlânâ Yâr Muhammed: Bedahşanlı idi. Çok güzel bir yüze sahip olduğu söylenir.

16. Mevlânâ Âbdülvâhid Lahorî: Abid idi. Zevk ve şevkle ibâdet ederdi. Halife olduktan sonra, Buhara'ya giderek, orada bir câmi inşâ etti ve irşâd için oraya yerleşti.

17. Hoca Abdullah: Hâce Bâkî Billâh-ı Kabulî'nin oğludur.

18. Hoca Ubeydullah: Bâki Billâh-ı Kabulî'nin oğludur. Gerek Hoca Abdullah ve gerekse Hoca Ubeydullah, İmam-ı Rabbânî tarafından yetiştirilmişlerdir.

19. Şeyh Adem Nebûrî: İmam-ı Rabbânî'nin ilk halifelerinden olup Medine'de vefat etmiştir[80].

---

80. el-Hânî, *el-Hadâik*, ss.190-1; Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.142-8; Bilgin, *Devrimci Sûfî Hareketleri*, ss.82-4.

20. Hasan Berkî: Kâmil ve mürşid bir zâttı.

21. Şeyh Nur-ı Fetenî: İmam-ı Rabbânî, bu zât için "seçkin gayb erlerindendir" derdi.

22. Muhammed Sıddîk Bedahşî: "Hadâik" sahibi, "İrşâd Kâbe'si gibiydi" diyor.

23. Şeyh Ahmed Deybenî: Allah'tan kullara gelen inâyete kaynak gibi idi, şeklinde tanımlanır.

24. Abdülhay Belhî: Yüce zâta ulaşmak isteyenlere bir armağan gibi idi, şeklinde anlatılmaktadır.

25. Hasan Kerimüddin Ebdâlî: Kâmil zâtlardandı.

26. Muhammed Eşref Kâbilî: Hayırlar bahçesiydi, şeyhti.

27. Sefer Ahmed Rûmî: Ariflere bir irfân nefesi gibiydi.

28. Şeyh Osman El-Yemânî: Allâme ve kâmil bir zâttı.

29. Şeyh Abdülaziz en-Nahvî el-Hanbelî: İlim erbabı bir şeyhti.

30. Şeyh Ali El-Mâlikî: Hakikatı bulmakta ve almakta üstaddı.

31. Şeyh Ali Taberî: Şafi'î idi. İlâhî ilimlerin zuhûr yeriydi.

32. Şeyh Yâr Muhammed Kâdim et-Talkânî[81].

el-Hânî'nin, el-Hadâik adlı eserinde de kaydettiği gibi, İmam-ı Rabbânî'nin halifelerinin tamamı bundan ibâret değildir.

E. MEKTUBAT'IN KISA BİR ANALİZİ

Mektûbât, muhtevası açısından çok zengin olup, genel bir değerlendirmeye tâbi tutulurso, o devir Hindistan'ında müslümanların çektikleri sıkıntıların ne denli büyük olduğunu anlamak zor olmaz. İmam-ı Rabbânî'nin yazdığı mektuplar, onun olgunluk çağına ait fi-

81. el-Hânî, a.g.e., ss.191-2.

kirlerini yansıtması açısından önemlidirler. Genellikle sorulan sorulara cevaplar mâhiyetinde olan mektûplar, o dönem Hind-İslâm dünyasının iç bünyesini ve ona ait problemleri yansıtması açısından da, birinci el kaynak olarak, tarih ilmine katkı sağlayıcılık yönü dikkat çeker. Onun yazdığı bu mektuplar, kendisi tarafından kitap haline getirilmemiştir. Hattâ bu konuda emeği geçen Haşimî Kışmî, şöyle der: "Mektûbât cildlerinin bu şekilde tertibine karar verildikten sonra, mektûpların sahibi (yani İmam-ı Rabbânî) dördüncü cildi oluşturmak üzere, başka mektuplar da yazdı, ancak mektup sayısı ondördü bulmadan âhirete intikâl etti."[82]

Mektûbat'ın birinci cildini 1025/1616 senesinde toplamıştır. Bu zât Bedahşân'da oturmaktaydı. Bedahşan'a yöre tâbiriyle Afganistan Türkistan'ı denilir. Mektûbat'ın ikinci cildini ise, halifesi Mevlânâ Abdülhay Hisârî 1028/1619 senesinde tanzîm ve tertip etmiştir. Üçüncü cildi de, yine halifelerinden Hoca Muhammed Hâşim Kışmî Burhanpurî 1031/1622'de derlemiştir[83].

Birinci cild 313 mektuptan oluşur ki, bu Bedir Ashabı'nın sayısını gösteren bir rakamdır. İkinci cild, Allah'ın esmâsını işâret etmek üzere 99 mektûptan oluşmuştur. Dönemin resmî dili Farsça idi. Mektupların da aynı dille yazıldığını, içlerinden birkaçının Arapça olduğunu görüyoruz.

Mektûbât'ın Osmanlıcaya çevirisi, Müstakimzâde Süleyman Efendi tarafından yapılmıştır. Muhammed Murâd Kâzânî tarafından iki cild hâlinde 1302/1887'de Arapçaya tercüme edilmiştir. Arapçaya tercümesi 1316/1901'de "Düreru'l-Meknûnât" adı altında Mekke'de basılmış olup, bu baskı, 1963'de İstanbul'da fotokopi hâlinde bir defa daha neşrolunmuştur.

Farsça olarak 1392'de Gulam Mustafa Han tarafından iki cild hâlinde Karaçi'de tabolunan Mektûbat, 1977 senesinde, fotokopi suretiyle İstanbul'da neşrolunmuştur.

1162-4 tarihinde, es-Seyyid el-Hâc Ali Rıza tarafından Osmanlıcaya yapılmış ikinci bir tercümesi de bulunan Mektûbât günümüz Türkçesine de kazandırılmıştır. Bunlar şunlardır:

---

82. Şarkpurî, *İmam-ı Rabbânî*, ss.94-5.
83. Kışmî, Muhammed Haşimî, *Berakât Sübdetü'l-Makâmât*, çev.: A. Farûk Meyân, İstanbul 1976, s.229.

a) 1962'de Mehmet Süleyman Teymuroğlu tarafından tek cild hâlinde "İmam-ı Rabbânî Ahmed Farûkî'nin Mektûbâtı" adıyla neşredildi.

b) 1955 senesinde Necip Fazıl Kısakürek tarafından yayınlanan "Küçük Mektûbât".

c) Süleyman Sa'deddin Efendi'nin Osmanlıca çevirisi esas alınarak yapılan ve bir cild halinde "Müjdeci Mektûblar" adı altında yayınlanan Mektûbât.

d) 1968 senesinde Hüseyin Hilmi Işık tarafından yapılan ve sadece birinci cildi teşkil eden 313 mektûp tek cild hâlinde neşrolunan Mektûbât.

e) 1977 senesinde Abdülkadir Akçiçek tarafından çevirilip iki cild hâlinde İstanbul'da neşrolunan Mektûbât.

Bu çalışmamızda, Mektûbat'ı iki ana temele dayandırarak analiz etmeyi uygun gördük. Bunlardan birisi, mektupların gönderildiği kişilerin sosyal konumunun tesbiti ve ne kadar yazıldığı, diğeri de, mektupların ne kadar sayıda, hangi coğrafya parçalarına gönderildiği şeklinde düşünerek, şu sonuca varmak istedik: Böyle bir yönteme başvurarak incelemek, İmam-ı Rabbânî'nin muhatap kaldığı sosyal kesimin, ilişki kurduğu kişilerin sosyal etkinliklerinin durumunu ortaya çıkarır. İmam-ı Rabbânî, bu yolla, toplum üzerinde siyâsî, ilmî, ruhî, içtimâî bakımdan etkileme gücüne sahip insanlara hitap ederek, geniş bir coğrafyayı, mânevî açıdan olumlu yapılanmaya götüren ilginç bir faaliyetin uygulayıcısı olmuştur.

Önce, İmam-ı Rabbânî'nin hangi mektuplarının yönetici seviyesinde siyâsî, mânevî ve ilmî güç sahiplerine yazıldığını tesbite koyulalım.

1. Siyâsî Güç Sahipleri:

a) Han: Özellikle Hanlar Hanı, Delhi hükümdarları tarafından en yüksek memurlara verilen ünvandır. Türkçe'de Beylerbeyi'ne tekâbül eder[84]. İmam-ı Rabbânî'nin Han mevkiinde olanlara yazdığı mektuplar, Mektûbat'taki mektûp sırasına göre şunlardır: 65, 73,

84. "Han Hânân" İA. c.V/I, s.207; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983, c.1., s.723.

76, 77, 78, 79, 82, 83, 94, 268, 269, 321, 380, 391, 459, 466, 467. Bu durumda Han ünvanlı kişilere gönderilen mektûp sayısı onsekizdir. Mektûbatın geneli göz önünde bulundurulursa, Han'lara gönderilen mektûpların, %3,3'lük bir oranı teşkil ettiği görülür.

b) Hanlar Hanı: Bu ünvanı taşıyanlara gönderilen mektûplar: 23, 67, 68, 69, 70, 191, 198, 214, 232, 375 ve 379. Toplam onbir mektup. Genel oran durumu: %2.

c) Sultan: 459. Bir mektûp: Oranı: %01,8.

d) Beğ: 139. Bir mektûp: Oran: %01,8.

e) Mîr: Emîr kelimesinin kısaltılmışı, Hükümdarlar için kullanılır. Hindistan'da bazan Seyyid'lere bu ünvan verilir[85]. 119, 120, 121, 125, 126, 173, 179, 190, 204, 209, 221, 224, 228, 231, 238, 246, 257, 261, 281, 305, 312, 315, 317, 318, 332, 405, 412, 416, 426, 427, 430, 433, 441, 442, 446, 448, 456, 461, 475, 479, 514, 531. Toplam: Kırk dört mektûp. Oran: %8,2.

f) Mirzâ: Emirzâde'nin kısaltılmışıdır. Hükümdâr soyundan gelenler için kullanılır. Asiller ve diğer ileri gelenler için de kullanılır[86]: 32, 62, 71, 74, 75, 80, 85, 89, 202, 207, 215, 216, 219, 229, 247, 248, 249, 267, 273, 326, 330, 339, 345, 363, 388, 403, 446 ve 532. Toplam yirmi dokuz mektûp. Oran: %5,4.

g) Mîr-i Mâh: 396. Oran %01,8.

h) Hacı Beğ: 235. Oran %01,8.

ı) Seyyid Mîr: 151, 402, 413, 417, 423, 424, 425, 431, 511. Toplam dokuz mektûp, oran %1,6.

i) Seyyid Şah: 367. Oran: %01,8.

Yukarıdaki tabloya göre, siyasî güç sahiplerine gönderilen mektûp sayısı 116'dır. 534 mektûba göre bu oran: %21,7'dir.

---

85. Levy, A. "Mîr", *İA*, c.VIII, s.344; Pakalın, a.g.e., c.1, s.526.
86. Levy, A. "Mirzâ", *İA*, c.VIII., s.362.

2. Manevî Güç Sahipleri:

a) Şeyh: Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde, nefslerin âfetlerini tedavi etmede olgunluğa ulaşan kişi, şeyhtir[87]: Şeyhlere gönderilen mektûplar: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 30, 31, 38, 39, 40, 41, 42, 57, 91, 92, 97, 110, 111, 112, 115, 138, 153, 154, 155, 156, 158, 169, 170, 171, 172, 192, 193, 220, 230, 233, 234, 240, 252, 253, 256, 263, 265, 270, 271, 274, 276, 292, 293, 299, 314, 329, 331, 334, 342, 354, 359, 366, 392, 393, 397, 398, 399, 418, 419, 512, 513, 515, 517, 523, 530, 534. Toplam seksen sekiz mektûp. oran: %16,4.

b) Hâce: Yeni Farsçada onuncu asırdan beri, efendi, sahip, kâtip, tüccar, öğretmen gibi çeşitli mânâlarda kullanılan bir kelimedir. Tahsîl yapmış, sosyal mevkisi itibarlı kişilere bu ünvan verilirdi. Nakşîlik yolunun şeyhlerine hâce ünvanı da verilirdi[88]: 25, 27, 28, 37, 72, 90, 113, 128, 131, 132, 146, 147, 150, 159, 162, 168, 174, 177, 180, 187, 188, 189, 205, 222, 223, 235, 266, 294, 295, 300, 302, 303, 311, 316, 319, 324, 385, 387, 395, 404, 406, 409, 410, 411, 414, 435, 451, 454, 455, 458, 460, 465, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 483, 484, 485, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 500, 505, 506, 516, 518, 519, 521, 522, 527. Toplam doksan dokuz mektûp. Oran: %18,5.

c) Seyyid: Peygamberimiz(s)in torunu Hz. Hüseyin'in neslinden gelenlere Seyyid denir. Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere de Şerîf denir[89]: 55, 56, 58, 59, 60, 61, 84, 95, 103, 129, 213, 264, 272, 285, 288, 298, 352, 421, 422, 438. Toplam yirmi bir mektûp. Oran: %3,9.

d) Hacı: 34, 35, 36, 137, 337, 510. Toplam 6 mektûp. Oran: %1,1.

e) Seyyîd Nakib Şeyh: 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 63, 64, 163. Toplam: 15. Oran: %2.

f) Şeyh Meyan: 226, 287, 530. Toplam 3 mektup, oran %02,8.

g) Şerîf: 258. Oran: %01,8.

h) Hâce Müftî: 186. Oran: %01,8.

---

87. Kaşanî, Abdürrazzâk, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, Mısır 1981, s.154.
88. Köprülü, Fuat, "Hâce", *İA*. c.V/L, ss.20-4; Pakalın, a.g.e., s.845.
89. Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s.427.

ı) **Sûfi:** 114, 283, 509. Toplam üç mektup. Oran: %05.

i) **Kâdirî:** 84. Oran: %01,8.

j) **Mevlânâ Şeyh:** 469, 515, 528. Toplam 3 mektup. Oran: %05,6.

k) **Fakir:** 464. Oran: %01,8.

l) **Derviş:** 498. Oran: %01,8.

İmam-ı Rabbânî, yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere "Manevî Güç Sahibi" kişilere gönderdiği mektup sayısı, 243'tür. Mektûbat'ın geneline göre bu sayının oranı, %45,5'tir.

3. İlmî Güç Sahipleri

a) **Mevlânâ:** Hindistan'da alimler için kullanılan bir ünvan, mevlevî, molla, mevlâ da bu cümledendir[90]. Mevlânâ ünvanını taşıyan kimselere gönderilen mektuplar: 21, 26, 241, 251, 262, 289, 291, 297, 301, 304, 306, 307, 308, 310, 327, 333, 335, 340, 341, 346, 353, 356, 369, 374, 378, 383, 386, 389, 390, 407, 420, 428, 432, 449, 452, 457, 469, 477, 482, 499, 503, 507, 529, 533. Toplam, 44 mektup. Oran: %8,2.

b) **Molla:** 99, 100, 101, 102, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 127, 133, 134, 136, 140, 141, 142, 143 148, 149, 160, 161, 166, 176, 176, 182, 183, 199, 200, 203, 206, 210, 211, 217, 218, 225, 227, 235, 237, 239, 242, 243, 244, 245, 250, 254, 255, 275, 277, 278, 279, 282, 284, 290, 322, 394, 401, 408, 434, 436, 437, 439, 440, 443, 444, 445, 450, 463, 520, 525. Toplam: 69 mektup. Oran, %12,9.

c) **Kadı:** 104, 462, 481, 501, 524. Toplam beş mektup. Oran: %09.

d) **Hacı Molla:** 33. Oran: %01,8.

e) **Mevlânâ Hacı:** 309. Oran: %01,8.

f) **Müftî:** 145. Oran: %01,8.

---

90. Wensinek, A.J., *"Mevlâ"*, *İA.*, c.VIII, 491.

g) Hâfız: 144, 164, 175, 280, 496. Beş mektûb. Oran, %09.

h) Mevlânâ Fakih: 286. Oran, %01.8.

ı) Molla Nâib: 370. Oran %01.8.

i) Şeyhülislâm: 194, 195. İki mektûb. Oran, %03,6.

Yukarıdaki görüntüye göre, ilmî otoritelere gönderilen mektupların sayısı, 130'dur. Genel mektuplara göre oran, %24,3'tür.

4. Etkinlik Gücü Tam Tesbit Edilemeyen Kişilere Yazılanlara

a) Hindû: 167. Oran, %01.8.

b) Yâr: 160. Oran, %01.8.

c) Meyân: 181, 236, 260, 323, 325. Toplam beş mektûb. Oran %09.

d) Hekim: 109. Oran, %01,8.

e) Hakîm: 105, 157. İki mektûb. Oran %03,6.

f) Pehlivan: 87, 88, 197. Üç mektûb. Oran, %05,6.

g) Saliha bir bayan mürid: 429, 453. İki mektûb. Oran, %03,6.

Bu gruba dahil mektupların sayısı 15'tir. Bu sayı oran olarak genel mektuplar arasında %2,84'dir.

Mektupların gönderildiği kişileri sayısal olarak şemalandırırsak karşımıza şu özet görüntü çıkar:

1. Siyâsî Güç Sahipleri:	116 mektûb
2. Mânevî Güç Sahipleri:	243 mektûb
3. İlmî Güç Sahipleri:	130 mektûb
4. Etkinlik Gücü Belirsiz:	15 mektûb
Toplam:	504 mektûb

Bu durumda, adresi belli mektupların oranı genele göre %94'tür.

Geri kalan %6,4'lük bölümü oluşturan 30 mektûbun hangi muhataplara yazıldığını, ne yazık ki tesbit edemedik.

Mektup muhataplarının, yüzdeleri gözönünde bulundurulursa, İmam-ı Rabbânî'yi inceleme durumunda ki kişinin, onun siyâsî, ilmî ve manevî alanda oynadığı rolün ne olduğunu tesbit etmesi kolaylaşır. Mesela, bu üç grup mektup içerisinde, sırf siyasî olanların hedef aldığı yönlendirmeler, Prof. Schimmel'in de ifâde ettiği gibi, başlıbaşına doktora seviyesinde bir çalışmayı gerektirecek kadar önem arzeder[91].

Mektûbât'ı incelememiz sırasında, İmam-ı Rabbânî'nin etkilediği coğrafya da dikkatimizi çekti. Komünikasyon imkanlarının alabildiğine sınırlı olduğu bir devirade, İmam-ı Rabbânî, elini nerelere kadara uzatabilmişti. Şimdi alfabetik sıra içinde bunu görmeye çalışalım.

1. Afganistan: 137, 400, 467. Toplam üç mektûb*.

2. Bedahşan: 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 132, 133, 134, 135, 136, 146, 159, 261, 171, 173, 176, 177, 188, 189, 190, 204, 209, 211, 212, 217, 224, 228, 231, 237, 238, 246, 257, 261, 281, 312, 313, 317, 340, 344, 360, 361, 364, 381, 382, 395, 405, 412, 413, 416, 417, 420, 421, 422, 424, 430, 431, 433, 437, 438, 442, 448, 449, 461, 471, 487, 493, 502, 504, 508, 526. Toplam 74 mektûb.

3. Belh: 150, 511. Toplam 2 mektûb.

4. Bengal: 158, 22, 292, 359, 397. Toplam 5 mektûb.

5. Buhara: 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 163, 165. Toplam, 16 mektûb.

6. Canpur: 314. Toplam 1 mektûb.

7. Çeter: 37, 38, 39, 40, 292. Toplam 5 mektûb.

---

91. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s.339.
*. Afganistan'ın hangi kentleri olduğunu tesbit edemedik.

8. Delhi: 115, 342, 533. Toplam: 3 mektûb.

9. Emkenek: 150, 168, 180. Toplam 3 mektûb.

10. Enbâl: 270, 284, 369, 376, 398, 407, 529, 534. Toplam 8 mektûb.

11. Ferîdâbâd: 501. Toplam 1 mektûb.

12. Firket: 235, 309, 337, 343. Toplam 4 mektûb.

13. Harezm: 510. Toplam 1 mektûb.

14. Hoten: 322. Toplam 1 mektûb.

15. Isfahan: 200, 210. Toplam 2 mektûb.

16. Kabil: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 131, 140, 146, 148, 149, 166, 174, 183, 186, 187, 199, 205, 222, 235, 307, 383, 463. Toplam 37 mektûb.

17. Keşmir: 99, 100, 101, 106, 107, 279, 290, 295, 303, 310, 313, 335, 341, 351, 365, 378, 394, 406, 409, 410, 436 439, 452, 454, 464, 480, 487, 502, 504, 508, 526. Toplam 31 mektûb.

18. Kubadhan: 435. Toplam 1 mektûb.

19. Külâb: 113, 182, 223, 244, 245, 306, 346, 355, 468, 493, 499, 507. Toplam 12 mektûb.

20. Lahor: 22, 26, 33, 34, 35, 36, 116, 144, 175, 225, 227, 255, 280, 3x7, 383, 463. Toplam 16 mektûb.

21. Lod: 82, 93, 94. Toplam 3 mektûb.

22. Mankpur: 221, 272, 285, 288, 298, 305, 402, 415, 419, 425. Toplam 10 mektûb.

23. Nagor: 331. Toplam 1 mektûb.

24. Nehar: 331. Toplam 1 mektûb.

25. Nisabur: 125, 126. Toplam 2 mektûb.

26. Perkene: 86. Toplam 1 mektûb.

27. Rahbol: 299. Toplam 1 mektûb.

28. Rûm (Anadolu): 127, 477. Toplam 2 mektûb.

29. Sâmâne: 253, 328. Toplam 2 mektûb.

30. Sarenkpûr: 352. Toplam 1 mektûb.

31. Sehârenkpûr: 172, 192, 252, 25, 264, 476, 329, 418. Toplam 8 mektûb.

32. Semerkand: 142, 206, 235. Toplam 3 mektûb.

33. Serhind: 138, 164, 457, 525. Toplam 4 mektûb.

34. Sultanpûr: 169. Toplam 1 mektûb.

35. Senâm: 278. Toplam 1 mektûb.

36. Tebriz: 408, 434, 444. Toplam 3 mektûb.

37. Tehâne: 139. Toplam 1 mektûb.

38. Taligan: 160, 211. Toplam 2 mektûb.

39. Tihaniser: 29, 30, 193, 233, 354. Toplam 5 mektûb.

Mektûbat'tan mektupların gönderildiği coğrafi bölge sayısının 39 olduğu görülüyor. İmam-ı Rabbânî, bu bölgelere toplam 279 mektûb göndermiştir. Genel mektûblara göre bu sayının oranı, %52'dir. Yukarıdaki tabloya göre, İmam-ı Rabbânî'nin etkili olduğu coğrafya parçası, doğuda Hoten, batıda Tebriz, en kuzeyde de Keşmir ile sınırlanmış görülmektedir. Bu, bütün bir Asya kıt'asının üçte birine tekâbül eder. İmam-ı Rabbânî, yaşadığı dönemin, az gelişmiş teknolojik ulaşım ve iletişimi göz önünde tutulursa, ortaya çıkan etki gücünün seviyesi ile, her türlü takdirin üzerinde bir çizgiye ulaşır.

İmam-ı Rabbânî'nin bir kısım zevâta çok sayıda, bir kısmına da sadece bir mektûp gönderdiği görülmektedir. Önce tek mektûp gönderdiği kişilerin tesbitini yapalım:

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Muhammed el-Mekkî	21
2. Şeyh Abdülmecîd	22

104. Hâfız Abdülgafûr	496
105. Derviş Habîb Hâdim	498
106. Kadı İsmail Feridâbâdî	501
107. Sufî Kurban Cedîd	509
108. Hacı Abdüllatif Harezmî	510
109. Şeyh Nurhak	512
110. Şeyh Abdullah	513
111. Molla Tâhir Hâdim	520
112. Şeyh Muhammed Nûr	523
113. Kadı Eslem	524
114. Hâce Abdülmekârim	527
115. Mevlânâ Şeyh Gulâm Muhammed	528

b. İmam-ı Rabbânî'nin iki mektup gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Muhammed Kılıç Han	24, 76
2. Hâce Cihân	25, 72
3. Hâce Amîk	27, 28
4. Şeyh Nizâmeddin Tihâniserî	29, 30
5. Seyyid Abdül Vahhâb Buhârî	55, 56
6. Hân-ı A'zam	65, 66
7. Mirzâ Kılıcullah	73, 345
8. Mirzâ Bedi'uzzeman	74, 75
9. Şeyh Kebîr	91, 92
10. Sufî Kurban	114, 283

33. Hâce (Molla) Muhammed Mehdî Ali Keşmirî	365, 439
34. Molla Muhammed Murâd Keşmirî	394, 436
35. Mevlânâ Sultan Serhindî	457, 525
36. Şeyh Mevlânâ Hâmid Ahmedî	469, 515
37. Saliha Bir Hanımefendi	429, 453
38. Meyan Gulam Muhammed	287, 325

c. İmam-ı Rabbânî'nin üç mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Hâce Hüsâmeddin Ahmed	358, 451, 484
2. Şeyh Derviş	41, 42, 97
3. Cebbârî Hân	77, 78, 79
4. Mirzâ Fethullah Hakîm	80, 85, 202
5. İskender Hızır Han Lodî	82, 93, 94
6. Pehlivan Mahmûd	87, 88, 197
7. Seyyid Ferîd	103, 152, 213
8. Molla Abdülgafûr Semerkandî	142, 206, 235
9. Hâfız Mahmûd Lahorî	144, 175, 280
10. Meyan Muhammed Sâdık (İ. Rabbânî'nin oğlu)	181, 236, 260
11. Şeyh Ferîd	193, 233, 354
12. Molla Tâhir Lahorî	225, 227, 255
13. Molla Bedi'uddin	242, 282, 401

14. Mevlânâ Emânullah Fakih	286, 301, 432
15. Mevlânâ Bedreddin	289, 303, 353
16. Hâce Yusuf Keşmirî	295, 303, 351
17. Mevlânâ Hacı Muhammed Firketî	309, 337, 343
18. Hâce Muhammed Takî	340, 371, 373
19. Hân-ı Cihân	380, 459, 466
20. Molla Maksûd Ali Tebrizî	408, 434, 444
21. Mîr Mansûr	475, 479, 531

d. İmam-ı Rabbânî'nin dört mektub gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Hâce Muhammed Çeterî	37, 38, 39, 40
2. Seyyid Mahmûd	58, 59, 60, 61
3. Molla Hasan Keşmirî	99, 100, 101, 279
4. Şeyh Meyân Müzzemmil	153, 154, 155, 156
5. Şeyh Yusuf Berkî	230, 240, 272, 392
6. Şeyh Nûr Muhammed	270, 376, 398, 534
7. Molla Abdülkâdir Enbâlî	284, 369, 407, 529
8. Mîr Şemseddin Ali Halhalî	315, 318, 423, 426
9. Şeyhzâde Hâce Muhammed Abdullah	336, 348, 372, 468

e. İmâm-ı Rabbâni'nin beş mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Mevlânâ Hacı Muhammed Lahori	26, 33, 34, 35, 36

2. Mirzâ Darab	71, 215, 249, 391, 403
3. Hâce Cemâleddin Hüseyin Külâbî	113, 223, 355, 468, 493
4. Şeyh Hâmid Bengâlî	158, 220, 292, 359, 397
5. Molla Abdülhay	27, 291, 304, 320, 350

f. İmâm-ı Rabbânî'nin altı mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Molla Ahmed Berkî	239, 250, 254, 274, 327, 374.

g. İmam-ı Rabbânî'nin yedi mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbât'a Göre Mektup Numarası
1. Muhammed Sâdık Keşmirî	106, 107, 208, 234, 335, 341, 357
2. Şeyh Bedi'uddin Sehârenpûrî	172, 192, 252, 256, 276, 329, 418
3. Molla Sâlih Külâbî	182, 244, 245, 306, 346, 499, 507

h. İmam-ı Rabbânî'nin Sekiz mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Hâce Şerâfeddin Hüseyin Bedahşî	146, 159, 189, 338, 344, 381, 395, 471

ı. İmam-ı Rabbânî'nin dokuz mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbât'a Göre Mektup Numarası
1. Molla Tâhir Bedahşî	122, 123, 124, 217, 333, 340, 437, 449, 503

2. Seyyid Muhibbullah Mankpuri	272, 285, 288, 298, 305, 402, 415, 419, 425

i. İmam-ı Rabbânî'nin on ve daha fazla sayıda mektûb gönderdiği kişiler

Mektup Gönderilenin İsmi	Mektûbat'a Göre Mektup Numarası
1. Muhammed Hâce Bâkî Billah	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20: Toplam yirmi mektûb
2. Hanlar Hanı Abdürrahîm	23, 67, 68, 69, 70, 191, 198, 214, 232, 268, 321, 375, 379: Toplam onüç mektûb
3. Mirzâ Hüsâmeddin Ahmed	32, 62, 207, 216, 229, 247, 267, 273, 330, 339, 532: Toplam onbir mektûb
4. Seyyid Nakîb Ferîd Buhârî	43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 63, 64, 163, 165: Toplam onaltı mektûb
5. Seyyid Mîr Muhammed Numan Bedahşî	119, 120, 121, 173, 190, 204, 209, 224, 228, 231, 238, 246, 257, 261, 281, 312, 317, 405, 412, 413, 416, 417, 421, 422, 424, 427, 430, 431, 433, 438, 442, 448, 461, 514: Toplam otuz dört mektûb
6. Hâce Muhammed Sıddık Bedahî	132, 133, 134, 135, 136, 162, 172, 188, 212, 364, 420: Toplam onbir mektûb

7. Hâce Muhammed Eşref Kâbilî	131, 147, 174, 187, 205, 222, 235, 251, 343, 519: Toplam on mektûb.
8. Muhammed Sa'îd (oğlu)	259, 296, 311, 316, 368, 384, 404, 458, 460, 465, 473, 476, 485, 489, 484, 495, 500, 505, 518: Toplam ondokuz mektûb.
9. Hâce Muhammed Ma'sûm (Oğlu)	294, 300, 302, 319, 324, 368, 385, 386, 411, 414, 455, 474, 476, 486, 484, 490, 491, 492, 495, 497, 506, 516, 518, 521, 522: Toplam yirmi beş mektûb.

Yukarıda verdiğimiz bilgilere dayanarak, İmam-ı Rabbânî'nin çok sık mektûb gönderdiği kişilerin yönetici kesime mensûb olduğunu söyleyebiliriz. İmam-ı Rabbânî'nin siyasî faaliyetleri, Hind-İslâm toplumunun selâmeti açısından yararlı olduğu şüphesizdir. Başta Aziz Ahmad olmak üzere çok sayıda araştırmacı, Rabbânî hareketinin siyasî ağırlığı hususuna dikkat çekmişlerdir.

İmam-ı Rabbânî'nin yöneticilere gönderdiği mektûblarda, İslâm'ın sahih inanç ile varlığını sürdürebilmesi doğrultusunda bilgilerin çokluğu, onun idârecileri ehl-i sünnet doğrultusundaki bir İslâm anlayışına sevketme çabasından kaynaklanmaktadır.

F. DEĞERLENDİRME

İmam-ı Rabbânî'nin gerek Batı'daki, gerekse ülkemizdeki İslâm ansiklopedisine, müstakil madde olarak girmemesi, gerçekten şayan-ı hayret bir husûstur. Daha sonraki Bölümlerde göreceğimiz gibi, kendinden sonra, çok büyük etkiler bırakan İmam-ı Rabbânî'nin Ansiklopedi'ye alınmaması, eğer bir ard niyet yoksa bizce en azından bir eksikliktir.

İmam-ı Rabbânî'nin başlattığı, bu ihyâcı ve mücadeleci tavır, kendisinden sonra Veliyyullahî Hareketi'ne kadar şu takipçilerce ıs-

rarla sürdürüldü: 1. Muhammed Ma'sûm (1009/1600-1080/1669), 2. Şeyh Seyfüddin (Ö. 1098/1687), 3. Seyyid Nûr Muhammed Bedvânî (Ö. 1195/1780)[92]. Yine bu dönemde hüküm sürmüş Moğol sultanları, Nakşî sufilerinin yönlendirmelerine önem vermiş olup kronolojik düzende bu yöneticileri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Nûreddin Cihangir (Ö. 1627), 2. Daver-Bahş (Ö. 1628), 3. Şâh Cihan 1. (Ö. 1657), 4. Murâd-Bahş (Ö.1658), 5. Alemgîr Evrengzib (Ö. 1707), 6. A'zam Şâh (Ö.1707), 7. Şâh Alem Bahadur Şâh (Ö.1712), 8. Azîmü'ş-Şân (Ö. 1712), 9. Mu'izzü'ddin Cihandâr (Ö. 1713), 10. Ferruh Siyer (Ö. 1719), 11. Şemseddin Refi'üddereçât (Ö. 1719), 12. Şâh Cihan II. (Ö. 1719), 13. Nikusiyer (Ö.1719), 14. Nasiruddin Muhammed (Ö. 1748), 15. Ahmed Şâh Bahadur (Ö. 1754)[93].

Bu sultanlar içinde en müstesnâ yere sahip olan kişi, Sultan Muhyiddin Alemgîr Evrengzib'dir. 1658'den 1707 yılına kadar sürekli kırk dokuz yıl devleti yönetmiş, sufilikle, yöneticiliği birbiriyle meczederek, ideal bir ahenkle dengeyi korumuştur. O, saltanattan gelen para yerine, eliyle yazıp sattığı Kur'ân-ı Kerim'lerden elde ettiği gelirle maişetini temin edecek derecede zühd sahibi biriydi[94].

İmam-ı Rabbânî'nin Hinduizm'den gelen ve İslâm'a giren bid'atlerle yaptığı amansız mücadele[95], şüphesiz daha sonraki dinî-siyâsî otoriteler tarafından devam ettirilmiştir. İşte bu dinî-siyasî faaliyetin odak noktasını, yine İmam-ı Rabbânî'nin şeriat-tarikat ikileminde temellendirdiği ehl-i sünnet zeminine dayandırması[96], bütün müslümanları bir noktaya toplamak açısından oldukça yararlı olmuştu.

---

92. el-Hânî, *Adâb*, s.103-110.
93. Bosworth, C.E., *İslâm Devletleri Tarihi*, çev.: E. Merçil, M. İpşirli, s.260.
94. Maulana Shibli Nomani, *Alamgir*, ing. çev.: Syed sabahuddin Abdur Rahmân, delhi 1981 (Birinci Baskı), ss.69-83.
95. Ahmad, Aziz, "Trends in the Political Thought of Medieval Muslim India", *Stevdia Islamica*, sayı: XVII, Paris 1962, ss.128-9.
96. Ahmad, Aziz, "Religious and Political Ideas of Shaikh Ahmad Sirhindi" *Estratto dalla Rivista Degli Studi Orientali*, c.XXXVI., Roma 1961, ss.264-6.

İSPANYA KRALLIĞI'NIN XVI. YÜZYILDA ENDÜLÜS MÜSLÜMANLARINI HRİSTİYANLAŞTIRMA POLİTİKASI (I)

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

GİRİŞ

İspanya'da hristiyan hakimiyetinde kalan Endülüs müslümanları, değişik açılardan çok sayıda mütehassısın alâkasını cezbetmiş, dolayısıyla birçok araştırmanın doğrudan ya da dolaylı konusu olmuştur. Bu hususta kitap, tez ve makale şeklinde yapılan çalışmalarla geniş bir literatürün oluşmuş bulunması, oldukça memnuniyet vericidir. Bu literatür içinde yer alan incelemelerden burada tek tek söz etmek mümkün olmamakla beraber -ki zaten gaye bu değildir-, önemli gözüken birkaç tanesine işaret etmeden geçmek de istemiyoruz. İspanyol Marmol Carvajal, bunlardan biridir. XVIII. yüzyılda yaşayan bu tarihçinin *Historia del rebelion y castigo de los Moriscos del Reyno de Garanada* isimli eseri, adından da anlaşılacağı üzere, münhasıran Gırnata müslümanlarının hristiyan idaresi altında gerçekleştirdikleri siyasî isyanları ve bilahere sürgün edilmelerini konu edinmekte olup, hem zaman olarak hadislere yakınlığı hem de ihtiva ettiği malumatın genişliği açısından oldukça önemlidir[1]. Amerikalı araştırmacı Lea'nın *The Moriscos* isimli eseri[2], zorla hristiyanlaştırılan Endülüs müslümanlarının, yani ***Moriskolar***'ın dinî ve sosyo-kültürel durumlarını, engizisyon mahkemelerinin faaliyetlerini, İspanya arşivlerine ve birinci el kaynaklara dayalı olarak, kısmen tarafsız sayılabilecek bir tutumla ele alan önemli bir çalışmadır. Moriskoların hristiyan halkla münasebetlerini, yine arşiv belgelerine dayalı olarak ele alan bir diğer önemli çalışma, Fransız Luis Cardaillac'ın *Morisques et Chretiens*[3] isimli eseridir. Chejne,

1. Luis del Marmol Carvajal, *Historia del rebelion y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*, I-II, Madrid 1946.
2. Charles H. Lea, *The Moriscos of Spain*, London 1901.
3. L. Cardaillac, *el-Muriskiyyûn el-Endelusiyyûn ve'l-Mesîhiyyûn* (Arp. trc. A. et-Temîmî), Tunus 1983.

İslâm and The West[4] isimli ciddi çalışmasında ağırlığı, moriskoların edebî ve kültürel hayatlarına vermiştir. Moriskoların sosyal hayatları açısından İspanyol Janer'in de, hristiyan yanlısı bir anlayışla kaleme aldığı, ancak, bu özelliğine rağmen kayda değer bir çalışması bulunmaktadır[5]. Mısırlı Muhammed İnan'ın *Nihayetu'l-Endelus*[6] adlı eseri ise, bilebildiğimiz kadarıyla, Arap âleminde, hristiyan hakimiyetinde kalan Endülüs müslümanları, yani Moriskolar konusunda yapılmış en geniş çalışma niteliğindedir. Gerçi Adil Said Biştavî'nin de, başlığı nazar-ı dikkate alındığında, sırf bu konuya tahsis edilmiş bir çalışma intibaını veren bir kitabı[7] var ise de, bu kitabın yazılışında, gerek metod gerekse muhteva bakımından ilmî esaslara riayet edildiğini söyleyebilmek çok zordur. Bu genel çalışmaların yanında, moriskolar meselesini bölge bölge veya şehir şehir inceleyen araştırmacılar da bulunmaktır. Meselâ Caro Baroja, Gırnata[8]; Carrasco Urgoiti, Aragon[9] Moriskolarını çalışmışlardır.

Bu çalışmamızda, biz de aynı mesele, yani hristiyan hakimiyetinde kalan Endülüs müslümanlarıyla alâkalı oldukça önemli bir konuyu ele almak istiyoruz. Daha açık bir ifadeyle, İspanya Krallığı'nın 1492 senesinden sonra Endülüs müslümanlarına karşı tatbikâta koyduğu resmî hristiyanlaştırma politikasını irdelemek niyetindeyiz. Hemen ifade etmeliyiz ki, başta az önce adı geçenler olmak üzere, birçok araştırmacı, bizden önce, dolaylı olarak da olsa bu konuya temas etmişler ve farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Yeri geldikçe bunlara zaten işaret edilecektir. Bizim burada yapmak istediğimiz asıl iş, meseleyi ilk kez müstakil bir başlık altında, kendi üslubumuz ve tenkid ölçülerimiz çerçevesinde ele almak olacaktır. Bunu yaparken, araştırma konumuzu başlıca iki ana bölüm halinde ele alacağız. Şimdi üzerinde duracağımız ilk bölümde, önce *reconquista* hareketi ve bu hareketin tabiî bir neticesi olarak hristiyan hakimiyetinde kalan müslümanlardan, yani ***Müdeccenler***'den söz edeceğiz. Ardından, hristiyanlaştırma siyasetinin gerisindeki tarihî birikimi tesbit etmeğe çalışacağız. Son olarak da 1497 senesinde bizzat devlet tarafından başlatılıp 1526 senesine kadar devam

4. Anvar G. Chejne, *İslâm and The West: The Moriscos*, Albany 1983.
5. Florencio Janer, *Condición social de los Moriscos de España*, Madrid 1857.
6. Muhammed Abdullah İnân, *Nihâyetu'l-Endelus ve'l-Arabu'l-Mutanassırîn*, Kahire 1966.
7. Adil Said Biştavî, *el-Endelusiyyûn el-Mevârike*, Kahire 1983.
8. J. Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino* de Granada, Madrid 1957.
9. M.S. Carrasco Urgoiti, *El Problema morisco en Aragon al comianzo del reinado del Felipe II.*, Valencia 1969.

eden "resmî hristiyanlaştırma süreci" üzerinde duracağız. Araştırmamazın ikinci bölümünde ise, esas itibariyle, hristiyanlaştırma politikasının önemli bir unsuru olarak engizisyon mahkemeleri, *Moriskolar*'ın bazen "takiyye"ye sarılarak bazen de aşikârâne bir biçimde İslâmî kimliklerini muhafaza için gösterdikleri gayretler ve son olarak da hristiyanlaştırma politikasının başarı durumu, bahse konu olacaktır.

*
**

Müslümanlar, İspanya'ya girdikleri 711 (H.92) senesinden 732 (H.114) senesine kadar yürüttükleri askeri hamlelerle, İspanya ile birlikte Güney Fransa'nın büyük bir bölümünü de hakimiyetleri altına aldılarsa da, 732 senesinden 810 (H.195) senesine kadar olan müteakip zaman diliminde, içine sürüklendikleri ve asabiye faktörünün ağırlıklı olduğu dahili çekişmeler yüzünden dışa dönük mücadeleyi terketmek zorunda kaldılar; bu da, sonunda kendilerine, hem Güney Fransa'yı hem de **Duero-Veşka** (Huesca)- **Turtuşa** (Tortosa) hattının yukarısında kalan kuzey İspanya topraklarını kaybettirdi. Mesele bu kadarla da kalmadı; belirtilen zaman diliminde (732-810), kaybedilen Kuzey İspanya topraklarında sırasıyla León merkezli **Asturias-León** ve Pamplona merkezli **Navarra** krallıkları ile Barselona (Barcelona) merkezli **Katalonya** (Catalonia) Kontluğu kuruluşlarını tamamladılar[10]. Fetih yıllarında müslümanların mutlak hakimiyeti altına giren İspanya, bu son gelişmelerle, kuzeyi hristiyanların, güneyi ise müslümanların egemenliğinde olmak üzere ikiye bölündü. Bu bölünmenin asıl önemli yanı, İspanya'yı, iki taraf arasında tam sekiz asır sürecek bir mücadele alanına çevirmiş olmasıydı. Bu mücadelede hristiyan tarafı *"reconquista"*yı, yani Endülüs'ü müslümanların elinden alarak, eskiden olduğu gibi, hristiyan bir ülke haline getirmeyi önüne hedef olarak korken[11]; müslüman tarafı, fethin ilk yıllarındaki genişleme fikrini bir tarafa bırakarak, mevcudu muhafaza için çaba sarfedecektir. Tarihî bilgilerimiz, İspanya'da yeni oluşan sınırlarda 810 senesinden XI.

10. Bunlara ilaveten M.IV. yüzyılın sonlarına doğru Navarra ile Austrias-Leon toprakları arasında Kastilya Krallığı kuruluşunu tamamladı. Bu küçücük krallık, XI. yüzyıl sonlarından itibaren Endülüs üzerinde genişlemek ve 1479 senesinde o günün en güçlü hristiyan krallıklarından biri olan Aragon (Navarra Krallığı'nın yerine kurulmuştu)'la birleşmek suretiyle, Portekiz dışında İspanya'nın tek bir siyasî çatı altında birleşmesini temin edecektir. Sözü edilen krallıklar hakkında bkz. Emilio Mitre, *La España Medieval*, Madrid 1984, s.99 vd.; Abdurrahman el-Hacci, *et-Tarihu'l-Endelusi*, Kahire 1983, s.266 vd.

11. Hristiyan İspanya'da "reconquista" fikrinin ne zaman ortaya çıktığı hususu, bugün araştırmacılar arasında tartışma konusudur. Bazı araştırmacılar, bu fikrin daha sekizinci yüzyılda mevcut olduğunu ileri sürürlerken, diğer bazıları, hristiyanların ancak 1085 sene-

yüzyılın son çeyreğine kadar taraflardan birinin lehine ya da aleyhine sayılabilecek ciddi bir değişikliğin vukû bulmadığını gösteriyor. Gerçi, her iki taraf arasında hemen her sene, büyük ya da küçük çaplı savaşlar olmamış değildir;[12] fakat bunlar, az önce de dediğimiz gibi, sınır boylarındaki bazı kale ve tepelerin el değiştirmesi dışında önemli bir değişikliğe yol açmamıştır. Bunda, Emevi idarecilerinin Endülüs'ün birliğini muhafaza hususunda gösterdikleri çabaların büyük rolü olduğuna işaret etmeden geçmemek lazımdır. Ne var ki, Endülüs'ün bütünlüğünün teminatı durumundaki Emevi Halifeliği'nin[13] 1031 (H.422) senesinde yıkılıp da, ülkenin, kaynaklarda *"Düvelu't-Tavâif dönemi"* olarak adlandırılan ve yaklaşık altmış sene süren bir parçalanma sürecine girmesi, mevcut statüyü müslümanlar aleyhine değiştirecek bir dizi gelişmenin başlangıcı oldu. Bu bağlamda, siyasî bölünmenin bir neticesi olarak müslümanların kendi aralarında kavgaya tutuşmaları, yani içe dönük bir mücadeleye sürüklenmeleri, hristiyan kesimine, üç asra yakın bir süredir bir türlü gerçekleştiremedikleri Endülüs'ün işgali fikrini, yani reconquistayı kuvveden fiile çıkarma imkanını verdi. Bunun ilk denemesi, 1064 (H.456) senesinde kuzeyde Aragon sınırına yakın küçük bir kasaba olan **Barbastro**'nun istilasıyla yapıldı[14]. Fakat, Endülüs açısından kader tayin edici olarak vasıflandırılabilecek asıl gelişme, Kurtuba'dan sonra ikinci büyük İslâm şehri olan **Tuleytula** (Toledo)'nın, etrafında yer alan ve sayıları yetmişe varan başka şehir, kasaba ve köylerle birlikte 1085 (H. 478) senesinde Kastilya Krallığı tarafından işgal edilmesi oldu[15]. Bu istila neticesinde, En-

---

sinde Tuleytula'yı istila etmek suretiyle, İspanya'da güç dengesini kendi lehlerine bozmaları sonrasında böyle bir fikrin hayat bulmaya başladığını ifade ederler. Bkz. Vicente Cantarino, *Entre monjes y musulmanes*, Madrid 1978, s.116-127; Lea, I vd.; W. Montgomery Watt, *Fadlu'l-İslâm 'ala'l-Hadârati'l-Garbiyye* (Arp.trc.: Huseyin A. Emin), Beyrut 1983, s.63 vd.

12. İslâm kaynaklarında *"Savâif"* (yaz seferleri) adıyla geçen bu seferler, toprak kazanma arzusundan çok, ganimet elde etme ya da düşman tarafından yapılan bir saldırıyı cezalandırma maksadıyla gerçekleştirilirdi. Msl. bkz. İbn Hayyan, *el-Muktebes* (nşr. P. Chalmeta-F. Corriente-M. Subh), Madrid 1979, s.135, 145, 155-156, 161, 189.

13. 138/756 senesinde kurulan Endülüs Emevi Devleti'nin halifeliğe dönüşmesi, 316/929 senesine tekabül eder. Bu seneye kadar *"Emir"* ya da *"ebnâü'l-Hulefâ"* ünvanını kullanan Endülüs Emevi hükümdarları, bu seneden sonra *"Halife"* ünvanını kullanmışlardır. Bkz. A.G.Chejne, *Historia de España musulmana*, Madrid 1980, s.129; el-Haccî, 300; S.M. İmamuddin, *Endülüs siyasî Tarihi*, Ankara 1990, s.383-384.

14. İbn İzarî, *el-Beyanu'l-Muğrib* (nşr. E.Lévi-Provençal- G.S. Colin), Beyrut 1983, III, 225 vd.; İbnu'l-Abbâr, *el-Hulleu's-Siyerâ* (nşr.H. Mu'nis), Kahire 1963, II, 247.

15. İbn Bessâm, *ez-Zehîra fî Mehâsini Ehli'l-Cezîra* (nşr. Abdulvehhab Azzâm), Kahire 1939-42, IV/1, 130; İbnu'l-Kerdebus, *Tarihu'l-Endelus* (nşr. Ahmed M.el-Abbadî), Madrid 1971, s.85; İbnu'l-Hatîb, *A'malu'l-A'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s.242-243; el-Makkarî, *Nefhu'l-Tîb* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1968, IV, 352-354.

dülüs müslümanları, ilk kez, İspanya'da o güne kadar sahip oldukları siyasî ve askeri üstünlüğü hristiyan kesimine kaptırdılar[16].

Tuleytula'nın kaybı üzerine Kuzey Afrika'dan Endülüs'ün yardımına gelen önce ***Murabıtlar*** ve daha sonra da ***Muvahhidler,*** İspanya'da yitirilen üstünlüğü tekrar kazanabilmek için büyük bir çaba sarfettilirse de, Papalığın XII. yüzyılda İspanya'ya yardım için seferber olması karşısında, adı geçen müslüman hânedânların bu çabaları, ancak, hristiyan istilasının bir asır daha tehirine -o da kısmen- yetebildi. 1212 (H.609) senesinde kaybedilen *İkab* savaşı (Las Navas de Tolosa),[17] Endülüs için asıl felaketin habercisi oldu. Zira, bu savaştan sonra doğu, batı ve kuzeyden harekete geçen hristiyan orduları, Endülüs topraklarını kıskaca alarak, 1260 (H.659) senesine kadar Sarakusta (Zaragoza), Turtuşa (Tortosa), Belensiye (Valencia), Mursiye (Murcia, Şâtıbe (Játiva), Batalyevs (Badajoz), Maride (Méride), Bâce (Beja), Ma-yorka (Mayorca), İsticce (Égica), Ceyyan (Jaen), İşbiliye (Sevilla) ve Kurtuba gibi büyük şehirleri ve bu şehirlere bağlı öteki yerleşim birimlerini, tek tek ele geçirdiler. Müslümanların elinde sadece Gırnata ve civarı kaldı[18]. XIII. yüzyıl sonlarından XV. yüzyılın son çeyreğine kadar kendi iç meseleleriyle ilgilenmek zorunda kalan hristiyan İspanya, 1479 senesinde, daha önce de işaret edildiği gibi, Kastilya ve Aragon krallıklarının birleşmesiyle Portekiz dışında siyasî birliğini sağlayınca, sıra Gırnata ve civarının işgaline geldi. 1487 (H.892)'de Malaga, 1488 (H.893)'de Eşker, 1489 (H.895)'da Gırnata düştü[19]. Böylece İspanya'da İslâm hakimiyetinin sekiz asırlık varlığına son verilmiş oldu.

---

16. İspanya'nın tam merkezinde yer alan Tuleytula (Toledo), geçmişte, stratejik bakımından yarımadanın en önemli şehri olarak görülmüş; bu sebepledir ki *"Tuleytula'ya sahip olan İspanya'ya sahip olur"* sözü darb-ı mesel haline gelmiştir. Tuleytula'nın coğrafi konumu ve önemi hakkında bkz. el-Himyerî, *Sıfatu Cezireti'l-Endelus* (nşr. E. Lévi-Provençal), Yer ve tarih yok, s.130-135; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Coğrafiyetu'l-Endelus* (nşr. E.Lévi-Provençal), Yer ve tarih yok, s.130-135; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Coğrafiyetu'l-Endelus ve Avrubbâ min Kitabi'l-Mesâlik ve'l-Memâlik* (nşr. Abdurrahman el-Haccî), Beyrut 1968, s.86-88.

17. Bu savaş hakkında bkz. Abdulvahid el-Merrakuşî, *el-Mu'cib*, Kahire 1332, s.181-184; İbn Haldûn, *el-Iber*, Bulak 1284, VI, 249; İbnu'l-Abbâr, II, 273; el-Himyerî, 110, 138, 157; Muhammed İnân, *Asru'l-Murabıtîn ve'l-Muvahhidîn*, Kahire 1964, s.282-326; A. Huici Miranda, *Las Grandes battallas de la Reconquista*, Madrid 1956, s.219-250; H. Mu'nis, *"Al-İkâb"*, EI(İng), Leiden 1971, III, 1055-1056.

18. Endülüs'teki İslâm hakimiyetin son temsilcisi olan Gırnata Sultanlığı veya diğer adıyla Nasriler hânedânlığı, 1238 senesinde işte bu topraklar üzerinde kuruldu.

19. *Âhiru Eyyâmi Gırnata* (nşr. Muhammed R. ed-Düye), Dımeşk 1984, s.29 vd.; İnân, *Nihaye*, 189-207; Ahmed Bedr, *Tarihu'l-Endelus*, Dımeşk 1983, s.339 vd.

1492 senesinde İslâm hakimiyetine son verilmiş olması, İspanya'nın artık İslâmla veya müslümanlarla hiçbir alâkasının kalmadığı, herşeyin 711 senesi öncesine döndüğü anlamına gelmiyordu. Çünkü, ağırlık Gırnata ve civarında olmak üzere, hristiyan istilasına maruz kalan Endülüs şehirlerinin bir çoğunda, muhtelif sayılarda müslüman cemaatleri varlıklarını hâlâ devam ettirmekteydiler. Meseleyi, Tuleytula'nın işgaliyle işe başlayarak izah etmeye çalışalım. 1085 senesinde Tuleytula istila edilirken, Kastilya Krallığı, Tuleytulalılarla bir anlaşma yapmış, bu anlaşma çerçevesinde onlara -bu arada yahudilere de- *canları, malları, dinleri ve ibadet mahallerine dokunulmayacağını* taahhüd etmişti[20]. İstila sonrasıda, müslümanların bir kısmı hristiyan egemenliğinde yaşamayı "zillet" telakki ederek, öteki Endülüs şehirlerine göçmeyi yeğlediler; fakat asıl çoğunluk, Kastilya Krallığı'nın sözü edilen taahhüdlerine güvenip, yerlerinden ayrılmamayı tercih ettiler. Böylece, Endülüs'ün o ana kadarki tarihinde, ilk kez kalabalık bir İslâm topluluğu, hristiyan hakimiyeti altında yaşama durumuna girmiş oluyordu. Bu müslümanlar, İslâm kaynaklarında, genellikle, ***"el-Müdeccenûn"***; hristiyan kaynaklarında ise ***"Mudejares"*** adıyla geçmektedirler[21]. Gerçi 1085 senesinden önce de hristiyan İspanya'da hiç müslüman bulunmuyor değildi; fakat bunlar daha çok savaş esirleri ya da geçici bir süre için orada bulunan devlet görevlileri ve tâcirlerden ibaretti.

Kastilya Krallığı'nın Müdeccenlere tanıdığı statü, Cagigas'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi,[22] kaynağını Endülüs'de tatbik edilmekte olan İslâm zimmî hukukundan almaktaydı. Zaten, gerek hristiyan İspanya'nın bundan önceki tarihinde, hristiyan olmayan dinî

20. İbnu'l-Kerdebus, 85; Reyna Pastor de Togneri, *Del Islam Al Cristianismo*, Barcelona 1985, s.88-89; İnân, *Düvelu't-Tavâif*, Kahire 1970, s.90.

21. Arapça *"de-ce-ne"* (Bir yerde kendi isteğiyle kaldı, ikamet etti) fiilinden müştak olan *"Müdeccen"* kelimesinin ilk kullanılış tarihi, doğrusu, tam olarak tesbit edilebilmiş değildir. Hafif bir tahrifle *"Müdeccer"* veya *"Müdeccel"* şeklinde kullandığı da vakidir. XIII. yüzyılda Doğu Endülüs'de telif edilen *Vocabulista in Arabico* isimli kamusta *"Müdeccennûn"* terimi, "hristiyan hakimiyetinde yaşayan anlaşmalı müslümanlar" olarak tarif edilmektedir. Bkz. İsidro de las Cagigas, *Los Mudejares*, Madrid 1948, I, 59-61; Huseyn Mu'nis, *"Esna'l-Mutâcir..."* Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, V, 1-2 (1957), s.140-141; Lea, I vd.; Chejne, Historia, 100-101, 109; F.M. Salgado, *"Esbozo nipológico etnico religioso de los grupos humanos peninsulares"*, Studia Filologica Salmanticensia, Núm.7-8 (1984), s.261. Osmanlı arşiv belgelerinde bu müslümanlar için genellikle "taife-i müdeccel" tabiri kullanılmıştır: "Tunus Beylerbeyisi ve kadısına hüküm ki, bundan akdem küffar-ı hâksâr elinden giriftâr olan taife-i *müdeccel* ehl-i İslâmdan olub... "Başbakanlık Arşivi, Mühimme Defteri, no: 81, hüküm 267, tarih 1024/1615.

22. Cagigas, I, 91-92.

cemaatler konusunda söz konusu statüyle benzerliği olan bir tatbikâtın izine rastlanamaması; gerekse o günkü Kastilya kralına böyle bir anlaşma yapmayı tavsiye eden kişinin, Endülüslü musta'rib[23] bir psikosoposun olması da bu hususu teyid etmektedir[24].

Tuleytula anlaşmasının, İslâm zimmî hukukundan mülhem olması dışında dikkat çeken bir diğer yanı, Endülüs'ün öteki şehirlerini işgal ederken hristiyanların müslümanlarla yapacakları anlaşmalara model teşkil etmiş olmasıdır. Meselâ 1094'te Belensiye,[25] 1118'de Sarakusta,[26] 1148'de Turtuşa,[27] 1229'da Mayorka,[28] 1243'te Mursiye,[29] 1488'de Eşker, Meriyye[30] ve nihayet 1491'de Gırnata[31] müslümanlarıyla yapılan anlaşmalar, Tuleytula anlaşmasına benzemekteydiler. Mamâfih, bir hususu eklemeliyiz. Endülüs'ün son yıllarında yapılan anlaşmalar, -Eşker ve Gırnata anlaşmalarında olduğu gibi- özellikle dinî hak ve hürriyetler hususunda önceliklere göre daha teferruatlı bir biçimde ele alınmış olup, daha fazla garantiler ihtiva etmekteydiler. Nitekim, Tuleytula anlaşması, toplam olarak dört veya beş maddeyi aşmazken, Gırnata anlaşması tam elli altı maddeden teşekkül etmekteydi. Bu elli altı maddenin de on üç maddesi, müslümanlara tanınan dinî hak ve hürriyetlere ve bunların garanti altına alınmasına dairdi[32]. Hristiyan İspanya'nın,

23. *Musta'rib* (çoğul: Mustra'ribûn/İsp. Mozárabes), Endülüs'de İslâm idaresi altında yaşayan, dinlerini muhafaza etmekle beraber, giyim-kuşam, yeme-içme, dil ve edebiyat gibi hususlarda müslümanları taklid eden zimmî hristiyanlar için kullanılan bir terimdir. Aynı terim, *"Mozárabes"* şeklinde XI. yüzyıldan itibaren Latin kaynaklarında da gözükmeye başlamaktadır. Bkz. İbn Sehl, *Vesâik fî Ahkâmi Kadâi Ehl'z-Zimme fi'l-Endelus* (nşr. A. Hallâf), Kahire tarih yok, s.1vd.; Mu'nis *Fecru'l-Endelus*, Riyad 1985, s.323 vd.; Fransisco Simonet, *Historia de Los Mozárabes de España*, Madrid 1983, I, "Prologo" kısmı.

24. İbn Bessâm, IV/1, 167; Togneri, 112.

25. İbn İzarî, IV, 31-32.

26. Abdullah b. Buluccin, *Kitabu'l-Tibyan* (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s.91; İbnu'l-Kerdebus, 91.

27. İbnu'l-Kerdebus, 100.

28. İnân, *Nihâye*, 62.

29. İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Kahire 1964, s.462-463.

30. İnân, *Nihâye*, 226-227.

31. Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la Entega de Granada*, Granada 1910; İnan, Nihaye, 245-247; Miguel Queseda, *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Granada 1987, s.89-97.

32. Gırnata anlaşmasında dinî hayatla alâkalı şu maddeler yer almaktaydı:
- *Gırnata halkı kendi şeriatlarına göre yaşayacaklar.*
- *Mescidlere ve mescidlerin vakıf gelirlerine müdahale edilmeyecek.*
- *Şer'i mahkemelere karışılmayacak.*

kendisinden beklenenin aksine, anlaşmalarda sergilediği işte bu cömertlik ve esnekliktir ki, Endülüs müslümanlarının önemli bir bölümünü, daha önce de ifade edildiği üzre, İspanya dışındaki İslâm topraklarına göçetmek yerine, kendi asli topraklarında kalmaya sevketmişti.

Anlaşmalardan söz etmişken, yanlış bir anlamaya meydan vermemek için, burada bir hususa bilhassa dikkat çekmek istiyoruz. Yukarıda verdiğimiz bilgilere bakarak, Endülüs topraklarının ve Endülüslü müslümanların tamamının, hristiyan hakimiyetine anlaşmalar yoluyla ve yukarıda belirtilen haklara sahip olarak girdikleri kanaatine ulaşılmamalıdır. Çünkü, birçok Endülüs şehri, kasaba ve köyü vardır ki, bunlar hristiyan askerler tarafından son derece kanlı bir biçimde istila edilmişler ve işgal sonrasında bu yerleşim merkezlerindeki müslüman ahali ya toptan sürgün edilmişler ya da esir alınarak köleleştirilmişlerdir[33].

Hristiyan İspanya'nın kendi idarî yapılanması çerçevesinde Müdeccenlerin yoğun olarak bulundukları başlıca şehir ya da bölgeler şunlardı: Aragon, Kastilya, Belensiye, Extremadura, Andalucía (Kurtuba, Gıranata, Meriyye, Kâdis). Gerek eşraftan gerekse ulemâ sınıfından olanların büyük bölümü Kuzey Afrika'ya göçtüklerinden, müdeccen nüfusun çoğunluğu, Endülüs toplumunun avam

- *Hristiyanların izinsiz olarak müslümanların ibadet mahallerine girmelerine kesinlikle müsaade edilmeyecek.*
- *Müslümanlar, mirası kendi hukuklarına göre paylaşacakalar.*
- *Kendi arlarındaki davalara kendi mahakemeleri bakacak.*
- *Kadın veya erkek bir hristiyan müslüman olursa, onun peşi bırakılacak.*
- *Bir müslümanla evlenen hristiyan kadın, şayet müslüman olursa eski dinine dönmeye zorlanmayacak.*
- *Müslüman halk, asla Hristiyanlığa girmeye zorlanmayacak.* Bkz. Janer, 18-19; İnân, *Nihâye*, 245-248.

33. Meselâ 1248 (H. 646) senesinde İshiliye işgal edildiğinde, şehir halkının tamamı sürgün edilmişti. Kuşatma esnasında İşbiliyeliler, hristiyan tarafına önce harac ödemeyi ve şehirdeki sultan sarayını Kastilya kralına vermeyi; bu teklifin kabul edilmemesi üzerine, şehrin yarısını teslim etmeyi teklif etmişlerse de, hristiyan tarafı şehrin kayıtsız şartsız teslimi ve müslüman nüfusun tamamının sürgün edilmesi dışında bir çözüme yanaşmamıştır. Halkı sürüldükten bir ay sonra İşbiliyye'ye giren Kastilya kralı III. Fernando (Ferdinand), ilk iş olarak Merkez Camii'ni kiliseye çevirtmiş, arkasından, müslümanların geride bıraktıkları mülklerini askerleri arasında pay etmiştir. İbnu'l-Abbâr, *et-Tekmile*, Kahire 1956, II, 903; İbn İzarî, III, (Tetuan 1960-64); İbn Haldun, V, 190; İnân, *Asru'l-Murâbıtîn*, 465vd. 1487 senesinde Malaga işgal edildiğinde, on beş bin civarında Malagalı müslümanın tamamı esir alınmıştır. Bunların yüz tanesi Papa'ya, altmış adet genç kız Portekiz ve İtalya krallarına gönderilmiş; üç bin kadarı değişik işlerde çalıştırılmak maksadıyla İspanya dışına götürülmüş, geri kalanlar ise hristiyan ailelere, kiliselere, askerlere ve kraliyet yetkililerine köle olarak dağıtılmışlardır. Queseda, 73-74.

kesimine mensup küçük çiftçiler, zenaat erebabı (kasap, marangoz, kuyumcu, dokumacı, boyacı vb.), imalat sanayiinin muhtelif kolarında çalışan kalifiye işçilerden teşekkül ediyordu[34]. Bu sayılan iş kollarında, Müdeccenlerin hristiyanlara açık bir üstünlüğü vardı[35]. Nitekim bir İspanyol tarihçinin "Müdeccenler, neredeyse, bütün meslekleri ellerinde tutuyorlardı. Asilzâdelerin ve toprak ağalarının has adamları onlardı. Zira, ellerinde aldıkları işleri en iyi şekilde yapıyorlar, bundan dolayı da işsizlik nedir, bilmiyorlardı. Onların yüzünden hristiyanlar iş bulamıyorlardı"[36] şeklindeki sözleri de bu hususu teyit etmektedir. Çalışkanlıkları ve dürüstlükleri, hristiyan din adamlarının bile hayranlığına sebep olmuş, hattâ halk arasında *"Biz onların ahlakını, onlar ise bizim inancımızı benimsemeliler"* sözü, darb-ı mesel haline gelmiştir.[37]

Müdeccenler, biraz sonra temas edileceği gibi, zaman zaman bazı sınırlama ve ihlallerle karşılaşmış iseler de, kesin tarih vermek gerekirse, 1497 senesine kadar yukarıda sözü edilen anlaşmaların tanıdığı statü çerçevesinde, hristiyan idaresi altında müslüman bir cemaat olarak varlıklarını devam ettirme imkanına sahip olmuşlardır. Ancak, zikredilen seneden sonra, bu durum tamamiyle tersine işleyen bir sürece girmiş ve Müdeccenler için bir "ölüm-kalım" mücadelesi dönemi başlamıştır. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, 1497 senesine kadar Müdeccenlere, özellikle dinleri hususunda, hiç denemese de, çok fazla müdahale etmeyen hristiyan İspanya, bu senede birden tutum değiştirmiş, netice itibariyle bu topluluğu asimile etmeye yönelik son derece katı bir hristiyanlaştırma politikasının ilk tatbikâtını başlatmıştır. Gelecek satırlarda, esas itibariyle bu politika ve bu politika çerçevesinde yapılan muhtelif teşebbüslerden söz edeceğiz. Fakat buna geçmeden önce, böyle bir

34. Caro Baroja, 73; Chejne, *Islam*, 18; Cagigas, 92-93.

35. Bu konuda İspanyol Janer'in şu tesbiti kayda değerdir: "Müdeccenler, ziraî işlerde toplumun en mahir kesimini teşkil ettiklerinden, özellikle topraklarını işlettikleri hristiyan toprak ağaları tarafından yerleri doldurulamaz elemanlar olarak görülüyorlardı. İlim, sanat ve endüstri sahalarındaki maharetleri daha aşağı değildi. Akdeniz'deki Kastilya donanması, onların bilgi ve emeğine çok şey borçludur. Kendi geliştirdikleri ve tatbik ettikleri sulama teknikleri, Belensiye'yi Avrupa'nın cenneti haline getirmişti. Şekerkamışı, pamuk, pirinç, portakal ve daha başka birçok ürünü İspanya'ya onlar kazandırmıştı. İmalat sanayii alanındaki iş ve ürünleri mükemmeldi. Malaga'nın çanak çömlekleri, Mursiye'nin pamuklu dokumaları, Meriyye ve Gırnata'nın ipekleri, Kurtuba'nın deri mamülleri ve Tuleytula'nın silahları, dünya çapında şöhret yapan ve aranan mamüllerdi." Bkz. Janer, *Condición*, 47-50.

36. J. Read, *The Moors in Spain and Portugal*, London 1974, s.193.

37. Lea, 7.

politikanın tatbikâta konmasına zemin hazırlayan tarihî süreç ve birikim hakkında umumi bazı tesbitler yapmak istiyoruz.

1. Hristiyanlaştırma Politikasının Gerisindeki Tarihî Birikim

Özü itibariyle şiddet ve zorbalığa karşı olarak doğan Hristiyanlığın, ilerleyen zaman içerisinde bu özden sıyrılarak, şiddeti kendisinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiş olması, insanlık tarihinin en çelişkili gelişmelerinden biri olsa gerektir. Hz. İsâ, her ne kadar havârilerine yetmiş kere de olsa insanları affetmeyi ve ikna yoluyla yanlışları düzeltmeyi öğütlemişse de, daha sonraki yüzyılların hristiyanları, ya da hristiyan otoriteleri, gerek Hristiyanlık bünyesinde meydana gelen sapmaları önlemek gerekse Hristiyanlığı yaymak adına, baskı ve şiddeti, aff ve iknanın önüne geçirmekte bir beis görmemişlerdir.[38] Keza, aynı hristiyanlar, cebir kullanarak bir kimseyi dinini değiştirmeye zorlama fiilini, Milâdi IV. yüzyıla kadar suç kabul ederlerken, bu yüzyılda, Constantine tarafından Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline getirilmesiyle birlikte, aynı fiili, bu sefer kendileri bir metod olarak benimsemekten çekinmemiş ve İncil'deki *"Onları, Hristiyanlığı kabul etmeleri için zorlayın"* sözünü de bu metodun geçerliliğini isbat için kullanmayı ihmal etmemişlerdir[39].

Hristiyanlığın yayılması, zikredilen yüzyıldan sonra esas itibariyle devlet-kilise ittifakının tatbikâta koyduğu zorla hristiyanlaştırma politikası sayesinde gerçekleşmiştir. Meselâ, VIII. yüzyılda "Hristiyanlığın İmparatoru" ünvanını taşıyan Şarlman, boyun eğdirdiği kabileleri, vaftiz ya da ölüm şıklarından birini seçmeye zorlamayı adet haline getirmişti[40]. Çalışma alanımıza daha yakın bir örnek olarak, İslâm fethi öncesinde İspanya'da yahudiler üzerinde denenen zorla hristiyanlaştırma gayretlerinden sözedilebilir. Bilhassa 587 senesinden itibaren Vizigot Krallığı içerisinde nüfuzu iyice artan ve asilzâdelerle birlikte devleti yönetme imkanına kavuşan İspanyol kilisesi, "din birliğinin sağlanması" sloganı altında, ülkede bulunan paganistlere ve özellikle de yahudilere karşı zora dayalı, kesif bir hristiyanlaştırma politikasına öncülük etti. Nitekim 613 senesinde, kilisenin yönlendirdiği kral Sisebut (612-620), ülkedeki

38. G. Dufour, *La Inquisicion española*, Barselona 1986, s.9-10.
39. E. İzzetî, *İslâmın Yayılış Tarihine Giriş* (Trk. trc.: C. Koytak), İstanbul 1984, s.30.
40. İzzetî, 35.

bütün yahudilerin Hristiyanlığa girmeleri gerektiğini, aksine davrananların ise ülkeden sürüleceklerini beyan eden bir ferman çıkardı. Bu ferman sonrasında binlerce yahudi din değiştirmek, binlercesi de İspanya'yı terketmek zorunda kaldı[41]. 638 senesinde toplanan Toledo konsilinin onayladığı hususlardan birisi de, kral Chintila (636-639)'nın ülkede Katoliklerden başkasına hayat hakkı tanınmamasına dair kararıydı.[42] Nihayet 694 senesinde çıkarılan bir kanun ise, Hristiyanlığa girmemiş olan yahudilerin mallarının müsadere edilmesini, kendilerinin ise köleleştirilmelerini hükme bağlıyordu[43].

IV. yüzyılda devlet dini olduktan ve din değiştirmede şiddeti bir vasıta olarak kullanmayı benimsedikten sonra, VII. yüzyıla kadar, şeklen de olsa, IV. yüzyıla kadar olan yayılışından çok daha hızla yayılan ve bütün dünyayı kendi şemsiyesi altında toplamak için uğraşan Hristiyanlık, VII. yüzyılda bu hızlı yayılışını akamete uğratan son derece ciddi bir engelle, daha açıkcası bir İslâm engeliyle karşı karşıya geldi. Hiç beklenmedik bir zamanda, çölün ortasında bir yıldırım hızıyla çıkan bu yeni dine mensup ordular, gerçekleştirdikleri Orta Çağ'ın en büyük fetih hareketleriyle, bir yüzyıldan daha az bir zaman içerisinde bir tarafta Çin sınırlarına uzanırken diğer tarafta Pireneleri aşarak Paris'e yüz kilometre kadar yaklaştılar. Şu bir tarihî hakikattir ki, İslâmın bu ilk dönem yayılışı, daha çok Hristiyanlığın kaybına olacak şekilde gerçekleşmişti. Nitekim, **Suriye, Filistin, Mısır, Kuzey Afrika** (Mağrib) ve **Endülüs,** müslümanlar tarafından fethedilmeden önce hristiyan hakimiyeti altında bulunan ve halkları çoğunluk itibariyle hristiyan olan topraklardı. Fakat, Hristiyanlık açısından, fetihler sonrasında, zikredilen topraklarda yaşayan çok sayıda hristiyanın kitleler halinde İslâm dinine girmeye yönelmeleri, fetihlerden daha önemli bir gelişmeydi.

Bu gelişmeler karşısında adeta paniğe kapılan hristiyanlık âlemi, İslâma karşı bir taraftan kılıçla mücadele ederken, diğer taraftan yoğun bir sözlü ve yazılı karalama kampanyası başlattı. Bi'has-

---

41. J. Parkes, *The Conflict of The Church and The Synagogue*, New York 1974, s.355.
42. Parkes, 358.
43. "...Yahudilerin mülkleri müsaadere edilmeli; yahudi aileleri, bir daha hürriyetleri iade edilmemek üzere kralın seçtiği hristiyan ailelere köle olarak verilmeli..." Bkz. E. Ashtor, *The Jews of Muslim Spain*, Philadelphia 1973, s.13-14; R. Collins, *Early Medieval Spain*, London 1974, s.135; Parkes, 367.

sa kilise çevreleri, bu iş için kelimenin tam anlamıyla seferber oldular. Bu kampanya çerçevesinde İslâm dini ve Hz. Peygamber son derece çirkin, çirkin olduğu kadar da yanlış bir imaj içerisinde takdim edildi. Oluşturulmak istenen bu imaja göre, İslâmın ilahî olan hiçbir tarafı yoktu. Kur'ân-ı Kerîm, kendisinin peygamber olduğunu iddia eden ve fakat asla peygamberlikten nasibi olmayan, şehvet düşkünü, hilekar bir kimsenin ağzından çıkmış hezeyanlardan başka bir şey değildi. Müslümanlar ise, inandıklarını zanneden, fakat hakikatte şeytana tapan kimselerdi; dolayısıyla inançsızdılar, hattâ putperesttiler.[44]

İslâm dinine karşı evvela Doğuda başlatılan bu polemiğin ilk öncüleri olarak Suriyeli bir papaz olan St. John (ö.749)[45], Bizanslı Theophanes[46] ve Abbasî halifesi Memun döneminde (813-834) yaşayan ve hattâ onun hizmetinde bulunan Abdulmesih b. İshak el-Kindî'nin[47] isimleri göze çarpmaktadır. Bunlardan her biri, kaleme aldıkları kitap ya da risalelerinde İslâm dinine oldukça sert bir uslupla hücum etmişler, bu çerçevede İslâmın sahte bir din olduğunu, şiddet yoluyla yayıldığını, Hz. Peygamber'in bir "sapık" (!) ve "canî" (!) olduğunu iddia etmişlerdir.[48]

İslâma karşı Doğuda başlatılan bu polemik, VIII. yüzyıl ortalarında araştırma alanımız olan Endülüs ve Kuzey İspanya'ya da sirayet etti. Nitekim bu yüzyılda kuzeydeki Pamplona şehrinde, muhtemelen Doğuda daha önce telif edilenlerden istifade edilmek suretiyle[49], Hz. Peygamberin hayatına dair bir eser telif edildiği biliniyor[50]. Bunu, IX. yüzyıl ortalarında Kurtuba'da başgösteren ve

44. N. Daniel, *İslâm and The West*, Edinburg 1962, s.5; Chejne, İslâm, 70.

45. St. John, eserlerini Grekçe yazmakla beraber bir Grek değildi. Aramiceyi konuşan ve bu ikisine ek olarak Arapça da bilen bir Suriyeli idi. Emeviler döneminde hazinenin idaresinde görev almıştır. Eserleri arasında Hz. İsâ'nın ulûhiyeti ve insan iradesinin hürlüğü konusunu bir müslümanla girişilmiş bir dialog tarzında ele aldığı bir kitabı da vardır. Bkz. P. Hitti, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1980, II, 368-387; Daniel, 3-4, 5.

46. Chronicle isimli bir tarihi bulunmakta olup, İslâmla alâkalı görüşlerini de bu tarihinde dile getirmiştir. Chejne, *İslam*, 71.

47. el-Kindî'ye nisbet edilen ve günümüze kadar ulaşan bir *Risale* bulunmaktadır. İslâma karşı Hristiyanlığı müdafaa etmek ve İslâmı ve İslâm peygamberini küçük düşürmek maksadıyla kaleme alınmış olan bu risale, Orta Çağ'da kiliselerde elden ele dolaşmış, hattâ misyonerler tarafından kullanılması için XIX. yüzyılda Londra'da neşredilmiş, bilahare Muir tarafından muhtasar olarak yayımlanmıştır. Bkz. Daniel, 6.

48. Chejne, *İslam*, 71; Daniel, 13-14, 34, 64, 91-93, 95-98.

49. Daniel, 6.

50. Dozy, II, 95.

bilahare, Endülüs'ün az ya da çok hristiyan nüfusun bulunduğu hemen her kesimine yansıyan ***hristiyan fedaileri hareketi*** izledi. Bu hareketi doğuran temel sebep, Endülüs'de hristiyan yerli halk arasında İslâm dini ve kültürünün kaydettiği hızlı yayılmaydı; öyle ki söz konusu hareketin vücut bulmağa başladığı Emir II. Abdurrahman (822-852) döneminin sonlarına doğru, hristiyan halkın yarıdan çoğu İslâm dinine girmiş, geri kalan kısmı ise, kendi dinlerinde kalsalar bile, kendilerini İslâm kültürünün çekiciliğine kaptırmışlar; dil, edebiyat, giyim-kuşam ve yeme-içme vb. hususlarda müslümanları taklid etmeğe yönelmişlerdi. Meselâ, dil söz konusu olduğunda, IX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Kurtuba, İşbiliye, Tuleytula, Sarakusta ve İlbire gibi büyük şehirlerde yaşayan hristiyanlar (*mustra'ribler*), Latinceden çok Arapçayı kullanır hale gelmişlerdi. Bundan dolayıdır ki, o dönemde Kurtuba'da yetişmiş ***Alvaro*** isimli bir musta'rib yazar, din adamları sınıfına mensup olmayan hristiyan halkın, özellikle de gençlerin kendi papazlarının eserlerini okumaktan kaçınıp, müslümanların belagât ve fesahât yüklü eserleriyle zehirlendiklerinden bansederken dindaşlarına şu serzenişte bulunuyordu:

"Görüyorum ki pek çok din kardeşim Arapça şiir ve kıssalar okumakta, müslüman düşünür ve din bilginlerinin eserlerini incelemekteler. Ne var ki, bunu, tenkid gayesiyle değil; öğrenmek, düzgün ve akıcı bir Arapça konuşabilmek için yapmaktalar. Bunlardan kim İnciller, Resuller ve Havâriler hakkında araştırmada bulunmaktadır?!"[51]

İslâm kültürüne duyulan bu yoğun ilgi ve bu ilginin sebep olduğu kitleler halinde İslâma girme hadiseleri karşısında, kilise çevreleri, derin bir endişeye kapıldılar. Bunlardan bazıları, meseleyi bir ölüm kalım mücadelesi şeklinde mülahaza ederek, İslâm kültürünün, dolayısıyla da İslâm dininin daha fazla yayılmasını engelleyebilmek, hattâ yeni mühtedileri irtidat ettirmek için, İslâm dinini ve Hz. Peygamber'i kötülemeye, küçük düşürmeye yönelik yoğun bir sözlü ve yazılı kampanya başlattılar. Yaptıkları işin neticede hayatlarına mal olacağını bilmelerine rağmen, bazı râhibler ve onların tesirinde kalan avamdan kimseler cami önlerinde, çarşı ve pazarlarda, hattâ *kâdi'l-cemâ*'a (başkadı)nın huzurunda İslâma, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e küfretmekten çekinmediler. İslâmın gerçek bir

51. *España sagrada*, XI, 274-275; Dozy, II, 93; Chejne, Historia, 167; Cantarino, *Entre*, 93.

din, Hz. Peygamber'in de gerçek bir peygamber olmadığı noktalarını bilhassa vurgulamaya çalıştılar.[52] Kısacası, İslâm dinini ve müslümanları Allah'ın, dolayısıyla da kendilerinin baş düşmanı ilan ettiler[53]. İşin garip olan tarafı şu ki, bu insanlar, İslâma ve İslâm peygamberine saldırıyorlar, sert biçimde tenkid ediyorlar; ancak bu ikisi hakkında en ufak bir doğru bilgiye sahip bulunmuyorlar, bundan dolayı da kendilerinden önceki kilise çevrelerinin icad ettikleri iftira ve isnadları, biraz daha abartarak tekrar ediyorlardı. Meselâ, hareketin önde gelen destekçilerinden olan yazar Alvaro, Hz. Peygamber'i Hz. İsa'nın en büyük düşmanı olarak gösteriyor; Hz. İsâ'nın insanlara zinadan uzak durmayı, evliliği, boşanmamayı ve kanaatkarlığı öğütlediğini; buna mukabil Hz. Peygamber'in zinayı, boşanmayı, dünya lezzetlerine dalmayı ve oburluğu emrettiğini iddia ediyordu[54]. Keza, hareketin beyni konumundaki râhib ***Eulogio***'nun durumu, Alvaro'nunkinden daha iyi değildi. O günün İspanya'sının en önde gelen dinî şahsiyeti olarak kabul edilen ve Arapça da bilen bu kişi, Kurtuba'da müslümanlarla iç içe yaşamasına ve Hz. Peygamber'in hayatı hakkında Arapça aslî kaynakları okuma imkanına sahip olmasına rağmen, böyle yapmıyor, Hz. Peygamber'in hayatını sadece ve sadece kilise çevrelerinin daha önce kaleme aldıkları iftira ve hayali malumatla dolu eserlerden öğrenmeyi yeğliyordu. Bu son derece peşin hükümlü tavrı sebebiyledir ki, Meselâ Hz. Peygamber'in mucizelerinden ve vefatından söz ederken, gerçekle hiç bir alâkası bulunmayan şu sözleri, kesin doğrular olarak kabul etme gibi son derece vahim bir hataya düşmekten kendisini kurtaramıyordu:

52. Buna dair bir örnek, hareketin lideri Eulogio tarafından *Memoriale Sanctorum* isimli eserinde özetle şöyle anlatılmaktadır: Hz. İsâ tarafından Hristiyanlık uğrunda şehid olmaya çağrıldığına inanan İshak isimli ateşli bir hristiyan râhib, bir gün başkadının huzuruna çıkar ve müslüman olmak istediğini söyleyerek ondan kendisine İslâm hakkında bilgi vermesini ister. Başkadı, büyük bir memnuniyetle İslâmı anlatmaya başlar. Fakat kısa bir süre sonra, hristiyan genç başkadının konuşmasını keserek şu sözleri sarfeder: Sizin peygamberiniz bir yalancıdır, hepinizi kandırdı. Her günahı işleyen ve kendisiyle birlikte bir sürü zavallıyı da cehenneme sürükleyen bu şerefsiz adama lanetler olsun! Bir adalet adamı olarak sen nasıl olur da bu iğrenç dini terketmezsin; Muhammed'in sahtekarlıklarına nasıl inanırsın? Hristiyanlığa gir, gerçek kurtuluş ancak ondadır!" Başkadı, râhibi bu sözlerinden vazgeçmeye çağırırsa da olumlu bir cevap alamaz. Râhib, Hz. İsâ'nın kendisini Hristiyanlık uğrunda ölmeye çağırdığını belirterek, kadıdan kendisi hakkında idam kararının verilmesini ister ve bunda ısrar eder. Bunun üzerine 851 senesinde idam edilir. Bkz. *España sagrada*, XI, 236-239; Dozy, II, 113-114.

53. Nitekim, harekete liderlik eden Eulogio isimli râhibin dedesinin ağzından her ezan sesini duyuşunda şu cümleleri dile getirdiği rivayet edilmektedir: *"Ey Tanrım! Senin düşmanların eşek arısı gibi vızıldarken, senden nefret edenler başlarını kaldırmışken, niçin susuk kalırsın. Ey Tanrım! Bizi şimdi ve ebediyyen bu kötü sesi duymaktan kurtar"* Dozy, II, 100; Simonet, II, 381.

54. *España sagrada*, X, 400vd.; Dozy, II, 96.

"...Muhammed ölümüne yakın, öldükten üç gün sonra meleklerin gelip kendisini dirilteceğini haber vermişti. Sonra, Muhammed'in ruhu çıkıp ta cehennemin derinliklerine indiğinde, kendisine inananlar büyük bir heyecanla meleklerin gelmesini ve mucizenin gerçekleşmesini beklediler. Fakat, üçüncü günün sonu gelmiş olmasına rağmen, bekledikleri mucize gerçekleşmedi; üstelik Muhammed'in cesedi çok kötü bir koku çıkarmaya başladı. Bunun üzerine cesedin yanından ayrıldılar. Melekler gelmeyince, cesedin etrafına köpekler üşüştü ve onu parçalayarak yediler. Bu duruma çok kızan müslümanlar, intikam almak maksadıyla o sene bütün köpekleri öldürdüler. Müslümanların peygamberinin mucizesi işte bu kadardı...."[55]

Yaklaşık on iki sene süreyle devleti meşgul eden ve elli kişinin hayatına malolan[56] hristiyan fedaileri hareketi, her ne kadar hristiyan cemaatin bir bölümü tarafından onaylanmamışsa da, bu hareketin, Endülüs'de İslâm fethi sonrasında tesis edilen hoşgörü ortamını önemli ölçüde sabote ettiği ve hristiyanlarla müslümanlar arasında bir husumet atmosferinin oluşmasında muayyen bir mesafe katettiği şüphesizdir. Nitekim, bu hareketin hemen ardından, Endülüs'ün muhtelif bölgelerindeki hristiyan topluluklarının devlete karşı isyana kalkışmış olmaları[57], herhalde tamamen tesafüde bağlanacak bir gelişme olmamalıdır. Hristiyan fedaileri hareketinin toplumda açtığı bu yaralar, ancak X. yüzyılda büyük ölçüde sarılabilmiştir.

Endülüs içinde bu gelişmeler yaşanırken, kuzeyde, yani hristiyan İspanya'da İslâma ve müslümanlara yönelik olarak birbirini takibeden iki önemli gelişme vuku bulmaktaydı. Bunlardan ilki, ***Santiago***[58] kültünün teşekkül etmesidir. A. Castro'nun, "onu bilmeden

55. Dozy, II, 95.

56. Hristiyan cemaatinin "martyris" (şehid) ilan ettiği bu kişilerin isimleri, ölüm şekil ve sebebleri hakkında bkz. Cagigas, *Los Mozárabes*, 211-223. Endülüslü fakihler arasında, herhangi bir ceza takdirinde bulunmadan önce, İslâma hücum eden bu kişilerin durumları tartışılmış, neticede, sırf *'Muhammed'in risâleti bizi bağlamaz, o bize gönderilmemiştir, dolayısıyla biz onun peygamberliğini kabul etmiyoruz'* diyen bir hristiyanın cezalandırılmaması; buna mukabil, *'Muhammed asla bir peygamber değildir, Kur'an onun uydurduğu sözlerdir'* şeklinde beyanlarda bulunanların ise, ölümle cezalandırılması görüşü ağırlık kazanmıştır. Yalnız İbnu'l-Kâsım, *"bizim dinimiz sizin dininizden daha üstündür, sizin dininiz eşşek dinidir"* diyen bir hristiyanın, ölüm yerine canını acıtacak şiddetli bir ceza çarptırılmasını yeterli bulmaktadır. Bkz. İbn Sehl, 70-72.

57. "Nefisler fitneye meyletti. Bu zamanda Araplarla Müvelledûn ve *Acem* (hristiyan cemaati) arasındaki olaylar büyüdü. Herkes asabiyeye sarıldı, gruplaşmalar başladı..." İbn Hayyan, III, 51.

58. İslâm kaynaklarında "Kıddis Ya'kub veya Yakub" şeklinde geçmektedir. Msl. bkz. İbn İzarî, II, 316-319; el-Makkarî, I, 270.

İspanya tarihini anlamak mümkün değildir" dediği[59] bu kültün merkezinde, Hz. İsâ'nın havârilerinden biri, hattâ kardeşi olduğuna inanılan[60] ***Aziz James*** bulunmaktadır. Rivayete göre, bu havâri, Hristiyanlığı yaymak maksadıyla bir müddet İspanya'da bulunmuş, sonra Kudüs'e dönmüş ve orada ölmüştür. Ancak, çok geçmeden cesedi öğrencileri tarafından İspanya'nın **Galicia**[61] mıntıkasına götürülüp defnedilmiştir. Zamanla halk için bir ziyaretgâha dönüşen havârinin kabri, daha sonra Romalıların baskıları yüzünden önemini kaybetmiş, hattâ yeri bile unutulmuştur. Mamâfih IX. yüzyılın başlarında bir râhib, rivayete göre, gökten inen bir ışığın yardımıyla kabrin yerini yeniden keşfetmiş, hemen akabinde Asturias-León kralı II. Alfonso (791-842), kabrin bulunduğu alana büyük bir kilise yaptırmıştır. İşte o andan itibaren burası, önce hristiyan İspanya, bilâhare de bütün Avrupa'nın akın ettiği büyük bir dinî ziyaret merkezine dönüşmüştür.

Konuyla alâkalı olarak burada bizi ilgilendiren ve asıl dikkat çekmek istediğimiz husus, sözü edilen kült çerçevesinde, kilise çevrelerinin ve hristiyan idarecilerin Aziz James'e yükledikleri yeni misyon, yani vazifedir. Bu yeni vazife, İspanya'yı Hristiyanlık inancının düşmanı olan inançsız (kafir) müslümanlardan kurtarmak ve bu uğurda mücadele veren hristiyan askerlerin yardımına koşmak şeklinde özetlenebilir. Nitekim, Aziz James, güya, 822 senesinde Leon kralı I. Ramiro'ya görünmüş ve bu misyonunu ona şu şekilde dile getirmiştir:

"Efendimiz İsâ, bana ve kardeşlerim olan öteki havârilere yeryüzünü paylaşırdı. Gözetlemem, iman düşmanlarının hücumlarından korumam ve kurtarmam için, İspanya'yı sadece bana verdi... Bu söylediklerimde şüpheye düşmemen için, yarın beni beyaz bir atın üstünde, beyaz bir bayrak, büyük ve parlayan bir kılıçla müslümanlara karşı savaşırken göreceksin."[62]

Santiago, bir başka vesileyle, bu sefer bir papaza görünür ve ona kendisini, *"Asla şüphe etmemelisin ki ben, Tanrı'nın kılınçla-*

---

59. A. Castro, *The Structure of Spanish History*, New Jersey 1954, s.130.
60. Castro, 138.
61. İspanya'nın kuzey batısında yer alan bu mıntıka için müslüman coğrafyacı ve tarihçiler *Cillikiye* adını kullanmışlardır. Bkz. el-Himyerî, 67-68; el-Bekrî, 71-73.
62. Castro, 135; H.E. Watss, *Spain*, London 1893, s.39.

rından biriyim ve müslümanlara karşı hristiyanların yardımcısıyım" diyerek takdim eder[63].

İspanya'da İslâm hakimiyetine son verilene kadar önemini muhafaza eden[64] Santiago kültüyle, Endülüs'ü fethettikleri için müslümanlara düşman olarak bakan hristiyan İspanyolların bu düşmanlıkları iyice perçinlenmiş, daha da önemlisi, söz konusu düşmanlık, dinî bir temele de oturmuştur. Bu bağlamda, bizzat Tanrı'nın kendisi müslümanları düşman ilan etmiştir. Santiago ise, bu düşmandan kurtuluş için mücadele veren bir ilâhî görevlidir.

Santiago kültünün teşekkülünden sonra, ikinci önemli gelişme ise, hristiyan İspanya'nın ***Cluny râbleri***nin nüfuzu altına girmesi olmuştur. Roma'daki Papalık makamına bağımlı olarak, ilk önce X. yüzyıl başlarında Fransa'nın Aquitania bölgesinde **Cluny** isimli bir köyde teşkilatlanan bu râhibler, kısa sürede Fransa, Almanya ve İtalya ile birlikte İspanya'ya da yayıldılar. Temel hedefleri, geçmişte IV. yüzyılda Roma ve VIII. yüzyılda Frank imparatorluklarının üstlendikleri hristiyan ülkeleri birleştirme ve bütün hristiyanların bir arada yaşadığı bir hristiyan imparatorluğu (*res publica christiana* veya *regnum christianum*) kurma idealine yeniden hayatiyet kazandırmaktı.

Cluny râhibleri, X. yüzyılın ikinci yarısınadan XI. yüzyılın ikinci yarısına kadar hristiyan İspanya'da dinî hayatı büyük çapta kontrolleri altına aldılar[65]. Onların İspanya'ya yerleşmelerinin iki önemli sonucu oldu. Birincisi, bu zamana kadar hem dinî hem de siyasî bakımdan müstakil olarak hareket eden hristiyan İspanya, bundan sonra Papalığın her iki alanda da nüfuzu altına girdi. Bu bağlamda, bu zamana kadar, kaybedilen İspanya topraklarını geri alma hareketi olarak değerlendirilen *reconquista*, bundan sonra bu mahallî niteliğini kaybederek, İslâm alemine karşı Papalığın öncülüğünde başlatılmış olan haçlı savaşlarının bir parçası haline gel-

63. Castro, 154.

64. Meselâ VII. Alfonso, 1147 senesinde bir İslâm şehri olan Coria'yı, Santiago sayesinde istila edebildiğini söylemektedir. IX. Alfonso, 1228 senesinde Santiago'nun İspanya'yı himaye ettiği görüşünü yinelemektedir. 1482 senesinde, kraliçe İzabella, ondan "İspanya Krallığı'nın ışığı, hamisi ve yol göstericisi" olarak söz etmektedir. Bkz. Castro, 182.

65. Bkz. R.del Arco y Gray, *"España cristiana"*, Historia de España içinde,' Madrid 1987, VI, 381-382; Cantarino, *Entre*, 153-155.

di[66]. İkincisi, reconquista esnasında yapılan anlaşmalar çerçevesinde hristiyan hakimiyetinde kalan müslümanlar ve yahudilere tanınan haklar, sık sık ihlal edilmeye başlandı. Nitekim, Kastilya kralı ***VI. Alffonso,*** 1085 senesinde Tuleytula'yı işgal ederken, daha önce de değindiğimiz gibi, müslümanlara, ibadet mahallerine kesinlikle dokunulmayacağını taahüd etmiş olmasına rağmen, aynı senede, şehrin piskoposluğunu bir Cluny râhibinin üstlenmesi üzerine, **Tuleytula Merkez Cami'i** hemen kiliseye çevrildi[67]. Belensiye 1094'te işgal edildikten sonra, yine anlaşmalara aykırı olarak, şehrin kadısı ***İbn Cehhâf,*** diri diri yakılmış, müslümanların malları müsadere edilmiş, ayrıca birçok müslüman erkek hadım edilerek hristiyan idarecilere hizmetçi yapılmış, hristiyanlaştırılmış[68] ve Merkez Cami'i iki sene sonra kiliseye çevrilmiştir[69].

Özellikle XIII. yüzyıldan itibaren Papalığın ve bu makamın emrinde olan kilise otoritelerinin, İspanya'da hristiyan hakimiyetine geçen *Endülüs topraklarında yaşayan müslümanlara ve yahudilere hoşgörüyle davranılmaması, inanç kirlenmesine mani olmak maksadıyla bu iki cemaatin toplumdan tecrid edilmeleri ve mümkün olan en kısa zamanda İspanya topraklarından kovulmaları* için siyasî otoriteler üzerinde yoğun baskıları olmuştur. Söz gelimi, ***Papa IV. İnnocent,*** 1229 senesinde Balear adaları (el-Cuzuruş-Şarkıyye)nı istila eden Aragon kralı I. Jaime'ye 1248 senesinde gönderdiği bir mektubunda, ondan, ele geçirdiği bu toparlarda müdeccen statüsüyle bir tek müslümanın bile kalmasına izin vermemesini istiyordu. 1266 senesinde, bu sefer ***Papa IV. Clemenet,*** aynı

---

66. Hristiyan İspanyolların Endülüs üzerine daha önce düzenledikleri seferleri sessizlikle takibeden Papalık, Cluny râhiblerinin İspanyol kilisesini ele geçirmelerinden sonra, Endülüs'ün istilası için yapılan seferleri, Kudüs'ün geri alınması için düzenlenen seferlerle aynı derecede gördüğünü ve bu seferlere katılanların tümünün günahlarının bağışlanacağını beyan eden fermanlar çıkarmıştır. Meselâ Papa Alexander, 1064 senesinde İspanyolların bir Endülüs şehri olan Barbastro'yu işgal için Franklarla birlikte gerçekleştirdikleri askeri seferi, bir haçlı savaşı olarak değerlendirmiştir. Keza, Papa II. Calixtus döneminde 1123 senesinde toplanan Lateran konsili, Kudüs üzerine düzenlenen haçlı savaşlarıyla Endülüs'ün geri alınması için düzenlenen seferler arasında fark bulunmadığını kararlaştırmıştır. Bkz. *España sagrada,* XV, 120 vd.; V. Cantarino, *"The Spanish Reconquest: A Cluanic Holy War Against Islam?"* İslam and The Medieval West, by. Khalil I. Semaan, Albany 1980, s.92, 98; Cagigas, *Los Mudejares,* 115, 21 not'lu dipnot.

67. İbn Bessâm IV/1, 165-167; el-Makkarî, II, 222-223; Togneri, 116. Şehin istilası üzerine söylenen bir kasideden, başka mescid ve camiilerin de kiliseye çevrildikleri anlaşılmaktadır. Bu kaside için bkz. el-Makkarî, II, 595 vd.

68. İbn İzarî, IV, 150-151; M. Ben Aboud, *"The Moriscos During The End of The Taifa Period"*, s.38-39.

69. Cagigas, *Los Mudejares,* 142-143.

kraldan, Aragon Krallığı sınırları içinde yaşayan bütün Müdeccenleri (anlaşmalı müslümanlar) sürgün etmesini istedi[70]. Mamâfih, I. Jaime, Müdeccenlerin Aragon ekonomisinin belkemiğini teşkil ettiğini iyi bildiğinden, yıllık muayyen bir vergi ödemek suretiyle Papalığın söz konusu baskılarından kısmen kendisini kurtarabildi[71].

1312 senesinde toplanan Vienne konsili, Müdeccenlerin hristiyan hakimiyeti altında ezan okumaları ve kendi din bilginlerinin etrafında toplanmalarının tahammül edilemez davranışlar olduğunu kabul ederek, hristiyan idarecilere bu cemaati ya Hristiyanlaştırarak kurtuluşa erdirmeleri, ya da, buna yanaşmazlarsa, ağır biçimde cezalandırmaları talimatında bulundu. Fakat, daha önce de ifade edildiği üzere, İspanya'da gerek ziraat gerekse imâlat sanayii alanlarında iyi yetişmiş kalifiye insan gücünü, büyük çapta Müdeccenler temsil ediyordu. Şayet bu insanlar için, daha o zaman bir hristiyanlaştırma politikasının tatbikâtına geçilse, böyle bir politika, hiç şüphesiz, Müdeccenlerin, bulundukları toprakları terkedip, Gırnata Sultanlığı'nın hakimiyetindeki topraklara ya da Kuzey Afrika'ya göçetmelerine sebep olacak;[72] bunun tabiî bir neticesi olarak ise, bir taraftan Gırnata Sultanlığı güçlenirken, diğer taraftan İspanya ekonomisi ağır bir darbe yiyecekti. İşte bu gerçeği iyi kavrayan hristiyan idareciler, zikredilen konsilin talimâtlarına rağmen, Müdeccenlerin kendi topraklarında ve kendi dinlerinde kalmalarını sağlayacak nisbeten ılımlı bir politika takibetmeyi daha uygun buldular. Bunun üzerine 1329 senesinde toplanan Tarragona konsili, bu idarecileri afarozla tehdit etti. Fakat uygulama öncekinden pek farklı olmadı[73].

Papalığın ve onun emriyle toplanan konsillerin, ister hristiyanlaştırma isterse sürgün şeklinde olsun, Müdeccenlerin tasfiyesini is-

---

70. Papa IV. Clement, bu mektubunun devamında I. Jaime'nin müslümanlarla hristiyanların bir arada ve karışık olarak yaşamalarına müsaade etmiş olmasını, Tann'yı üzen büyük bir rezalet olarak vasıflandırmakta, kralın bu rezaletten kurtuluşunun ve samimi bir hristiyan olduğunu isbat etmesinin, ancak müslümanları kovmasıyla mümkün olacağını dile getirmektedir. Bkz. D.M. Danvila y Collado, *La Expulsion de los Moriscos*, Madrid 1889, s.24; Lea, 4-5.

71. Lea, 9.

72. Bkz. J.B. Vilar, *"Los Moriscos de la Gobernación y Obispado de Oriuela"*, Al-Andalus, XLIII (1978), s.325-26.

73. Lea, 9.

tediği sırada, yani XIV ve XV. yüzyıllarda, İspanya'da İslâm, Gırnata ve Civarına sıkışmış olarak ta olsa, siyasî hakimiyetini devam ettiriyordu. Gerek bu durumu gerekse Müdeccenlerin İspanya ekonomisi için arzettikleri önemi dikkate aldıkları için, hristiyan idareciler, bu safhada, onları topyekün tasfiyeye yönelik bir siyaseti tatbikâta koyma cesaretini gösteremediler. Bir başka ifadeyle, o günkü şartlar, böyle bir politikaya geçiş için henüz yeterince olgunlaşmış değildi. Buna mukabil, yahudiler için durum biraz farklıydı. Kilisenin niyeti, her hâlükârda, Müdeccenler gibi yahudilerin de hristiyanlaştırılması ya da İspanya'dan sürülmesiydi. Öte taraftan, tefecilikle uğraştıkları ve ellerinde büyük sermayeler bulundurdukları için, yahudilere karşı halk arasında yaygın bir husumet bulunuyordu. Şurası da bir gerçek ki, İspanya'da İslâm hakimiyetinin zayıflaması neticesinde yahudilere, sıkıntıya düştüklerinde destek verebilecek bir dış güç de mevcut değildi. İşte bütün bu sebepler bir araya gelince, XIV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren yahudilere karşı son derece sert bir imha, hristiyanlaştırma ve asimilasyon politikası tatbik edilmeye başlandı. Bağnaz râhib ve mahallî idarecilerin tahrik ettiği hristiyan ahalinin, 1391 senesinde İşbiliye'de, daha sonra da Kastilya ve Aragon'da yahudi mahallelerine yaptıkları baskınlardan, ancak, zahiren de olsa, Hristiyanlığa girmeyi kabul ederek vaftiz olanlar canlarını kurtarabildiler.[74] ***Marranos*** veya ***Conversos*** adlarıyla bilinen bu *yahudi dönmeler*, bundan sonra gerçekten hristiyan olup olmadıklarının tesbiti için sıkı bir takibe maruz kaldılar. 1465 senesinde Kastilya kralı IV. Henri, piskoposlara yahudi dönmelerin yakın takibe alınmalarını emretti. 1480'de İşbiliye, 1482'de Kurtuba, Segovia, Ceyyan ve Tuleytula'da ***engizisyon mahkemeleri*** kurularak, hristiyanlığından şüphelenilen dönmeler, medenî haklardan mahrum bırakılma, mülk müsaderesi, hapse atılma ve yakılarak idam edilme gibi muhtelif cezalara çarptırıldılar. Nihayet 1492 senesinde çıkarılan bir fermanla, İspanya'dan sürüldüler.[75] Böylece, 711 senesinde müslümanların Endülüs'e girmeleriyle yarıda kalan yahudi dosyası, sekiz asırlık bir gecikmeyle de olsa, kapatılmış oldu.

Buraya kadar sunulan bilgileri özetlemek gerekirse, ilk İslâm fütuhâtı sonrasında, Hristiyanlık âleminde İslâma ve müslümanlara karşı kilise merkezli bir husûmet atmosferi oluşmuştur. Bu atmos-

---

74. Lea, 13; Watts, 250; Cagigas, *Los Mudejares*, 357-358; Bişlavî, 225vd. Bu esnada hristiyan olanların sayısının 200 bin kişi olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Dufour, 19.
75. Dufour, 21-23; Castro, 521-544; İnân, *Nihâye*, 340; Watt, 152.

fer, Endülüs'ün fethiyle birlikte, kesif bir biçimde İspanya hristiyanlarını da kuşatmıştır. Asırlar boyunca nesillerin şuur altları hep bu husûmetle beslenmiştir. Hadiseler iyi tahlil edildiğinde ortaya çıkan gerçek şu ki, bu şuur altı dünyasında hristiyan olmayanlara, özellikle de müslümanlara hayat hakkı yoktu. Çünkü, onlar, Tanrı'nın tek gerçek dini olan Hristiyanlığın baş düşmanı ve temiz hristiyan toplumunu kirleten "hastalık mikropları" idiler. Kilise, bu düşmanlarından kurtulabilmek için iki şıklı bir çözüm yolu geliştirdi: Onlar, yani hristiyan olmayanlar, ya Hristiyanlığa sokulmak suretiyle arındırılmalı; ya da, bu mümkün olmadığı takdirde, toplum dışına itilmeliler, yani kovulmalıydılar. Hristiyan fedaileri hareketi, Santo Yakub kültü, Reconquista, Cluny rahiplerinin faaliyetleri ve son olarak da yahudilerin tasfiyesi, bu anlayış çerçevesinde vukû bulan gelişmelerdi. Bu anlayış geçerliliğini muhafaza ettiği için, sözü edilen gelişmelere yenilerinin eklenmesi kaçınılmazdı. Bundan dolayıdır ki, Kastilya Krallığı, 1492 senesinde yahudi dosyasını kapatır kapatmaz, dikkatlerini bu sefer Müdeccenler olarak bilinen Endülüs müslümanlarına tevcih etmiş; dolayısıyla bu cemaat, Gırnata'nın işgalinden kısa bir süre sonra yeni bir "dinî arındırma" hareketinin muhatabı haline gelmiştir.

2- Resmî Hristiyanlaştırma Süreci

Kastilya Krallığı, son olarak 1492 senesinde Gırnata'yı da işgal etmekle İspanya'da İslâm hakimiyetine son vermiş bulunuyordu. Ne var ki, ülkede hâlâ kalabalık bir İslâm cemaati, kendilerine anlaşmalarla tanınan haklar çerçevesinde varlıklarını muhafaza ediyorlardı. Öyle anlaşılıyor ki, kilise çevreleri, bu durumdan hiç de hoşnut değillerdi. Onlara göre, İspanya'nın sırf siyasî birliğinin sağlanması yeterli değildi; zira, öteden beri hararetle gerçekleşmesini bekledikleri asıl hedef, siyasî birliğin sağladığı imkanlar çerçevesindi, dinî birliğin de temin edilmesiydi. Binaenaleyh, siyasî otoritenin bundan sonra yapması gereken en önemli iş, işte bu hedefin gerçekleştirilmesi olmalıydı. Bunu sağlamak için ise, kilisenin geliştirdiği ve son olarak yahudilere karşı baraşıyla tatbik edilen klasik metodu tekrarlamak yeterliydi. Yani, Endülüs müslümanları, önce hristiyanlaştırma ameliyesine tâbi tutulmalılar, bunda başarı sağlanmadığı takdide ise, sürgün edilmeliydiler. İspanyol tarihçi Marmol Carvajal'ın şu sözleri, kilise çevrelerinin bu düşüncesini açığa çıkarması ve hristiyanlaştırma politikasının gerisindeki muharrik gücün tesbiti bakımından oldukça önemlidir:

"Kral Ferdinand'ın Gırnata'yı istila etmesinin hemen ardından, kilise çevreleri, ondan ısrarla Muhammed'in taifesinin kökünü kazımsı için çalışmasını, onlardan İspanya'da kalmayı arzu edenlerden Hristiyanlığa girmelerini istemesini; buna yanaşmazlarsa, mülklerini satıp Kuzey Afrika'ya göçmelerini sağlamasını talebettiler. Böyle davranmakla anlaşmaların ihlal edilmiş olmayacağını, bilakis müslümanların ruhlarının temizleneceğini ve ülkede gerçek barışın sağlanacağını; aksi takdirde, İslâm dini üzre kaldıkları sürece müslümanlarla hristiyanların huzur içinde yaşamalarının mümkün olamayacağını söylediler.[76]

Kilise çevrelerinin bu tavrının gerisinde, din birliğinin sağlanması arzusu yanında, İslâmın zamanla İspanya'da yeniden güçlenebileceği endişesinin yatmakta olduğunu da söylemek mümkündür. Gerçi, Lea, "şayet müslümanların anlaşmalarla tanınan haklarına riayet edilmiş olsaydı, İspanya'nın geleceği bambaşka olacaktı; toplumun farklı unsurları arasında bir uyum ve kaynaşma vücut bulacak, İslâm zamanla kendiliğinden kaybolacaktı..."[77] diyerek, bunun aksini iddia etmekte ise de, İslamın İspanya'daki ve İspanya dışındaki yayılış tarihi, onun bu iddiasını tamamiyle geçersiz kılmaktadır. Öte taraftan, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, İspanya'da hristiyan hakimiyetinde 1085 senesinden beri müslüman cemaatler bulunuyordu. Eğer Lea'nın iddiası doğru ise, bu cemaatlerin, belirtilen tarihten resmî hristiyanlaştırma politikasının başladığı XVI. yüzyılın başına kadarki yaklaşık dört asırlık uzun süreç içerisinde, büyük ölçüde ya da tamamen hristiyanlaşmaları gerekirdi. Fakat, bugünkü bilgilerimiz şunu gösteriyor ki, bu cemmatler, belirtilen süreç içerisinde İslâmî kimliklerini kayıp değil, muhafaza etmişlerdir. Belki bu cemaatlerden fertler ya da ufak gruplar olarak Hristiyanlığa girenler olabilmiştir; mamâfih, bir taraftan bu olurken, öbür taraftan Hristiyanlıktan İslâm dinine girenler de görülmüştür. Nitekim, Gırnata'nın teslimi için yapılan anlaşmada, *"kadın veya erkek bir hristiyan müslüman olursa, onun peşi bırakılacak"* şeklinde yer alan bir maddeden[78], İslâm hakimiyetinin çöktüğü 1492 senesinde bile, İspanya'da İslâma yönelik ihtidaların vukû bulduğu sonucunu çıkarmaktayız. Keza, kilise çevrelerinin, Müdeccenlerin İslâm üzre kalmalarının ülkede huzursuzluğa ve bu cemaatin zamanla siyasî

76. Carvajal, 153.
77. Lea, 22.
78. Bkz. 32 no'lu dipnot.

otoriteye kafa tutmasına sebep olacağını iddia etmelerini de[79], İslâmın yeniden güçlenme ihtimali karşısında duyulan endişenin tabiî bir tezahürü olarak anlamak mümkündür.

Şu bir hakikat ki, Müdeccenlerin varlığı, kilise kadar siyasî otoriteyi de rahatsız ediyordu. Çünkü, bu cemaatin, İspanya'da kaldığı ve İslâmî kimliğini muhafaza ettiği sürece, gerek Kuzey Afrika'daki müslüman hânedânlarla[80] gerekse İslâm aleminin o günkü iki güçlü devleti olan Memlükler ve özellikle de Osmanlılarla irtibat kurup, İspanya Krallığı'nı tehdit edebilecek bir güç haline gelmesi, kuvvetle muhtemeldi. Binaenaleyh, Müdeccenler meselesinde siyasî otorite, kiliseden farklı düşünmüyor[81], ancak kilise çevrelerinin Müdeccenlerden kurtulmak için yaptıkları teklifin tatbikâta konması için zamanı erken buluyordu. Zira, Gırnata daha yeni itaat altına alınmış ve imzalanan anlaşmanın henüz mürekkebi bile kurumamışken kalkışılabilecek böyle bir tatbikâtın, gerek Gırnata gerekse Gırnata dışındaki Müdeccenler arasında büyük bir infiale sebep olmasından, buna bağlı olarak da devletin siyasî istikrarının sarsılmasından korkuluyordu[82]. Üstelik Gırnatalılar, her ne kadar itaat altına alınmış iseler de, ellerinde bulundurdukları silahlardan tecrit edilmiş değillerdi. Dolayısıyla, herhangi bir ters vaziyette, silahlara sarılıp isyan etmeleri pekâlâ mümkündü. Bu sebeplere binaendir ki, siyasî otoriteyi ellerinde bulunduran ***Ferdinand*** (1479-1516) ve ***İzabella*** (1474-150), 1492 senesinden 1497 senesi-

---

79. Carvajal, 153.

80. Bu dönemde Kuzey Afrika'nın idaresi üç ayrı hânedânlık tarafından paylaşılmıştı. Mağrib-i Aksâ Merînîlerin, Merkezî Mağrib Zeyyanîlerin ve Yakın Mağrib (Mağrib-i Ednâ) ise Hafsîlerin egemenliğindeydi. Geniş bilgi için bkz. A. Sâlim, *Tarihu'l-Mağrib fi'l-Asri'l-İslâmî*, İskenderiye (?), s.781 vd.

81. Dinî birliğin sağlanması konusunda siyasî otoriteyi ellerinde bulunduran kral Ferdinand ve kraliçe İzabella, kilise mensuplarından daha az istekli değillerdi. Bu iki idarecinin, Hristiyanlığa olan bağlılıklarını vurgulamak maksadıyla isimlerinin başına "Katolik" sıfatını ekledikleri, bundan dolayı İspanya tarihinde daha çok "Katolik Krallar" şeklinde şöhret buldukları bilinmektedir. Bkz. H.E. Watts, *Spain*, London 1893, s.286-287; C.E. Chapman, *A History of Spain*, New York 1931, s.202, 227. Keza, kraliçe İzabella'nın vasiyetinde, Hristiyanlığın yayılması için hiçbir fedakarlıktan kaçınılmamasını ısrarla vurguladığı da bilinmektedir. Bkz. A.S. İlter, *Şimâli Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936, s.54. Aslında bu keyfiyet, sırf bu idareciler için değil, Ortaçağ Avrupa'sının pek çok kral ve kraliçesi için de geçerlidir. Çünkü, bu dönemde din ile siyaset iç içe ve de siyaset dinin emrinde olduğu için, hemen her idareci, kendisini öncelikle Hristiyanlığın başarısı için çalışmakla vazifeli addetmiştir. Bu konuda İspanyol kralların başı çektiğini bilhassa belirtmek gerekir. A. et-Temîmî, *"el-Halfiyyetü'd-Dîniyye li's-Sıra'i'l-İsbânî-el-Osmânî 'ale'l-Eyâlâti'l-Mağribiyye fi'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicrî*, s.6.

82. İnân, *Nihâye*, 312.

ne kadar olan süreyi, Gırnata üzerinde sağlanan hakimiyetin pekişmesi için harcadılar. Bu esnada Müdeccenler, büyük ölçüde silahtan tecrit edildiler, şehrin idaresinden uzaklaştırıldılar. Bundan başka, bir yandan halk arasında itibar sahibi ve önder konumunda olan şahsiyetlerin, gayr-i menkullerini hristiyanlara satıp, Gırnata dışına ya da Kuzey Afrika'ya göçmeleri için dolaylı bir baskı uygulanırken[83], diğer yandan çok sayıda hristiyanın Gırnata'ya yerleştirilmeleri sağlandı[84].

Katolik kral ve kraliçe, bu tedbirlerle ortamı büyük ölçüde müsait hale getirdikten sonra, 1497 senesinde resmî hristiyanlaştırma politikasını başlattılar. Burada şu hususu hemen kaydetmek gerekir ki, Müdeccenleri hristiyanlaştırma politikası, İspanya'nın her tarafında aynı anda başlatılmamıştır. Söz konusu politika önce Gırnata'da tatbikâta konmuş, bilahare, sırasıyla Kastilya, Navarra ve Aragon bölgelerini içine alacak şekilde tedricen genişletilmiştir. Konuyu ele alırken, biz de mümkün mertebe bu tedricilik çerçevesinde hareket edeceğiz.

Resmî hristiyanlaştırma politikasının tatbikâta geçirilmesi için "pilot bölge" olarak Gırnata seçildi. Bu tercihin gerisinde, Lea'ya göre, kraliçe İzabella'nın Gırnata'yı dinî bir merkez olarak Roma ve Vizigotlar döneminde sahip olduğu şöhrete yeniden kavuşturma arzusu[85] yatmaktaydı. Ancak onun bu kanaatine iştirak etmek mümkün değildir. Çünkü, Gırnata gerek Romalılar gerekse Vizigotlar döneminde İlbire'ye[86] bağlı ve halkının çoğunluğunu yahudilerin

83. Bu baskılar, kişilerin seyahat hürriyetini sınırlamak, murâkabe altında bulundurmak, vergi yükünü artırmak, arazilerin satışında tavan fiatı uygulamak suretiyle pazarlık imkanını ortadan kaldırmak, ya da bazen tam tersine fazla para teklif ederek gayr-i menkullerin hristiyanların mülkiyetine geçmesini temin etmek vb. şeklinde tezahür ediyordu. Bundan maksat, bir taraftan Gırnata topraklarının mülkiyetinin hristiyanlara geçmesini sağlamak, diğer taraftan ise, müslümanları öndersiz ve başsız bırakmaktı. Son Gırnata sultanı Ebû Abdullah es-Sağîr ile amcası Ebû Abdullah ez-Zağal'ın Mağrib'e göçediş şekilleri, bu hususun çarpıcı birer misalidir. Bkz. *Ahbâru'l-Asr fi İnkıdâi Devleti Benî Nasr*, Kahire 1343; İnân, *Nihâye*, 276-277.

84. Gırnata'nın işgali sonrasında tatbik edilen toprak ve iskan politikası ve bu politikanın sonuçları hakkında geniş bilgi için M.I.Quesada, *"La Repoblacion del Reino de Granada anterior al año 1500"*, Hispania, 110 (1968), s.485-559).

85. Carvajal, 151; Lea, 26.

86. İlbire adı, Latince Iliberri'den gelmektedir. Iliberri, müslümanların İspanya'yı fethinden önce Gırnata'nın da bağlı bulunduğu önemli bir piskoposluktu. M.S. 300 senesinde, ünlü konsillerden biri burad toplandı. Fetih sonrasında, İslâmlaşmaya bağlı olarak Hristiyanlık adına taşıdığı eski önemini kaybetti ve zamanla Gırnata'nın gelişmesi ve idari merkezlerden biri haline gelmesi üzerine, buraya bağlandı. el-Himyerî, 29-30; Levi-Provençal, IV, 220.

teşkil ettiği bir köy olmanın dışında herhangi bir özelliğe sahip değildi[87]. Binaenaleyh, burada Gırnata'nın eski şöhretli konumuna kavuşturulmasından değil, İlbire'nin sahip olduğu eski şöhretin Gırnata'ya kazandırılmasından sözetmek daha doğru olur. Bize göre, Gırnata'nın pilot bölge seçilmesinin en önemli sebebi, İspanya'da müslüman nüfusun yaşadığı en kalabalık bölgenin burası olmasıdır. Siyasî otorite, yukarıda aldığını ifade ettiğimiz tedbirlere rağmen, bu haliyle Gırnata'yı potansiyel bir tehlike odağı olarak değerlendiriyordu. Ayrıca, bu bölgede, Meselâ Aragon'da olduğu gibi, Müdeccenleri merkezi idarenin baskılarına karşı koruyacak "Lordlar" veya "Senyorlar" sınıfı da henüz teşekkül etmemişti. İşte bu durumda, hristiyan yetkililer işe, öncelikle Gırnata'dan başlamışlardır. Bu noktada dikkat çeken bir husus, önce iknaya dayalı bir hristiyanlaştırma metodunun takibedilmiş olmasıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Müdeccenlerin aşırı tepkilerine maruz kalmamak veya vukû bulabilecek tepkileri asgarî seviyede tutabilmek için, başlangıç bu şekilde yapılmıştı.

Bu iş için görevlendirilen İzabella'nın günah çıkarma papazı ve aynı zamanda Avila piskoposu olan ***Hernando de Talavera***, kendisini iyilik yapmaya adamış, yumuşak huylu bir kişilik görüntüsü içerisinde faaliyete başladı. Bu bağlamda, sık sık hastaları ziyaret etti, yoksulları giydirdi, işsizlerç iş buldu. Bu faaliyetleriyle müslüman halkın saygısını kazandı. Bu saygının kazanılmasından sonradır ki, Hristiyanlığın temel prensiplerini açıklayan İspanyolca ve Arapça yazılmış kitap ya da risaleleri halka dağıttı. Bu arada, müslüman halkın Hristiyanlık hakkında bilgilendirilmesi için misyonerlik evleri açtırdı. Muhataplarıyla daha kolay dialog kurmaları için, râhibleri Arapça öğrenmeye teşvik etti. Bütün bu faaliyetlerin sonucu olarak, müslümanlardan fert fert ya da gruplar halinde Hristiyanlığa girenler oldu.[88]

Ne var ki, katolik kral ve kraliçe 1499 senesine girdiklerinde, Hernando de Talavera'nın iki senedir yaptıklarının neticesini değerlendirdiklerinde, Gırnata'daki hristiyanlaştırmanın seyrini çok yavaş bulmaktaydılar. Onlara göre, bu merhalede, artık Talavera'nın yaptığı gibi tek tek fertlerle uğraşmak ve onları ikna etmeye çalış-

87. A. Sâlim, *Fî Tarihi ve Hadârati'l-İslâm fi'l-Endelüs*, İskenderiye 1985, s.135.

88. Carvajal, 152; Jainer, 20-21; Chejne, *İslam*, 6. Hernando de Talavera'nın Gırnata'daki hayatını anlatan, müellifi meçhul *Sumario de la vida del primer arzobispo de Granada* isimli birinci el kaynak bir eser bulunmaktadır. 1564 senesinde Gırnata'da basılan bu eseri, maalesef, görme imkanımız olmadı.

mak yerine, kısa sürede neticeye götürecek, daha kestirme bir yol takibedilmeliydi. Bu da, netice itibariyle kilisenin klasik hristiyanlaştırma metodunun uygulamaya konulmasını istemekten başka bir anlama gelmemekteydi. Bu maksatla, Tuleytula başpiskoposu ***F. Jimenez de Cisneros,***[89] 1499 senesinde Gırnata'ya gönderildi. Jimenez, beraberinde getirdiği bol miktardaki hediyeleri fukahâya ve eşrâfa dağıtarak işe başladı. Yine kendilerine Hristiyanlığı anlatmak için, bu iki kesimle sık sık toplantılar tertib etti. Bundan maksadı, açıktır ki, müslüman cemaatin ileri gelenlerini Hristiyanlığa yaklaştırmaktı. Neticede gerek eşraftan gerekse halktan birçok kişi vaftiz olmayı kabul etti. Meselâ, bir rivayete göre, sadece 18 Aralık 1499 tarihinde, yani tek bir günde, vaftiz için müracaat edenlerin sayısı üç bini buluyordu. Bu gelişmenin hemen ardından Gırnata'anın **Beyyâzîn** (el-Beyyâzîn/Albaycin) semtindeki aynı adla anılan cami, San Salvador adı verilerek kiliseye çevrildi. Jimenez'in bu faaliyetleri, hiç şüphesiz, müslüman halk arasında derin bir huzursuzluk ve tedirginlik meydana getirmekteydi. Jimenez, bu huzursuzluğu, karşı çıkanları hapis ve ölümle tehdit ederek bastırmaya çalıştı. Cemaatin önde gelen bazı isimleri, hapse atıldılar ve vaftiz olmayı kabulleninceye kadar işkenceye maruz kaldılar.[90] Jimenez, bir taraftan bunları yaparken, diğer taraftan müslüman halkın dinî

---

89. Hakkındaki bilgiler, aynı zamanda İspanyol kilisesinin o günkü başı da olan bu kişinin, Hernando de Talavera'nın aksine, sert mizaçlı, zaman zaman kendini kaybedecek kadar öfkelenebilen ve tahakkümle başarıyı ikiz kardeş mesabesinde gören bir yapıya sahip olduğu noktasında birleşmektedir. Dinî teşkilatın bir numarası olması yanında, siyâsî ve idarî hayat üzerinde de kral ve kraliçeden sonra en müessir kişi konumundaydı. İslâma ve müslümanlara karşı amansız bir husumet besliyordu. Bu husumetin yönlendirmesiyle, sırf Endülüs değil Kuzey Afrika'nın da işgal edilip, müslüman halkının hristiyanlaştırılması gerektiğini söylüyordu. Böylece, Endülüs'ün işgaliyle *Reconquista* son bulmuyor, bilakis, daha büyük bir hedefle yeni bir merhaleye intikal ediyordu. 1949 senesinden itibaren İspanyol ordularının Kuzey Afrika'ya tevcih edilmesinde, onun rolü büyük olmuştur. Hattâ bu kişi, 1509 senesinde Cezayir üzerine gönderilen bir İspanyol ordusunun bizzat başında bulunmuş, Vahran şehrini işgal ettikten sonra çok sayıda müslümanın canına kıymış ve şehrin camiini kiliseye çevirmiştir. Bkz. İlter, 61; Jainer, 21; Chapman, 227; Lea, 29vd. F. Simonet'in, bu kişinin hayatını ele aldığı *El cardenal Jimenez de Cisneros* (Granada 1885) isimli bir eseri bulunmaktadır.

90. Bunlardan birisi, Nasrîler sülalesine mensup bulunan ve halk arasında bazı şahsî meziyetleriyle temayüz eden ez-Zegrî idi. Hristiyanlaştırma faaliyetlerine açıkca karşı çıkan bu şahıs, Jimenez tarafınadan zincire vurdurulmuş, günlerce aç bırakılmıştır. Sonunda takati kesilen ez-Zegri, zincire vurulmuş ve perişan bir halde Jimenez'in huzuruna çıkarılmıştır. Burada, rahat konuşabilmesi için zincirlerin çözülmesini isteyen ve bu isteği yerine getirilen ez-Zegrî, o gece rüyasında gördüğü Tanrı'nın kendisine Hristiyanlığa girmesini emrettiğini, binaenaleyh, Tanrı'nın isteği istikametinde hareket etmeye hazır olduğunu söylemiştir. Buna çok sevinen Jimenez, onu yıkatıp üzerine ipek elbise giydirdikten sonra vaftiz etmiş ve adını Gonzalo Fernandez Zegri şeklinde değiştirmiştir. Lea, 21; Chejne, İslam, 6; T.B. Irving, *Dates, Names and Places*, Iowa 1990, s.3.

bilgi kaynaklarını kurutmak, dolayısıyla da İslâmla alâkalarını tamamen kesebilmek maksadıyla dikkatlerini İslâmî eserler üzerine tevcih etti ve halkın ve bilhassa ulemânın elindeki çok sayıdaki Arapça kitap ve risaleleyi toplatarak, bunlardan tıp ve hendese ile alâkalı olanları ayırdıktan sonra[91], geri kalanların tamamını halkın gözleri önünde yaktırdı[92].

Jimenez'in şevkle attığı bu adımlar, hiç şüphe yok ki, Gırnatalı müslümanlar arasında büyük bir öfke tûfânına sebep olmaktaydı. Bu tûfân, hristiyan askerler tarafından yakalanarak engizisyon mahkemesine götürülmekte olan müslüman bir genç kızın Beyyâzîn semtinin Bâbu'l-Bunûd meydanında, anlaşmalara aykırı olarak zorla vaftiz edldiğini ağlayarak haykırması üzerine, birden geniş çaplı bir isyana dönüştü. Balta, satır, bıçak vb. aletlerle silahlanan halk, Jimenez'i ikamet ettiği konağında muhasara altına aldılar. İsyanın yatışması için istedikleri tek şey vardı, o da, anlaşmalara riayet edilmesinden ibaretti. Zira, Jimenez'in Gırnata'ya gelişiyle, anlaşmayla kendilerine tanınan dinî haklar, adeta tek taraflı olarak askıya alınmıştı. Neticede piskopos Hernando de Talavera ve general Tendilla'nın araya girmeleri ve anlaşmanın şartlarına riayet edileceğine dair söz vermeleri üzerine, isyan son buldu.

Fakat, Jimenez, az kalsın kendi hayatına da malolacak bu isyanı, hristiyanlaştırma politikasını daha ileri bir safhaya götürecek uygun bir fırsat olarak değerlendirmekte gecikmedi. Nitekim isyanın nihayetlenmesinden hemen sonra gittiği İşbiliye'de kral ve kraliçe ile görüşerek, onları, Gırnata isyanının devlete karşı yapılmış bir hareket olduğu, dolayısıyla Gırnata anlaşmasıyla Müdeccenlere ta-

---

91. Tıp ve hendeseyle alâkalı kitaplar, bilahare, kuruculuğunu Jimenez'in yaptığı Alkala de Henares Manastırı'nın kütüphanesine yerleştirildi ki, bu kitapların üç yüz civarında olduğu tahmin edilmektedir. İnân, Nihâye, 316; Lea, 32; Bedr, 365.

92. Jainer, 22; Lea, 32; Chejne, *Islam*, 6. Jimenez'in yaktırdığı İslâmî eserlerin sayısı hakkında farklı rakamlar verilmektedir. XVII. yüzyılda Jimenez'in biyografisini kaleme alan E. de Robles'e göre, bir milyon beşbin kitap yakılmıştı. Buna mukabil, Bermendez de Pedreza yüzyirmibeş bin; Cönde ise, seksen bin rakamını vermektedirler. Jimenez'in bu fiilinin, açık bir barbarlık örneği olduğunu söylemeye gerek bile yok. Zaten konu üzerinde durun birçok Batılı araştırmacı da aynı kanaati ileri sürmektedir. Bunlardan birisi olan W. Prescott şöyle demektedir: *"Bu elem verici hadisenin fâili, câhil ve kaba birisi değil, kültürlü bir papazdır. Bu hadise, Ortaçağın karanlık yıllarında değil, XVI. yüzyılda ve de ilerlemesini büyük çapta İslâm kültür ve medeniyetine borçlu bulunan bir milletin arasında vukû buldu"*. Ne var ki, İspanyol araştırmacı F. Simonet'e göre, Jimenez'in bu fiili takdire layıktı. Çünkü, o bu suretle, tıpkı hastalık sebebi mikropların öldürülmesi gibi, zararlı olan şeyleri ortadan kaldırmaktan başka bir şey yapmış olmuyordu. Bu görüşler için bkz. İnân, *Nihâye*, 316, 4 no'lu dipnot, 318.

nınan hakların kendiliğinden ortadan kalktığı ve bu durumda, İsyancıların hayatlarının bağışlanabilmesi için, ya Hristiyanlığa girmeleri ya da ülkeden kovulmaları gerektiği hususlarında kolayca ikna etti. Böylece, kilise nazarında zaten herhangi bir değere sahip olmayan Gırnata anlaşması, siyasî otorite tarafından da tamamen rafa kaldırılmış oluyordu.[93]

Bundan sonra hiç vakit kaybetmeden Gırnata'ya dönen Jimenez, Beyyâzîn halkından, Hristiyanlığa girme ya da sürgüne razı olma şıklarından birini seçmelerini istedi. Yani Beyyazîn halkı, iki kötüden birini seçmek zorundaydı. Göçetme imkanları olmayan ya da yol emniyetini göç için müsait görmeyen binlerce Beyyazînli, sırf canlarını kurtarabilmek için, vaftiz olmayı kabul etmek zorunda kaldılar[94]. Halbuki bu insanların, vaftiz esnasında, yine girecekleri

---

93. İlk bakışta, siyasî otiretinin, isyanın gerçek sebeplerini araştırmadan anlaşmayı ihlalde sergilediği aceleci tavrı şaşkınlıkla karşılanabilir. Ne var ki, Ladero Quesada'nın da ifade ettiği gibi, Ortaçağ Avrupa'sında, anlaşmaların fazla bir bağlayıcılığı yoktu. Sözgelimi, bir kral, bir dinî cemaatle anlaşma yapıyor ve bu anlaşma çerçevesinde o cemaate bazı haklar tanıyor idiyse, bu haklar, onun birer lütfu olarak değerlendiriliyor ve onun bu lütfunu istediği zaman sona erdirebileceği kabul ediliyordu. Üstelik bugün olduğu gibi bu anlaşmaların devamını sağlayacak milletlerarası garantiler de sözkonusu değildi. Bkz. M.A. Ladero Quesada, *Castilla y La Conquista del Reino de Granada,* Granada 198, s.72. Bu gerçeği iyi bildiği iindir ki, Gırnata anlaşması imza merhalesine geldiğinde, müslüman komutan Musa, b. Ebî Gassân anlaşmanın imzalanmasına şiddetle mulafete ederek geçmişe dayalı tecrübesiyle geleceğe ışık tutan şu sözleri sarfetmişti: "Kendinizi aldatmayın! Hristiyanların anlaşmaya sadık kalacaklarını zannetmeyin.. Önümüzdeki günler, şehirlerimizin yağmalandığı, evlerimizin yıkıldığı, mescidlerimizin kirletildiği, ırz ve namuslarımızın çiğnendiği günler olacaktır. Önümüzde baskı, zulüm, kamçı, zincir vardır; önümüzde zindanlar ve yangınlar vardır..." Bkz. J.A. Condé, *Historia de la dominacion de los árabes en España,* Madrid 1820-21, III, 257.

94. İslâmi rivayette, bu sırada, yani 1499 senesinde, sırf Beyyazîn halkının değil bütün Endülüslülerin zorla Hristiyanlığa sokuldukları ifade edilerek şöyle denmektedir: "Sonra, Kastilya kralı H. 904 (M. 1499) senesinde onları Hristiyanlığa girmeye çağırdı ve bunu sağlamak için kendilerine baskı yaptı; onlar, istemeyerek de olsa onun dinine girdiler, böylece bütün Endülüs hristiyan oldu. Orada, açıktan "Lâ ilâhe illâ Allah, Muhammed resûlüllah" diyen kimse kalmadı. Minarelerinde ezan yerine çanlar çalmaya, camilerinde Kur'an tilaveti ve Allah'ın adının zikri yerine putlara ve süretlere ibadet edilmeye başlandı. Orada nice ağlayan gözler ve hüzünlü kalpler vardır. Orada nice hicrete gücü yetmemiş ve müslüman kardeşlerinden ayrı kalmış biçareler vardır ki, onlar, oğul ve kızlarını haça taparken, putlar için secdeye kapanırken, kötülük ve çirkinliklerin anası olan içkiyi içerken gördükçe, kalpleri yanar kor olur, göz yaşları akar sel olur. Bu duruma mani olmak için ellerinden hiçbir şey gelmez... Endülüs'de iman ve İslâmın nuru söndü. Ağlayacaklar, asıl bunun için ağlasınlar. Hepimiz Allah'ın kullarıyız ve sonunda ona dönücüyüz." Bkz. *Ahbâru'l'Asr,* 404-405. Bu rivayette Hristiyanlığa sokulan müslümanların maruz kaldıkları baskılarla alâkalı bilgiler tamamen doğru olmakla birlikte, H.904 senesinde bütün Endülüs'ün hristiyan olduğu hususu, kesinlikle hakikati aksettirmemektedir. Çünkü, zorla hristiyanlaştırma ameliyesi, daha önce de dikkat çektiğimiz gibi, bir anda değil tedrici bir biçimde yürütülmüştür. Rivayette belirtilen hususun gerçekleşmesi için, 1526 senesine kadar beklemek gerekecektir. Mamâfih, rivayette, Endülüs ismiyle mülnha-

din hakkında en ufak bir bilgileri bile yoktu. Her ne kadar Hernando de Talavera, bu eksikliğin telafisi için Arapça bilen rahiplerin görevlendirilmesini teklif ettiyse de, Jimenez, *"bu, domuza inci atmaya benzer. İnsanlar bildikleri şeyi basit görür, bilmediklerini ise yüceltirler"* diyerek, bu teklife karşı çıktı[95].

Bu bilgilerden, Hernando ile Jimenez arasındaki anlayış ve metod farkı açıkca ortaya çıkmaktadır. Hernando, daha önce de ifade edildiği gibi, iknaya dayalı bir hristiyanlaştırmadan yanaydı. Cebre dayalı bir hristiyanlaştırma ameliyesini dinin özüne aykırı bulduğu gibi, uzun vadede başarsızlıkla sonuçlanacağını da düşünüyordu. Buna mukabil, daha radikal olan Jimenez için önemli olan, kişilerin hristiyan ismi taşımalarıydı. "Onlar böylece, şeklen de olsa Hristiyanlığa girmekle ebedî kurtuluş için çok önemli bir fırsat yakalamış oluyorlardı. Onların çocukları, ilerleyen zaman içerisinde kilisenin şemsiyesi altında daha iyi birer hristiyan olacaklardı. Muhammed'in dininin tahrip edilmesiyle Allah'ın krallığı daha çabuk kurulacak ve yeryüzünde huzur hakim olacaktı.[96] Böyle bir ideal uğrunda, müslümanların maruz kaldıkları veya kalacakları baskıların, çekecekleri ıstırapların ne önemi olabilirdi?

Beyyâzîn halkının zorla Hristiyanlaştırıldıkları haberini duyunca, kendilerinin de aynı akıbete düçar olmalarından endişelenen **Buşurrât** (el-Buşurrât/Alpujarras) halkı 1500, **Ronda** ve **Bermaja**lılar 1501 senesinde isyan ettiler. Aslında, umutsuz da olsa, cebrî hristiyanlaştırmadan kurtulabilmek için tutabilecekleri başkaca bir yol da yoktu. Bu arada Gırnata'ya gelen kral Ferdinand, gerek mevcut korkuları izale etmek gerekse Hristiyanlaştırma ameliyesine hız kazandırmak için, Hristiyanlığa girenlerin veya gireceklerin vaftiz öncesi işledikleri bütün suçların affedileceği, müslümanken ödedik-

---

sıran Gırnata'nın kastedilmiş olması da ihtimal dışı değildir. Bilindiği gibi, Endülüs adıyla, XIV ve XV. yüzyıllarda münhasıran Gırnata Sultanlığı'nın hakimiyeti altındaki topraklar kastedilmekteydi.

95. Carvajal, 153-155; Lea, 35-36.

96. Hernando ile Jimenez arasındaki anlayış ve metod farkı, daha sonraki tarihçiler ve araştırmacılar arasında da ihtilaf konusu olmuştur. Meselâ, Boronat y Barrachina, Hernando'yu "Muhammed'in tâifesinin karakterini dikkate almıyor" diyerek suçlamakta ve Jimenez'in metodunu doğru bulduğunu ifade etmektedir. Bkz. P. Boronat y Barrachina, *Los Moriscos españoles y su expulsion*, Valencia 1901, I, 107 vd. Buna mukabil Lea, Jimenez'i sert bir uslupla tenkid etmekte ve Hernando'nun metodu devam ettirilseydi, İspanya'da İslâm, şiddete müracaat edilmeden zamanla kendiliğinden silinirdi, yorumunu yapmaktadır. Bkz. Lea, 42.

leri husûsi vergilerden muaf tutulacakları ve kendileriyle gerçek hristiyanlar (Cristianos viejos) arasında herhangi bir ayırım yapılmayacağı gibi taahhüdleri ihtiva eden, biri 30 Temmuz diğeri ise 30 Eylül 1500 tarihlerini taşıyan iki ferman çıkardı. Keza, 27 Ocak 1501 tarihinde çıkardığı yeni bir fermanla kimsenin zorla vaftiz edilmeyeceğini taahhüd ederek, bu husustaki haberlerin yalan olduğunu beyan etti.[97] Ancak, bu fermanların hiçbiri, isyancıların endişelerini gidermek için yeterli değildi. Zira, ortada bir Beyyâzîn vâkıası vardı. Efer kralın fermanlarda yaptığı taahhüdler ve beyanlar gerçekten doğru ise, pekiyi, Beyyâzîn müslümanlarının zorla vaftiz edilmeleri nasıl izah edilebilirdi? Bir başka ifadeyle, Beyyâzîn müslümanlarının zorla vaftiz edilmelerine müsade etmekle Gırnata anlaşmasını hiçe sayan kralın, fermanlarda sıraladığı taahüdlerine nasıl güven duyulabilirdi?

Sözü edilen fermanların umulan neticeyi sağlamaması üzerine, 1501 senesi Şubat ayından itibaren isyan mahallerine karşı çok sert bir sindirme harekâtı başlatıldı. 1 Mart'ta kırılan Buşurrât isyanının akabinde, isyancılar vaftiz olma ve 50 bin düka altını ödeme cezasına çarptırıldılar. Meriyye sınırları içinde kalan Endereş (Andarax)'te kadınların ve çocukların sığındığı bir câmi, barutla havaya uçuruldu. Belfik (Belfique)'de erkeklerin tamamı kılıçtan geçirilip, kadınlar ve çocuklar esir alındı. Nivar (Nijar) ve Guejar köylerinde onbir yaşın üzerindeki bütün halk, esir alınıp köleleştirildi. Onbir yaşın altındakiler ise, iyi birer hristiyan olarak yetiştirilmeleri için hristiyan ailelere teslim edildiler. Ronda ve Bermeja isyanına katılanlara gelince, bunlardan sürgünü tercih edenler, ağır para cezalarına çarptırıldıktan sonra Kuzey Afrika'ya gitmeleri için serbest bırakıldılar. Asıl çoğunluk ise, vaftize boyun eğmek zorunda kaldı. Bu arada kadınlık hisleri galeyana gelen kraliçe İzabella, bütün Müdeccenlerin bir gün içerisinde sürgün edilmelerine hükmeden bir ferman çıkardı; mamâfih, bu fermanın tatbiki mümkün olmadı. İzabella, 20 Temmuz 1501 tarihinde çıkardığı başka bir fermanla, "yeni hristiyanlar"ın tesir altında kalmalarına mani olmak için, Gırnata dışındaki Müdeccenlerin Gırnata'ya girişlerini yasakladı. Ne var ki, bölgede ticarî faaliyetler büyük çapta Müdeccenler tarafından yürütüldüğünden ve Gırnata'nın bazı temel gıda ihtiyaçları, komşu topraklardaki Müdeccenler tarafından karşılandığından, bu fermanın da tatbik edilebilirlik şansı çok düşüktü. Aynı sene, Gırnata'da Müdeccenlerin silah taşımalarını yasaklayan, buna uyma-

97. İnân, *Nihâye*, 319-320; Lea, Appendix, belge no: II.

yanların ise, ilk kez yakalandıklarında hapsedileceklerini ve mülklerinin müsadereye maruz kalacağını; ikinci kez yakalandıklarında ise, ölümle cezalandırılacaklarını hükme bağlayan yeni bir ferman çıkarıldı.

Fakat, 12 Şubat 1502 tarihinde çıkarılan ferman çok daha sertti. İspanya'nın başındaki idarecilerin o gün içinde bulundukları bağnazlığın resmî belgesi olan bu fermanla, Gırnata ile birlikte Kastilya sınırları içindeki müslüman varlığına da son verilmek isteniyordu. Zira bu fermana göre, yeni hristiyanların korunabilmeleri için, "inançsızlar" ve "günahkarlar" olarak vasıflandırılan müslümanların, yani Müdeccenlerin Hristiyanlığa girmemeleri halinde, ülkeyi terketmeleri gerekiyordu[98]. Bunu sağlamak için, Kastilya ve Leon topraklarında yaşayan Müdeccenlerden Nisan ayının sonuna kadar, altın ve gümüş dışındaki taşınabilir mallarını alıp, bu toprakları terketmeleri istendi. Yalnız, erkeklerden on dört, kızlardan ise on iki yaşın altındakilerin ayrılmalarına izin verilmedi. Bunlar, ailelerinden koparılarak, hristiyan ailelere teslim edilecekti[99].

Bu ferman, ilk bakışta vaftiz olmak istemeyen Müdeccenlerin göçüne izin veriyormuş gibi gözükmekle beraber, gerçekte hiç de öyle değildi. İşin gerisinde bazı kurnazlıklar yatmaktaydı. Çünkü, göç için sadece kuzeydeki Biscay körfezinin kullanılmasına izin veriliyor ve muhacirlerin İspanya'nın Kuzey Afrika'ya yakın noktalarını kullanmaları kesinlikle yasaklanıyordu. Ne var ki, Biscay körfezi yol emniyeti açısından son derece tehlikeliydi. Bu yolu kullanmaları halinde, muhacirleri bekleyen, ölüm ve talandan başkası değildi[100]. Binaenaleyh, Müdeccinlerin önünde, bu şartlarda hicreti göze alamayacakları için, vaftize boyun eğmekten başka çare kalmayacaktı, nitekim de öyle oldu. Fermanın gerisindeki kurnazlıklardan birisi buydu. Bir diğeri ise, idareciler nazarında, bu şartlarda vaftizi kabul eden Müdeccenler, zorla değil, kendi iradeleriyle Hristiyanlığa girmiş oluyorlardı; çünkü onlar, kendilerine tanınan göç hakkını kullanmayarak bu yolu tercih etmişlerdi, dolayısıyla "zorla Hristiyanlaştırıldık" deme mazaretleri bulunmuyordu.

1502 fermanın doğurduğu en önemli netice, tayin edilen sürenin sonuna kadar Kastilya topraklarını terketmeyen Müdeccenlerin,

98. Irving, 3.
99. Fermanın tam metni için bkz. F. Fernadez y Gonzalez, *Estado social y politico de los mudéjares de Castilla*, Madrid 1866, s.432. Krş. Jainer, 25.
100. Fernandez y Gonzalez, 219.

rızaları dışında da olsa[101] Hristiyanlığa girmekle mükellef tutulmaları[102] ve de bundan sonra artık resmen hristiyan kabul edilmeleri olmuştur. Başta Gırnatalılar olmak üzere Kastilya ve Leon'da iradeleri dışında Hristiyanlığa sokulan ve fakat kaplerinde İslâma olan bağlılıklarını devam ettiren bu insanlar, kaynaklarda genellikle ***'Moriskos'*** (Moriskolar) adıyla zikredilmektedirler.[103] Zâhiren hristiyan, bâtınen müslüman olan bu insanlar için, bu makalede, biz de aynı ismi kullanmaktayız.

1502 fermanının doğurduğu bir diğer netice, daha önce Gırnata'da yapıldığı gibi, Kastilya ve Leon topraklarında da İslâmla alâkası olduğu kabul edilen herşeyin yasaklanmış, Moriskoların bu yasağa riayet edip etmediklerini ve yeni dinleri olan Hristiyanlığı gerçek anlamda yaşayıp yaşamadıklarını takip işinin, engizisyon mahkemelerine havale edilmiş olmasıdır. Bu mahkemelerin faaliyetleri hakkında ileride ayrıca duracağız, ancak burada şu kadarını ifade edelim ki, bu dönemde, Moriskoların Hristiyanlığı öğrenmeleri için hemen hiç bir ciddi teşebbüs yapılmadığı, dolayısıyla da bu

---

101. Lea, 45.

102. "Kral ve kraliçe, Şubat ayında Kastilya ve Leon topraklarında yaşayan bütün Müdeccenlerin Mayıs (doğrusu Nisan olmalı) ayının sonuna kadar İspanya'yı terketmelerini emrettiler. Belirtilen süre dolduğunda, göçetmeyen Müdeccenlerin hepsinin Hristiyanlığa girmelerini istediler" Bkz. Galindez de Carvajal, *Coleccion de Documentos*, XVIII, 303.

103. *Moriscos* kelimesi, *Moros* kelimesinin küçültülmüş şekli (tasgîr sîgası) olup, "küçük müslümanlar" anlamına gelmektedir. Buradaki "küçük" sıfatının, "güçsüz" ve "zelil" anlamlarını ihtiva ettiğini ayrıca belirtmemiz gerekir. Bu ismin kullanımı, bir anda ortaya çıkmamıştır. 1492 senesinden önce hristiyan hakimiyetinde kalan Müdeccenlerden söz eden belgelerde, çok nadir olmakla beraber *Moriscos* ismine tesadüf edilebilmektedir. 1492 senesinden sonra, daha doğru bir deyişle Gırnata anlaşmasının ihlal edilip, bu bölge müslümanlarının zorla vaftiz edilmelerinden sonra, bu insanlara delalet etmek üzere, söz konusu isim daha sık kullanılır olmuştur. İlerleyen zaman içerisinde, ister kendi istekleriyle isterse kendi istekleri dışında olsun, İspanya'da Hristiyanlığa giren bütün müslümanlar, genellikle bu adla anılmışlardır. Mamâfih, aynı insanlar için, *Moros, Aljamas, Cristianos nuevos, Conversos ve Tornados* isimlerinin de kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Janer, *"Coleccion diplomática"*, Condicion social de los Moriscos, Barcelona 1987, s.242, 244, 246, 300, 308, 320, 352; F.M. Salgado, F.M. Salgado, *"Esbozo tipológico étnico-religioso de los grupos humanos peninsulares en la Edad media"*, Studia Philologica Salmanticensia, 7-8 (1984), s.262; M. Ben Aboud, *"The Moriscos During The End of The Taifa Period in The Light of The Arabic and Andalusian Sources"*, Publicationes de l'Enstitut Supérieur de Documentation, Tunus (?), s.30. G.A. Wigers, *"Moriscos"*, EI, New edition, Leiden 1991, VII, 242. Yeri gelmişken *Moros* kelimesi hakkında da kısa bir açıklama yapalım. Bu kelimenin aslı Latince *Mauri* olup, "Kuzey Afrikalılar" anlamını taşımaktadır. *Mauretania* (Moritanya) adı da buradan gelmektedir. Mauri, İspanyolcada *Moro* şeklini almış ve *müslüman* karşılığında kullanılmıştır. Bundan dolayıdır ki, Endülüs müslümanları, İspanyol kaynaklarında umumiyetle *Moros* şeklinde zikredilmektedirler. Bununla beraber, bilhassa Aragon ve Navarra bölgelerinde *Moros* yanında müteradif bir terim olarak *Sarraceno* da kullanılmaktaydı. Bkz. Mu'nis, *"Esna'l-Mutâcir..."*, 139-140.

insanlar, yeni dinlerini hiç tanımadıkları halde, engizisyon müfettişlerince, Hristiyanlığı yaşamamakla itham edilmiş ve buna binaen yakarak ya da kazığa oturtarak öldürme, müebbed hapis, mal müsaderesi gibi ağır cezalara çarptırılmışlardır. Kilise ise, Moriskoları eğitmek yerine, kapatılan camilere ait mal varlıklarına ve vakıf arazilere siyasî otorite tarafından el konulunca, bunların Allah adına tahis edilmiş yerler olduğunu ileri sürerek, kiliseye devrini sağlamakla meşgul olmuştur[104].

Kral Ferdinand, 1512 senesinde Navarra'yı istila edip Kastilya Krallığı'na bağladıktan sonra, 1502 fermanının hükümlerini, bu bölgede yaşayan Müdeccenlere de şamil kıldı. Mamâfih, buradaki Müdeccenlerin çoğu, vaftize boyun eğmek yerine, Fransa'ya olan coğrafî yakınlıkları sebebiyle, bu ülkeye göçü tercih ettiler. Göçetmeyenler ise, resmen hristiyan kabul edilerek, bundan sonraki davranışlarının kontrolü, engizisyon mahkemelerine bırakıldı.[105]

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerin kısa bir özetini yapmak gerekirse, 1497 senesinde iknaya dayalı olarak başlatılan hristiyanlaştırma politikası, 1499 senesinde kardinal Jimenez'in öncülüğünde *"ya sürgün ya da vaftiz"* esasına dayandırılmış ve bundan sonra katolik kral ve kraliçenin arka arkaya çıkardıkları fermanlara istinaden **Gırnata** ve **Kastilya** sınırları içinde yaşayıp, hicret etmeyen veya edemeyen Müdeccenler, resmen hristiyan kabul edilmişlerdir.

Daha önce bir ara işaret edildiği üzre, Gırnata ve Kastilya dışında **Aragon, Belensiye** ve **Barselona** bölgelerinde de çok sayıda Müdeccen bulunmaktaydı. 1500 senesinden 1512 senesine kadar Gırnata ve Kastilya Müdeccenlerinin Hristiyanlaştırılması için art arda fermanlar çıkarılırken, zikredilen bölgelerdeki Müdeccenler için aynı yoğunlukta bir teşebbüste bulunulmamıştır. Bunda, bu bölgedeki yönetici sınıf (asilzâdeler, senyorlar)la Müdeceenler arasında birinciler lehine işleyen sıkı menfaat ilişkilerinin büyük rolü bulunmaktaydı. Şöyle ki: Bu bölgedeki toprak ağası asilzâdelerin arazileri, hemen tamamiyle Müdeccenler tarafından işletilmekte idi. Binaenaleyh, bölgedeki işgücünün en önemli kaynağını, esas itibariyle bu insanlar teşkil etmekteydiler. Bundan daha önemlisi, Müdeccenler, ödedikleri vergilerle asilzâdeler için vazgeçilmez ve yeri doldurulamaz bir gelir kaynağı vasfını da taşımaktaydılar. Bundan

104. Lea, 48.
105. Lea, 55-56.

dolayıdır ki, *"Mientras mas Moros mas ganancia"* (kimin emrinde daha çok müslüman varsa, o daha çok kazanç sahibi olur) sözü darb-ı mesel naline gelmişti. Bu şartlar içinde bölge müslümanlarının Hristiyanlığa sokulması, asilzâdeler açısından, onları eski hristiyanlarla en azından kanun önünde eşit hale getireceğinden, dolayısıyla da müdeccenlik statüsü içinde iken ödedikleri vergileri ciddi şekilde azaltacağından, çok önemli bir gelir kaynağının ellerinin altından kaymasından başka bir anlam taşımıyordu. İşte bu endişe, Gırnata'da hristiyanlaştırma ameliyesi başlar başlamaz, Aragonlu idarecileri harekete geçirmiş ve söz konusu ameliyenin Aragon'da tatbik edilmemesi için kral Ferdinand nezdinde teşebbüslerde bulunmaya sevketmiştir. Nitekim bu teşebbüslerin bir sonucu olarak Tortosa (Turtuşa) Asilzâdeler Meclisi 1495, Barselona Asilzâdeler Meclisi 1503 ve Monzon Asilzâdeler Meclisi ise 1510 senelerinde kral Ferdinand'dan, bölgedeki Müdeccenlerin, sadece kendileri istemeleri halinde vaftiz edilebileceklerini, bunun dışında kesinlikle din değiştirmeye veya sürgüne zorlanmayacaklarını ifade eden taahhüdler almağa muvaffak oldular[106]. Ferdinand bu taahhüdleri vermekle kalmadı, bölgedeki engizisyon memurlarını, kimseyi zorla vaftiz etmek için uğraşmamaları hususunda ikaz da etti[107].

Burada hristiyanlaştırma meselesinde Gırnata ve Kastilya'da sert bir politika takibeden Ferdinad'ın, Aragon bölgesi söz konusu olduğunda niçin bu kadar yumuşak hareket ettiği akla takılabilir. Bunu, Lea'nın da dediği gibi,[108] Aragon'daki yönetici sınıfın sahip olduğu güç ve nüfuza bağlamak, pek de yanlış olmayacaktır. Öte taraftan, zorla hristiyanlaştırma politikasının, vaftiz yerine sürgünü tercih eden birçok müdeccenin Gırnata ve Kastilya'dan ayrılmasına bağlı olarak, ekonomik hayatta kısmî bir durgunluğa sebep olduğu da, bilinmeyen bir husu değildi. Gırnata ve Kastilya bölgelerinde bir taraftan vaftize yanaşmayan Müdeccenlerden ülkeyi terketmele-

---

106. D.M. Danvila y Collado, *La expulsion de los moriscos españoles*, Madrid 1889, s.75.

107. Cardona dükü ve Ribagorza kontunun şikayetleri üzerine 1508 senesinde Aragon bölgesindeki engizisyon memurlarına gönderdiği bir emirnâmede Ferdinand özetle şöyle demektedir: "Hiç kimse zorla ne din değiştirmeli ne de vaftiz edilmeli, zira, ancak gönül rızasıyla gerçekleşen bir din değiştirme Tanrı'yı hoşnut eder. Keza, hiç kimse, başkalarına sırf Hristiyanlığa girmeyin dedikleri için hapse atılmamalıdır. Bundan sonra, hiç bir müslüman, bizzat kendisi istemedikçe vaftiz edilmeyecektir. Başkalarına "vaftiz olmayın" dedikleri için hapse atılanlar, serbest bırakılmalıdırlar... Dinlerini değiştirmeğe zorlanacakları korkusuyla yurtlarını terkeden Müdeccenlerin geri dönmelerini sağlamak maksadıyla gerekli tedbirler alınmalıdır..." Bkz. Lea, Appendix, belge no: III.

108. Lea, 57.

ri istenirken, öbür taraftan göçü zorlaştırıcı tedbirlerin alınmış olması da, büyük ölçüde bu keyfiyetten kaynaklanmaktaydı. Ancak buna rağmen, çok sayıda Müdeccen, bir yolunu bularak, İspanya'yı terketmeye muvaffak olmuştu.

Verilen bu bilgilerden, asla, Aragon bölgesinde daha önce hiç zorla Hristiyanlaşma faaliyetlerinde bulunulmadığı neticesine ulaşılmamalıdır. Bilakis, Ferdinad'ın 107 no'lu dipnotta engizisyon memurlarına gönderdiğini ifade ettiğimiz emirnâmesinden, bu memurların, söz konusu faaliyetleri, devletin çıkardığı fermanlara istinaden olmasa bile, kendi insiyatifleriyle yürüttükleri anlaşılmaktadır. Ne var ki, yönetici sınıfın kraliyet nezdindeki teşebbüsleri, bu faaliyetleri büyük ölçüde durdurmuştur. Öte taraftan, Ferdinand, zorla din değiştirme teşebbüslerini uygun görmediğini ifade etmekle beraber, iknâya dayalı hristiyanlaştırma gayretlerine büyük bir destek vermekten de geri durmamıştır. Bu hususta farklı bir yol takibederek, Müdeccenleri cezbetmek için, önceden bu cemaate mensup iken, bilâhare Hristiyanlığa girmiş olan kişileri misyoner olarak vazifelendirmiştir[109]. Bunun anlamı şu ki, bölgede, engizisyon memurlarının insiyatifinde yürütelen zorla hristiyanlaştırma faaliyetlerinin yerini, devlet desteğine sahip, iknaya dayalı bir hristiyanlaştırma politikası almıştır.

Ferdinand'ın yerine geçen ***I. Karlos*** (Carlos) -daha çok Habsburg imparatoru V. Şarlken veya V. Karl (1516-1558) olarak bilinmektedir[110]-'un ilk yıllarında da aynen devam ettirilen bu politika, 1520 senesinden itibaren köklü bir değişikliğe maruz kaldı. Bu değişiklikte, önce 1520 senesinde Belensiye'de vukû bulan ***Germanía isyanı***'nın, bilahare de Papalığın Müdeccenlerin Hristiyanlaştırılmalarının çabuklaştırılmasına dair ısrarlarının rolü bulunuyordu.

---

109. Meselâ, bunlardan Hristiyanlığa girdikten sonra Jacob Tellez adını alan Katalonyalı bir fakih hakkında az da olsa bilgi sahibi bulunmaktayız. Bu kişi, vaftiz olduktan sonra başladığı misyonerlik faaliyetleri neticesinde çok sayıda Müdeccenin vaftiz olmasına vesile olmuştur. Ferdinand, kendisini desteklemek için, onu Müdeccenlerin bulunduğu her yere rahatça girip çıkacak ve onlara Hristiyanlığı anlatacak şekilde yetkili kılınmıştır. Lea, Appendix, belge no: III.

110. **Habsburglar,** Avrupa'nın ve bilhassa Avusturya'nın en büyük ve en eski hânedânıdır. Mensupları, önce Roma-Germen (Alman) İmparatorluğu tahtında bulunmuşlar (1273-1438 ve bazı fasılalarla 1438-1806), İspanya kralları olmuşlar (1516-1700), Avusturya İmparatorluğu ile Macaristan Krallığı'nı ellerinde tutmuşlardır (1804-1918). Habsburg adı, 1020'de İsviçre'de Aargau kantonunda inşa edilmiş olan Habichtsburg'tan gelir. Habsburgların en geniş yayılışı, yukarıda adı geçen V. Karl ve kardeşi Ferdinand zamanında olmuştur. Bkz. Chapman, 234 vd.; *Türk Ansiklopedisi,* Ankara 1970, XVIII, 264-265.

1520 senesinde patlak veren ve esas itibariyle toprak ağalarının ya da daha geniş anlamda yönetici tabakanın baskılarına karşı koymak için avam tarafından başlatılan Germanía isyanı, çok geçmeden, bu tabaka tarafından himaye edilmekte olan Müdeccen cematlerini de hedef aldı ve isyancılar, nüfuzları altına giren yerlerde yaşayan Müdeccenlerin bir kısmını katlederken, diğer bir kısmını zorla Hristiyanlığa soktular.[111] İsyancıların Müdeccenlere müteveccih bu davranışlarının başlıca iki sebebe istinad ettiği anlaşılıyor: Birincisi, Germanía hareketi mensuplarının başkaldırdığı yönetici tabakanın askerî birliklerinde çok sayıda Müdeccenin yer alması: ikincisi ise, isyancıların, Müdeccenleri hristiyanlaştırmak suretiyle zikredilen tabakanın bu cemaatten sağladıkaları gelirlerin kesilmesini sağlamak, dolayısıyla da onların ekonomik güçlerine ağır bir darbe indirmek istemeleriydi. Bu iki sebebe, bir de bölgedeki kilise mensuplarının zorla hristiyanlaştırma konusundaki aşırı ihtiras ve tahriklerini de eklemek gerekir. Nitekim 1521 senesinde Belensiye'de, vazifeli olduğu kilisenin önünde, elinde, üzerinde haç bulunan bir flama ile gözüken bir Fransiskan râhib, *"Yaşasın Katoliklik; Sarazenler (Müslümanlar)e ölüm"* diye bağırarak halkı tahrik etmiş ve bu tahrik üzerine etrafında toplanan halk, 14 Temmuz'da istila ettikleri Játiva (Şâtıbe)'daki Müdeccenleri zorla vaftiz ettirmişlerdir. Aynı fiil, Belensiye'ye bağlı Polop, Orihuela, Albayda, Oliva, Olevagra ve Gandía gibi mıntıkalarda da tekrarlanmıştır. Bu esnada Müdeccenlerin maruz kaldıkları muamelelerin zihinlerde daha müşahhas hale gelebilmesi için, bir iki misal vermek istiyoruz. Meselâ Oliva'da, vaftiz edilmek üzere toplu halde kiliseye götürülen Müdeccenler, bir taraftan dövülürlerken, diğer taraftan evleri ve üstbaşları yağmalanmıştır. Olevagra'da müslüman mahallesi (Morería) ateşe verilmiş ve halkın bir kısmı diri diri yakılmıştır. Gandia'da, isyancılar zaferlerini, Müdeccenlerin bir kısmını öldürerek kutlamışlar; geri kalan kısmını ise *"Müslümanlara ölüm"*, *"Köpekler vaftiz edilmeli"* nidâları arasında kiliseye götürmüşlerdir.

Germanía isyancıları bir yandan Müdeccenleri zorla vaftiz ettirirlerken, diğer yandan çok sayıda camii kiliseye çevirdiler. Bu camiilerden bazılarını tam teşkilatlı birer kilise haline getirdiler; birçoğuna ise, sadece birer haç, güya Hz. İsa ve Meryem'i tasvir eden resim ve heykeller asmakla yetindiler. Daha fazlasını yapmağa, öyne anlaşılıyor ki, pek zamanları yoktu.

---

111. Janer, 24; Wiegers, 242.

Germania isyanı, 1522 senesinde bastırıldı ve fakat, arkasında önemli bir tartışma konusu bıraktı ki o da, isyancıların baskıları sonucu gerçekleşen vaftizlerin geçerli olup olmadığı hususuydu. Müdeccenleri himaye eden asilzâdelere göre bu tür vaftizler kişilerin hristiyan sayılmaları için yeterli değildi; binaenaleyh vaftiz edilen Müdeccenlerin kendi dinlerine dönme hakları vardı. Sırf asilzâdeler değil, bölgede kanun bilgisi olduğu, daha doğrusu hukukçu oldukları ifade edilen bazı kimselerin de, Vaftiz edilen Müdeccen cemaatlerine gidip, kendilerine yapılan vaftizin batıl olduğunu söylediklerini görüyoruz.[112] Bu cesaretlendirici tavırlara binaendir ki, isyancıların vaftiz ettikleri Müdeccenlerin önemli bir kısmı, bilâhere, beldelerindeki kiliseye çevrilen camilerini yeniden eski hallerine getirerek, İslâmî ibadetlerini yaşamaya koyulmuşlardır.

Öte taraftan, Gırnata ve Kastilya'da olanlarla karşılaştırıldığında da ortada farklı bir durumun varlığı göze çarpmaktaydı. Çünkü, bu iki bölgededeki hristiyanlaştırma ameliyesi, siyasî ve dinî otoritelerin işbirliği neticesi çıkarılan fermanlara istinaden ve de, göstermelik bile olsa, Müdeccenlere sürgün imkanı da tanınarak gerçekleştirilmişti. Oysa Germanía isyancıları Belensiye'de, siyasî otoritenin bilgisi ve izni dışında ve hattâ daha önce yönetici tabakaya verdiği, o gün de geçerliliğini muhafaza eden taahhüdlere aykırı olarak ve başka bir alternatif sunmadan, Müdeccenleri doğrudan kiliselere doldurmuşlar ve "siz artık hristiyansınız" demişlerdir. Hal böyle olmakla beraber, kilise mensupları ve engizisyon memurları, söz konusu vaftizlerin sıhhatinde hiçbir şüphenin bulunmadığını ileri sürüyorlar ve bunlardan Hristiyanlık dışı davranışlarda bulunanların engizisyon yasalarına göre cezalandırılacaklarını beyan ediyorlardı.

Bu ihtilaf üzerine, I. Karlos, bir komisyon teşkil edilerek meselenin incenip sonuca bağlanmasını emretti. Bu emre binaen Belensiye'de yapılan soruşturma ve incelemeler, 22 Nisan 1525 tarihinde bir rapor halinde **Madrid**'e gönderildi. Bu rapor, bölgedeki Müdeccenlerin, isyancıların estirdikleri terör ve şiddet neticesinde din değiştirmek zorunda kaldıklarını açıkca ortaya koymaktaydı. Fakat ne gariptir ki, bir taraftan isyancıların şiddet kullanmaları, suç olarak

112. Meselâ bunlardan biri olan Játıvalı Micer Torrent, isyancıların çekildikleri Alcira, Alberich ve Valldigna isimli yerleşim mahallerine gitmiş ve buralarda Müdeccenlere, vaftizleri esnasında hakiki vaftiz yağının kullanılmadığını, halbuki kral Carlos'un hakiki vaftiz yağıyla vaftiz edilmeyenlerin, gerçek birer hristiyan sayılamayacaklarını söylediğini hatırlatıyor ve dolayısıyla onların hristiyanlıklarının geçersiz olduğunu dile getiriyordu. Bkz. Lea, 66.

nitelenip, suçluların cezalandırılması istenirken, diğer taraftan şiddet kullanarak yaptırdıkları vaftizin iyi bir iş olduğu ve vaftiz olanların mutlaka bu halleriyle kalmaları gerektiği tavsiye ediliyordu. Raporu hazırlayanlar, niçin böyle olması gerektiğini de şöyle izah ediyorlardı:

"Müdeccenler, vaftiz ile helak olmaktan ve şeytana kölelikten kurtulmuşlardı; bunda onlar için umumî bir menfaat bulunduğuna göre, baskı altında yapılmış da olsa vaftiz iyi bir iş olarak görülmeli ve "dönmeler", Katolikliğe bağlı kalmağa icbar edilmelidirler. Buna karşı çıkan sapıklar ise, engizisyon memurlarınca takibedilip cezalandırılmalıdırlar. Aksi takdirde, yani vaftiz edilenlerin eski dinlerine dönmelerine izin verilmesi halinde, bu durum, hristiyan inanırların zihinlerinde vaftizin tesiri ve kalıcılığı hususunda şüphe meydana getirecektir. Halbuki, bütün dinî otoriteler, siyasî otoritenin, inancı kirletecek bir tehlike bulunması halinde, inançsızları Hristiyanlığa girmeğe icbar ederek din birliğini sağlama veya onları ülkeden kovma selahiyetine sahip olduğu hususunda ittifak halindedirler".[113]

Bu raporun ardından Madrid'de toplanarak meseleyi görüşen komisyon, 23 Mart 1525'te son kararını açıkladı ve kral I. Karlos, bu karara istinaden 4 Nisan 1525'te çıkardığı bir fermanla Germanía isyancılarının baskılarıyla vaftiz edilen Müdeccenlerin, artık birer hristiyan olduklarını, binaenaleyh eski dinlerine dönemeyeceklerini, onların çocuklarının da vaftiz edilmeleri gerektiğini, ayrıca, isyancılar tarafından kiliseye çevrilen camiilerin o halleriyle kalacaklarını ilan etti.[114]

Bu fermanla vaftizlerin geçerliliği meselesi halledilmiş olmak beraber, bu sefer hangi yerleşim alanlarında ne kadar Müdeccenin vaftiz edildiği meselesi ortaya çıktı. Kral Karlos, aralarında kilise yetkililerinin de bulunduğu müsteşarlarıyla görüştükten sonra, hangi Müdeccenin vaftiz edildiği hangisinin edilmediği meselesiyle uğraşmak yerine, başta Belensiye olmak üzere Aragon bölgesinde henüz vaftiz edilmemiş bütün Müdeccenlerin vaftiz edilmelerini kararlaştırdı. Zaten Papalık makamı da şiddetle bunu arzu etmekte idi. Nitekim, Katoliklik âleminin o günkü papası olan ***VII. Clement***, I. Karlos'a gönderdiği 12 Mayıs 1525 tarihli mektubunda, Aragon bölgesinde Müdeccenlerin İslâma bağlı olarak kalmalarını

113. Lea, 76-77.
114. Danvila y Collado, *La expulsion*, 90-91; Lea, 78.

bir skandal olarak değerlendiriyor, bu husustaki üzüntü ve tavsiyelerini, özetle şu şekilde ifade ediyordu:

Kral Karlos'un Belensiye, Katalonya ve Aragonda İslâm üzerine yaşantılarını devam ettiren çok sayıda müslüman tebasının bulunduğunu öğrenmiş olmak, Papayı çok üzmüştür. Hristiyan inanırlarla onların bir arada yaşamaları tehlikelidir. Keza, asilzâdelerin bu müslümanlarla birlikte yaşamaları ve onları Hristiyanlığa çevirmek için hiçbir şey yapmamış olmaları da Papayı teessüre boğmuştur. Halbuki bu durumun mevcudiyeti, kralın şanına yakışmaması yanında, Hristiyanlık inancı açısından tam bir skandaldır. Üstelik bu müslümanlar, Kuzey Afrika'daki dindaşları için birer casus gibi çalışmakta ve hristiyanların kararlarını onlara sızdırmaktadırlar. Onlara Tanrı'nın sözleri tebliğ edilmelidir; eğer karşı çıkarlarsa, engizisyon yetkilileri takibata geçmeli, onlara muayyen bir süre tanıyarak, bu süre içinde vaftiz olmayanların köleleştirilerek sürgün edileceklerini beyan etmeli ve bu denilenler mutlaka tatbik edilmelidir.[115]

Papanın bu mektubunda kendisine lazım olan desteği fazlasıyla bulan Karlos, 13 Eylül 1525 tarihinde Aragon'da yönetici tabakayı teşkil eden asilzâdelere, idaresi altındaki topraklarda, kölelik statüsü dışında, müslüman olarak tek bir kişinin bile kalmamasını kararlaştırdığını ifade eden bir mektup gönderdi. Aynı tarihte Müdeccenlere müteveccih olarak gönderdiği bir başka mektupta ise, söz konusu kararı, onların kurtuluşu ve günahlardan arınmaları için Tanrı'nın lütuf ve hidayetiyle aldığını ifade ettikten sonra, onlara vaftiz olmalarını emretmekte, bu emre uymaları halinde kendilerine diğer hristiyanlardan farklı davranılmayacağı, aksi takdirde ise muhtelif şekillerde cezalandırılacakları ikazında bulunmaktaydı.[116] Bunun ardından Ekim ve Kasım aylarında peşpeşe çıkarılan fermanlarla, henüz vaftiz edilmemiş Müdeccenlere *şapkalarının üzerinde yarım ay şeklinde bir kumaş parçası taşımaları, yaşadıkları mahalleri terketmemeleri, ticaretle uğraşmamaları ve hiçbir şey satmamaları, silah taşımamaları, İslâmî ibadetleri terketmeleri, Pazar ve diğer tatil günlerinde çalışmamaları ve sakrament ayininlerinde hazır bulunmaları* emredildi[117]. Kral, 25 Kasım 1525 tarihinde, daha da ileri giderek, 1501 senesinde kraliçe İzabella'nın yaptığına benzer bir şekilde, Belensiye'deki vaftiz edilmemiş Mü-

115. Janer, 26; 84-84.
116. Janer, *"Collecion diplomatico"*, belge no: LI.
117. Danvila y Coyyado, *La expulsion*, 92.

deccenlerin 31 Aralık 1525; Aragon ve Katalonya'dakilerin ise 31 Ocak 1526 sonuna kadar sürülmelerine hükmeden bir ferman çıkardı. Bunu, sürgüne gitmek istemeyenlere 8 Aralık 1525 tarihine kadar Hristiyanlığa girme alternatifi tanıyan yeni bir fermanın çıkması takibetti.[118]

I. Karlos'un peşpeşe gelen bu mektup ve fermanları, gerek Aragon gerekse Belensiye Müdeccenleri arasında hem derin bir endişe hem de büyük bir infial husûle getirdi. Aragon Müdeccenleri, sözü edilen baskılara bir tepki olarak, tarım, imalât sanayii ve ticaret alanlarındaki faaliyetlerini durdurdular. Bu gelişmeden en çok zarar görmesi muhtemel kesim olan asilzâdeler, kraliyet nezdinde harekete geçerek, bu fermanlarla, daha önce Ferdinand tarafından verilen ve I. Karlos tarafından da yenilenen Müdeccenlerin zorla vaftiz edilmeyecekleri ve bu yüzden sürgüne maruz kalmayacaklarına dair taahhüdlerin çiğnendiğini dile getirdikten sonra, bölgenin bütün ekonomik gücnün Müdeccenlere dayandığını, hattâ kiliselerin ve manastırların gelirlerinin büyük bir kısmının da onlardan temin edildiğini, onların efendilerine bağlı kaldıklarını, Hristiyanlık inancına asla zarar vermediklerini, bu halleriyle zaten köleden farksız olduklarını, sahilden uzak olmaları cihetiyle Kuzey Afrika ile irtibak kurmalarının imkansızlığını, sürgün edilmelerinin ülke ekonomisini çöküntüye götüreceğini, buna mukabil sürüldükleri ülke ya da ülkelerin onlarla güçleneceğini anlatmaya çalıştılarsa da, bu hususta krala geri adım attırmağa muvaffak olamadılar. Tam tersine, kral onların bu taleplerine, *Aragon'daki Müdeccenlerin yerlerini terketmelerini yasaklayan, başka bir bölgeye mensup olup da bir süre için orada kalmak durumunda olanların bir ay içerisinde bölgeyi terketmelerini, camiilerin ve İslâmî usullere göre et kesimi yapılan mezbahaların kapatılmasını* isteyen yeni bir fermanla karşılık verdi.[119]

Kralın bu katı tavrı, Aragon Müdeccenleri arasında huzursuzluğu iyice yaygınlaştırdı ve onları, farklı şekillerde de olsa tepkilerini açığa vurmaya sevketti. Bu bağlamda, Almonacir halkı, Kasım ayında, Hristiyanlık propagandası yapmak için gelen râhibleri, kapıları kapatmak suretiyle şehre almadılar. Sarakusta yakınındaki Maria kalesi, vaftize boyun eğmek istemeyen ve Kuzey Afrika'dan yardım beklentisi içerisinde bulunan çok sayıda Müdeccen ailenin

118. Danvila y Collado, *La expulsion*, 99; Lea, 86-87; İnân, Nihâye, 353-354.
119. Lea, 89.

sığınağı oldu. Fakat, bu tür tepkiler, kraliyet askerlerinin ve mal toplama hırsıyla yanıp tutuşan avamın hücumlarına maruz kalan Müdeccenlerin sıkıntılarını daha fazla artırmaktan başka bir işe yaramadı. Neticede, Aragon Müdeccenleri vaftize boyun eğmek zorunda kaldılar.

Belensiye'de durum biraz farklıydı. Şöyleki: Müdeccenlere sürgün ya da vaftizden birini seçmelerini emreden ilgili fermanlar çıkar çıkmaz, Belensiye Müdeccenleri, kendilerine merhamet gösterilmesi ve söz konusu fermanları bir daha gözden geçirilmesini sağlamak için, on iki fakihten oluşan bir heyeti kralla görüşmek üzere Madrid'e göndermişlerdi. Ne var ki, bu heyet, eli boş olarak geri döndü. Hemen akabinde, Belensiye'nin muhtelif yerlerinde kraliyet kuvvetleri, çok sayıda müdecceni vaftiz ettirdiler. Nitekim, bu ameliyeyi yönlendirenlerden biri olan Antonio de Guevara, bu şekilde 27 bin müdecceni vaftiz ettirmiş olmakla öğünmekteydi. Fakat Müdeccenler, *bunu asla kendi istekleriyle yapmadıklarını, bilakis askerler tarafından gruplar halinde hayvan ahırlarında toplandıktan sonra üzerlerine vaftiz suyu serpildiğini ve bu şekilde vaftiz edilmiş kabul edildiklerini söylüyorlar, dolayısıyla da böyle bir vaftizin geçerli olmadığına inanıyorlardı.* Bu kanaatlerini desteklemek için, onlardan bazıları vaftiz suyunun kendilerine değmediğini, bazıları kaçtıklarını, diğer bazıları da fakihlerin tavsiyesi istikametinde "takiyye" yaptıklarını dile getirmekteydiler. Ancak, hristiyan yetkililer açısından, mazeretleri ve söyledikleri ne olursa olsun sözü edilen 27 bin aile artık resmen hristiyandı.

Belensiye'de bir yanda bu gelişme vukû bulurken diğer yanda Benguacil ve Sierra de Espadan, Sierra de Bernia, Guadaleste ve Confridas mıntıkalarında Müdeccenler isyan hareketleri başlattılar. Hattâ, Sierra de Espada'daki isyanı, Caban ismiyle şöhret yapan liderlerini Selim Almanzo (el-Mansur) adıyla başlarına emir tayin edecek kadar ileri götürdüler. Fakat neticede her iki hareket de çok kanlı bir biçimde bastırıldı. *Müdeccen halkın malları yağmalandı, camilerdeki mimberler ve vaaz kürsüleri tahrib edildi. Kur'an-ı Kerîmler yakıldı ve vaftize boyun eğdirilen edilen halka, Hristiyanlığı öğrenmeleri için râhiblerin vaazlerine katılmaları emredildi.* [120].

Bu son gelişmelerle birlikte Aragon, Katalonya ve Belensiye Müdecceneri de Moriskolar safına katılmış oluyorlardı. Bunun bir

120. Danvila y Collado, *La expulsion*, 101.

diğer anlamı ise, İspanya'da 1497 senesinde başlatılan resmî hristiyanlaştırma sürecinin 1526 senesinde tamamlanmış, yani Katolik Hristiyanlık çatısı altında ülkede din birliğinin sağlanmış olması idi. Resmî kayıtlara göre, artık ülkede yaşayan herkes hristiyandı. Bundan sonra asıl görev, resmî hristiyanlaştırma politikasının ikinci ayağı olan engizisyon mahkemelerine düşmekteydi. Pekiyi, neydi bu görev? Bir soru daha soralım: Bu resmî manzara, gerçekleri ne ölçüde aksettirmekteydi? Yani, *resmî hristiyanlaştırma politikası İspanya toplumuna, üzerlerine vaftiz suyu serpilmekle eski dinlerinden tamamen vazgeçmiş bir "taze hristiyanlar" (nuevos cristianos) ordusu mu kazandırmış, yoksa dışı hristiyan görünümlü içi İslâma bağlılıkla dolu, ya da kilisede hristiyan evde müslüman gibi davranan çift görünüşlü, çift davranışlı bir topluluk mu ortaya çıkarmıştı?* Araştırmamızın ikinci bölümünde, esas itibariyle işte bu soruların cevapları aranacaktır. Ancak, ikinci bölüme geçmeden önce birinci bölümde ulaştığımız bazı neticeleri tekrarlamak istiyoruz.

Netice:

1) Endülüs müslümanlarını hristiyanlaştırma politikası, akşamdan sabaha tesbit edilmiş bir husus olmayıp, merkezinde koyu bir İslâm düşmanlığı yatan uzun ve geniş bir tarihî birikimin ürünüdür.

2) Hristiyanlaştırma politikasının ilk muharrik gücü, Papalık ve emrindeki kiliseler olmuştur.

3) Ortaçağ hristiyan İspanya'sında anlaşmaların bağlayıcılığı bulunmuyordu. Bu keyfiyetten hareket eden siyasî otorite, altında kendi imzası bulunan bir anlaşmayı veya taahhüdleri uygun gördüğü bir zamanda rahatça ihlal edebilmiştir. Ferdinand ve İzabella'nın Gırnata anlaşmasını ihlalleri, I. Karlos'un Aragon bölgesi için verilen taahhüdleri hiçe sayması bu şekilde olmuştur.

4) 1497'den 1526'ya kadar devam eden fermanlara dayalı resmî hristiyanlaştırma süreci içerisinde müslüman halk, esas itibariyle iki tercihle karşı karşıya bırakılmışlardır: Ya vaftiz ya sürgün. Ekonomiyi korumak maksadıyla alınan bazı tedbirler neticesinde sürgün şartları iyice zorlaştırıldığından, müslüman halkın önünde vaftize boyun eğmekten başka çare kalmamıştır. Her ikisine karşı çıkmanın karşılığı ise, hiç şüphesiz ölümden başkası değildi.

5) Kilise mensuplarının bir taraftan şiddete karşı çıktıklarını söylerken, öbür taraftan şiddet yoluyla yaptırılan vaftizlerin geçerliliğini savunmaları, içinde bulundukları tenakuz ve çifte standardı göstermesi bakımından son derece önemlidir.

CÂHIZ VE EMEVÎ TARİHİNE MUTEZİLÎ BİR YAKLAŞIM

Doç. Dr. İrfan AYCAN

Geçmişte cereyan eden sosyal ve politik olayları farklı şekilde açıklayıp değerlendirmeleri, bazı itikadî meseleleri gelenekçi anlayışın dışında kavrayıp yorumlamaları ve birtakım yeni dinî kavram ortaya atmaları sebebiyle müslümanlardan bir topluluk, İslâm düşünce tarihinde "Mutezile" diye adlandırılmıştır. Yenilikçi anlayışları ve görüşleriyle İslâm kültürünün zenginleşmesine ve toplumda düşüncenin gelişmesine katkıda bulunan ve mutezîlî diye adlandırılan alimlerden birisinin Emevîlere ait düşüncelerini kapsayan bir risalesini ortaya koymaya çalışacağız.

Eskiden beri Emevîlerle ilgili yazılanların ve ortaya konulan görüşlerin Abbasîler döneminde kaleme alındıkları, dolayısıyla bu eserlere ve görüşlere teennî ile yaklaşılması gerektiği ileri sürülmektedir. Bu durum önemli olmakla birlikte, aynı zamanda üzerinde daha çok durulması ve düşünülmesi gereken bir noktadır. Acaba o dönemlerle ilgili bilgi veren bu eserlerdeki Emevî aleyhtarlığı, sadece Abbasîler döneminde yazılmaları sebebiyle midir? Yoksa ondan başka sebepler de var mıdır? Burada bu soruya evet cevabı verilirken Emevîler döneminde ortaya çıkan ve Abbasîler döneminde gelişip sistemleşen siyasî ve itikadî ekollerin eser vermelerinin de önemli bir faktör olduğunu vurgulamak istiyoruz.

Özellikle Emevîlerin, H. 40-132 yılları arasında sürdürmüş oldukları iktidarları ve tebea üzerinde uyguladıkları politikaları neticesinde İslâm toplumunda Emevî aleyhtarı birtakım siyasî ve itikadî oluşumlar meydana gelmiştir. Bilhassa itikadî bakımdan ortaya çıkan oluşumlar; düşünce yapılarını oluşturmak, geliştirmek ve kemâle erdirmek maksadına yönelik olarak, özellikle ilk devirde müslümanlar arasında meydana gelen olayları yorumlamışlar ve kendi düşüncelerini desteklemek amacıyla da Kur'an ve Sünnet'ten delil bulmaya çalışmışlardır.

Çeşitli baskılara maruz bırakılan, idareden uzak tutulan, devletin nimetlerinden faydalandırılmayan hatta bazan kendi tabii haklarını dahi kullanamayan, bu sebeple muhalif bir cephe oluşturan kesimler, kendilerini tanıtmak, insanlara ulaşabilmek amacıyla çareyi ilim ile meşgul olmakta bulmuşlardır. Elbette bu insanların veya onların yetiştirdiklerinin yazdıkları Emevîler lehinde olmayacaktır. Bundan dolayı eserlerdeki Emevî alephtarlığını sadece o eserlerin Abbasîler döneminde yazılması yerine bu mahalif oluşumların Emevîlerden sadece siyasal olarak değil, itikadî inançları bakımından da farklılık arzetmelerinde aramak gerekir.

Geçmişte cereyan eden olayları siyasî yönden olduğu kadar itikadî bakımdan da yargılayan Câhız'ın Emevî risalesi bizim için iki açıdan önemlidir. Birinci husus, İslâm Tarihi Usulü noktai nazarından olup, ilk asırda filizlenip, ikinci ve üçüncü asırda gelişerek sistemleşen itikadî mezheplerin geçmişe, tarihe bakış açılarını tesbit etmektir. Örnek olarak alınan bu mevzî çalışmanın genişletilmesi ve genelleştirilmesi suretiyle İslâm tarihciliğini çok yakından ilgilendiren İslâm tarih ekolleri ortaya çıkarılacaktır ki bu da önemli bir adımdır. Kanaatimizce İslâm tarih ekollerinin tesbit edilmesinde coğrafya faktöründen ziyade düşünce ve mezhep faktörü daha ağır basmaktadır.

İkinci husus ise, İslâm tarih ekollerinin tesbit edilmesiyle birlikte, geçmişe dönük yapılan çalışmaların daha objektif hale gelmesidir. Çünkü kimin hangi eseri, ne amaçla ve hangi düşüncelerin tesiri altında yazmış olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Olaylara önyargılı yaklaşanlar ve onların eserleri belirlenecektir. Özellikle İslâm tarihi sahasında böyle bir çalışmaya şiddetle ihtiyaç duyulduğu açıktır.

İşte biz bu küçük hacimli çalışmamızda olayların, daha önceden tesbit edilmiş prensipler ışığında irdelenmesini ve yargılanış biçimini ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü Câhız'ın adıgeçen risalesi bu hususta açık bir örnek teşkil etmektedir.

Câhız, sözkonusu risalesini Abbasî halifelerinden Mütevvekkil'in (232-247/847-861) iktidara geldiği ilk zamanlarda ve Me'mun, Mutasım, Vasık (198-232/813-847) dönemlerinin mutezilî eğilimli başkadısı Ahmed b. Ebî Duâd'ın oğlu Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed'e takdim için yazmıştır. Muhtemelen Mütevekkil'in ilk halifelik yılında yazılmış olabilir. Çünkü Mütevekkil, işbaşına

geçtikten kısa bir süre sonra, geçmiş halifelerin sempati ve destekleri sayesinde önemli görevlerde bulunan mutezilî kimseleri azletmiş, yerlerine sünnî düşünce sahiplerini tayin etmiştir. Nitekim Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ebî Duâd da azledilenler arasındadır.

Câhız bu risalesinde Emevîlere karşı fevkalade sert ve hırpalayıcı bir üslup kullanmaktadır. Bu özelliği ile o, pek çok âlimden farklı bir yol çizer ve düşünce yapısını ön plâna çıkarır. Burada bir takım hususların etkili olduğu söylenebilir. Meselâ; III. asırda filizlenen ve Emevîlere sempatizanlıklarıyla tanınan, Câhız'ın da ehl-i Nabite diye tanımladığı bir gruba karşı yazılmış olması önemlidir. Ayrıca Câhız'ın mensubu olduğu düşünce ekolünün zamanındaki devlet ricalinden destek görmesi ve yazdıklarından dolayı mükâfatlandırılması da bu faktörler arasında sayılabilir.

Yukarıdaki mülâhazalardan sonra, üzerinde duracağımız risalenin yazarı Câhız'ın kafi derecede tanıtılmasının da faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Fakir bir ailenin çocuğu olarak 159/776 yılında Basra'da doğan Câhız (Ebû Osman, Amr b. Bahr) velâ dolayısıyla Kinâne kabilesine nibset edilir[1]. Bazı kimseler onun Fezâre kabilesine mensup olduğunu belirtirlerse de, Câhız'ın kızkardeşinin oğlunun verdiği bilgilere göre, onun dedesi zenci ve Kinâne kabilesinden Amr b. Kala' el-Kinânî'nin devecisi idi[2].

Amr b. Bahr'ın "Câhız" diye adlandırılmasının sebebi gözlerinin patlak olmasındandır. Ancak fizikî çirkinliğine rağmen çok zekî bir kimse idi ve ilim tahsil etmeye büyük arzusu vardı. Fakirlik ise onun önündeki en büyük engeldi. Bu sebeple o gündüzleri şehirdeki nehrin kenarında balık-ekmek satmak suretiyle geçimini temin ediyor, gecelerini de kitapçı dükkanlarında geçiriyordu. Zekî olması dolayısıyla okuduğu kitapları ezberlediği de belirtilir. Bazan bu ilim tutkusu onun gündüz çalışmalarına da mani olur, hatta bu yüzden evlerine gerekli iaşeyi getiremezdi[3].

---

1. Câhız, *el- Buhalâ, Mukaddimesi*, 6, (Thk. Muhammed Suveyd, Beyrut 1988); Hatib el-Bağdâdî, *Tarih*, XII, 213 (I-XIV, Beyrut, ?); Dairetü'l-Meârifi'l-İslâmî, Câhız Mad: VI, 2356 (I-XV ..., 1933 ...); Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, I, 386-387 (I-III, Kahire 1933).

2. Câhız, a.g.e., 6-7; İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, 298 (Thk. A.M. Harun, Mısır 1962) Hatib el-Bağdâdî, a.g.e. XII, 213; Zehebî, *Nübelâ*, XI, 527 (Thk. Şuayb el-Arnavut I-XXV, 1988).

3. Câhız, a.g.e., 7.

Câhız, ilmin alimsiz tahsil olunamayacağını idrak ettiğinde, önce gerekli parayı temin etti, sonra da mescidlerdeki ilim meclislerine katıldı. Onun daimî katıldığı meclis, Basra'nın büyük camiinde toplanması münâsebetiyle kendilerine "Mescidiyyûn" ismi verilen ilim meclisi idi. İşte Câhız, bu meclislerde edebiyat, felsefe ve ilim erbabının düşünce ve tesirleri altında yetişmiştir[4].

Câhız, Basra'daki bu ilim meclislerinde Ebû Ubeyde el-Esmaî ve Ebû Zeyd el-Ensârî'den Dil ve Edebiyat, Ahfeş'ten Nahv; en önemli olarak da Nazzam'dan Kelâm tahsil etmiş, Huneyn b. İshak kanalıyla Yunanca'yı Ebû Ubeyde ve İbn Mukaffa'nın eserleri sayesinde de Farsça'yı öğrenmiştir. Bu sayede Câhız da, fikir ve düşüncede üstadı Nazzam gibi Aristo başta olmak üzere Yunan tabiatçılarını ve filozoflarını tetkik eden ilk mutezîlîlerden biri olmuştur[5].

Muhtemelen Câhız'ın Basra camiindeki ilmî meclise katıldığı zamanlarda toplumda ya da tahsil görmüşler arasında mutezîlî düşünceye bir sempati vardı. Müntesiplerinin Basra büyük camiinde sürekli toplanabilmeleri bu konuya işaret edebilir. Bir müddet sonra Câhız Basra'daki muhit ile yetinmeyerek, o dönemde İslâm aleminin iki ilim merkezinden biri olan Bağdat'a gitti. Aynı zamanda bu iki merkez yani Bağdat ile Kûfe medeniyetlerin, dinlerin, mezheplerin etkileşim içinde oldukları merkezlerdi[6].

Câhız'ın Bağdat'ta şöhreti çok çabuk yayıldı. Daha önceden imametle ilgili bir risalesini okumuş ve beğenmiş olan Abbasî halifesi Me'mun, Câhız'ın Bağdat'ta olduğunu öğrenince kendisini saraya davet etti. Câhız ile itikadî düşünceleri benzeşen ve ona ilgi duyan halife Me'mun, onu Divanü'r-Resâil'e tayin etmiştir. Ancak Câhız, memuriyete elverişli olmayan halet-i ruhiyesi sebebiyle halifeden azlini istemiştir[7].

Bu arada Câhız, Şam, Antakya, Lazkiye ve daha birçok yerleşim merkezlerini gezerek toplumun çeşitli kesimleri arasında gözlemlerde bulundu. İnsanların tabiatları, adetleri, gelenekleri, fikir

4. Câhız, a.g.e., 7; *Dairetu'l-Mearifi'l-İslâmi*, a.g.m., VI, 235-236, İslam Ansiklopedisi, Câhız Mad: III, 12 (M.E.B. Yayınları, I-XIII, 1977).
5. Câhız, a.g.e., s; İslam Ansiklopedisi, a.g.m., III, 13.
6. Câhız, a.g.e., 8; Bu konuda geniş bilgi için bkz.: Charles Pellat, *Le Milieu Basrien et la Formation de Câhız*, Paris 1953.
7. Câhız, a.g.e., 8; Zehebî, a.g.e., XI, 527.

ve temayülleri ile ilgili tecrübeler edindi. Câhız'ın yıldızı Me'mun'dan sonra işbaşına gelen Mutasım ve Vâsık dönemlerinde daha da parladı. Çünkü Câhız'ın düşünceleri yani mutezile düşüncesi o sırada Abbasî devletinin resmi din anlayışı haline gelmişti. Mutasım ve Vâsık'ın veziri Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyat'la iyi ilişkileri sayesinde Câhız, halifelerin yazlık sarayları bulunan Samarra'da yaşıyordu[8]. Câhız, bu duruma işaret ederek, halife ile ilişkilerinin fevkalâde olduğunu, vezirin kendi görüşlerine çok itibar edip ona göre hareket ettiğini, onların yanında en iyisini yiyip, en iyisini giydiğini belirtir[9].

Câhız'ın Bağdat'taki şöhreti o kadar yayıldı ki "Câhızıyye" diye isimlendirilen mutezîlî bir fırkanın reisi olduğu bile söylenir. O, dinî ilimlerde, mantık, ahlâk, tabiat, toplum, tarih, felsefe, siyaset, astronomi, hayvanlar, bitkiler, musıkî, eğitim, kaza, imamet[10] ve daha birçok konularda eser vermiştir. Bu özelliklerinden dolayı Ahmed Emin kendisine "Dâiretü'l-Meârif" adının verilmesinin daha uygun olacağını söylemiştir[11].

Câhız'ın sarayla ve vezirlerle olan irtibatı sayesinde yazmış olduğu eserleri bu çerçevede iltifat görüyor ve karşılığını da alıyordu. Meselâ; Vezir Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyat'a "Kitâbü'l-Hayavân" isimli eserini; başkadı Ahmed b. Ebî Duâd'a "el-Beyân ve't-Tebyîn"i; İbrahim b. Abbas ez-Sûlî'ye "en-Zer' ve'n-Nahl"i yine Feth b. Hakân'a da bazı çalışmalarını takdim etmiş, onlar da Câhız'ı önemli sayılabilecek meblağlarla mükafatlandırmışlardır[12].

Mütevekkil dönemine kadar çok parlak bir hayat yaşayan ve itibar gören Câhız, onun Abbasî devletinin başına geçmesiyle birlikte itibarı zayıflamış, hatta cezalandırılmaktan da son anda kurtulmuştur. Çünkü Mütevvekkil ile birlikte mutezîlî düşüncenin tesiri silinmeye ve yerine sünnet ehlinin düşüncesi canlandırılmaya başlanmıştır. Önce mutezîlî vezir Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyat gözden düşmüş ve cezalandırılmıştır. Câhız da aynı akıbete uğraya-

8. İslam Ansiklopedisi, a.g.m., III, 12.
9. Zehebî, a.g.e., XI, 529.
10. "Câhız'ın İmamet Anlayışı" Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin XXVI. Cildi, 681-717 sayfaları arasında Sabri Hizmetli tarafından etraflıca incelenmiştir.
11. Câhız, a.g.e., 8; İbn Hallikan Vefeyât, III, 471, (I-VIII, Beyrut 1972); Ahmed Emin, a.g.e., I, 388.
12. Câhız, a.g.e., 9; Zehebî, a.g.e., XI, 528.

cağını hesab ederek kaçmış, kısa bir müddet sonra yakalanarak elleri bağlı bir şekilde, İbn Zeyyat kadar şöhretli ancak onun rakibi olan başkadı Ahmed b. Ebî Duâd'a getirilmiştir. Kadı, Câhız'ı bazı özelliklerinden dolayı affetmiş ve şöyle demiştir: "Onun belâgatına güveniyorum, fakat din anlayışına güvenmiyorum"[13].

Kadı Ahmed b. Ebî Duâd ile İbn Zeyyat arasındaki rekabetten, cezaya çarptırılmayan, ancak itibarı zayıflayarak çıkan Câhız, yavaş yavaş kadı ile ilişkilerini geliştirmişse de bu durum H. 234'te kadı Ahmed'in vefatı, H. 237'de de kadı'nın oğlu Ebu'l-Velid Muhammed'in azledilmesiyle sona ermiştir[14].

Mütevekkil, birara çocuklarının eğitimini Câhız'a vermek istemiş fakat sarayına geldiği zaman onun fiziksel olarak çok çirkin olması sebebiyle caizesini vererek geri çevirmiştir. Câhız, bu durumu bizzat kendisi de anlatır[15]. Yukarıda da belirtildiği üzere kendisinin resmî ve belirli bir görevi yoktu. Yaşamını yazılarıyla ve caizelerle sürdürüyordu. Güçlü bir üslûp sahibi olmasına rağmen te'lif ettiği eserlerinde belirli bir düzeni bulmak güçtü[16]. Mütevekkil ile birlikte değişmeye başlayan resmî din anlayışı, onu ömrünün sonlarına doğru Basra'ya çekilmeye zorlamıştır.

Câhız, Abbasîler döneminde onbir halifenin zamanını ve bu dönemdeki olayları yaşamıştır. Bu da Mehdi döneminden (158-255/755-869) başlayarak Mühtedi zamanına kadar olan devreyi kapsar. Yani o, halife Emin ile Me'mun arasındaki mücadeleyi, İranlıların Araplara üstünlüklerini ve Mu'tasım zananında Türklerin egemenliğini yaşamıştır. Arap unsurunun gerilemesine ve Acem unsurunun ön plana çıkmasına üzüldüğü, Şuûbîlerin Araplar hakkındaki kötü düşüncelerine ve suçlamalarına "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı eserinde cevap verdiği zikredilirse de[17] Bağdâdî, tam tersine Câhız'ın yazdığı bazı eserlerle Mevâlîyi Araplara karşı üstün gördüğü veya Mevâlî'nin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışan eserler verdiğini belirtir[18]. Bütün bunlara rağmen Câhız'ın Abbasî

13. Câhız, a.g.e., 9.
14. İslam Ansiklopedisi, a.g.m., III, 13.
15. Mes'udî, Murûc, IV, 100 (I-IV, Dimaşk 1979); İbn Hallikan, a.g.e., III, 471; İbnu'l-İmad, Şezerâtü'z-Zeheb, II, 121-122 (I-VIII, Beyrut ?).
16. İslam Ansiklopedisi, a.g.m., III, 14.
17. Câhız, a.g.e., 9.
18. Bağdadî, el-Fark, 155 (Trc. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979) İslam Ansiklopedisi, a.g.m., III, 13.

hilafetinin temsil ettiği Arap medeniyetinin hararetli bir temsilcisi olduğu da söylenebilir[19]. Biz de ikinci görüşün doğru olduğu kanaatindeyiz.

Câhız, Basra'ya dönüşünden sonra ağır bir felç geçirmiştir. Onun bu hastalığı Muntasır, Müstain ve Mu'tezz'in yönetimleri süresince devam etmiştir. H. 255/89 da vefat ettiği[20] gözönünde tutulursa Câhız'ın felçle yaklaşık dokuz sene mücadele ettiğini görürüz. Basra'da etrafı misvak ağaçlarıyla çevrili evinde mefluç bir halde yatarken, kendisini ünlü bazı ilim ve irfan sahibi kimselerin ziyaret ettiği de rivayet edilen haberler arasındadır[21].

Câhız'ın yaklaşık 96 yıla sığan ömrü esnasında çok değişik alanlarda eserler verdiği görülür[22]. Ancak çok büyük bir edip ve nâsir olmasına rağmen eserlerinde mevzuları çok dağınık ve kullandığı malzemenin düzenden yoksun olduğunu daha önce belirtmiştik. Onun hayatı algılayışı biraz laubalice bulunur ve mizaha fazla yer verdiği belirtilirse de[23] eserlerini kaleme alırken ilimle edebiyatı, tarihle şiiri, olayları, şahsi tecrübelerini birleştirmiştir. Kendi bilgi havzasına gayr-ı müslimlerin, zerdüştlerin, dehrîlerin bilgilerinden de katmıştır[24]. Câhız'ın önemli bir tarafı da gerek zamanında gerekse geçmiş devirlerdeki Arapların gelenek ve düşünce tarzları ile yaşantıları hususunda vermiş olduğu bilgilerdir[25].

Bu bilgilerden sonra o günkü İslam toplumunda bir kısım insanları Câhız gibi düşünmeye sevkeden amiller ya da Câhız'ı Emevîlere karşı -risalesinde olduğu gibi- kalemini çok sert kullanmaya zorlayan hususlar üzerinde durmak gerekir.

Bilindiği üzere Hz. Osman dönemi ve daha sonra Emevîler döneminde meydana gelen üzücü olaylar, müslümanlar arası siyasî ve itikadî bakımdan düşünce ayrılıklarına kaynaklık etmişti. Genel olarak önce Haricîlik, Hz. Ali taraftarlığı, daha sonra da Mürcie, Cebriye ve Kaderiyye gibi farklı düşünce ekolleri filizlenmeye başlamıştı. Emevîlerin ülke genelinde uygulamış oldukları politikaları

19. İslam Ansiklopedisi, a.g.m., III, 13.
20. Câhız, a.g.e., 10; İbn Hallikan, a.g.e., III, 475; Zehebî, a.g.e., XI, 528.
21. Câhız, a.g.e., 10; Zehebî, a.g.e., XI, 527.
22. Diğer eserleri için bkz. Câhız, a.g.e., 10-11; Charles Pellat, *Inventaire de Gahiz*.
23. Zehebî, a.g.e., XI, 527.
24. Ahmed Emin, a.g.e., I, 386 v.d.
25. İslam Ansiklopedisi, a.g.e., III, 12-14.

ve tavırları siyasal açıdan değerlendirilmeye tabi tutulduğu gibi din açısından da ele alınmış, farklı yorumların etrafında kümelenmeler olmuştu.

Gelişimini tamamlayarak son şeklini alan ve Mutezile adı ile bilinen düşünce ekolünün nüvesini Emevîler döneminde ortaya çıkan Kaderiyye oluşumunun teşkil ettiği belirtilir[26]. Emevîlerin yönetimlerindeki haksız ve adaletsiz uygulamaları, üstelik bunların Allah'ın takdiri sonucu meydana geldiğini iddia etmeleri neticesinde Kaderiyye adı verilen oluşum meydana gelmiştir. Emevî aleyhtarı bir grup olmakla birlikte mücadelede Haricîler gibi kan dökmemişlerdir. Müntesiplerinin çoğunluğunu Mevâlî'nin oluşturduğu bu kesime göre, kişi yaptıklarında hürdü ve yaptığı herşeyden sorumluydu. Hiçbir kimse yaptığı fenalıkları Allah'a yükleyemezdi[27].

Şam bölgesinde birinci asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Kaderiyye, siyasî ve dinî bir ekol olarak ülkenin çeşitli problemleriyle ilgilenmişler, bu özellikleriyle de dindar Arapların ilgisine ve sempatilerine mazhar olmuşlardır. Kaderiyye'nin en büyük siyasî başarısı Yezid b. Velid b. Abdülmelik'i (126/743) destekleyip, onu iktidara taşımaları olmuştur. Yaklaşık beş ay iktidarda kalan Yezid b. Velid, Emevîlere muhalif dinî cemaatlerin desteğini almak için çok çaba sarfetmiştir[28]. Yezid b. Velid'i amcasının oğlu Velid b. Yezid'e karşı teşvik edip destek veren Amr b. Ubeyd, Kaderiyye'nin ileri gelenlerindendi[29]. Amr b. Ubeyd, şiddetli bir Emevî muhalifiydi. Muaviye ve Hişam'ın halifeliklerinden dolayı cennete gireceklerini iddia etmeleri, onların da herkesin yaptığı iyi veya kötü işlere göre mükâfat ve ceza alacağını belirtmeleri üzerine Emevîlerce cezalandırılmalarına sebep olmuştur[30].

İlk Mutezîlî fikirlerin ortaya çıkmasında ve oluşmasında etkili olan kişilerin ortak özellikleri Mevâlî'den olmalarıdır. Mesela; Halku'l-Kur'an meselesini ortaya atan Ca'd b. Dirhem aslen Mısırlı ve Şam'da Benî Hakîm'in mevlâsı; sıfatları nefyedip mutlak Tevhid prensibini ileri süren Cehm b. Safvan Tirmiz veya Semerkant'lı

26. Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 57-58 (Ankara 1967).
27. Bağdadî, el-Fark, 101; Hüseyin Atvan, *el-Firaku'l-İslamiyye fi Biladi'ş-Şam*, 38 (Amman 1986).
28. Hüseyin Atvan, a.g.e., 48.
29. Hüseyin Atvan, a.g.e., 48.
30. Hüseyin Atvan, a.g.e., 76.

olup Benî Râsib'in mevlâsı, Kaderî fikirlerin öncüsü sayılan Mabed el-Cüheni ve Gaylan ed-Dımaşkî de mevâli idiler. Amr b. Ubeyd, Temim kabilesinin ya da Benî Ukayl'ın mevlâsı, el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn prensibini ortaya atan Vasıl b. Atâ aslen İranlı ve Benî Dabbe'nin ya da Benî Mahzum'un kölesiydi[31]. Görüldüğü üzere Emevîler döneminde siyasetle bağlantılı olarak fikir ve düşünce hayatında mevâlînin çok özel bir yeri vardır. Yani politik açmazlardan yola çıkan mevâlî'den birçok kimse bir taraftan Emevî siyasetine muhalif bir kanat oluştururken diğer taraftan da siyasî olayların ve tavırların yorumu sonucu bazı itikadî prensiplerin temellerini atmışlardır. Görüş ve düşüncelerini dinî bir temele dayandırmışlardır.

Mutezile, itikadî bir mezhep ve düşünce ekolü olarak sistemleşinceye dek, çeşitli aşamalardan geçmiş ve farklı mutezile fırkalarının da benimsediği şu beş ana esas üzerinde ittifak etmişlerdir[32]:

1- *Tevhid:* Mutezile mensuplarına bu anlayışlarından dolayı ehl-i Tevhid veya Muvahhid de denir. Onlara göre Kıdem, Allah'a mahsus yegane sıfat olup, Allah'ın zatı ile kaim olan diğer sıfatlarını kabul etmezler. Çünkü onlar bu sıfatların kabûlünün birçok kadimlerin var olduğuna inanmayı gerektirir demektedirler. Allah'ın ilmi vardır demek âlimdir demektir, görür demek gözleri vardır demektir gibi....

2- *el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn:* Bu prensibe göre büyük günah işleyenler ne kafirdir ne de mümin. Fasık olarak tanınırlar ve iki yer arasında bir yerdedirler. Onlara göre genellikle Hz. Ali ve Muaviye taraftarları büyük günah işlemişlerdir. Büyük günah kan akıtmak, fitneye sebebiyet vermek ve bütün insanlığı katletmekle eş anlamlıdır. Cemel ve daha sonraki savaşlara katılanların durumları toplumda tartışılmış ve mutezile böyle bir prensibe ulaşmıştır[33].

3- *Adalet:* Mutezile bu prensibe de çok önem vermiştir. Çünkü bazı yöneticilerin, müslümanların kanını akıtıp, mallarına el

31. Osman Aydınlı, *İlk Mutezilî Fikirlerin Ortaya Çıkışı*, 40-41 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992 Ankara).

32. Bağdadî, el-Fark, 100-103; Kemal Işık, a.g.e., 67-79; N. Çağatay-İ.A. Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 108-112 (Ankara 1985); M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, I-235-239 (I-IV, İstanbul 1992).

33. Bağdadî, el-Fark, 105.

koyduktan sonra, bütün bu olanların Allah'ın takdiri sonucu meydana geldiğini iddia etmeleri[34] neticesinde bu prensip tartışılmaya başlanmıştır. Mutezileye göre insan kendi fiilinin yapıcısıdır. Allah insana bir iş yapıp yapmama kudretini ve hürriyetini vermiştir. Eğer böyle olmasaydı, insan yaptığı işlerden sorumlu olmazdı. İnsanın ahirette sorumlu tutulması, mutlak hareket serbestisine sahip olmasındandır. Bir kimsenin ihtiyarı olmadan yaptığı bir işten dolayı ceza verilmesi Allah'ın adaletine ters düşer. Oysa Allah, kimseye zulmetmez ve kimsenin hakkını vermemezlik etmez.

4- *el-Va'd ve'l-Vaîd:* Bu prensip, iyi işler yapana ahirette mükâfaat verilmesi, kötü amelde bulunanların da cezalandırılması demektir. Muaviye ve Hişâm'ın sahip oldukları makam dolayısıyla cennete gireceklerini iddia etmeleri[35] üzerine böyle bir tartışmanın başladığı ve mutezilenin bu sonuca ulaştığı belirtilir. Muzetileye göre Allah insana iyi şeylerin yapılmasını, kötü amellerin terkedilmesini âyetleriyle emretmiştir. Bu âyetlerin hükümlerinin infaz edilemeyeceğini kabullenmek Allah hakkında bir nevi iftira etmek demektir.

5- *Emri bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyi ani'l-Münker:* Mutezilenin bu beşinci temel esasına göre, her müslümanın iyiliği emretmesi, kötülükten men etmesi gerekir. Mutezile bu düşüncesiyle toplumda sıkı bir kontrol taraftarı olmuştur. Ancak iyiliği emrediyoruz diye kendi yorum ve görüşlerini başkalarına zorla kabul ettirme yoluna sapmışlardır. Bu konuya Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmemesi neticesinde uğradığı eziyetleri örnek olarak vermek mümkündür[36].

Mutezilenin bu beş[37] temel esasından başka diğer mezheplerden farklı olarak; Allah'ın ahirette görülemeyeceği, Kur'an'ın mahlûk olduğu, Husun-Kubuh, Akıl ve Nakil gibi konularda farklı görüşleri de mevcuttur.

---

34. İbn Kuteybe, *el-Medrif*, 441 (thk. Servet Ukkâşe, Kahire 1969).
35. Hüseyin Atvan, a.g.e., 76.
36. İbn Hanbel, *Kitabu'l-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, Önsöz, I, 13 (I-II, İstanbul 1987).
37. Mutezilenin beş esası hakkında geniş bilgi için bkz: Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Kahire 1965.

Başta da açıklandığı üzere Câhız'ı böyle bir risale yazmaya sevkeden en önemli faktör, III. asırda ortaya çıkan ve Nabite ehli diye isimlendirilen ve Emevî savunuculuğu yapan bir kesime karşı yazılmış olmasıdır. Tabi ki bu düşüncenin arkasından Abbasî desteği ve mükâfatlandırma da gelmiştir. Zaten o dönemde Câhız'ın inanç ve düşünceleri Abbasîlerin resmî anlayışı durumundadır. Burada sözkonusu risalenin Abbasîlerin resmî tarih anlayışlarıyla uyuşup uyuşmadığı sorusu akla gelebilir. Belli bir süre için böyle düşünülse bile daha sonra mutezîlî düşüncenin devletten arındırılması ve geçmişe daha ılımlı yaklaşan sünnet ehlinin düşüncesinin yerleşmesi sözkonusudur. Öyleyse burada Emevî aleyhtarlığını, -eserlerin Abbasîler döneminde yazılmış olması önemli olmakla birlikte- Emevîlere muhalif düşüncelerin eser vermelerine bağlamayı daha uygun görmekteyiz.

Risalede Câhız'ın Emevîlerle ilgili veya onları savunan kesimlerle ilgili verdiği hükümler sadece kendisine ve kendi düşünce ekolüne aittir. Dolayısıyla araştırmamıza koymuş olduğumuz başlıktan da anlaşılacağı üzere tarihte iki mahalif kesimden birinin diğeri hakkındaki düşünce ve hükümlerini kapsayan bu risale, ilk devir olaylarıyla ilgilenen araştırmacılar için gözönünde bulundurulması gereken hususlar hakkında açık ve önemli bir örnek teşkil eder.

Câhız'ın, mevzubahis edilen kesimler için vermiş olduğu hükümler çok ağır olmakla birlikte, reddiye niteliğindeki risalesinde, bu hükümlerin mutezilenin ulaşmış olduğu prensipler ışığında verilmiş olduğu açıkça görülecektir. Ancak o dönemlerde gelişen ve meydana gelen hadiselerin böyle aşırı yorumlara kapı araladığı da bir gerçektir. Burada, bir başka çalışmaya konu olabilecek bir soruyu da sormadan geçmemek lazımdır. Acaba Câhız, geçmişle ilgili bu tavrını ve Emevî idarecileriyle ilgili koyduğu ölçüleri kendi dönemindeki yöneticiler için de uygulamış mıdır? Risaleden de anlaşılacağı üzere Câhız'da bu tavır sözkonusu değildir. Muasırı olduğu Abbasî halifelerinin eğlence hayatlarını kendi yazdığı *et-Tâc fi Ahlâki'l-Mulûk* adlı eserinde anlatırken, onlar için Emevîlere yönelttiği tenkid ve suçlamalara benzer tavır sergilememektedir.

Câhız'ın edebî bir uslûpla kaleme aldığı bu risalede dikkatimize sunduğu bazı hususlar mevcuttur. Öncelikle Cahiliyye döneminin kirli hayatından ve düşmanlıklarından kurtulup, İslâmın birleş-

tirici potasında kaynaşan insanların Hz. Peygamber (S.A.V.), Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminin ilk altı yılından sonra, kitap ve sünnet'ten, sahih tevhid anlayışından uzaklaşma neticesinde parçalandıklarını, çeşitli görüşlere ayrıldıklarını belirtir. Bu parçalanma insanın dinî ve sosyal hayatındaki bozulmayla paralel olarak gelişmiş, her iki alandaki dejenerasyon toplumun kamplara ayrılması neticesini doğurmuştur. Ona göre fena işler, bid'atler insanı Allah'a itaatten alıkoyan hususlar, haset, haksızlık ve adam kayırma gibi nedenler toplumsal tevhidi bozmuş, Kur'an ve sünnet'ten uzaklaşılmasına zemin hazırlamıştır.

Müellif, "ne olduysa Osman (R.A.)nın öldürülmesiyle oldu" diyerek fitne ve fesadın başlangıcını bu elim hadise ile başlatır. Bırakın halifeyi, fasık bir kimsenin -ona göre büyük günah işleyen- öldürülmesinin (irtidat olayı, evli iken zina etme, kasten bir mü'mini öldürme ve topluma karşı saldırı=Terörizm gibi hususlar hariç) dahi caiz olmadığını belirtir. Osman (R.A.)'ın, anısına saygıyla yaklaşmakla birlikte onun katlinde, muhaliflerin ve katillerin iddia ve ithamlarını haklı kılarcasına bir görüntü sergilemesinin, gerçeği kendilerine ve topluma anlatamamasının da rolü olduğunu belirtir. Ensar ve Muhacirînin gözleri önünde meydana gelen bu hadisede, ona yardımcı olmayıp yüzüstü bırakanları, onun makamına göz dikenleri hatalı bulur, ancak katilleri ve yardımcılarını toplumda maksatlı olarak fitne çıkarmakla suçlar, onların dalalette ve adaletsiz olduklarına inanır.

Cemel, Sıffin, Nehrevan, Hz. Ali'nin öldürülmesi gibi bir dizi fitneden sonra, Hz. Hasan'ın da Iraklı askerlerin durumuna bakarak iktidarı bırakmak zorunda kaldığını, bunun üzerine Muaviye'nin iktidarı ele geçirip bir de bu yıla birlik yılı anlamına gelen "Âmu'l-Cemâa" adını verdiğini belirterek gerçekte ise asla böyle birşey olmadığını, zorbalık ve fırkalaşmanın olduğunu, üstelik hilafet kurumunun Kisrâ'lık ve Kayser'lik gibi saltanata dönüştürüldüğünü, bunun da açıkça İslâma ters bir iş olduğunu açıklar.

Câhız, risalesinde bu noktadan itibaren Muaviye ve Emevîlere karşı daha da sertleşir. Muaviye'nin ve ondan sonraki Emevîlerin kitap ve sünneti inkar anlamına gelen uygulamaları sebebiyle küfre düştüklerini, kafir olduklarını belirtir. Onları savunan ve onlara kötü isnadlarda bulunulmasına karşı olan Nabite ehli de Emevîler gibi küfre düşmüşlerdir. Zira Câhız, Emevîlere uyan, onları tekfirden

kaçınan, onların küfrüne ortak olur der ve "...sizden kim onları dost edinirse o onlardandır..." (Maide 51) mealindeki âyeti görüşüne temel olarak zikreder.

Câhız'a göre Emevîlerin küfre düşmelerine sebep olan hususlar kısaca şunlardır:

a- Kur'an ve Sünnet anlayışından uzaklaşmaları, hatta onları reddetmeleri,

b- Hilafetten ayrılarak Kayser'lik ve Kisrâ'lık sistemine benzer bir idarî yapılanmaya gitmeleri,

c- Haram olan hususların helâl sayılması,

d- Devlet malının haksız olarak dağıtılması ve suistimallere göz yumulması,

e- Kâbe'ye, Mekke'ye ve Medine'ye saldırılması,

f- Hz. Hüseyin'in aile efradıyla birlikte öldürülmesi,

g- Ehl-i Beyt'e ve bazı sahabîlere zulmetmeleri, eza ve cefada bulunmaları,

h- Ma'siyetleri işlemeyi adet haline getirmeleri,

ı- Dinî vecibeleri hafife almaları ve değiştirmeleri,

i- Mutlak Kader ve Mutlak Cebr inancını benimsemeleri,

k- Asabiyye temeline dayalı bir siyaset takip etmeleri gibi.

Kelamî tartışmalardan da bahseden Câhız, yine temelinde siyaset yatan bu görüşlere ilgi duymaları sebebiyle Abbasî idarecilerine övgüde bulunarak risalesini bitirir.

Ondört asırlık İslâm kültür tarihi mirası, aşırısıyla-mutediliyle bu tür farklı yorumlara şahitilik eden eserlerle doludur. Sağlıklı çalışmalara, geçmişle ilgili doğruya yakın görüşlere ulaşabilmek için, farklı düşünce ekollerinin tarihe bakış açılarını tesbit etmek, farklı yaklaşımların eserlere tesir oranlarını araştırmak, tarihçiler için en büyük görevdir.

Tarihten ders alınmadığına, yine tarihin her sayfası şahitlik etmektedir. Bunca fırkanın olması ise asla kaderimiz değildir. Halbuki Yüce Allah, "Dinlerini parça parça edip, grup grup olanlar var ya, senin onlarla hiç bir ilişkin yoktur. Onların işi allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını haber verecektir" (En'am 159) buyurmuş ve uyarıların en güzelini yapmıştır.

Emevî risalesinin önemini, Câhız'la ilgili malumatı, Mutezile ve diğer mezheplerin ortaya çıkışını hazırlayan olaylar ve platformu, diğerlerinde olduğu gibi Mutezilenin de siyasî menşe'li tartışmalardan kalkarak ulaşmış olduğu ana prensipleri kısaca belirtmiş olduk. Şimdi asıl konu olan Câhız'ın Emevîleri ve onların döneminde meydana gelen hadiseleri kendi inanç esasları çerçevesinde değerlendirmesini tercümesini vereceğimiz risalesinde göreceğiz.

CÂHIZ'IN BENÎ ÜMEYYE RİSALESİ*

Câhız diyor ki;

Allah uzun ömür versin, sana olan nimetini ve kerametini tamamlasın.

Allah işlerini kolay yetirsin. İslam ümmeti cahiliyyetten kurtulup müslüman olduktan sonra çeşitli tabakalara ve muhtelif sınıflara ayrıldı.

Birinci tabaka; Resulullah (S.A.V.), Ebû Bekr, Ömer (R.A.) dönemiyle Osman (R.A.) döneminin ilk altı senesidir. Onlar sahih tevhid anlayışlarıyla Kitap ve Sünnet üzerinde samimi bir şekilde söz birliği etmişlerdir. O zaman (müslümanlar arasında) kötü işler, bid'atler, insanı Allah'a taatten alıkoyacak şeyler, haset, haksız ve adam kayırma yoktu. Ne olduysa Osman (R.A.)'ın öldürülmesiyle oldu. Saldırganlar onu silah ve zor kullanarak öldürdüler. Mızrak ucuyla karnını deştiler, şah damarını sivri uçlu oklarıyla parçaladılar. Kendisine savunma imkânı tanımaksızın başını kasten yardılar. Halbuki Osman (R.A.) daha önceden şehadet getirenin, namaz kılanın, helâl kesilmiş et yiyenin öldürülmesinin hangi sebeplerle caiz olacağını kendilerine bildirmişti. Buna rağmen onlar, huzurunda onun hanımlarını dövdüler. Naile, saldırganların azmini kırmak ve onları durdurmak için yüzündeki örtüyü açmış, eteğini yukarı kaldırmıştı, Osman'ı eliyle korumaya çalışıyordu. Saldırganlar yine de onun mahremiyetine saldırdılar, hatta bu arada Naile'nin iki parmağını da kopardılar.

Saldırganlar Osman'ı öldürmekle yetinmeyip, cesedini tepelediler. Cesedini çıplak vaziyette sürükleyerek bir mezbeleliğe attılar. Halbuki Rasulullah (S.A.V.) onu kızlarına denk görmüş ve evlendirmişti. Saldırganlar (böyle bir kimseye) ona hakaretler etmişler,

*. Bu risalenin Arapça metni, Makrizî'nin *"en-Nizâ ve'l-Tehâsüm fî mâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Haşim"* adlı eserinin, Hüseyin Mûnis tarafından tahkik edilen ve 1984 yılında, Kahire'de Dârü'l-Meârifce basılan nüshasının sonunda neşredilmiştir.

karşı koyup direnmesine rağmen onu aç ve susuz bırakmışlar ve şiddetli muhasaraya tabi tutmuşlardı.

Bu ümmetin bir kölesinin bile öldürülemeyeceğine, milletin malı olan bir kumaşla bir yaralının dahi tedavi edilemeyeceğine, fasık'ın kanının -helak sebebi olduğu için dinden dönmüşlerin yahut evlendikten sonra zina edenlerin, yahut kasten bir mümini öldürenlerin, veyahut kılıcıyla insanlara saldıranların kanları hariç olmak üzere- mümin kanı gibi haram olduğuna ittifak edilmesine rağmen, işte bütün bunlara rağmen onun ve zevcelerinin mahremiyetini çiğnediler ve bütün bunları o odasındaki mihrabında oturup Kur'an okurken yaptılar (Herhalde bundan sonra), muvahhid bir kimsenin bu sıfatta ve halde olan birisini öldürmeye yönelmesi asla görülmeyecektir.

Şüphesiz Osman'ın kanını akıttılar. Kanın köpüğü uçuşmamış, cesedin çırpınması dinmemişti, hareketi kesilmemişti, ama onun canını almak isteyenler halâ yorulmamıştı. Allah velisi olduğu kulun kanını yerde koyar mı? Suçluları cezasız bırakır mı?

Yahya b. Zekeriya (A.S.)'ın öldürülmesinden sonra böyle bir öldürme olayı ve kan akıtanların (yakalanıp) öldürüldüğünü işitmedik. Kan dökenler Osman (R.A.)'ın kanında olduğu gibi düşmanlıklarına ve arzuladıkları sonuca ulaştılar.

Osman (R.A.)'ın katline karışanların kendisini muaheze etmelerinde; onun insanlara halife olmasının, kısası yerine getirmesinin, araziden, bahçelerden ve diğer mallardan bir kısmını satıp geride kalanlarını hazinede tutmasının, öldürüldüğünde katillerin bunu hissetmeyip sanki onların iddia ve itham ettiklerini yapmış gibi olmasının da rolü oldu. Bütün bunlar muhacirînin, selefin, ensarın ve tabiînin ileri gelenlerinin gözleri önünde cereyan etti.

Fakat insanlar bölük bölük olmuşlar, belirgin bir şekilde gruplaşmışlardı. Boş konuşan, kendi yakınlarına yardım eden, yardımını esirgeyen gibi. Çaresiz olanlar kalbiyle yardımda bulunuyor ve iyi niyetiyle itaat etmeye çalışıyor. Bu konuda şüphemiz ve endişemiz onu, yardım etmeden yüzüstü bırakanlarda ve kendisindedir. Bunun yanısıra onu azledip yerine geçmek isteyenlerde de şüphemiz vardır. Onun katili, onun katiline yardımcı olanlar ve bunu isteyenlerin dalalette olduğuna, adaletsiz olduklarında şüphe yoktur.

Üstelik, gerek kötü anlayış (yorumlama) yönünden gerekse kasten fitne açısından bu olanlar fucûrdan başka bir şey değildir.

Bundan sonra fitneler; Cemel, Sıffîn, Nehrevan ve Nehrevan harbinden önce Zâbûka günü gibi harpler -ki bu Zâbûka gününde Osman b. Huneyf esir alındı, Hakîm b. Cebele öldürüldü- Ali b. Ebî Talib (R.A.)'in en yakın arkadaşlarının öldürülmesine kadar zincirleme olarak devam etti. Allah onu şehadetle nimetlendirsin, katilini de ateş ve lanetle cezalandırsın.

Bu olaylar Hasan (A.S.)'ın askerlerindeki disiplinsizliği, onların babasına karşı gelip sık sık karar değiştirdiklerini ve arkadaşlarının dağılmasını bilip gördükten sonra savaşları bırakıp işlerden el çekmesine kadar devam etti. İşte o zaman Muaviye iktidarı ele geçirdi. Muaviye, birlik yılı diye isimlendirilen "Âmu'l-Cemâa"da, muhacirîn ve ensardan oluşan müslüman toplum ve şurâ üyelerinden geride kalan kimseler üzerinde hakimiyetini kurdu. Aslında bu yıl birlik yılı falan olmadı, bilakis bu yıl insanların fırkalara ayrıldığı, kahr'ın, zorbalığın ve galebe'nin yaşandığı bir yıl oldu. Öyleki bu yılda imamet Kisrâ saltanatına, hilafet Kayser zorbalığına dönüştü. Bunu en büyük dalalet ve fısk olarak da saymadılar.

Anlattığımız bu ma'siyet, Rasulullah (S.A.V.)'in davasını ve hükmünü açık bir şekilde red ve inkar ederek, çocuğun nesebi fahişe kadınla ilgili hükümlerin inkâr edilmesiyle aynı minval üzere devam edip gitti. Ümmet'in, Sümeyye'nin Ebû Süfyan'ın karısı olmadığı hususunda, metresi olduğunda açık ittifakı vardı. Bu olay onu facir hükmünden kâfir hükmüne soktu.

Uygulanmakta olan sünneti, yaygın olan uygulamayı ve temel ahkamı terkederek, yakınlık ve tavassuta itibar etmek suretiyle hadlerin uygulanılmaması, arzusuna göre yöneticiler seçilmesi, fey'in istediklerine dağıtılması, hafif meşreb Yezid'e biat edilmesi, Mısır'ın haracının Amr b. el-As'a yedirilmesi ve Hucr b. Adiy'in katledilmesiyle bile yetinmedi.

Tekfir konusunda gerçekleşen husus kitab ve sünneti inkâr etmektir. Zira sünnet de kitab gibidir. Onun destekleyicisi ve açıklayıcısıdır. Ancak onlardan birisi yani kitab daha büyük ve inkârı halinde de kıyamet gününde azabı çok daha şiddetlidir. İşte bu, ümmetin içine düştüğü ilk küfürdür. Üstelik bu ancak imamet ve hilafet iddiasında olanlarda olmuştur. Bununla birlikte bu asrın ehlinden olan birçok kimse onun (Muaviye'nin) ikfarını terketmekle

küfre düşmüşlerdir. Bu konuda zamanımızda ortaya çıkan **Nabite**[1] isimli bir grup da onlara destek verdiler ve "Muaviye'ye sövmeyin, çünkü o Peygamber (S.A.V.)'le arkadaşlık yapmıştır. Ona sövmek bid'attir, kim ona buğzederse sünnete aykırı iş yapmış olur". Ben de iddia ediyorum ki asıl sünnet olan, sünneti inkar edenin "berî" olduğunu söylemeyi terk etmektir.

Sonra onun oğlu; valileri ve adamları, bilahere Mekke'ye saldırısı, Kâbe'nin mancınıkla taşa tutulması, Medine'nin herşeyinin mübah sayılıp saldırıya uğraması ve Hüseyin (A.S.)'in ehlinden birçok kimseyle öldürülmesi, onun küfrünü gerektiren hususlardır -ki onlar (ehl-i beyt) karanlığı aydınlatan ışık ve İslamın direkleriydiler-. Hüseyin kendiliğinden adamlarını dağıtmaya, ailesine dönmeye veya yeryüzünde hiçbir kimsenin tanımadığı bir yere, ya da kendisine emredilen bir yere gitmeye razı olduğu halde onu öldürmekte ısrar ettiler ve onların hükmünü kabul etmeye zorladılar. Bir insanın kendisini öldürmesiyle düşmana teslim olması ve bu iki ölüm şekli arasında muhayyer bırakılmasında düşmanın kan görüp kinini dindirmesi bakımından bir fark yoktur. Yoksa Hüseyn'in öldürülmesini küfür saymadılar mı? Medine'ye ve onun mahremiyetine tecavüzü huccet olarak saymıyorlar mı? Öyleyse Kâbe'nin taşlanması ve müslümanların kıblesi olan Beytü'l-Harem'in yıkılması hususunda ne dersiniz? Eğer bunu kastetmediler, sadece oraya sığınan ve onların duvarlarıyla kendilerini koruyanları kastettiler derseniz, teslim oluncaya kadar onların beyt'te muhasara edilmesi beyt'in hakkı ve hürmetinden değil miydi. Ayakları altındaki topraktan başka birşeyi kalmamış adamın geride nesi kalmıştır?

---

1. Nabite: lugatte; ortaya çıkan yeni bir nesil anlamındadır. ıstılahta ise Mutezile (cemaatı) ve mezheplerine, Aleviler ve görüşlerine olduğu gibi Abbasîlere ve siyasetlerine de muhalif bir mevkide yer alan ve Milâdî 9/Hicri 3. asırda zuhûr etmeye başlayan yeni bir cemaate delalet için kullanılır. Nabite topluluğu Emevî iktidarını, özellikle de Muaviye b. Ebî Süfyân'ın iktidarını muasırlarına karşı kendilerine bayrak edindiler. Nabite topluluğunun zuhuru Emevî hakimiyetinin kalesi olan Şam'da meydana gelmekle kalmadı, bilâkis Irak'a da yayıldı. Me'mun ve Mu'tezid'in minberlerden Emevîleri ve Muaviye'yi lânetleme emirleri, Şia'nın bu işten istifâde etmesinden korkularak yerine getirilmedi.

Muaviye ve Emevîlerin faziletleri hakkında rivayet edilen hadisler, Abbasîlere karşı oluşun biçimlerinden ve görüntüşlerinden biridir. Musa b. Ubeydullah b. Hakan, Yahya b. Galip ve Tağlib'in kölesi diye bilinen Ebû Ömer ez-Zâhid bu rivayetleriyle biliniyorlardı. Nabıte, Sünnî mezhep ve fırkalarından biri olup, Kelâm ve Mantık'a dayanıyor ve Mutezile'nin fikrî tesirini azaltmaya çalışıyordu. Halktan da büyük bir kesimin desteğini kazanmışlardı. Bunun için bu mücadele daha önceden olduğu gibi Mutezile ile gelenekçi muhaddis ve fakihler arasındaki çekişme olarak değerlendirilemez. Bilâkis bu mücadele, Mutezile mütekellimleriyle, Mutezile düşmanı mütekellimler arasında geçmiştir. Nabite ve Emevî sempatizanı gruplar o zamanlarda İran'da yayılmış, Yezid ve Muaviye'yi kutsayacak kadar ileri gitmişlerdir. Câhız, geçici bir dönem de olsa ileri derecede aşırılığa kaçan bu Nabite hakkında sözkonusu risalesini yazmıştır. Bkz. el-Faruk, *el-Abbâsiyyûn el-Evâil*, I 137 (2. baskı Bağdad 1977). Ayrıca 98, 102, 302, 308.

Söylenmesi şirk, darb-ı mesel haline getirilmesi küfür olan, onun hakkında söylenmiş bulunan şiirlerin[2] iyi bir yapıt olduklarını sanmıyorum. Hüseyin (A.S.)'in dişleri arasında sopa gezdirilmesi, Peygamber (S.A.V.)'in kızları başları açık, eğersiz ve zor binilen develer sırtında dolaştırılması ve bulüğ çağına erip ermediği hakkındaki şüphelerini gidermek için Ali b. Hüseyin'in avret mahallinin açılmasına ne dersiniz ve bunları nasıl yaparsınız? Eğer onun büluğ çağına ulaştığını görselerdi öldüreceklerdi. Onun baliğ olmadığını görünce, müslüman ordu komutanının müşrik çocuklarına yaptıkları gibi, onu dolaştırıp teşhir ettiler. Ubeydullah b. Ziyad'ın kardeşlerine ve adamlarına "bırakın beni, onu öldüreyim, çünkü o bu neslin kalıntısıdır ve bu asrı onunla bitirip, bu hastalığı yok edeyim ve de bu maddenin sonunu keseyim" sözüne ne dersiniz?

Bu sertlik bize neyi gösteriyor, onları öldürmekle kendilerini tatmin ettikten ve maksatlarına ulaştıktan sonra bu kabalık, bu sertlik niye söyleyin bakalım? Bu yapılanlar, kötü görüş beslemeye, buğza, kin ve nifaka, şüpheli yakîn ve sahte imana mı dalalet ediyor, yoksa ihlasa, Sevgili Peygamberimiz ve âline olan sevgiye ve hakkını muhafaza etmeye, temiz kalbe ve iyi niyete mi delalet ediyor?

Konu anlattığımız gibiyse, bu fısk ve dalaletten başka birşey değildir ki bu da onun için çok düşük bir mevkidir. Zira fasık mel'undur, laneti hak eden kimseye lanet etmeyi nehyeden de mel'undur.

Asrımızda ortaya çıkan bir grup insan (Nabite) kötü yöneticilere sövmek fitnedir, zalimlere lanet etmek bid'attir diye iddia ediyorlar. Ancak onlar (kişileri) isimleriyle (şöhretleriyle), mevkileriyle, yakınlıklarıyla değerlendiriyorlar. Tebeayı korkutup düşmanlar emniyet içinde oluyorsa, devleti arzularına göre ve iltimasla idare ediyorlarsa, ümmeti hiçe sayıp zorbalık gösteriyorlarsa, reaya devlete güvenmiyor, devlette onları eziyorsa bu da küfre ve dalaletten inkara götürüyorsa, onları suçlayıp sövmeyen kimseler inkardan da öte daha bir dalalettedirler.

Üstelik öldürmekten dolayı kafir ismini hak edenler, Kâbe'yi yıkmak ve sünneti reddetmekten dolayı kâfir ismini kazananlar gibi, bu da Allah'ı mahlûklarına benzetmekten dolayı kâfir ismini hak

2. İbnu'z-Zubâ'rî'nin Uhud savaşıyla ilgili söylediği ve sonraki sayfalarda gelecek olan şiiri.

edenler gibi, teşbihle küfrü hak edende zulümden dolayı kafir ismini hak edenler gibi değildir. Hatta bu yönden Nabite Yezid ve Yezid'in babasından, İbn Ziyad ve onun babasından daha ileri bir küfre düşmüşlerdir.

Eğer İbn Zubâ'rî'nin söylediği şu mısraları Yezid doğruluyorsa;

- Keşke Bedir'deki atalarım mızrakların vuruşundan korkan Hazrec'in korkusuna şahit olsalardı,
- Kendilerine güvenip sevinç çığlıkları atarlardı ve sonra da sorma ey Yezid,
- Onların ileri gelenlerini öldürdük, Bedir ile tarttık, eşit geldi diyeceklerdi.

Nabite'nin, Allah'a isnad ettikleri zulüm ve onu mahlûkatına benzetmeleri bundan daha büyük ve daha kesin bir küfürdür. Ayrıca onlar kasten veya şüpheyle bir mümini öldürenin mel'un olduğu hususunda ittifak etmişlerdi. Ancak onlar katil; zalim sultan veya asî emir ise ona sövmeyi, onu görevden azletmeyi, sürgün etmeyi ya da -salihleri korkutup, fakihleri öldürmeyi, fakirleri aç bırakmayı, çaresiz kimselere zulmetmeyi, ahkamı askıya alıp sınırları kendi hallerinde bırakmayı, içki içip açıkça ahlaksızlık yapsa bile-ayıplarını ortaya koymayı caiz görmemişlerdir.

Sonra Abdülmelik b. Mervan, oğlu Velid ve ikisinin de valileri olan Haccac ve Yezid b. Ebî Müslim Kâbe'yi yeniden yıkıp, Medine'ye saldırana kadar (Allah'ın koruduğu bazıları hariç) halk, kâh onlara karşı hoşnutsuzluk göstermeye, kâh onları idare etmeye bazan onlara yakınlık gstermeye, bazan da onlarla birlikte hareket etmeye devam edip gitti. Dolayısıyla onlar Kâbe'yi yıktılar, onun mahremiyetini çiğnediler, Vasıt kıblesini çevirdiler. Cuma namazını güneşin batmasına doğru ertelediler. Birisi "Allah'tan kork, namazı geciktirdin..." dese, onlar o adamı bu sözünden dolayı hiç çekinmeden öldürürlerdi. Onun bu sebepten .dolayı öldürüldüğünün bilinmesi, inkarından daha kötüdür. Öyleyse nasıl oluyorda kul, (birşeyden) kötü bir amelinden dolayı kâfir sayılıyorda ondan daha büyük birşeyden dolayı kafir sayılmıyor. Bazı salihler belki de halk arasında, yeryüzünde fesaddan nehyeden bir kısım insanın var olduğunu göstermek için, zalimlerin birkaçına öğüt verip kötü sonuçlarından sakındırmışlar; Abdülmelik b. Mervan ve Haccac bu sebeplerden dolayı onları suçlayıp cezalandırmış ve onları öldürmüşlerdir. Dolayısıyla "onlar yaptıkları kötülüklerden vazgeçmi-

yorlardı"[3] ve birbirlerini bu kötülüklerden men etmez hale gelmişlerdi.

Farzet ki kıblenin tahvili hata, Kâbe'nin yıkılması yanlıştı. Farzet ki çeşitli yönlerden rivayet ettikleri haberlere göre, kişinin kendi ehli içinde halife olması, kendilerine gönderilen Peygamber'den daha üstün bir makam olduğu iddiası da uydurma ve batıl olsun. Farzet ki müslümanlardan erkeklerin ellerine dövme, kadınların ellerine de nakış vurulması, hicret etmelerinden sonra onların köylerine geri çevrilmeleri, fakihlerin öldürülmesi, hidayet önderlerine sövülmesi, Rasulullah (S.A.V.)'in zürriyetine düşmanlık beslenilmesi küfür sayılmasın. Peki birisi Cuma olmak üzere üç vakit namazı birleştirip, onlardan ilkini güneş duvarların tepesine gelip sarılaşıncaya kadar kılmaları hususunda ne dersiniz? Eğer bir müslüman itiraz etse kafası hemen kılıçla indirilir, sopayla dövülür, mızrakla vurulurdu. Birisi "Allah'tan kork, kuvvetliliğini gayri meşru şekilde elde ettin" dese, o kimsenin beyni göğsünün üzerinde dağıtılır ve cesedi ailesinin görebileceği bir yerde çarmıha gerilirdi.

Bu kavmin, Allah'a karşı isyan içinde olmalarının, dini hafife almalarının, müslümanlara değer vermemelerinin ve hak yolunda olanları hiçe saymalarının isbatı, emirlerin Cuma günlerinde ve toplantılarında minberin üzerinde iken yiyip içmeleridir. Bu işleri Hasan b. Velce[4], Osman'ın mevlası Târîf, Haccac ve diğerleri yaptı ki bunların hepsi küfür idi. Günümüzün Nabite'sinin ve rafizîlerin küfrü bile buna ulaşamadı. Çünkü onların işledikleri küfür ile bunların ki arasında farklılık vardır.

İnsanlar kader konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup "Her şey Allah'ın kaza ve kaderiyledir" diyor, yine bir grup ta "Her şey kaza ve kaderledir ama ma'siyetler hariç" diyor. Onlardan hiç kimse, "Allah, babaları öfkelendirmek için çocuklarına azab çektiriyor, küfür ve iman körlük ve görme duygusu gibi insanda yaratılmış iki durumdur" demiyor. Onlardan bir grup ta "Allah görülür" derler ve bunun ötesine gitmezlerdi. Onunla teşbih anlaşılacağından korkarlarsa "tecsimsiz, tasvirsiz olarak keyfiyetsiz bir şekilde görülür" derlerdi ki bunun sonucunda bu Nabite ortaya çıktı. Bu rafizîler "O'nun (Allah'ın) cismi vardır" diyerek ona suret ve sınır (tarif) getiriyorlardı. Kim Allah tasvirsiz ve tecsimsiz görülür derse onu tekfir ediyorlardı. Sonra onlardan çoğunluğu, "Allah'ın kelamı güzel-

3. Maide, 79.
4. (Hubeyş b. Dulce olabilir).

dir, açıktır, kesin delildir diyerek Tevrat'ın Zebur, Zebur'un İncil, İncil'in Kur'an, Bakara'nın da Ali-İmran gibi olmadığını iddia ettiler. Bunun yanısıra Allah'ü Tealâ Kur'an'ı telif edip Rasûlû'nün doğruluğuna kesin delil kıldı. Eğer (Peygamber) ona ilavede bulunmak isteseydi ilâve ederdi, eksiltmek isteseydi eksiltirdi, değiştirmek isteseydi değiştirirdi, hepsini nesh etmek isteseydi neshederdi. Ne var ki Allah Kur'an'ı ona peyderpey indirdi, tafsilatıyla açıkladı. Kur'an'ı Allah var etti. Peygamber (S.A.V.) kendisi, Kur'an'a herhangi bir mühadelede bulunmadı. Bütün bu niteliklere rağmen Allah'ın Kur'an'ı yaratmadığını iddia ediyorlardı. Bütün yaratılış sıfatlarını ona atfediyorlar, fakat yaratılış ismini ona vermiyorlardı.

Burada ilginç olan nokta Araplarda "halk" sözcüğü takdirin ta kendisini ifade eder. Şöyle şöyle yarattı dedikleri zaman yaptı denilmek istenmektedir. Bunun için Allah şöyle buyuruyor: "Yaratanların en güzeli"[5], "Yalan uyduruyorsunuz"[6], "...çamurdan kuş şeklinde birşey yaratıyor"[7]'un manası yaptı, kıldı, takdir etti, indirdi, açıkladı ve ihdas etti anlamlarına gelir. "Yarattı" denilmesini kabul etmediler. Ancak "O'nu yarattı, takdir etmedi" yerine "O'nu takdir etti, yaratmadı" deselerdi o zaman onlar için tek bir yönden problem olurdu.

Yine ilginç olan bir nokta; onları Kur'an'ın mahluk olduğunu iddia etmekten -onların iddialarından biri- alıkoyan husus, kendilerinden öncekilerden (böyle bir şey) duymamış olmalarıdır. Ancak onlar biliyorlar ki, kendilerinden öncekilerden onun mahluk olmadığına dair bir şey de işitmemişlerdi. Gerçi bu nokta mühim değil ama onlara göre Allah'ın kelamı (sözü), ses, karından parça parça harfler şeklinde, dil ve dudağı hareket ettirmekle çıktığı için, bu şekilde ve surette olan bir şey söz (kelam) değildir diye iddia ediyorlar. Biz Allah'ın sözünü onlar gibi bu şekil ve surette kabul etmediğimiz için "söz" değildir diyorlar. Görüşümüz onlara ters düştüğü için kendi sözümüzü kendimizin yaratmadığını iddia ediyorlar. Dolayısıyla Allah'ın sözü yaratansız oluyor. O zaman kendi sözümüzü yaratmamış oluyoruz. Açıkça söylememelerine rağmen sözümüz ile Allah'ın sözü arasında fark görmedikleri için böyle demek zorunda kaldılar. Onlar bunu kastediyorlardı.

Emevîler, Mervanîler, bunların valileri ve kafirliklerini söylemeyenlerin dışında, bu ümmetin hataları günah ve dalalet seviyesi-

5. Mü'minun, 14.
6. Ankebût, 17.
7. Maide, 110.

ne ulaşmamıştı. Ta ki Nabite ve onlara uyan avam ortaya çıkıncaya kadar. Dolayısıyla bu asırda Cebr ve Teşbih gibi küfürler yaygın hale geldi. Binaenaleyh bunların küfrü daha öncekilerin fasıklığından daha büyük küfür olmuştur. Onlara uyan, onları tekfirden kaçınan onların küfrüne ortak olur. Zira Allah "...Sizden kim onları dost edinirse o onlardandır..."[8] buyurmuştur.

Allah Tealâ'nın haklı olanlara, yardım edip bağışlamasını, onların zayıflıklarını güçlendirmesini, azlıklarını çoğaltmasını niyaz ederim. Bu zor dönemde ve bozulan zamanda yöneticilerimiz, teşbih konusunda ileri gelenlerimizden daha hassas ve duyarlı hale geldiler, yani ne yapılması gerektiği hususunda, problemlerin çözümünde ileri gelenlerimizden daha iyi bilen kimseler oldular. İnsanlar fesada bulaştıklarında ve bid'atlerle amel ettiklerinde (yöneticilerimiz) onlara nasihatlerde bulundular. Sonra insanlar bu fesad ve bidatlere, milletleri helak eden asabiyyeti, dini ve dünyayı bozan hamiyyeti eklediler ki bu da Şuubiye mezhebinden Acemlerin yaptıkları ve kendilerini Arapların ve Acemlerin üstünde gören Mevalîlerin halidir. Dolayısıyla Mevalîden "Nacime" denilen bir grup ortaya çıktı. Onlar arasında çıkan ve Nabite adı verilen bir grupta şöyle iddia ediyordu: Bir mevlâ, mevlâ olması hasebiyle Arap olmuştur. Zira Peygamber (S.A.V.) bu konuda "Bir kavmin mevlâsı onlardandır" ve yine "Mevlâlık yakınlığı (bağı), neseb yakınlığı (bağı) gibidir, satılmaz, hibe edilmez" şeklinde konuşmuştur. Birisi de, Peygamberlik ve Mülk (iktidar) Acemlerin elinde olduğu dönemde, onların Araplardan üstün olduklarını biliyoruz, ancak bunlar Arapların eline geçince Araplar onlardan daha üstün oldu, demiştir.

Dediler ki; Biz Mevalî topluluğu, Acemlikteki eski halimizle Araplardan daha üstün idik. Şimdi ise araplar içindeki eski halimizle Acemlerden daha üstünüz. Yani Acemler şimdi değil, eski dönemlerde, Araplarda eski dönemlerde değil şimdilerde üstündürler. Biz de iki önemli haslet vardır ki iki haslet sahibi bir haslet sahibinden daha üstündür.

Allah Teâlâ, Araplara mevlâ olması hasebiyle Acemi Arap kılmıştır. Tıpkı Arapları Kureyşlilere müttefik olmaları dolayısıyla Kureyşli kıldığı gibi. İsmail'i de Acem iken bilâhere onu Arap kılmıştır. Peygamber (S.A.V.)'in şu sözü, "Şüphesiz İsmail Arap idi" olmasaydı, bizde Acemden başka bir ırk olmayacaktık. Çünkü

8. Maide, 51.

Arap, Acem olmadığı gibi Acem de Arap olmuyor. Ancak Peygamber (S.A.V.)'in sözüyle İsmail'in Acem iken Allah'ın onu Araplaştırdığını biliyoruz. Aynı şekilde; "Kavmin mevlâsı onlardandır" ve "velâ yakınlıktır" sözlerinde de aynı husus söz konusudur.

Dediler ki; Allah Tealâ İbrahim (A.S.)'i kendi zürriyetinden olmayanlara kendi zürriyetindenmiş gibi baba kılmıştır. Peygamber (S.A.V.)'in eşlerini, onlardan hiçbirini doğurmamalarına rağmen müminlere anne kılmıştır Kendi çocuğu olmamasına rağmen komşuyu ona baba yapmıştır ki, bizim yerinde zikrettiğimiz bu konuda söylenen çok söz vardır.

Ben burada öğünmekle fesad iddia etmiyor, şerre kapı aralamıyorum, zira yeryüzünde öğünenden başka kimse yoktur.

Azad etmenle şerefe nail olduğunu bilen kölenin senden daha üstün olduğunu ileri sürmesinden daha ağır birşey var mı?

Daha önce -Allah ömrünü uzatsın- Kahtan'ın üstünlüğü Adnan'ın fazileti ve Mevalîlerin fazilet ve noksanlık durumlarını yazıp; Allah Tealâ'nın onları Araplarla şerefli kıldığı hakkında kitaplar yazmıştım. Bu yazılanların onlar arasında kıstas, onların, lehine ve aleyhine olan noktaları gösteren yazılar olmasını dilerim.

Önce birinci cüz'ü sana göndermeyi düşünmüştüm, sonra senden izin alıp, direktif ve arzularını öğrendikten sonra göndermeyi uygun gördüm. Bu konudaki görüşün muvafık olur inşallah. Güven Allah'tandır.

EMEVÎLERİN FÂTIMÎLERE KARŞI BİR İKTİDAR DENEMESİ

Doç. Dr. İbrahim SARIÇAM

Doğuda Emevî Devleti'nin yıkılması, bu devletin hakimiyeti altında bulunan Kuzey Afrika ve Endülüs'te yeni birtakım siyâsî gelişmelere yol açmıştır. Bu gelişmelerden en önemlisi, doğuda iktidarı kaybeden Emevîlerin 138/756'da Endülüs'te Emevî Devleti'ni tekrar ihyâ etmeleridir. Endülüs Emevîleri IV./X. yüzyılda gücünün ve nüfuzunun zirvesine ulaşmış; bu durum, söz konusu devletin bir taraftan kuzeydeki Hristiyan topraklarında, diğer taraftan Kuzey Afrika üzerinde nüfuzunu artırmasına sebep olmuştur. Hicrî III. yüzyılın son çeyreğinde Kuzey Afrika da son derece ciddi bir siyâsî gelişmeye sahne olmuştur. Bu gelişme, akîdevî açıdan Şiî-İsmâilî olan Fâtımî Devleti'nin kurulmuş olmasıdır. Bu durum, tabiî olarak bir taraftan Endülüs Emevîlerini Fâtımîlerle komşu haline getirirken, diğer taraftan da bu iki devleti karşı karşıya getirmiştir. Çünkü Fâtımîlerin gayesi sınırlarını genişletmek ve propagandalarını yapmak; Emevîlerin hedefi de Kuzey Afrika'daki nüfuzlarını genişletmekti. Bu genişleme hedefi, Fâtımîlerin kurulmasıyla yeni bir tehditle karşılaşmıştı. Bu sebepten IV./X. asırda Emevîlerle Fâtımîler arasında çekişmeler meydana gelmiştir.

Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler arasında siyâsî, askerî ve iktisâdî sebeplerden doğan ve gelişen mücadeleler, Fâtımî Devleti'ni kuran ve "Emîru'l-Mü'minîn" ünvanını alan Ubeydullah el-Mehdî zamanında (297-322/909-934) başlamış ve bir asırdan fazla devam etmiştir. Bu çekişmelerde, iki devletin mezheplerinin farklı oluşunun etkisi büyüktür. Fâtımîler Tunus'un batısına nüfuzlarını genişletmek istiyor ve hatta Endülüs'e dahi propagandacı gönderiyorlardı. Emevîler de Fâtımîlerin hareketlerine engel olmak için çaba sarfediyorlardı.

300-350/912-961 yılları arasında yarım asır boyunca Endülüs tahtında oturan III. Abdurrahman'ın, Ubeydullah el-Mehdî ve on-

dan sonra gelen Fâtımî halifelerini kendisine rakip görmesi, iki devlet arasındaki gerginliği artırdı. III. Abdurrahman, 317/929 yılında "halife" ve "Emîru'l-Mü'minîn" unvanını ve aynı zamanda "en-Nâsır li-Dînillâh" lakabını aldı;[1] Endülüs minberlerinde Fâtımîlere lânet edilmesini emretti. Ubeydullah el-Mehdî, bu durumdan son derece endişelendi. İki ülke arasında gerginlik gittikçe arttı. 344/955 yılında Endülüs Emevî Devleti'ne ait bir geminin Fâtımî halifesine ait bir gemiye saldırması sonucu iki devlet, birbirinin sahillerine karşılıklı saldırılarda bulundular.

Fâtımîlerle Emevîler arasındaki çekişmeler, III. Abdurrahman'dan sonra hilafet makamına geçen oğlu II. Hakem zamanında (350-366/961-976)da devam etti. Fâtımî Halifesi el-Aziz Billah, (365-386/975-966) II. Hakem'e yazdığı bir mektupta ona hakaret etti ve kötüledi. II. Hakem de ona "Sen bizi tanıdın ki hicvettin. Biz de seni tanısaydık cevap verirdik." diye yazdı. II. Hakem'in de el-Aziz'e hakaret ettiği ve onu hicvettiği rivayet edilmektedir[2].

Her iki devlet, birbirlerinin siyâsî ve iktisâdî durumlarını öğrenmek için çaba sarfettiler ve bunun için çeşitli yolları denediler. Bu çerçeve dahilinde halifeler, ticâret, eğitim, hac gibi seyahat vesileleriyle yekdiğerinin ülkesine casuslar gönderiyorlardı. Fâtımîler, Ebu'l-Yüsr, Ebû Câfer Muhammed gibi propagandacıları bu iş için görevlendirmişlerdir. Meşhur İbn Havkal'ın Endülüs'ü ziyareti de bu siyaset çerçevesinde mütâlaa edilmektedir. İbn Havkal, seyahatinde Endülüs'ün iktisâdi durumunu izlemeye önem vermiştir. Emevîler de Fâtımîlerin iç durumunu öğrenmek için Mağrib'de oturan Endülüslülerden ve Kuzey Afrika'dan kaçan ulemâdan istifade etmişlerdir[3].

İki devlet arasında bu mücadeleler, gelişen siyâsî, askerî ve ekonomik sebeplere bağlı olmakla beraber, Emevîlerle Hâşimîler arasında kökleri İslâm öncesine dayanan eski mücadelenin de gözden uzak tutulmaması gerekir. Bilindiği üzere Abbâsî katliamından kurtulan I. Abdurrahman tarafından kurulmuş olan Endülüs Emevî

1. E. Lévi Provençal, "Emeviler", *İ.A.*, IV, 253.
2. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Beyrut 1977, V, 372-373.
3. Fâtımî-Emevî çekişmeleri hakkında geniş bilgi için bkz.: el-Habeyb el-Cenânî, "es-Sırâu'l-Fâtımî-el-Emevî fi'l Mağrib; *Les Cahiers de Tunisie*, vol.26 (1978), pp.16-32, s.17. vd.; M.A. Mekkî, "et-Teşeyyu'fi'l-Endelus", Revista *del Institutio de Estudios Islamicos en Madrid*, II, (1954), s.93 vd.; Mehmet Özdemir, "Müvelledûn'un Endülüs Emevileri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", *A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, XXXIV, Ankara 1993, 193-194.

Devleti yöneticilerinin, Hz. Fâtıma'nın neslinden gelen veya onun neslinden olduğunu iddia eden ve aynı zamanda Şiî inançları benimseyip yaymaya çalışan Fatımî Devleti'ni hoş karşılamamaları tabiî bir durumdur.

İki devlet arasındaki çekişmelerin birbirini izlediği ortamda, Fâtımîlere karşı 395-397/1005-1007 yılları arasında isyan eden Ümeyyeli Ebû Rekve doğmuş ve büyümüştür. Bu makalede biz, Ebû Rekve tarafından Fâtımîlere karşı başlatılan ve Hâkim Biemrillah tarafından güçlükle bastırılabilen bu ayaklanma üzerinde durmak istiyoruz.

Asıl adı Velid olan Ebû Rekve'nin, kaynaklarda, Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik b. Mervan'ın torunlarından olduğu bildirilmekle birlikte[4], onun Hişâm'a kadar uzanan şeceresi tam olarak verilmemektedir. İbn Haldun onun şeceresini, Velîd b. Hâşim b. Abdülmelik b. Abdurrahman ed-Dâhil, şeklinde vermekte[5] ve dolayısıyla Abdurrahman ed-Dâhil'in torununun oğlu olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Ancak kaynaklarda Abdurrahman ed-Dâhil'in Abdülmelik adında bir oğlundan bahsedilmemektedir. Bu sebeple, İbn Haldun'un verdiği ve yukarıda kaydettiğimiz şecerenin doğru olmaması gerekir. Fakat Abdurrahman en-Nâsır'ın Abdülmelik adında bir oğlu vardır. Bu noktada, İbn Haldun'un Abdurrahman ed-Dâhil'le Abdurrahman en-Nâsır'ı karıştırmış olabileceği akla gelmektedir. Şu kadar var ki, Abdurrahman en-Nâsır'ın Hişâm adında bir oğlu mevcut değildi. Bununla birlikte, Ebû Rekve'nin Abdurrahman en-Nâsır'ın torunlarından olması kuvvetle muhtemeldir. İbn Tağrıberdî, onun, başlangıçta amcası Hişâm'a bîate davet ettiğini bildirmektedir[6]. Ebû Rekve'nin isyana teşebbüs ettiği sıralarda Endülüs tahtında sembolik dahi olsa II. Hişâm el-Müeyyed bulunmaktaydı. Bu sebepten Ebû Rekve, II. Hişâm'ın yeğenlerinden olmalıdır. Nitekim İbnü'l-Esîr de onun II. Hişâm'ın akrabası olduğunu kaydetmektedir[7].

Ebû Rekve, Mansur b. Ebî Âmir'in baskısı yüzünden Endülüs'ten kaçan Ümeyyeliler arasında bulunmaktaydı. Mansur b. Ebî

---

4. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'ı-Târîh*, Beyrut 1966, XI, 198; ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi men Gaber*, tah. Ebû Hâcir M.es-Saîd Beyrut trz., II, 190; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut 1974, XI, 337.

5. İbn Haldun, *Kitâbu'l-İber ve Divânu'l-Mübtedei ve'l-Haber*, Beyrut 1979, IV, 58.

6. İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, Kahire 1933, IV, 215.

7. İbnül-Esîr, IX, 198.

Amir, 366/976'da hilafet makamına geçtiğinde henüz oniki yaşında bir çocuk olan II. Hişâm zamanında Endülüs'ün idaresini eline alıp halifenin halkla, halkın da halife ile görüşmesini engelledi. Buna ilâve olarak, II. Hişâm'ın akrabaları arasında kendisine muhalefet edebilecek kimseleri takip etmeye ve yakalattırmaya başladı. Bu takip esnasında Endülüs'te Emevî ailesinden bazıları öldürüldü. Öldürülenler arasında II. Hişâm'ın amcası Muğîre de bulunuyordu. Ailenin bazı fertleri de kaçmayı başardılar. Kaçanlar arasında Ebû Rekve de vardı[8]. Kaynaklarda onun doğum tarihi hakkında bilgi verilmezken, kaçtığı sırada yirmi yaşlarında olduğu bildirilmektedir[9]. Ebû Rekve önce Kayravan'a giderek bir müddet burada ikamet etti ve çocuk okutmakla meşgul oldu. Daha sonra Mısır'a giderek hadis ilmi tahsil etti. Mekke'ye, Yemen'e ve Şam'a seyahat etti. Seyahatleri sırasında ulemâ ile görüştü[10]. Asıl adı Velîd olduğu halde, yolculuk esnasında mutasavvıfların âdeti üzere yanında abdest almak için devamlı olarak deriden yapılmış küçük su kabı (Rekve) taşıdığından, "Ebû Rekve" künyesiyle meşhur oldu.

Ebû Rekve, Mekke, Yemen ve Şam seyahatlerinden sonra tekrar Mısır'a döndü. Daha sonra Berka'daki[11] Arap kabilelerinden Benî Kurre[12] arasına yerleşti. Burada dindarlığıyla ve zâhidliğiyle tanındı. Bu kabilenin çocuklarını okuttu, onlara yazı öğretti ve imamlık yaptı.

Bu sıralarda Benî Kurre ile Fâtımî halîfesi Hâkim Biemrillah arasında gerginlik mevcuttu. Hâkim, fesat çıkardıkları gerekçesiyle bu kabilenin bazı mensuplarını öldürtmüş; kumandanlarını hapsetmiş, mallarına el koymuş ve hatta bazı şahıslarını da yakmıştı[13]. Bu yüzden Benî Kurre ile bu Fâtımî Halifesi arasında husûmet meydana gelmişti. Ebû Rekve bu gergin ortamdan istifade etmesini bildi.

---

8. İbnü'l-Esîr, IX, 198; İbn Haldun, IV, 58.
9. İbnü'l-Esîr, IX, 198; İbn Haldun, IV, 58.
10. ez-Zehebî, II, 190.
11. Bugünkü Libya'nın kuzeydoğusunda bulunan ve Mısır sınırına bitişik olan bölge ve burunun merkezi olan şehir. Yâkût (*Mu'cemu'l-Büldân*, Lübnan 1979, I, 388-9), İskenderiye ile İfrikiyye arasındaki geniş bölge, şeklinde tanıtmaktadır.
12. Benî Kurre, Adnânîlerden Hilâl b. Âmir b. Sa'saa'nın bir koludur. Berka bölgesi ile Mısır'ın Saîd bölgesinde bulunan İhmîm, bu kabilenin yerleştiği yerler arasındadır. (İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*, Kahire 1977, 96, 424; el-Hemdânî, *Sıfatu Cezîrati'l-Arab*, tah. Muhammed Ali el-Ekva' el-Havâlî, Riyad 1974, 294, 305, 306; el-Kalkaşendî, *Nihâyetu'l-Ereb*, tah. İbrahim el Ebyârî, Kahire 1991, 397; Ö. Rıza Kehhâle, *Mu'cemu Kabâili'l-Arab*, Beyrut 1991, III, 944).
13. İbn Haldun IV, 58.

Benî Kurre'den, önce Emevî halifesi II. Hişâm adına, daha sonra da kendi adına bîat almaya başladı. Onun davetini Benî Kurre'nin yanında, Endülüs Emevî yanlısı ve Fâtımîlere düşman olan ve daha önce Berka'ya yerleşmiş bulunan Zenâte[14] kabilesi de kabul etti[15]. Nihayet Kurre ve Zenâte kabileleri birleşerek ona bîat edip halife ilan ettiler[16]. Fâtımîlerin Berka valisi durumu derhal Hâkim Biemrillah'a bir mektupla bildirerek, bu kabileleri dize getirmek maksadıyla harekete geçmek için izin istediyse de Hâkim pek fazla önemsemediği için buna müsade etmedi.

Ebû Rekve, bîat işi tamamlandıktan sonra ayaklanma için hazırlığa girişti. Bölgedeki Sünnî Berberîleri ve Fâtımîlere kızgın olan Arap kabilelerini etrafında toplayıp bunları Fâtımîlere karşı tahrik etmeye başladı. Bunu yaparken, gayesinin İslâm'a hizmet etmek olduğunu, sünnîlere baskı yaptığı için Hâkim Biemrillah'a karşı isyan ettiğini açıkladı.

Ebû Rekve, C. Âhir 395/Mart-Nisan 1005'te Berka'daki yerleşim merkezlerini ele geçirmekle harekete başladı. Gitgide büyüyen bu hareket, Ebû Rekve'nin 397/1007 yılında Kahire'de öldürülmesine kadar devam etti[17].

Berka Bölgesi'ndeki yerleşim merkezlerini ele geçiren Ebû Rekve, daha sonra bizzat Berka şehri üzerine yürüdü. Bu arada kendisine arkadan saldıran bazı Berberîleri geri püskürttü. Berka halkı surlar inşâ etmek ve hendek kazmak sûretiyle şehri savundular. Ebû Rekve, surları yıkmak için arrâde ve mancınık kullandı. Şehrin aylarca kuşatma altında kalması sonucu halk zor günler yaşadı. Bu arada Hâkim Biemrillah, Ebû Rekve'yi aldatmak gayesiyle bazı Mağribîlerin onunla yazışmasını istediyse de bu teşebbüsünden olumlu bir sonuç elde edemedi[18].

Başlangıçta Ebû Rekve'yi önemsemeyen, ancak gün geçtikçe durumun Fâtımîler için tehlikeli boyutlara ulaştığını gören Hâkim Biemrillah, Yınal et-Tavîl adlı bir Türk'ün komutasında, Türkler-

---

14. Kuzey Afrika'da bir Berberî Kabîlesi (el-Kalkaşendî, 273).
15. E. Graefe, "Hâkim Biemrillah", *İA*, V/I, 104.
16. İbnü'l-Esîr, IX, 198.
17. İbn Hallikân, V, 296-297.
18. Abdülmün'im Mâcid, *Zuhûru Hilâfeti'l-Fâtımiyyîn ve Sukûtuhâ*, İskenderiye 1976, 251.

den ve Berberîlerden oluşan beş bin kişilik bir orduyu Ebû Rekve'nin üzerine sevketti. Bu ordu içinde yer alan Kütâme[19], kabilesine mensup askerler, Yınal'dan hoşlanmıyorlardı. Çünkü bu komutan, Hâkim'in emriyle bu kabilenin ileri gelenlerinden pekçok kimseyi öldürmüştü[20].

Ebû Rekve, Yınal'ın Berka'ya doğru hareket ettiğini haber alır almaz kuşatmayı kaldırarak onun üzerine yürümeye karar verdi. Yınal'ın yolu üzerinde ve Berka'ya iki konak mesafede bulunan "Zâtu'l-Hammâm"[21] adlı yer ile Berka arasında bulunan çölde yolculuk yapmak son derece zordu. Yolcular bu bölgede suyu ancak derin kuyulardan güçlükle temin edebiliyorlardı. Ebû Rekve'nin gönderdiği bin kişilik bir birlik, yol üzerindeki su kuyularını kapattı. Bu arada Ebû Rekve'nin casusları da Yınal'ı yanıltarak yüksek tepeler arasından yürüttüler ve "Uyûnu'n-Nazar" adlı mevkide kayalıklardan taş atmak suretiyle düşman ordusunu yıprattılar. Ebû Rekve, çölden susuz ve perişan vaziyette çıkan Yınal'a saldırdı. Hâkim Biemrillah tarafından çok sayıda mensubu öldürülen ve zulme maruz kalan Kütâme kabilesinden bir grup, savaş esnasında Ebû Rekve'den emân dileyerek onun safına geçti. Bu savaşta Fâtımî ordusu yenilerek Yınal esir düştü. Askerlerinin bazısı öldürüldü ve geri kalanlar da esir alındı. Ebû Rekve, Yınal'dan Hâkim Biemrillah'a lânet okumasını istedi. Yınal bunu kabul etmeyip üstelik Ebû Rekve'nin yüzüne tükürünce işkence ile öldürülerek parça parça edildi. Ebû Rekve, Yınal'ın elinde bulunan yüzbin dinarı ve diğer eşyaları alarak Berka'ya geri döndü.[22]

Yınal'ın yenilgiye uğraması, uzun müddet kuşatma altında kalan Berka halkının Zilhicce 395/Temmuz 1005'te ister istemez teslim olmasına yol açtı. Buradaki Fâtımî valisi ve adamları deniz yoluyla şehri terkederek bazısı Mısır'a, bazısı da Mağrib'e kaçtılar. Berka'ya giren Ebû Rekve, halka dokunulmamasını, yağma ve soygun yapılmamasını ve adaletle hükmedilmesini askerlerine emretti[23]. Kendisine "Emîru'l-Mü'minîn" diye hitap edilmeye başlandı[24]

19. Berberî kabilelerinden Branes (Berânis)'in bir koludur. (el-Kalkaşendî, 405; es-Suyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*, tah. Muhammed Ahmed Abdülaziz ve Eşref Ahmed Abdülaziz, Beyrut 1991, II, 202).
20. İbn Tağrıberdî, IV, 215.
21. İbnü'l-Esîr, IX, 199, Yâkût, II, 299.
22. İbnü'l-Esîr, IX, 199, İbn Tağrıberdî, IV, 216; Abdülmün'im Mâcid, 252.
23. İbnü'l-Esîr, IX, 199.
24. İbn Kesir, XI, 337.

'es-Sâir Biemrillah" lakabını aldı[25]. "Emîru'l-Mü'minîn en-Nâsır li'd-Dîn" lakabını aldığı da söylenmektedir[26]. Cuma günü irad ettiği beliğ bir hutbede Hâkim Biemrillah'a ve onun ecdâdına lânet okudu[27]. Kendi adına para bastırdı ve bu paraların üzerine unvanlarını yazdırdı[28].

Ebû Rekve, Berka'ya "Bin Mâvâs" adında bir Berberîyi vali tayin etti. Bu vali burayı kötü bir şekilde yönettiği için halkın çoğu İskenderiye'ye göç etti. Bu arada Hâkim Biemrillah, "Fâtik" adında bir komutanın emrinde çoğu Türklerden meydana gelen bir orduyu Ebû Rekve'ye karşı sevketti. Ebû Rekve bu orduyu da mağlup etti.

Ebû Rekve, Berka'yı ele geçirip bölgede hakimiyet te'sis ettikden ve Fâtımîlerin gönderdiği orduları peşpeşe yendikten sonra Ramazan 396/Haziran 1006'da Mısır'a yönelerek bu ülke topraklarına ve özellikle Saîd Bölgesi'ne birlikler sevketmeye başladı. Hatta İskenderiye'yi kuşattıysa da buradaki Fâtımî birlikleri tarafından geri püskürtüldü. Mısır topraklarında yaşayan pekçok Arap kabilesinin kendisine katılmasıyla daha da güç kazandı. İskenderiye yakınındaki Buhayra'da yaşayan ve Hâkim Biemrillah'ın kendileriyle 395/1004-1005 yılında savaşarak önde gelen şahıslarını öldürttüğü Benî Kurre mensupları ile, Karmatîlerle birlikte Mısır'a gelen ve Fâtımî halifesi el-Aziz tarafından Saîd bölgesine yerleştirilen Süleym ve Benî Hilâl kabileleri de Ebû Rekve'ye katıldılar[29]. Bu noktadan hareketle, Mısır'da yaşayan Arapların genellikle Hâkim Biemrillah aleyhine Ebû Rekve'nin etrafında birleştiği sonucuna varmak mümkündür[30].

Berka Bölgesi'ne sevkettiği orduların yenilmesiyle ve Ebû Rekve'nin her taraftan Mısır topraklarına saldırmasıyla durumun iyice kötüye gittiğini gören Hâkim Biemrillah, Suriye'den yardım istemek zorunda kaldı. Hamdânî kölelerden, Araplardan, Türklerden ve Zencilerden meydana gelen bir orduyu Fazl b. Abdullah (bazı rivayetlerde Fazl b. Salih)'ın komutasında Ebû Rekve'ye karşı

25. ez-Zehebî II, 190; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Kahire 1350, III, 148; Ziriklî, *el-A'lâm*, Kahire 1954-1959, IX, 138.
26. Abdülmün'im Mâcid, 252.
27. İbn Tağrıberdî, IV, 215.
28. ez-Zehebî, II, 190.
29. el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, tah. Muhammed Huseyn Şemsüddîn, Beyrut 1987, I, 394.
30. Abdülmün'im Mâcid, 253.

sevketti. Diğer kaynakların aksine İbn Kesîr, Fazl b. Abdullah'ın, aslında Hâkim'in değil de Ebû Rekve'nin komutanlarından birisi olduğunu, Hâkim'in ona beşyüz bin dinar ve beşyüz elbise göndererek kendi safına geçmesini istediğini, Fazl'ın, bu mallar kendisine ulaşınca Ebû Rekve'ye gelerek Hâkim'le başa çıkmalarının mümkün olmadığını bildirdiğini ve sonunda Hâkim'in saflarına geçtiğini kaydetmektedir[31]. Ancak bunun doğru olmadığı açıktır. Nitekim Ziriklî de bu hususa dikkat çekerek, İbn Kesîr'in rivayetinin şüpheli olduğunu belirtmekte ve Fazl'ın Hâkim'in komutanlarından birisi olduğunu kaydeden İbnü'l-Esîr'in bu konuda verdiği bilgilerin daha güvenilir olduğunu açıklamaktadır[32]. Abdülmün'im Mâcid'in Yahyâ b. Saîd el-Antâkî'nin "et-Târihu'l-Mecmû' ale't-Tahkîk ve't-Tasdîk" adlı eserinden naklettiği bilgiye göre Fazl b. Abdullah, Kahire'de Hisbe teşkilatının başında bulunuyordu ve Hâkim onu, halka sert davrandığı için bu görevden azletmişti[33]. Dolayısıyla Fazl'ın, önceden Ebû Rekve'nin değil, Hâkim'in adamlarından olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Fazl'ın ordusu Berka'ya yaklaştığında, Ebû Rekve derhal saldırıya geçerek bu orduyu geri püskürttü. Fazl ise, Ebû Rekve'nin önde gelen adamlarıyla haberleşerek onları kendi safına çekmek suretiyle düşmanını içten parçalama yolunu tercih etti; sonunda, Benî Kurre'den "Mâzî b. Mukarreb" adlı bir komutanı elde etmeye muvaffak oldu. Mâzî, Ebû Rekve'nin ordusuyla ilgili haberleri, savaş taktiklerini ve alınan kararları Fazl'a bildiriyor. Fazl da ondan aldığı bilgilere göre hareket ediyordu. Fazl, ordusunda yiyecek sıkıntısı başgöstermesi üzerine savaşa girmek zorunda kaldı. Kevmu Şerîk[34] denilen yerde meydana gelen şiddetli savaşta her iki taraf pekçok kayıp verdi. Fazl, Ebû Rekve'nin ordusunun kalabalık ve güçlü olduğunu görünce geri çekilmek zorunda kaldı.

Bu arada Ebû Rekve'nin adamlarının Fâtımî ordusunu parçalamak gayesiyle teşebbüse geçtikleri görülmektedir: Ebû Rekve'nin ordusunda bulunan Benî Kurre, Fâtımî ordusundaki Araplara haber göndererek, Hâkim'in kendilerine yaptığı zulümleri hatırlattı ve on-

31. İbn Kesîr, XI, 337.
32. Zirikli, IX, 138.
33. Abdülmün'im Mâcid, 254.
34. İskenderiye ile Kahire arasında, Nil Nehri üzerinde bir yerleşim merkezidir. (el-Bekrî, *Mu'cem Ma'sta'cem*, tah. Mustafa es-Sakkâ, Beyrut 1983, II, 1143; Yâkût, IV, 495).

ları Ebû Rekve'nin safına geçmeye davet etti. Bu davet Fatımî ordusundaki Arap kabile reisleri tarafından kabul edildi. Buna göre, Ebû Rekve Fazl'a hücum edince, Araplar bozulup geri çekileceklerdi. Fakat Mâzî, durumu derhal Fazl'a bildirerek bu planı bozdu. Arapların, aldıkları kararı uygulayacakları gün Fazl, gizli anlaşmayı gerçekleştiren kabile reislerini yemeğe davet ederek onları oyaladı ve Ebû Rekve üzerine bir birlik sevketti. Hâkim'in ordusundaki Arap askerlerin, reislerin aldıkları karardan haberleri olmadığı için durum, Benî Kurre'nin beklediğinin aksine gelişti. Bu arada Fazl, bizzat kendisi de harekete geçti. Üzerinde anlaştıkları hususu uygulamanın artık mümkün olmadığını anlayan kabile reisleri ister istemez savaşa tutuştular. Fazl, Ebû Rekve'ye taze kuvvet gelmesi sonucu tekrar geri çekilmek zorunda kaldı[35].

Fazl'ın güç durumda kaldığını öğrenen Hâkim Biemrillah, bu defa dört bin süvariden oluşan bir askerî birlik hazırlayarak gönderdi. Bu birliğin gelişinden haberdâr olan Ebû Rekve, önce bunun işini halletmek üzere Kahire'ye doğru hareket etti. Fazl'ın haber alamaması için de yolları kesti. Mâzî de Fazl'a ancak iş işten geçtikten sonra haber verebildi. Ebû Rekve, süratli bir şekilde Cîze'ye kadar ilerleyerek, burada Hâkim'in gönderdiği süvari birliğine saldırdı ve bin kişiyi kılıçtan geçirdi. Bu olayın haberi Kahire'ye ulaştığında halk korkuya kapıldı. Şehirde panik arttı, fiyatlar yükseldi[36]. İbn Tağrıberdî, Hâkim'in tam bu esnada Şam'a kaçmaya teşebbüs ettiğini, hatta bu amaçla hazinesini Bilbîs'e naklettiğini, ancak tavsiye üzerine bundan vazgeçtiğini kaydetmektedir[37]. Ancak diğer kaynakların verdiği bilgilerden, Hâkim'in bilakis sebât ettiği, halkı cihâda teşvik ettiği ve Ebû Rekve'nin yenilmesine kadar metanetini koruduğu anlaşılmaktadır.

Hâkim Biemrillah, Ebû Rekve'nin Kahire yakınlarına kadar sokulduğunu ve gönderdiği süvari birliğini de yendiğini öğrenince, son kozunu kullanmak üzere yanında bulunan askerleri de gönderdi. Ayrıca Fazl'a, onun emrindeki birliklere moral vermek maksadıyla açık bir mektup göndererek Ebû Rekve'nin mağlup edildiğini yazdı. Bu mektubu komutanlara okumasını istedi. Fakat gizlice gönderdiği mektupta gerçek durumu bildirdi.

---

35. İbnü'l-Esîr, IX, 200, 201.
36. el-Makrîzî, *İtiâzu'l-Hunefâ bi Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyîn* tah. Cemâluddin eş-Şeyyâl, Kahire 1948, 304.
37. İbn Tağrıberdî, IV, 212.

Cîze'ye, pramitlerin yanına karargâhını kuran Ebû Rekve, buradan, es-Sebha[38] adlı ağaçlık bir yere hareket etti ve askerlerinin bir kısmını ağaçların arasına yerleştirerek Fazl'ın ordusuna karşı pusu kurdu. Bu arada bir grup askerini Fazl'a karşı hücum ettirip, geri kalanlara da sahte bir geri çekilme hareketi yaptırdı. Bununla, Fazl'ın ordusunu pusuda bekleyen askerlerinin üzerine çekmeyi ve bu suretle onu imha etmeyi planlamıştı. Fakat pusuda bekleyen askerler, bunu gerçek bir bozgun zannedip paniğe kapılarak geri çekildiler. Bu durum, Ebû Rekve'nin son anda yenilmesine yol açtı. Fazl'ın askerleri, Ebû Rekve'nin ordusundan binlerce kişiyi öldürdüler. Ebû Rekve, maiyetinde bulunan Benî Kurre'ye mensup askerlerle karargâhına çekildi. Mâzî, Ebû Rekve'ye başının çaresine bakmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Ebû Rekve önce Feyyum'a[39], oradan da Nûbe'ye[40] kaçtı. Bu sonuncu bölgenin sınırında bulunan "Hısnu'l-Cebel"[41] adlı kaleye vardığında, kendisini Hâkim Biemrillah'ın elçisi olarak tanıttı ve Nûbe Meliki ile görüşmek istediğini söyledi. Kale komutanı, Melik'in hasta olduğunu, bu sebepten, görüşmek için izin alınması gerektiğini ifade etti. Bu esnada, Kahire'ye altıbin insan başı ve yüz esir gönderdikten sonra[42] Ebû Rekve'nin izini sürmeye başlayan Fazl'ın elçisi, kale komutanına gelerek olayın gerçek yüzünü anlattı. Bunun üzerine kale komutanı, Ebû Rekve'yi gözetim altına alarak durumu Melik'e arzetti. Melik, Ebû Rekve'nin Fazl'ın elçisine teslim edilmesini istedi. Fazl, Ebû Rekve'ye iyi davrandı, ikramda bulundu ve karargâhında misafir etti[43]. Fazl'ın, Ebû Rekve'nin intihar etmesinden korktuğu için ona iyi davrandığı söylenmektedir. Çünkü Fazl, onu Hâkim'e canlı olarak teslim etmek istiyordu[44].

Ebû Rekve, Hâkim'e bir mektup yazarak bağışlanmasını istedi. Mektupta şöyle diyordu:

- "Efendimiz! Günah büyük, fakat senin affın daha büyüktür. Öfken onu helal saymadığı müddetçe kan davası haramdır. Ben iyilik de yaptım, kötülük de. Fakat sadece kendime zulmettim. Yaptığım kötü işler beni mahvetti"[45].

38. İbnü'l-Esîr, IX, 201.
39. Yâkût, IV, 286; el-Makrîzî, 304.
40. Mısır'ın güney, Sudan'ın kuzey kısmını içine alan geniş bölge (Yâkût, V, 308).
41. İbnü'l Esîr, IX, 202.
42. el-Makrîzî, 304.
43. İbnü'l-Esîr, IX, 201-202.
44. İbn Tağrıberdî, IV, 216.
45. İbnü'l-Esîr, IX, 202.

Hâkim Biemrillah, Ebû Rekve'yi affetmeye yanaşmadığı gibi, zaferi kutlamak maksadıyla Kahire'yi mükemmel bir şekilde süsletti. Ebû Rekve, iki hörgüçlü bir deveye bindirilerek başına bir de kukulata giydirildi. Kahire'de Ebzârî adında yaşlı bir şahıs vardı. Birisi isyan ettiği zaman, Ebzârî kukulata yapar, onu kumaş boyasıyla boyayarak âsînin başına giydirir, özel olarak eğittiği bir maymunun eline kırbaç vererek isyankârı kırbaçlatırdı. Ebzârî'ye bu iş için yüz dinar ve on parça kumaş verilirdi. Ebzârî, maymunla birlikte Ebû Rekve'nin arkasına bindirildi. Maymun Ebû Rekve'yi kırbaçlıyordu. Son derece güzel süslenmiş onbeş fil, konvoyun önünden gidiyor, Türkler'den ve Deylemlilerden oluşan silahlı süvariler Ebû Rekve'nin etrafında yürüyorlardı. Hâkim, "Bâbu'z-Zeheb" adlı mevkide yüksekçe bir yere çıkarak konvoyun Kahire'ye girişini seyretti[46]. Ebû Rekve bu şekilde Kahire sokaklarında teşhir edildi. Hâkim, Ebû Rekve'nin Reydân Mescidi'nin[47] yanına götürülerek boynunun vurulmasını emretti. Kaynaklarda Ebû Rekve'nin, öldürüleceği yere varmadan önce öldüğü kaydedilmektedir[48]. Ebû Rekve'nin başı, cesedinden ayrılarak Hâkim'e götürüldü. Cesedi de bir ağaca asılarak yakıldı (27 C.Âhir 397/20 Mart 1007)[49]. Hâkim, Ebû Rekve tehlikesinden Fâtımî Devleti'ni kurtaran Fazl b. Abdullah'ı önce mükâfatlandırdı, hatta hastalandığında iki defa ziyaretine gitti. Ancak iyileşince onu da öldürdü[50]. Kaynaklar, Hâkim'in Fazl'ı öldürmesinin sebebi hakkında bilgi vermemektedirler. Hâkim'in, bu başarılı komutanı, ileride kendisine rakip olabileceği endişesiyle öldürtmüş olabileceğini belirtmek burada yerinde olacaktır.

Görüldüğü gibi Ebû Rekve isyanı, Fâtımî Devleti'nin varlığını tehdit etmiş olan en ciddî ayaklanmalardan biridir. Nitekim Ebû Rekve, hareketin başlamasından iki yıl gibi kısa bir süre zarfında Fâtımî ordularını teker teker yenerek Kahire yakınlarına kadar ilerleyebilmiş, devletin başşehrini ele geçirmek üzere iken bir taktik hatası sonucu hezimete uğramıştır.

Ebû Rekve'nin, dinî ilimleri tahsil ettiği, İslâm dünyasını iyi tanıdığı ve en önemlisi de Benî Ümeyye'nin genelde sahip olduğu

---

46. İbn Tağrıberdî, IV, 216-217.
47. İbn Tağrıberdî, IV, 217.
48. İbnü'l-Esîr, IX, 203; İbn Tağrıberdî, IV, 217.
49. İbn Hallikân, V, 297.
50. İbnü'l-Esîr IX, 203; İbn Tağrıberdî, IV, 217; İbnü'l-İmâd, III, 148; ez-Zehebî, II, 190; İbn Kesîr, IX, 337; İbn Haldûn, IV, 59.

idarecilik ve komutanlık vasıflarını taşıdığı göze çarpmaktadır. O, başlangıçta, muhtemelen hareketine sağlam bir dayanak oluşturmak amacıyla, Endülüs halifesi II. Hişam adına halktan biat almış, fakat kısa bir süre sonra kendi adına hareket etmeye başlamıştır. Nitekim adına para bastırması ve kendisini "Emîru'l-Mü'minîn" ilan etmesi, bağımsız bir devlet kurmak istemesinin en açık tezahürlerindendir. Onun bu dönemde Endülüs Emevî Devleti'nden bağımsız bir devlet kurmaya teşebbüs etmesi tabiî bir durumdur. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Ebû Rekve'nin ayaklandığı dönemde Endülüs'te Emevî Ailesi'nin gücü zayıflamıştı; devrin Emevî halifesi, makamında sembolik olarak oturmakta ve devlet işlerini Âmirî Âilesi yürütmekte idi. Diyebiliriz ki, şayet Ebû Rekve başarıya ulaşabilse idi, belki de hicrî V. milâdî XI. yüzyılın başlarında Mısır, Kuzey Afrika ve Hicaz'ı da hâkimiyeti altına alacak bir Emevî devletinin kurulması sözkonusu olabilecekti. Mamafih, her ne kadar Ebû Rekve hareketi başarısızlıkla sonuçlanmış olsa dahi, Kuzey Afrika ve Mısır'da, bir Ümeyyelinin hicrî IV. asrın sonları gibi geç bir dönemde isyana teşebbüs edip Fâtımî Devleti'ni sarsmaya çalışması son derece dikkat çekicidir. Aynı zamanda bu hareket, Emevî ruhunun o dönemde hâlâ canlı kaldığının en güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

F. ALMANYA'DAKİ TÜRK ÇOCUKLARININ OKUL ÖNCESİ VE TEMEL EĞİTİM PROBLEMLERİ ÜZERİNE
(Alan Araştırması)

Doç. Dr. Nevzat Y. AŞIKOĞLU

A) GİRİŞ

20. yüzyıl insanlık tarihinde önemli ve toplumların hayatını derinden etkileyen gelişmelere sahne olan bir dönem olmuştur. Bu döneme teknoloji çağı, bilim çağı, atom çağı, uzay çağı vb. isimler verilmiştir. Şüphesiz bu isimlendirmelerde doğruluk payı vardır. Ancak kanaatimizce 20. yüzyılı içine alan bu döneme teknoloji veya endüstri çağı demek daha uygun olacaktır. Çünkü atomun keşfi, uzay araştırmaları ile ilgili gelişmeler, endüstrileşme hepsi bilim ve teknolojideki ilerlemeye bağlı olarak ortaya çıkmıştır.

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilim ve teknolojideki gelişmelerin hız kazandırdığı endüstrileşme hareketleriyle dünyanın çehresi değişmiş, toplumlar giderek artan ölçüde birbirlerinden etkilenmeye başlamışlardır.

Söz konusu etkilenmede pek çok faktör rol oynamakla birlikte, iki önemli gelişmenin etkin olduğu söylenebilir. Bunlar, Bilim ve teknikteki gelişmeye paralel olarak iletişim imkanlarının genişlemesi ve hızlı bir endüstrileşmenin gerçekleşmesi şeklinde ifade edilebilir.

Bu iki önemli gelişmeyi kısaca şöyle açıklamak mümkündür. İletişim alanında, telefondan fax'a, değişik televizyon kanallarından video'ya varıncaya kadar teknolojinin ortaya koyduğu yeni imkanlar dünyamızda bilgi akışını ve haberleşmeyi hem kolaylaştırmış hem de çabuklaştırmıştır. Bugün artık televizyondaki uydu kanallarıyla dünyanın en uzak bölgelerinde olup biten olaylar evlerimizde izlenebilmektedir.

Bunun yanında değişik kültürler ve diğer toplumların yaşantıları, televizyon programları veya video filmleri yoluyla evlerimize kadar ulaşmaktadır. Toplumlar artık kendi kabuğuna çekilmiş kapalı bir kültür ortamında yaşama biçiminden hızla uzaklaşmakta, birbirlerini etkileyen ve birbirlerinden etkilenen bir ortama girmişlerdir.

Endüstrileşmenin toplumları etkilemesi de buna bağlı olarak açıklanabilir. Teknolojideki gelişme, yeni iş imkanları ortaya koymuş, yeni çalışma alanları yaratmıştır. Endüstrileşmeyi hızla gerçekleştiren ülkelerde şehirlerin civarında veya belli bölgelerde özel endüstri alanları oluşmuştur.

Yeni açılan fabrikaların iş gücü ihtiyacını bizzat karşılamakta güçlük çeken ülkeler, endüstriyel gelişmeyi henüz tam gerçekleştirememiş ama iş gücü fazlası olan ülkelerden bu iş gücünü transfer etmek, yani yabancı işçi getirtip, kurdukları yeni iş alanlarında çalıştırmak durumunda kalmışlardır. Ancak bu durum, sadece mekanik bir iş gücü transferi değildir. Çünkü transfer edilen iş gücü insandır ve gitttiği ülkeye kendisiyle birlikte dilini, dinini, geleneklerini, hayat görüşünü kısaca kültürünü de götürmüştür. Böylece gidilen ülke ile işçiler arasında bir *"kültür karşılaşması"* meydana gelmiş ve yukarıda söz edilen toplumların birbirini etkilemesi bir başka noktada daha açık bir şekilde kendini göstermiştir.

1- Araştırmanın Problemi

Yukarıda sözü edilen işçi transferi, özellikle endüstriyel alanda gelişme sağlamış olan Avrupa ülkelerine doğru olmuştur. Türkiye de özellikle F. Almanya başta olmak üzere Hollanda, Belçika, Fransa gibi ülkelere işçi göndermiştir. Ancak başlangıçta bu işçi transferinin ne gibi sosyal ve kültürel problemler doğurabileceği üzerinde pek durulmamıştır. Hatta Almanya örneğinde olduğu gibi ilk anlaşmalarda gönderilen işçilerin iki yıl çalışıp geri dönmeleri ve yerlerine yenilerinin gönderilmesi öngörülmüş ise de, bu pratikte uygulanamamış, Alman ilgililerin de bu konuya sıcak bakmaması üzerine rotasyon öngören bu düzenlemeden vazgeçilmiştir[1].

1. Bkz: "Türkiye-F. Almanya İşgücü Anlaşması 30 Ekim 1961 ve 20 Mayıs 1964 tarihli ek Protokol", T.C. Dışişleri Bakanlığı, Ekonomik ve Sosyal İşler Genel Müdürlüğü, *Yurt Dışı Göç Hareketleri ve Vatandaş Sorunları* (içinde) Ankara Trz., s. 137 v.d.

Yurt dışına gönderilen işçilerimiz uzun süre bulundukları ülkelerde kalmışlardır. Eldeki bu çalışmada bunun sebepleri üzerinde durulmayacaktır. Bizim çalışmamızda üzerinde duracağımız temel problem, özellikle Almanya'ya giden vatandaşlarımızın belli bir süre sonra eş ve çocuklarını yanlarına getirmeleri sonucu ortaya çıkan *"Türk çocuklarının eğitim problemleri"*dir.

Avrupa ülkeleri arasında vatandaşlarımızın en yoğun olarak bulundukları ülke F. Almanya'dır. 1992 yılı rakamlarına göre bütün ülkeler dahil olmak üzere yurt dışında bulunan vatandaşlarımızın toplam sayısı 3.076.434 olup, sadece F. Almanya'da bulunanların sayısı ise 1.854.945'tir[2]. Görüldüğü gibi yurt dışındaki vatandaşlarımızın % 60'ı aşan bir bölümü sadece F. Almanya'da bulunmaktadır. Bu ülkede okula devam eden Türk Çocuklarının sayısı ise 1990 yılı, rakamlarıyla 447.575'tir[3]. Bu nedenle çalışmamızda, F. Almanya'nın özellikle Türklerin yoğun olarak bulunduğu Bavyera ve Baden-Württemberg eyaletlerinde yaşayan Türk çocuklarının eğitim problemleri ele alınmıştır.

Vatandaşlarımız, özellikle ilk yıllarda yanlarına getirttikleri çocuklarının eğitimi konusunda çok zorluklarla karşılaşmışlar, hatta dillerini ve kültürlerini öğretecek öğretmen bulmakta zorlanmışlardır. Pek çok zeki çocuk, bulunulan ülkenin dilini bilemediği için okulda başarısız olmuş ve zor öğrenenler için açılan özel okullara gönderilmek durumunda kalmıştır. Sonraki yıllarda Türkiye'den öğretmenler gönderilmiş ve çocukların eğitimi ve Türk kültürünü öğrenmeleri için bazı tedbirler alınmış olmakla birlikte henüz sorunlar yeterince çözüme kavuşturulabilmiş değildir.

Almanya'daki Türk çocuklarının eğitimi konusunda temel eğitim kademesi önemlidir. Çünkü daha sonra devam edeceği okulların seçiminde temel eğitimdeki başarılarının rolü büyüktür. Bu başarıyı elde etmek de önemli ölçüde Almanca'yı iyi öğrenmeye bağlıdır. Bu noktada çocukların dil gelişimine yardımcı olacak okul öncesi eğitim meselesi gündeme gelmektedir.

Araştırmalar için F. Almanya'da bulunduğumuz sırada esas olarak Türk çocuklarının **okuldaki din eğitimi problemleri** ile **okul öncesi ve Temel Eğitim Problemleri** üzerinde çalışmayı hedef edinmiştik.

---

2. T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Yurt Dışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *1992 Yılı Raporu*, Ankara 1993 s. 45.

3. Aynı yer, s. 26.

Hedeflediğimiz bu iki yönlü çalışmayı, Almanya'da bulunduğumuz süre içinde gerçekleştirmeye çalıştık. Bu çerçevede araştırma alanımızda (Bavyera ve Baden-Württemberg eyaletlerinde) anket yapmak üzere belirlediğimiz deneklerin (Türk öğretmenler) yukarıda anılan konulardaki düşüncelerini öğrenmek istedik. Bu amaçla iki ayrı konuda hazırladığımız anket metinlerini Türk öğretmenlere gönderdik. Cevaplanan anketler tarafımıza geri gönderildi.

Bunun sonucunda elde ettiğimiz *din eğitiminin problemleri* ile ilgili anket verileri ayrı bir çalışmamızda ele alınmıştır[4]. *"Okul Öncesi ve Genel Eğitim Problemleri"* ile ilgili anket verilerini ise bu çalışmamızda değerlendirdik.

Kısaca özetlemek gerekirse araştırmamızın temel problemi, Almanya'da bulunan ve sayıları yarım milyona yaklaşan Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitim problemlerini özellikle söz konusu iki eyaleti esas alarak incelemek ve velilerin bu konulardaki düşüncelerini araştırmak olmuştur. Bu çerçevede Bavyera ve Baden Württemberg eyaletlerinde görev yapan Türk Öğretmenlere yukarıda söz ettiğimiz çerçevede anket uygulanarak şu sorulara cevap aranmıştır:

- Okul Öncesi Eğitim

- Almanya'daki Türk çocukları okul öncesi eğitim alabiliyorlar mı?
- Okul öncesi eğitim yeterli midir, değil midir?
- Eğer okul öncesi eğitim yeterli değilse bunun sebepleri neler olabilir?
- Ailelerin bu konudaki beklentileri nelerdir?
- T.C. Milli Eğitim Bakanlığının okul öncesi eğitim konusundaki tavrı nedir?

- Temel Eğitim

- Genelde Türk öğrencilerin temel eğitimdeki başarı durumları nasıldır?
- Velilerin çocuklarının okul eğitimi konusundaki tavırları ve ilgileri ne durumdadır?
- Öğrencilerde uyumsuz davranışlar gözleniyor mu, varsa bunun sebepleri neler olabilir?

---

4. Sözkonusu çalışma için bkz: Nevzat Y. Aşıkoğlu, *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*, T. Diyanet Vakfı Yayını, Ankara 1993.

- Öğrenciler okul dışı boş zamanlarını nasıl geçiriyorlar?
- Bavyera'da ki Alman Sınıfı-Türk Sınıfı ayırımı ne gibi etkiler yapmaktadır?

2- Araştırmanın Varsayımları (Hipotezler)

Araştırmamız, literatür incelemesi ve alan araştırması olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Öncelikle Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitim problemleri konusundaki durum, literatüre dayalı olarak incelenmiş, daha sonra ise konu ile ilgili alan araştırmasını yaptığımız Almanya'nın Bavyera ve Baden-Württemberg eyaletlerinde görev yapan Türk öğretmenlere anket uygulanarak görüşleri belirlenmeye çalışılmıştır. Elde edilen bu anket bulguları ve yorumları araştırmamızın ikinci kısmını oluşturmaktadır.

Araştırmamızda dikkate aldığımız ve doğruluğunu test etmeye çalıştığımız temel varsayımlarımızı şu şekilde sıralayabiliriz:

- F. Almanya'da bulunan Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitimi, daha sonraki eğitimlerini derinden etkilemektedir.
- Türk çocukları yeterli bir şekilde okul öncesi eğitim alamamaktadırlar.
- Türk ailelerin okul öncesi eğitim konusundaki bilgileri oldukça sınırlıdır.
- Öğrencilerde, aldıkları eğitimin yetersizliğinden ve kültür farklılığından kaynaklanan bazı uyumsuz davranışlar görülebilmektedir.
- Veliler temel eğitimin önemini ve daha sonraki eğitim kademeleri konusundaki belirleyici rolünü yeterince kavramış değillerdir.
- Velilerin çoğunluğu Alman eğitim sistemini tanımamaktadırlar.
- Alman sınıfı Türk sınıfı ayırımının bazı avantajları yanında dezavantajları da bulunmaktadır.

3- Araştırmanın Sınırları

Yaptığımız araştırmanın doğru bir şekilde değerlendirilebilmesi ve yanlış anlamalara sebep olunmaması için araştırmanın sınırlarını belirtmekte yarar vardır. Öncelikle konu ile ilgili eserler ve dokümanlar dikkate alınarak kısa bir durum tesbiti yapılmaya çalışılmıştır. Burada kullanılan bilgiler literatüre dayalı bilgilerdir.

Alan araştırmasına esas olan anket uygulaması ise, Almanya'nın Bavyera ve Baden-Württemberg eyaletleri ile sınırlı olmuştur. Bu iki eyalette görev yapan ve Türkiye'den gönderilen öğretmenlerin tamamına Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitim problemlerini tesbit amacıyla anket uygulanmış, anket verileri yanısıra bizzat yaptığımız gözlemler de bulguların yorumu kısmında değerlendirilmiştir. Araştırmamız, Almanya'nın söz konusu iki eyaleti ile sınırlı olmakla birlikte diğer eyaletlerde de benzer problemler olması bakımından diğer eyaletlerin durumu hakkında da fikir verecektir kanaatindeyiz.

4- Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda bilgi toplamak amacıyla kullandığımız yöntemleri literatür inceleme, anket tekniği ve gözlem tekniği olarak ifade edebiliriz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi iki kısımdan oluşan araştırmamızın teorik inceleme kısmında, ulaşılabilen literatüre dayalı olarak Almanya'daki Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitimi konularındaki bilgiler değerlendirilmiştir. Bu çerçevede T.C. Milli Eğitim Bakanlığı'ndan dökümanlar temin edilmiştir. Ayrıca konuyla ilgili yazılan makale ve kitaplar da erişilebilindiği ölçüde taranmış ve bilgi toplanmıştır.

Anket ve gözlem teknikleri özellikle alan araştırmasını yürütürken uyguladığımız yöntemler olmuştur. Bu çerçevede özel izin alınarak 6 hafta süreyle Almanya'nın Bamberg şehrinde Türk öğrencilerinin bulunduğu sınıflarda dersler izlenmiş ve gözlem yapılmıştır.

Daha sonra ise, söz konusu iki eyalette görev yapan Türk öğretmenler konsolosluklar yardımıyla belirlenmiş ve literatür incelemesi ve kişisel gözlemlerle edinilen bilgiler ışığında hazırlanan anket kendilerine uygulanmıştır.

Anket verileri toplandıktan sonra bu veriler bilgisayara yüklenmiş ve analizleri yapılmıştır. Araştırmada kullanılan tablolar bu analizlerden ortaya çıkan tablolardır.

Bulgular tablolar halinde verildikten sonra ise, varsayımlarımız da dikkate alınarak bunların yorumu yapılmıştır.

Sonuç kısmında ise genel değerlendirme yapılmış ve önerilere yer verilmiştir.

B) LİTERATÜRE DAYALI BİLGİLER

1- Almanya'daki Türk Çocuklarının Okul Öncesi Eğitimi

a) Okul Öncesi Eğitim Hakkında Genel Bilgiler

F. Almanya'da, eğitim, eyaletler arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte, genelde okul öncesinden yani 4., 5. yaşlardan başlayarak üniversiteye kadar, öğrencilerin bilgi ve becerileri dikkate alınarak planlı bir şekilde düzenlenmiştir. Temel amaç, öğrencilerin kabiliyetlerini geliştirmek ve onların yeteneklerine göre eğitim almalarını sağlamaktır diyebiliriz.

Sayılan nedenle öğrencilerin okuldaki başarılarının yüksek olmasında, okul öncesinde aldıkları bu beceri geliştirme eğitiminin büyük rolü vardır.

Türk çocukları için de durum aynıdır. *"Kindergarten"* denilen okul öncesi eğitim kurumlarına devam etme imkanı bulan Türk öğrenciler, bu kurumlarda hem yeteneklerini geliştirme hem de Alman dilini öğrenme konusunda önemli bir şans yakalamaktadırlar.

1988 yılı itibariyle okul öncesi eğitim alan Türk çocuklarından ana sınıflarına ve okullar bünyesindeki *"Schulkindergarten"* denilen ana okullarına devam eden öğrencilerin sayısı 7113 iken[5]; 1990 yılında, ana sınıfına giden öğrencilerin sayısı 6644 olarak belirlenmiştir[6].

Burada hemen belirtmek gerekir ki, okul öncesi eğitim kurumlarına devam etmek isteğe bağlıdır ve devam edenlerden az da olsa belli bir ücret alınmaktadır. Bunun yanında bu kurumda verilen eğitimde Alman toplumunun kendi dini veya kültürel motifleri de yer almaktadır. Bu durum Türk ailelerin çocuklarını bu kurumlara gönderme konusunda çekingen davranmasına neden olmaktadır.

Genel nitelikteki bu bilgilerden sonra Türk yetkililerin konuya bakışları üzerinde durmak yararlı olacaktır kanaatindeyiz.

b) T.C. Milli Eğitim Bakanlığı'nın Okul Öncesi Eğitim Konusuna Bakışı

Türkiye'de okul öncesi eğitim kavramı, özellikle 70'li yılların sonlarına doğru bilimsel toplantılar düzenlenerek tartışılmaya ve

---

5. *Statistische Veröffentlichungen der Kultusministerkonferenz, Ausländische Schüler und Schulabsolventen 1980 bis 1988*, Dokumentation Nr. 111, Januar 1990, s. 28, 34.

6. T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Yurt Dışı İşçi Hizmetleri Genel Müdürlüğü, *1992 Yılı Raporu*, Ankara 1993, s. 26.

önemi üzerinde durulmaya başlanmıştır[7]. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı'nın düzenlediği ve 27-29 Eylül 1993 tarihleri arasında gerçekleştirilen 14. Milli Eğitim Şurası'nda ele alınan temel konulardan birisi okul öncesi eğitim'dir. Ancak bu Şura kararları incelendiğinde, yurt dışındaki Türk çocuklarının okul öncesi eğitimi konusu, genel anlam ifade eden bir kaç cümle dışında yer almamaktadır. Sadece genel ifadeler kullanılarak *"ilgili ülkelerle işbirliğine gidilmesi"* ve *"Yurt dışına gönderilecek öğretmenlerin yabancı dili de içine alan bir hazırlık eğitiminde geçirilmesi"*[8] tavsiye edilmiştir.

Yurt dışında bulunan binlerce Türk çocuğunun eğitimdeki başarılarını ve geleceğini etkileyecek böyle bir konunun, okul öncesi eğitim problemlerinin enine boyuna tartışıldığı ve gelecekteki eğitim hedeflerinin belirlenmesinde etkili olabilecek bir toplantıda böylesine yüzeysel bir biçimde geçiştirilmesinin son derece üzücü olduğu kanaatindeyiz.

Yukarıda anılan durum, yani yurt dışındaki Türk çocukları konusundaki ilgisizlik yıllardan beri süregelen bir durumdur. Dış ülkelerle yapılan ikili karma eğitim komisyonlarının raporları incelendiğinde de aynı durumla karşılaşılır. Konumuzla ilgili olarak F. Almanya ile 1977'den beri her yıl yapılan karma eğitim komisyonu toplantılarının raporları, yukarıda bahsedilen durumu yansıtmaktadır. İlk defa yapılan 1977 yılındaki toplantıda Türk çocuklarının okul öncesi eğitim almalarının önemi üzerinde durulmuş, aynı nokta 1980, 1981 yıllarındaki toplantılarda da aynen vurgulanmıştır[9]. Ancak, buna rağmen yeterli somut gelişme sağlanamamıştır. Sonraki yıllarda ise, okul öncesi eğitim kurumlarında danışman olarak çalışmak üzere Türk öğretmenler gönderilmesi istenmiş olmakla birlikte[10], bu talep gerçekleşmemiş, 1990 yılı itibariyle bu amaçla gönderilen öğretmen sayısı 13 ile sınırlı kalmıştır[11]. Bu öğretmenlerin de ne derece başarılı oldukları ayrı bir araştırma konusudur.

70'li yılların sonlarına doğru hazırlanan çeşitli resmi raporlarda da konunun önemi vurgulanarak Türk çocuklarının okul öncesi eği-

---

7. Bu konudaki bir toplantı bildirileri için Bkz. *Okul Öncesi Eğitimi*, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yayını, Ankara, 1977.

8. T.C. M.E.B., Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı, *Ondördüncü Milli Eğitim Şurası 27-29 Eylül 1993*, Raporlar-Görüşmeler Kararlar, İstanbul 1993, s. 317, 323.

9. Bkz. Türk-Alman Karma Eğitim Komisyonu 1., 4., 5. Toplantılarının Raporları (T.C.M.E.B Basılmamış Dokümanlar).

10. Bkz. Türk-Alman Karma Eğitimi Komisyonu 7., 9., 11. Toplantılarının Raporları (T.C.M.E.B Basılmamış Dokümanlar).

11. Bkz. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Milli Eğitim Bakanlığı Brifingi* Ankara 1990, s. 58.

tim kurumlarına devam etmesinin, onların dil gelişimini olumlu yönde etkileyeceği üzerinde durulmuştur[12].

Ancak, gerek raporlarda belirtilen problemler, gerekse ikili karma komisyon toplantılarında dile getirilen sıkıntılar konusunda köklü çözümler üretilebildiği söylenemez. Ayrıca ailelerin bu konudaki çekingenlikleri, katılımın azlığı gibi problemler de varlıklarını devam ettirmektedir[13].

2- Almanya'daki Türk Çocuklarının Temel Eğitimi

a) Temel Eğitim Hakkında Genel Bilgiler

Genel olarak ifade etmek gerekirse F. Almanya'da temel eğitimin iki kademeli olduğu söylenebilir. Öncelikle 4 yıl süren ve Grundschule (temel okul) adı verilen eğitimi bütün öğrenciler almaktadır.

Dördüncü yılın sonunda öğrenciler başarı durumları ve kabiliyetleri dikkate alınarak çeşitli okullara yönlendirilmektedirler. Bir kısmı meslek okuluna, bir kısmı Hauptschule (Esas okul) denilen eğitim kurumuna, bir kısmı lise eğitimine vb. yönelmektedirler.

Türk çocukları da aynı durumla karşı karşıyadırlar. Ancak dil eğitimini yeterince tamamlayamadıklarından pek azı yüksek öğrenime devam imkanı tanıyan lise vb. okullara gidebilmektedirler. Çoğunluğu Hauptschule (esas okul) veya Berufschule denilen Meslek okuluna devam ederek işçi olmaktadırlar. 1992 yılı itibariyle Temel Eğitimde bulunan Türk öğrencilerin sayısı 250.000 civarındadır[14].

b) T.C. Milli Eğitim Bakanlığı'nın Temel Eğitim Konusuna Bakışı

1977 yılından beri yapılan Türk-Alman karma eğitim komisyonu toplantılarında, temel eğitim meselesi ele alınan ana konulardan birisi olmuştur.

---

12. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, *Yurt Dışındaki Türk Vatandaşlarının ve Çocuklarının Eğitimi Çalışma Grubu Raporu*, Bilgi İşlem Dairesi Başkanlığı (Tez Basılmamış Doküman) s. 15, 26; Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, Çalışma Hayatının Düzenlenmesi Özel İhtisas Komisyonu *Yurt Dışı İşçi Sorunları Alt Komisyon Raporu*, Ankara, Mart 1983, s. 27.

13. Bkz. T.C. M.E.B. *Almanya Federal Cumhuriyeti*, Yurt Dışı Eğitim ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğünce Hazırlanan Rapor, Ankara Kasım 1990 s. 39 vd.; Türk Alman Karma Eğitim Komisyonu 11. toplantısı Raporu s. 27.

14. Bkz. T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, *1992 Yılı Raporu*, s. 26.

Yıllar süren tartışmalar sonunda bile temel eğitim içinde verilecek olan Türkçe ve kültür derslerinin statüsü hala tam olarak netleşmemiştir. Çünkü eyaletler eğitim konusunda farklı davranma serbestliğine sahip olduklarından, bu durum Türk çocuklarının eğitimi konusunda da değişik uygulamalara sebep olmaktadır.

Bütün bunlara rağmen, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı, F. Almanya'da görev yapmak üzere Türkiye'den öğretmenler göndermiştir. Bu öğretmenler, bir kaç eyalet hariç bütün eyaletlerde görev yapmakta ve çocuklara Türkçe ve Türk Kültürü hakkında bilgi vermektedirler.

Çocuklara Türk Kültürünün kazandırılması için Türk öğretmenler genellikle haftada 5 saat Türkçe ve Kültür dersi vermektedirler. Bu dersler okul programı dışında olup, isteğe bağlıdır[15].

Türkiye'den gönderilen öğretmenler, çoğunlukla Türkiye'de okutulan ders kitaplarına ve müfredat programına göre ders vermektedirler. Bilimsel anlamda Almanya şartları dikkate alınarak hazırlanmış program ve ders kitapları mevcut değildir.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 1988 yılında toplanan 1. Gençlik Şurası dokümanlarında da yer aldığı gibi, Türk çocuklarının bulundukları ülke çocuklarıyla aynı sınıflarda ders görmeleri, dil eğitiminin devamlı olması, çocukların dil bilgilerinin geliştirilmesi, ayrıca sosyal faaliyetlere katılmalarının özendirilmesi, velilerle işbirliğine gidilmesi vb. konular Milli Eğitim Bakanlığı'nın üzerinde durduğu temel konular olmuştur[16].

Bütün gayretlere rağmen, temel eğitimdeki Türk çocukları gerek okul hayatında gerekse günlük hayatta çeşitli problemlerle karşı karşıyadırlar. Okulda, hem Alman hem Türk kültürü ile karşılaşmaktadırlar. Bu durum onların kişiliklerinde çatışmaya neden olmaktadır. Bu konuda onlara yardımcı olacak kitap, broşür vs. hazırlanmasına, Türk öğretmenlerin bu konuda nasıl davranacakları konusunda bilgilendirilmesine ve hatta din görevlileri ile işbirliği içinde öğrencilere nasıl yardımcı olacakları üzerinde durulmasına ihtiyaç vardır. Bunun yanında velilerin de öğrencilerin eğitimi konusunda bilgi sahibi kılınmasının problemlerin çözümüne katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

15. Bkz. T.C. M.E. Bakanlığı, *Almanya Federal Cumhuriyeti*, s. 42.
16. Bkz. T.C. M.E. Bakanlığı, *1. Gençlik Şurası Yurt Dışındaki Gençliğin Sorunları, Ön Çalışma Raporu*, Ankara 1988, s. 9-10.

Şu ana kadar yaptığımız genel değerlendirme ve giriş niteliğindeki bilgileri verdikten sonra konu ile ilgili olarak yaptığımız alan araştırmasının bulguları ve yorumları üzerinde durmak istiyoruz.

C) ALAN ARAŞTIRMASININ BULGULARI

Bu kısımda araştırma bulguları tablolar halinde gösterilmiş, ayrıca dikkat çekici noktalara kısaca işaret edilmiştir. Daha önce de belirtildiği gibi bulgular, Almanya'nın Bavyera ve Baden-Württemberg eyaletlerinde görev yapan Türk öğretmenlere, Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitim problemleri konusunda uygulanan anket verilerinden oluşmaktadır.

1- Öğretmenlerin Kişisel Özellikleri İle İlgili Bulgular

Alan araştırmasının yapıldığı her iki eyalette de (Bavyera ve Baden-Württemberg) anket uygulanan öğretmenlerin tamamı Türkiye'den Milli Eğitim Bakanlığı tarafından seçilip gönderilen öğretmenlerdir. Genel olarak 35-40 yaşlarında oldukları anlaşılan öğretmenlerin (Bavyera'da % 51.5 Baden-Württemberg'de % 44.2) yine çoğunlukla mesleklerinde 15-20 yıl arasında değişen bir kıdeme sahip oldukları belirlenmiştir (Bavyera'da % 48.5, Baden- Württemberg'de % 58.8).

Mezun oldukları okullar itibariyle Bavyera da öğretmenlerin daha çok Eğitim Enstitüsü mezunu oldukları (% 48.5), Baden-Württemberg'de ise daha çok İlköğretmen Okulu mezunlarının bulunduğu (% 52.9) anlaşılmıştır. Bu durum branşlarına da uymaktadır. Bavyera'da Türkçe-sosyal bilgiler öğretmenleri (% 33), Baden-Württemberg'de ise ilkokul öğretmenleri (% 50.0) ağırlıktadır.

Her iki eyalette de öğretmenlerin çoğunluğu (% 70) ilk dokuz yıllık zorunlu temel eğitimi kapsayan Temel okul (Grundschule, 4 yıl) ve Esas okul (Hauptschule, 5 yıl) da görev yaptıklarını belirtmişlerdir. Ankete katılan öğretmenlerin yarıdan fazlası (0-2 yıl) arası bir süreden beri Almanya'da görev yaptıklarını söylemişlerdir.

2- Okul Öncesi Eğitim ile İlgili Bulgular

Bu kısımda araştırma konumuzla ilgili bulgular tablolar halinde verilmiştir. Bazı tabloların başında *"1. sırada tercih edilişine göre"* şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Bu ifade, sunulan seçeneklerin öğretmenler tarafından *"1. 2. 3. derecede"* gibi işaretlendiğini, tabloda ise özellikle 1. derecede işaretlenen seçeneklerin yüzdelerine yer verildiğini ifade etmektedir.

Tablo 1

Öğretmenlere göre, Türk çocuklarının Kindergarten denilen okul öncesi eğitim kurumuna devam edip etmedikleri.

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Evet	11	33.3	27	79.4
Hayır	4	12.1	-	-
Çok az	15	45.5	6	17.6
Diğer	3	9.1	1	2.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Öğretmenlerin ifadelerine göre Bavyera da okul öncesi eğitim alma durumu Baden-Württemberg eyaletine göre daha azdır.

Tablo 2

Öğretmenlerin, okul başarısı için Kindergarten eğitimini zaruri görüp görmedikleri.

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Evet	26	78.8	31	91.2
Hayır	1	3	2	5.9
Çok az	3	9.1	-	-
Diğer	3	9.1	1	2.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Her iki eyalette de Türk öğretmenler, okul başarısı için okul öncesi eğitimi lüzumlu görmektedirler.

Tablo 3

Türk çocuklarının kindergarten eğitimine devam etmemesinin en önemli sebebinin ne olduğu

(1. ve 2. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Veliler Kindergarten'in ne olduğunu bilmiyor	5	15.2	2	5.9
Veliler Kindergarten'e gerek görmüyorlar	6	18.2	1	2.9
Alman ve Hıristiyan Kültürüne uygun eğitim verildiğinden veliler çocuklarını göndermiyorlar	7	21.2	5	14.7
Uzaklık veya maddi sebeplerle göndermiyorlar	10	20.3	2	5.9
Diğer	3	9.1	-	-
Cevapsız	2	6	24	70.6
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Bu tablo ile 1. tablo uyum göstermektedir. Çünkü 1. tabloda Bavyera'da çocukların okul öncesi eğitim almadıkları konusu öne çıkmıştır. Burada da bunun sebepleri belirtilmiştir.

Tablo 4

Velilerin nasıl bir Kindergarten eğitimi arzu ettikleri

(1. ve 2. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Çocuklar arasında ayırım yapılmayan	6	18.2	8	23.5
Türk yemekleri verilen ve Türk öğretmeni olan	18	54.5	18	53
İyi Almanca öğretilen	2	6.1	1	2.9
Türk ve İslam Kültürüne uygun eğitim veren	2	6.1	1	2.9
Fikrim yok	4	12.1	4	11.8
Cevapsız	1	3	2	5.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Tabloda görüldüğü üzere her iki eyalette de öğretmenlerin çoğunluğunun kanaatine göre veliler okul öncesi eğitim kurumunda özellikle Türk öğretmenlerin bulunmasını ve Türk yemeklerinin verilmesini istemektedirler.

3- Temel Eğitimle İlgili Bulgular

Tablo 5

Öğrencilerin devam edecekleri okulu seçmelerinde rol oynayan en önemli faktörün ne olduğu

(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bayyera		Baden-Württemberg	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Öğrencilerin kendi tercihleri	7	21.1	3	8.8
Ailelerin tercih ve isteği	3	9.1	-	-
Öğrencilerin not durumu	16	48.5	27	79.4
Öğretmenlerin tercihleri	5	15.2	4	11.8
Dil Yetersizliği	2	6.1	-	-
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Tablodan anlaşılacağı üzere öğrencilerin devam edeceği üst okulların seçiminde başarı durumları ilk planda rol oynamaktadır.

Tablo 6

Türk öğrencilerin hangi öğretim kademesi ne kadar okula devam ettikleri

(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bayyera		Baden-Württemberg	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Hauptschule (Esas Okul)un sonuna kadar	24	72.7	29	85.3
Berufschule (Meslek Okulu)nun sonuna kadar	9	27.3	4	11.8
Realschule (orta okul)nun sonuna kadar	-	-	-	-
Gymnasium'un (lise) sonuna kadar	-	-	-	-
Diğer	-	-	1	2.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Öğretmenlerin ifadelerine göre her iki eyalette de Türk çocukları çoğunlukla yüksek öğrenim imkanı olmayan Hauptschule'ye devam ederek zorunlu eğitimi tamamlamakta, çok az bir bölümü ise meslek okuluna gidebilmektedir.

Tablo 7

Velilerin çocuklarının okul durumuna karşı ilgi durumu

(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Yakından ilgileniyorlar	-	-	-	-
Öğretmen çağırırsa geliyorlar	14	42.4	9	26.5
Ara sıra soruyorlar	9	27.3	15	44.1
Hiç ilgilenmiyorlar	9	27.3	8	23.5
Diğer	1	3.0	2	5.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Görüldüğü gibi her iki eyalette de veliler çocuklarının okul durumu ile pek yakından ilgilenmemektedirler.

Tablo 8

Velilerin, çocuklarının eğitim konusundaki hedefleri

(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Çocuğumu üniversiteye kadar okutmalıyım	1	3	-	-
Çocuğumu lise sona kadar okutmalıyım	-	-	-	-
Çocuğum en az meslekokulunu bitirmeli	7	21.2	4	11.8
Çocuğum bir an önce okula devam mecburiyetinden kurtulup çalışarak para kazanmaya başlamalı	23	69.7	29	85.3
Diğer	2	6.1	1	2.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Tablodan anlaşıldığı gibi veliler çocukların bir an önce okul zorunluluğundan kurtulup hayata atılmalarını ve aileye gelir getirmelerini istemektedirler.

Tablo 9

Velilerin Alman eğitim sistemi ve çocuklarının Türkiye'ye dönüşteki avantajları konusunda bilgili olup olmadıkları

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Evet	4	12.1	-	-
Hayır	8	24.2	12	35.3
Çok Sınırlı ve yetersiz	16	48.5	21	61.8
Fikrim Yok	3	9.1	-	-
Cevapsız	2	6.1	1	2.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Her iki eyalette de velilerin Alman eğitim sistemini tanımadıkları ve çocukların alacakları eğitimin onlara Türkiye'de ne gibi imkanlar kazandıracağı konusunda pek bilgi sahibi olmadıkları anlaşılmaktadır.

10., 11., 12., 13. tablolar Bavyera'da uygulanan ve tamamen Türk öğrencilerden oluşturulup, hem Türk hem Alman öğretmenlerin ders verdiği iki dili sınıflar uygulaması ile ilgili bulgulardan oluşmaktadır. Bu nedenle söz konusu tablolarda sadece Bavyera'daki öğretmenlerin görüşlerine yer verilmiştir.

Tablo 10

Bavyera'daki iki dilli sınıflar uygulamasının nasıl değerlendirildiği

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde
Faydalı devam etmeli	24	72.7
Zararlı devam etmemeli	3	9.1
Fikrim yok	3	9.1
Diğer	1	3
Cevapsız	2	6.1
Toplam	**33**	**100**

Tablo 10'da görüldüğü üzere Bavyera'da görev yapan Türk öğretmenler, iki dilli sınıflar uygulamasını olumlu bulmuş ve devamını istemişlerdir.

Tablo 11

Öğretmenlerin iki dilli sınıfları neden faydalı buldukları

(1. ve 2. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera	
	Sayı	Yüzde
Aileler bu tür sınıfları istiyorlar	7	21.3
Türkçe ve Türk kültürü daha kolay ve yoğun bir şekilde veriliyor	22	66.6
Fikrim yok	-	-
Diğer	4	12.1
Toplam	**33**	**100**

Öğretmenler iki dilli sınıfları özellikle Türkçe ve Türk kültürünü daha kolay verebilmeye imkan tanıması açısından faydalı bulmuşlardır.

Tablo 12

Tamamen Türk öğrencilerden oluşan iki dilli sınıflarda Türkçe ve Türk kültürünün yeterince verilip verilmediği

Seçenekler	Bavyera	
	Sayı	Yüzde
Evet	18	54.5
Hayır	6	18.2
Fikrim yok	3	9.1
Öğretmene göre değişiyor	1	3
Cevapsız	5	15.2
Toplam	**33**	**100**

Öğretmenlerin çoğunlukla bu sınıflarda Türkçe ve Türk kültürü eğitimin yeterince verilebildiği kanaatinde oldukları ortaya çıkmaktadır.

Tablo 13

İki dilli sınıflarda uygulanan müfredat programı ve ders saatlerinin yeterli olup olmadığı

Seçenekler	Bayyern Sayı	Yüzde
Evet	17	51.4
Hayır	9	27.3
Fikrim yok	2	6.1
Cevapsız	5	15.2
Toplam	**33**	**100**

Öğretmenlerin yarıdan fazlası müfredat ve ders saatlerini yeterli görmekle birlikte % 27.3 oranında bir kısmı ise aksi yönde görüş belirtmişlerdir. Bunlar özellikle ders saatlerinin azlığından şikayet etmektedirler.

Tablo 14

Öğrencilerde sinirlilik, saldırganlık, uyumsuzluk vb. davranışların gözlenip gözlenmediği

Seçenekler	Bayyern Sayı	Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Yüzde
Evet	25	75.8	30	88.2
Hayır	4	12.1	2	5.9
Cevapsız	4	12.1	2	5.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Öğretmenlerin gözlemlerine göre Türk öğrencilerde bazı uyumsuz davranışlar görülebilmektedir.

Tablo 15

Öğrencilerde davranış bozukluklarının en önemli sebebinin ne olduğu

(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Aileleri ile anlaşamamaları	4	12.1	2	5.9
Evde ve dışarıda iki kültür arasında kalarak bocalama	17	51.5	22	64.7
Almanca'nın yetersizliği ve dersleri anlamamanın verdiği ruhi sıkıntı	6	18.3	3	8.8
Fikrim yok	1	3	-	-
Diğer	4	12.1	7	20.6
Cevapsız	1	3	-	-
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

İki kültür arasında kalarak bocalama, öğretmenler tarafından öğrencilerdeki davranış bozukluklarının en önemli nedeni olarak gösterilmiştir.

Tablo 16

Türk çocuklarının okul dışı boş zamanlarını nasıl geçirdikleri

(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bavyera Sayı	Bavyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Evde aileleriyle TV ve video film seyrederek	24	72.7	28	82.4
Sinema ve oyun salonu gibi eğlence yerlerine giderek	4	12.1	1	2.9
Diğer çocuklarla oynayarak	3	9.1	3	8.8
Diğer	2	6.1	2	5.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Tablodan anlaşıldığı gibi TV. ve video filmi seyretmek öğrencilerin okul dışı zamanlarındaki en önemli uğraşları olmaktadır.

Tablo 17

Öğrencilerde ve ailelerinde aşırı TV ve video seyretme tutkusu olup olmadığı

Seçenekler	Bayyera Sayı	Bayyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Evet	19	87.9	31	91.2
Hayır	1	3	1	2.9
Cevapsız	3	9.1	2	5.9
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Bu tablo ile 16. tablo'daki bilgiler uyum göstermektedir. Genelde Türk ailelerinde ve çocuklarda TV ve video seyretme tutkusu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Tablo 18

Aşırı TV ve Video seyretme tutkusunun hangi sebeplere dayandığı
(1. derecede tercih edilişine göre)

Seçenekler	Bayyera Sayı	Bayyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Eğlence yerlerinin pahalı oluşu	3	9.1	6	17.7
Alman toplumu ile kaynaşamama	21	63.6	22	64.7
Fikrim yok	1	3	-	-
Diğer	3	9.1	3	8.8
Cevapsız	5	15.2	3	8.8
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Ailelerin ve çocukların kendi içlerine kapanarak evde eğlenmeyi tercih etmelerinin en önemli sebebi öğretmenler tarafından Alman toplumu ile kaynaşamama olarak gösterilmiştir.

Tablo 19

Öğretmenlerin, Büyük merkezlerde hem çocuklar hem yetişkinler için Türk kültür merkezleri açılmasının gerekliliği konusundaki düşünceleri

Seçenekler	Bayyera Sayı	Bayyera Yüzde	Baden-Württemberg Sayı	Baden-Württemberg Yüzde
Evet	29	87.8	29	85.3
Hayır	-	-	-	-
Fikrim yok	2	6.1	2	5.9
Cevapsız	2	6.1	3	8.8
Toplam	**33**	**100**	**34**	**100**

Her iki eyalette de Türk Öğretmenler, Türk kültür merkezleri açılmasının gereği üzerinde durmuşlardır.

D) BULGULARIN YORUMU

1- Ankete Katılan Öğretmenlerin Durumu

F. Almanya'daki Türk çocuklarının okul öncesi ve Temel eğitim problemleri ile ilgili olarak yaptığımız bu çalışmanın alan araştırması ile ilgili bölümündeki bilgilerin temel dayanağı yaptığımız ankettir. Anketimize katılan öğretmenlerin tamamı Türkiye'den seçilerek gönderilmiştir. Kişisel bulgular kısmında verilen bilgilerden anlaşıldığı gibi öğretmenler genellikle orta yaş civarındadırlar ve yine çoğunluğunun mesleklerindeki kıdemi 15-20 yıl arasında değişmektedir. Bu durumu olumlu bir olay olarak yorumluyoruz. Çünkü meslekte yeni olan genç öğretmenlerin tecrübesizliği ile, yaşlı öğretmenlerin, Almanya'nın sosyal ortamına uyum zorlukları, başarılarını olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Ayrıca değişik ve yabancı bir sosyal çevrede Türkiye'dekinden farklı değerlere sahip olarak yetişen Türk çocukları ile, Türkiye'de iken farklı bir kültür ortamında uzun yıllar görev yapan (mesela 25 yıl ve daha fazla) öğretmenlerin diyalog kurmaları zor olabilmektedir. Nitekim bu durum yaptığımız gözlemlerle de teyid edilmiştir.

Bavyera'da anketimize katılan öğretmenlerin, Baden- Württemberg'deki öğretmenlere nisbetle daha fazla oranda Sosyal Bilgiler-Türkçe branş öğretmenleri olmalarının nedeni bu eyaletteki *"iki dilli sınıflar"* uygulamasıdır. Bu sınıflarda Türkçe, Sosyal Bilgiler, Din dersi vb. dersler Türk öğretmenler tarafından verilmektedir. Bu nedenle branş öğretmenleri gönderilmiştir. Branş öğretmenleri gönderilmesini olumlu buluyoruz.

Ankete katılan öğretmenlerle ilgili diğer önemli bir nokta da çoğunluğunun 0-2 yıl arasında değişen bir süreden beri Almanya'da Türk çocuklarına öğretmenlik yapmalarıdır. Bu durum, hem Almanya'da yeni görevlendirilen hem de iki yıl gibi bir süre çalışarak tecrübe kazanan öğretmenlerin kanaatlerini öğrenmemize imkan tanımış, böylece tek yönlü bir değerlendirmeden uzak kalmamızı sağlamıştır.

2- Okul Öncesi Eğitimle İlgili Bulguların Yorumu

Alan araştırmamızla ilgili anketimize katılan Türk öğretmenlerden edinilen bilgiler, Baden-Württemberg eyaletinde çocukların genel olarak okul öncesi eğitime devam ettiklerini buna karşılık

Bavyera eyaletinde okul öncesi eğitim alan öğrencilerin az olduğunu ortaya koymuştur (Bkz. Tablo 1).

Bunun sebebi ise *uzaklık, maddi imkansızlık, Alman ve Hıristiyan kültürene uygun eğitim verilmesi ve velilerce Kindergarten'e gerek duyulmaması* olarak gösterilmiştir (Bkz. Tablo 3). Kanaatimizce Bavyera'da okul öncesi eğitime ilginin az oluşunun ve buna gerek duyulmayışının bir önemli nedeni daha vardır. O da yukarıda da söz ettiğimiz Bavyera'daki *"iki dilli sınıflar"* uygulamasıdır[17]. Çünkü bu sınıflarda çocuklar normal program içinde Türk öğretmenlerden Türkçe, Sosyal Bilgiler, Din bilgisi vb. dersleri almaktadırlar. Türkçe yapılan bu dersler zaman zaman haftalık ders programınının yarısını veya daha fazlasını kapsamaktadır. Bu durumda geriye birkaç Almanca ders kalmaktadır ki, veliler, öğrencilerin bu dersleri nasıl olsa başaracaklarını düşünerek, Almanca dil gelişimine yardımcı olacak ve okuldaki Almanca eğitimde zorluk çekmemelerini sağlayacak olan okul öncesi eğitimi pek zaruri görmemektedirler.

Türk öğretmenlere göre, *okul öncesi eğitim kurumlarında Türk öğretmenlerin de görev yapması, Türk yemeklerinin verilmesi ve bunun yanında Alman ve Türk çocukları arasında ayırım yapılmaması* bu kurumlara olan ilgiyi artıracaktır (Bkz. Tablo 4). Bunların gerçekten önemli tesbitler olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kişisel gözlemlerimizde ve velilerle yaptığımız bazı görüşmelerde onların gerçekten Kindergarten eğitimi konusunda yukarıda anılanlara benzer tereddütleri olduğunu gördük.

Okul başarısı ve dil gelişimi için önemli olan okul öncesi eğitiminin Türk çocukları için daha cazip hale getirilmesinin gereği kendini göstermektedir. Okul öncesi eğitim alanında tecrübeli ve eğitimli elemanların seçilerek anlaşmalar çerçevesinde bu kurumlarda görevlendirilmesinin, Türk çocuklarının eğitimi için önemli olduğu kanaatindeyiz. Aksi halde Almanca dil bilgisini geliştirmeyen ve bunun sonucunda ise kendini bu ve benzeri okullara hazırlayamayan Türk çocukları vasıfsız işçi olarak hayata atılmak zorunda kalmaktadırlar.

3- Temel Eğitimle İlgili Bulguların Yorumu

Alman eğitim sisteminde, öğrencilerin ilk dört sınıftan sonra devam edecekleri okulun seçiminde başarı durumlarının yani o ana

17. Bu sınıflarla ilgili geniş bilgi için bkz. Nevzat Y. Aşıkoğlu, a.g.e., s. 100 v.d.

kadar aldıkları notların büyük önemi vardır. Nitekim bulgularımızdan da bu sonuç ortaya çıkmıştır (Bkz. Tablo 5). Öğrenciler bilgi ve becerilerine göre meslek okuluna, çok amaçlı okullara veya üniversiteye geçişi kolaylaştıran lise eğitimine devam etmektedirler.

Türk öğrencilerin devam edebildikleri okullara gelince bunun genel olarak Hauptschule olduğunu görüyoruz (Bkz. Tablo 6). Hauptschule dokuz yıllık zorunlu eğitimi tamamlamak için devam edilen bir okuldur. Bu okulun üniversiteye veya bir mesleğe hazırlayıcı bir yönü yoktur. Araştırma yaptığımız eyaletlerin her ikisinde de öğrencilerin zorunlu temel eğitimlerini Hauptschule de tamamladıkları ortaya çıkmıştır. Bu durum Türk çocuklarının genel olarak vasıfsız işçi olarak hayata atılmak zorunda kaldıklarını göstermektedir.

Doğu ile Batı Almanya'nın birleşmesinden sonra Almanya'da işsizlik oranı daha da artmış, nitelikli işçiler için bile iş bulumama durumu ortaya çıkmıştır. bu nedenle yeni yetişen genç ve dinamik Türk çocuklarının öncelikle üniversite eğitiminden geçmeleri en azından iyi bir meslek eğitimi almaları kaçınılmaz olmaktadır. Bu amaçla mümkün olan en üst kademeye kadar çocukların okutulması konusunda Türk ailelerin aydınlatılmasına ve bunun teşvik edilmesine şiddetle ihtiyaç vardır.

Türk velilerin, Alman eğitim sistemini yeterince tanımadıkları çocuklarının eğitimi konusunda fazla bilgi sahibi olmadıkları veya bu konu ile fazla ilgilenmedikleri araştırmamızda ulaştığımız sonuçlar arasındadır (Bkz. Tablo 9). Velilerin, okul veya öğretmenlere karşı bir çekingenliklerinin olduğu görülmüştür. Veliler çocuklarının durumunu ancak öğretmen çağırırsa gidip öğrenmekte veya bazıları ara sıra sorarak öğrenmektedirler. Bu arada hiç ilgilenmeyenlerin oranı da her iki eyalette küçümsenmeyecek orandadır (Bkz. Tablo 7).

Velilerin, çocuklarının eğitimi konusuna yeterince ilgi göstermemeleri, onların eğitim hedefleri konusundaki bulgularımızla da uyum göstermektedir (Bkz. Tablo 8). Velilere göre, okul bir anlamda zaman kaybıdır. Çocuklarının bir an önce çalışarak para kazanmaya başlamasını istemektedirler. Bu onların işçi olarak yurt dışına gidiş amaçlarına uymakla beraber artık ekonomik dengeler değişmiş, işsizlik çoğalmıştır. İşverenler vasıflı ve yetenekli işçileri tercih etmektedirler. Ayrıca yeteri kadar dil bilen kişileri çalıştırmak onlar için ön planda gelmeye başlamıştır. Bütün bunların Türk veli-

lere anlatılması ve onların, çocuklarını mümkün olan en üst seviyeye kadar okutmalarının sağlanması, gelecek açısından önem taşımaktadır.

Araştırma alanlarımızdan olan Bavyera eyaletine mevcut olan *"iki dilli sınıflar"* uygulamasını bu eyaletten anketimize katılan, Türk öğretmenler olumlu olarak değerlendirmişlerdir (Bkz. Tablo 10). Bu sınıflar tamamen Türk öğrencilerden oluşmakta ama hem Almanca hem Türkçe ders verilmektedir. Mesela Matematik, Fen Bilgisi vb. dersler Alman öğretmenler tarafından Almanca, buna karşılık, Sosyal Bilgiler, Türkçe, Din Dersi vb. dersler Türk öğretmenlerce Türkçe olarak verilmektedir. Bu nedenle *"iki dilli"* denilmiştir.

Türk öğretmenlerin bu sınıfları faydalı bulmalarının en önemli sebebi sözkonusu sınıflarda Türkçe ve Türk kültürünün daha kolay, yoğun ve yeterli bir şekilde verilebilmesi olarak belirtilmiştir (Bkz. Tablo 11, 12, 13).

Belirtilen sebep dikkate alınarak düşünüldüğünde, bu sınıfların yararlı olduğu söylenebilmekle beraber bir başka açıdan da bazı olumsuzlukları beraberinde getirdiğini ifade edebiliriz. Mesela en başta Türk ve Alman öğrenciler birbirinden ayrı sınıflara alınmaktadır. Bu uyuma ters bir uygulamadır. İkinci olarak bu sınıflardaki Türk öğrencilerin Almanca dil gelişimi geri kalmakta bu da onların üst öğrenim kurumlarına devamına engel olmaktadır. Özetle iki dilli sınıflar uygulamasının olumlu ve olumsuz yönlerinin iyi değerlendirilerek bu sınıflar hakkında karar verilmesi uygun olacaktır.

Araştırmada ulaştığımız sonuçlara göre Türk çocuklarında bazı davranış bozuklukları görülebilmektedir. Her iki eyalette de anketimize katılan Türk öğretmenler, çocukların bazı ruhi sıkıntıları olduğunu belirtmişlerdir (Bkz. Tablo 14). Öğretmenler bunun en önemli sebebini *dil yetersizliği ile evde ve okulda iki ayrı kültür arasında kalıp bocalama* olarak ifade etmişlerdir. Gerçekten de çocuklar ev ortamında değişik bir anlayış ve kültürle yüz yüze; okulda, sokakta, oyun salonlarında başka bir anlayışla karşı karşıyadırlar. Bu nedenle zaman zaman nerede nasıl davranacaklarını tam kestirememekte ve sinirli, saldırgan, uyumsuz davranışlar sergileyebilmektedirler. Ancak kanaatimizce bu durum bir hastalık niteliğinde olmayıp, belirtildiği gibi iki farklı ortama uyma güçlüğünden kaynaklanmaktadır.

İki farklı kültürle karşı karşıya kalma ve uyum güçlüğü, çocukları ve aileleri içe kapanmaya ve kendi ortamlarında eğlenmeye veya zaman geçirmeye itmiştir. Mesela araştırmamızda çocukların ve ailelerin boş zamanlarını TV ve video filmi seyrederek geçirdikleri ve bunun bir tutku haline geldiği sonucu ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli sebebi de belirttiğimiz gibi *Alman toplumu ile kaynaşamama* olarak gösterilmiştir (Bkz. Tablo 16, 17, 18). Denilebilir ki, bu olumsuz durumun giderilmesi ve iki toplumun birbirine yaklaşması için ortak toplantılar, eğlenceler, anma günleri vs. düzenlenebilir. Bu etkinlikler iki toplumun yakınlaşmasına ve birbirlerini daha iyi tanıyıp anlamalarına yardımcı olacaktır.

Türk çocuklarını ve aileleri kültürel yönden desteklemek amacıyla Türk kültür merkezleri açılması öğretmenlerce oldukça yüksek oranda benimsenen bir görüş olmuştur (Bkz. Tablo 19).

Türk çocuklarının kültürel kimliklerini kazanmaları noktasında Türk kültür merkezlerinin açılması yanında çeşitli toplantılar, konferanslar vs. yoluyla onların Türk kültürü konusunda bilgilendirilmeleri de alternatif olarak düşünülecek faaliyetler olarak sayılabilir.

E) SONUÇ

Eğitim, insan kişliğinin oluşumunu salayan ve onu şekillendiren önemli bir olgudur. Eğitimle insana, mensubu olduğu toplumun değer yargıları, dili, gelenekleri vb. kazandırılır. Eğitimin bir diğer boyutu da bireyin sahip olduğu kabiliyetleri açığa çıkarmak ve geliştirmektir. Böylece birey kendine ve çevresine yük ve problem olmaktan çok üreten ve etrafına yararı dokunan bir kişi haline gelir.

Mensup olduğu toplumun ve kültürel çevrenin dışında yaşayan bireyler, çevrelerine uyumda güçlük çekerler, hayatlarında çeşitli olumsuzluklarla ve başarısızlıklarla karşılaşabilirler. Bu nedenle öncelikle kendi kültür ortamı dışında bulunan ve henüz kişilikleri yeni şekillenen genç nesle verilecek eğitimin onların kişiliklerinin oluşmasındaki rolü büyüktür.

Söz konusu genç nesle verilecek eğitimde onların uyumlarını kolaylaştırıcı, bilgi ve becerilerini geliştirici ve kendilerine güveni sağlayıcı unsurların ağırlık kazanması önemlidir.

Araştırmamıza konu olan F. Almanya'daki Türk çocuklar'da okul öncesi eğtimden başlayarak sistemli, düzenli bir eğitim almak

durumundadırlar. Bu eğitimin bizce iki temel özelliği olmalıdır. Birincisi, öğrenciye mensub olduğu Türk toplumunun kültür değerlerinin kazandırılması; ikincisi ise, becerilerini geliştirilerek hem kendi toplumlarına uyum sağlamaları hem de içinde yaşadıkları toplum için üretken bir fert haline getirilmelerinin hedeflenmesidir.

Türk çocuklarının üst seviyelerde eğitim almalarının özendirilmesinde, ailelerin bu konuda konferanslar yoluyla, TV, Radyo yayınlarıyla aydınlatılmasının faydası büyüktür. Bu sayede velilerin, çocuklarının eğitimi konusundaki ilgisizliği de bir ölçüde giderilmiş olur.

Önemli saydığımız bir başka nokta da yurt dışındaki bu çocuklara uygulanacak müfredat programlarının ve ders kitaplarının özel olarak hazırlanmasıdır. Bu programlar ve kitaplar onların içinde bulundukları özel şartlar dikkate alınarak özel olarak hazırlandığı takdirde daha yararlı olacaktır.

Bu çalışmayla Almanya'daki Türk çocuklarının okul öncesi ve temel eğitim problemlerine küçük de olsa bir ölçüde ışık tutabilmişsek bu bizi mutlu kılacaktır.

F) EKLER

ANKET METNİ

1.3.1989

Değerli Öğretmen Arkadaşım

F. Almanya'daki Türk çocuklarının okul öncesi ve Temel eğitim problemlerini araştırmak amacıyla hazırlanan bu anket, Türk çocukları ile direkt temasta olan siz değerli Türk öğretmenlerinin anılan konu ile ilgili görüşlerini öğrenmek amacını taşımaktadır. Vereceğiniz bilgiler tamamen ilmi ölçüler içinde değerlendirilecektir. Ankete isim yazmanız gerekmemektedir. Bizim için önemli olan açık ve doğru bilgilerdir. Yardımlarınız ve ilginiz için teşekkürler.

Saygılarımla.

Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU

Anketin gönderileceği adres:

Tocklergasse 8
8600 Bamberg

I. BÖLÜM
KİŞİSEL BİLGİLER

1- Cinsiyetiniz:
   a- Erkek ❑
   b- Kadın ❑

2- Yaşınız .....

3- Medeni durumunuz:
   a- Evli ❑
   b- Bekar ❑
   c- Dul ❑

4- Meslekteki kıdeminiz: ..... Yıl

5- Mezuniyetiniz:
   a- İlköğretmen okulu ❑
   b- Öğretmen okulu ❑
   c- Eğitim Enstitüsü ❑
   d- Yüksek okul ❑
   e- Fakülte ❑
   f- Başka .....

6- Branşınız:
   a- İlkokul öğretmeni ❑
   b- Türkçe-Sosyal Bilgiler ❑
   c- Fen Bilgisi ❑
   d- Eğitim Ön Lisans ❑
   e- Başka .....

7- Kaç yıldır Almanya'da öğretmensiniz? .....

8- Almanya'da hangi okulda görevlisiniz?
   a- Grundschule ❑
   b- Hauptschule ❑
   c- Berufschule ❑
   d- Realschule ❑
   e- Gymnasium ❑
   f- Başka .....

II. BÖLÜM

OKUL ÖNCESİ VE TEMEL EĞİTİM İLE İLGİLİ SORULAR

Açıklama: Bu bölümdeki soruları cevaplarken *"EN ÖNEMLİ"* ve *"GENELDE"* ifadelerine dikkat ediniz. Birden çok cevap işaretlemek istediğinizde lütfen önem sırasına göre 1, 2, 3.. şeklinde numaralayınız.

1- Tercürebelerinize göre Türk öğrenciler GENELDE kindergarten denilen okul öncesi hazırlık eğitiminden geçiyorlar mı?
   a- Evet ❑
   b- Hayır ❑
   c- Çok az ❑
   d- Başka .....

2- Cevabınız *"Hayır"* veya *"Çok az"* ise bunun EN ÖNEMLİ sebebi sizce nedir?
   a- Veliler Kindergarten'in ne olduğunu bilmiyorlar. ❑
   b- Veliler Kindergarten'a gerek görmüyorlar. ❑
   c- Orada Alman ve Hıristiyan kültürüne uygun eğitim verildiğinden veliler çocuklarını göndermiyorlar. ❑
   d- Uzaklık veya maddi sebeplerden dolayı çocuklarını göndermiyorlar. ❑
   e- Fikrim yok ❑
   f- Başka .....

3- Sizce Türk aileleri nasıl bir Kindergarten eğitimi arzu ediyorlar?
   a- Çocuklar arasında ayırım yapılmayan ❑
   b- Türk yemekleri verilen ve bir Türk öğretmen bulunan ❑
   c- Fikrim yok ❑
   d- Başka .....

4- Türk çocuklarının okulda başarılı olmaları için Kindergarten eğitiminin zaruri olduğu fikrinde misiniz?
   a- Evet ❑
   b- Hayır ❑
   c- Fikrim yok ❑
   d- Başka .....

5- Öğrencilerin devam edecekleri okulun seçiminde rol oynayan EN ÖNEMLİ faktör sizce nedir?
   a- Öğrencilerin kendi tercihleri ❑
   b- Ailelerin tercih ve isteği ❑
   c- Fikrim yok ❑
   d- Öğrencinin not durumu ❑
   e- Öğretmenlerin tercihleri ❑
   f- Başka .....

6- Tecrübelerinize göre Türk çocukları GENELDE hangi öğretim kademesine kadar okula devam ediyorlar?
   a- Hauptscchule'nin sonuna kadar ❑
   b- Berufschule'nin sonuna kadar ❑
   c- Realschule'nin sonuna kadar ❑
   d- Gymnasium'un sonuna kadar ❑
   e- Üniversite'nin sonuna kadar ❑
   f- Başka .....

7- Türk öğrencilerde sinirlilik, saldırganlık, uyumsuzluk vb. problemler gözlüyor musunuz?
   a- Evet ❑
   b- Hayır ❑

8- Öğrencilerde bu tür davranış bozuklukları varsa bunun EN ÖNEMLİ sebebi sizce ne olabilir?
   a- Aileleri ile anlaşamamaları ❑
   b- Evde ve dışarıda iki kültür arasında kalarak bocalama ❑
   c- Almancanın yetersizliği ve dersleri anlayamamanın verdiği ruhi sıkıntı ❑
   d- Fikrim yok ❑
   e- Başka .....

9- Gözlemlerinize göre GENELDE Türk çocukları okul dışındaki boş zamanlarını nasıl geçiriyorlar?
   a- Evde aileleriyle TV veya video filmi seyrederek ❑
   b- Sinema veya oyun salonu gibi eğlence yerlerine giderek ❑
   c- Diğer çocuklarla oynayarak ❑
   d- Başka .....

10- Gözlemlerinize göre öğrencilerinizde ve ailelerinde aşırı TV ve video seyretme tutkusu var mı?
a- Evet ❑
b- Hayır ❑
c- Fikrim yok ❑

11- Böyle bir tutku varsa bunun EN ÖNEMLİ sebebi sizce ne olabilir?
a- Eğlence yerlerinin pahalı oluşu ❑
b- Alman toplumu ile kaynaşamama ❑
c- Fikrim yok ❑
d- Başka .....

12- Türk velilerin Almanya'daki eğitim konusundaki hedefleri ve düşünceleri sizce nedir?
a- Çocuğumu üniversite sonuna kadar okutmalıyım ❑
b- Çocuğumu Gymnasiumun sonuna kadar okutmalıyım ❑
c- Çocuğum en az Berufschule'yi bitirmeli ❑
d- Çocuğum bir an önce okula devam mecburiyetinden kurtulup, çalışarak para kazanmaya başlamalı ❑
e- Başka .....

13- Türk velilerin GENELDE çocuklarının okul durumuna karşı ilgileri nasıldır?
a- Yakından ilgileniyorlar ❑
b- Öğretmen çağırırsa geliyorlar ❑
c- Ara sıra soruyorlar ❑
d- Hiç ilgilenmiyorlar ❑
e- Fikrim yok ❑
f- Başka .....

14- Tecrübelerinize göre Türk velilerin, Alman eğitim sistemi ve çocuklarının Türkiye'ye dönüşteki avantajları konusunda bilgileri var mı?
a- Evet ❑
b- Hayır ❑
c- Çok sınırlı ve yetersiz ❑
d- Fikrim yok ❑
e- Başka .....

15- Özellikle büyük merkezlerde hem çocuklara hem de büyüklere hizmet verecek *"Türk Kültür Merkezleri"* açılması gerektiği fikrinde misiniz?

a- Evet ❑
b- Hayır ❑
c- Fikrim yok ❑
d- Başka .....

16- Almanya'nın Bavyera eyaletinde *"zweisprachige Klasse"* adı verilerek, tamamen Türk öğrencilerden oluşan sınıflar açılması ve Alman öğretmenlerle birlikte Türk öğretmenlerin de günlük düzenli olarak dersler vermesi şeklindeki uygulamayı nasıl değerlendiriyorsunuz?

a- Faydalı, devam etmeli ❑
b- Zararlı, devam etmemeli ❑
c- Fikrim yok ❑
d- Başka .....

17- Eğer cevabınız *"Faydalı devam etmeli"* şeklinde ise sizce sebebi nedir?

a- Aileler bu tür sınıfları istiyorlar ❑
b- Türkçe ve Türk kültürü daha kolay ve yoğun bir şekilde veriliyor ❑
c- Fikrim yok ❑
d- Başka .....

18- Eğer 16. sorudaki cevabınız *"Zararlı, devam etmemeli"* şeklinde ise sizce sebebi nedir?

a- Aileler bu sınıfları tercih etmiyorlar ❑
b- Çocukların Alman dil gelişimini engelliyor ❑
c- Alman sınıfı-Türk sınıfı şeklinde ikilik yaratıyor ❑
d- Başka .....

19- Tamamen Türk öğrencilerinden oluşan bu sınıflardaki öğrenciler sizce Türkçe ve Türk kültürünü yeterince öğrenebiliyorlar mı?

a- Evet ❑
b- Hayır ❑
c- Fikrim yok ❑
d- Başka .....

20- Türk öğrencilerden oluşan bu sınıflarda uygulanan müfredat programı ve ders saatleri sizce yeterli mi?
a- Evet ❑
b- Hayır ❑
c- Fikrim yok ❑
d- Başka .....

21- Cevabınız *"Yetersiz"* ise sizce sebebi nedir?
a- Müfredat yetersiz ❑
b- Ders saatleri yetersiz ❑
c- Ders çeşidi az ❑
d- Başka .....

(Lütfen anketi tekrar gözden geçirerek cevap vermediğiniz soru olup olmadığını kontrol ediniz).

Yardımlarınız için teşekkürler, Saygılarımla.

BİBLİYOGRAFYA

- AŞIKOĞLU, Nevzat Yaşar; *Almanya'da Temel Eğitimdeki Türk Çocuklarının Din Eğitimi*, T. Diyanet Vakfı Yayını, Ankara, 1993.

- *Beşinci Beş Yıllık Kalkınma Planı, Çalışma Hayatının Düzenlenmesi Özel İhtisas Komisyonu, Yurt Dışı ve İşçi Sorunları Alt Komisyon Raporu*, Ankara Mart 1983.

- *Okul Öncesi Eğitimi*, UNESCO Türkiye Milli Komisyonu Yay., Ankara 1977.

- STATISTISCHE VERÖFFENTLICHUNGEN DER KULTUSMINISTER- KONFERENZ, *Ausländische Schüler und Schulabsolventen 1980 bis 1988*, Dokumentation Nr. 111, Januar 1990, Bonn.

- T.C. ÇALIŞMA VE SOSYAL GÜVENLİK BAKANLIĞI, YURT DIŞI İŞÇİ HİZMETLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ, *1992 Yılı Raporu*, Ankara 1993.

- T.C. DIŞİŞLERİ BAKANLIĞI, EKONOMİK VE SOSYAL İŞLER GENEL MÜDÜRLÜĞÜ, *Yurt Dışı Göç Hareketleri ve Vatandaş Sorunları*, Ankara Trz.

- T.C. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI 1. Gençlik Şurası, *Yurt Dışındaki Gençliğin Sorunları Ön Çalışma Raporu*, Ankara 1988.

- T.C. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI, *Milli Eğitim Bakanlığı Brifingi*, Ankara 1990.

- T.C. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI, TALİM VE TERBİYE KURULU BAŞKANLIĞI, *Ondördüncü Milli Eğitim Şurası 27-29 Eylül 1993*, Raporlar-Görüşmeler-Kararlar, İstanbul 1993.

- T.C. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI, YURT DIŞI EĞİTİMİ VE DIŞ İLİŞKİLER GENEL MÜDÜRLÜĞÜ, *Almanya Federal Cumhuriyeti*, Ankara, Kasım 1990 (Basılmamış Doküman).

- T.C. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI, *Yurt Dışındaki Türk Vatandaşlarının ve Çocuklarının Eğitimi Çalışma Grubu Raporu*, Bilgi İşlem Dairesi Başkanlığı Tez (Basılmamış Doküman).

- *Türk-Alman Karma Eğitim Komisyonu Toplantı Raporları*, (1., 4., 5., 7., 9., 11., Toplantı Raporları Basılmamış Dokümanlar).

OLGU VE DEĞER PROBLEMİ

Doç. Dr. Recep KILIÇ

GİRİŞ

Olgu ile **değer** ya da **olan** ile **olması gereken** arasında kabul edilen ayırım, felsefe tarihinin eski metafizik ayırımlarından biridir. Sözünü ettiğimiz bu ayırımın temelinde, ontolojik olarak değerlerin farklı bir yapıya sahip oldukları ön kabulü bulunur. Buna göre değerler; taşların, ırmakların, ağaçların, kısaca **"kaba"** olguların dünyasında bulunmazlar. "Çünkü eğer bulunmuş olsalardı, değer olma özelliklerini kaybederler; en azından kaba olgular dünyasının basit başka bir kısmı olurlardı"[1].

Felsefe tarihinde sözünü ettiğimiz ayırım ile ilgili problemlerden birisi, ayırımın değişik şekillerde formüle edilmiş olması ve bunların biribirleriyle son derece farklılık göstermesidir.

Olgu'dan değer'e geçişdeki anlaşılmazlıktan bahsettiği **Treatise**'deki meşhur pasajıyla **Hume,** bazı düşünürler tarafından bu ayırımı kısaca dile getirmiş olarak kabul edilir. Adı geçen pasajda Hume şunları söyler:

"Bu zamana kadar karşılaştığım her ahlâk sisteminde, her zaman dikkatimi çeken husus şu olmuştur: Yazar, belli bir süre standart akıl yürütme metodunu takip ederek bir Tanrı'nın varlığını ortaya kor veya beşerî faaliyetlerle ilgili bazı gözlemlerde bulunur. Fakat birden bire *"dir"* ve *"değildir"* gibi hüküm ekli olgusal önermeler yerine *"malı"* veya *"mamalı"* gibi eklerle ifade edilen değer yüklü önermelerle karşılaşmak beni şaşırtır. Bu değişiklik farkedilemeyen türden bir değişiklik de olsa nihaî sonuç böyledir. Bu "malı" veya "mamalı" gibi ekler, yeni birtakım ilişki ve tasdikleri ifade ettiği için, bu durumun gözlemlenmesi ve açıklanması zorunluluk

---

1. John R. Searle, Speech Acts An Essay In The Philosophy Of Language, Cambridge 1969, s.175.

arzeder. Aynı zamanda, bütünüyle anlaşılamaz görünen şey için olduğu kadar, birbirinden tamamen farklı karakterde olan iki şey arasında kurulan bu yeni ilişkinin, nasıl bir deduksiyon (deduction) olabileceği konusunun da izah edilmesi gereklidir..."[2]

Görüldüğü gibi Hume burada olgu ile değer ya da olgusal bir durumu tasvir eden önermeler ile değer yüklü önermeler arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte ve olgusal önermelerden yapılan mantıkî bir çıkarımdan bahsetmektedir. Ayrıca, deduksiyon (deduction) kavramını kullandığı bu mantıkî çıkarımın nasıl yapıldığının bütünüyle anlaşılamaz gözüktüğünden söz etmektedir.

İşte olgu ile değer ya da olgusal önermeler[3] ile değer yüklü önermeler arasındaki ilişki meselesi, Hume'dan sonra pek çok filozofun meşgul olduğu bir problem halini almıştır.

Sözünü ettiğimiz filozoflardan bazıları, problemi sadece ahlâkî değer ile ilgili bir problem olarak gördüler. Bunlar, esas olarak, ahlâkî olmayan öncüllerden ahlâkî sonuçların çıkarılıp çıkarılamayacağını sorguladılar. Bunu yaparken A.J. Ayer, Nowell-Smith ve R.M. Hare gibi filozoflar, konuyu Hume'u yorumlayarak ele aldılar. Oysa daha önce G.E. Moore, aynı işi Hume'a hiç atıfta bulunmadan yapmıştı.

Bu filozoflar Hume'u şu şekilde anladılar: *"Olgu", "değer"i mantıken zorunlu olarak gerektirmemektedir. Bu sebepten olgusal*

---

2. Hume, A Treatise of Human Nature, ed.by. L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978, III, i; s.469-70. İleride bu pasaj üzerinde oldukça fazla durulacağı için İngilizce metnin verilmesinde fayda görüyoruz. Hume'un kendi ifadeleriyle pasaj şudur:

"I cannot forbear adding to these reasoning an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality I have always remark'd that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I'm surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuadded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relation of objects, nor is perceiv'd by reason."

3. Bu yazıda sıkça kullanacağımız "olgusal önerme" ile, olan birşeyi veya durumu tasvir eden desktriptif önermeleri kastediyoruz.

herhangi bir önerme veya önermeler dizisinden deduksiyon yoluyla değer hükmüne geçmek imkansızdır. Ahlakî hükümlerle tabiî veya tabiat üstü olgusal önermeler arasında aşılması imkansız mantıkî bir kopukluk vardır. İşte "iyi'nin tarif edilemeyeceğinden bahsederken Moore'un işaret ettiği şey ile tavırlarla inançların arasını ayırdığında Stevenson'un zihnindeki şey ve kural koymak için (to prescribe) hiçbir tasvirin kullanılamayacağını iddia ettiği zaman Hare'in ifşa ettiğini savunduğu şey, bu mantıkî kopukluktan"[4] başka bir şey değildir.

Problemi Hume çerçevesinde ele alan ve Hume'u tamamen farklı şekilde yorumlayan başka filozoflar da vardır.[5] Bunlar arasında bizim dikkat çekeceğimiz iki filozof A.C. MacIntyre ve Geoffrey Hunter'dir. Bunlara göre ise Hume *"olgu" ile "değer" arasında, diğer ahlâk filozoflarının açıklamaktan âciz kaldıkları mantıkî bir bağın olduğunu iddia eder ve bunu başarıyla açıklar.*

Bazı filozoflar ise, olgu değer problemini ahlâkî değer ile sınırlandırmaksızın çok daha geniş bir perspektiften ele aldılar. Bunlar arasında üzerinde genişçe durmayı düşündüğümüz J.R. Searle; "değer" kavramını, değer hükümlerinin bütün formlarına uygulanacak bir şekilde ele aldı. Sözünü ettiğimiz diğer filozoflar problemi ahlâk felsefesinin sınırları içinde ele alırken, Searle çok daha geniş bir çerçeveden konuya yaklaştı.

Bu çalışmada biz önce, olgu değer problemini Hume'dan hareketle ele alan düşünürlerin görüşleri üzerinde duracağız. Bu çerçevede ilk önce olgu'dan değer'e geçişin imkansızlığını yani ahlakî olmayan önermelerden deduksiyon yoluyla ahlakî hükümlere geçilemeyeceğini savunan düşünürlerin görüşlerini ele alacağız.

İkinci olarak Hume'dan hareket etmekle beraber, olgu'dan değer'e geçişin imkanını savunan filozofların görüşlerini inceleyeceğiz. Bunlar arasında MacIntyre ve G. Hunter'in Hume'u yorumlayış tarzları üzerinde özellikle durmamız gerektiğini düşünüyoruz.

Üçüncü olarak probleme daha geniş bir çerçeveden yaklaşan Searle'ü ele alacağız. Son olarak da problem hakkındaki kendi değerlendirmemizi sunacağız.

---

4. W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.251.
5. Bu filozoflar hakkında bkz.: The Is-Ought Question A Collection of papers on the central problem in moral philosopy. ed. by. W.D. Hudson, London 1969, 271 s.

Bu çalışmada cevabını arayacağımız esas soru ya da sorularımız şunlar olacaktır. **Tasvir edici olgusal önermelerden değer hükümlerini deduksiyon yoluyla çıkarmamız mümkün müdür, değil midir? Eğer böyle bir çıkarım mümkünse, bu nasıl mümkün olmaktadır, değilse niçin mümkün değildir?** Başka bir söyleyişle; **olgu ile değer arasında aşılması imkansız mantıkî bir kopukluk var mıdır? Böyle bir kopukluk varsa, bunu aşmanın mümkün olduğu durumlar söz konusu mudur?**

Değer hükümleriyle tabiî veya tabiatüstü tasvir edici olgusal önermeler arasındaki ilişkinin mantıkî statüsü nedir? Bu iki tür önermeler arasında, geçerli mantıkî bir çıkarım mümkün müdür? Mümkünse, bu nasıl mümkün olmaktadır; mümkün değilse niçin mümkün değildir? gibi sorular cevabı aranan diğer sorulardır.

Yukarıda formüle ettiğimiz sorulara cevap arayacağımız çalışmamıza, problemin anahtar terimlerinden olan "olgu" ve "değer" kavramlarına, mümkün olabildiğince açıklık getirmeyi deneyerek başlamayı uygun görüyoruz.

OLGU VE DEĞER KAVRAMLARI

Olgu ile genellikle, tecrübe dünyamızda duyularla algılanan; olması gereken değil de olan, gözlemlenilmekte olan durumlar; dış dünyada gerçekliği olan; olup bitmekte olan şeyler anlaşılır. Olgu'yu "veya gerçek olanı; muhtevalı olması, tecrübe ile kavranabilmesi, doğrudan doğruya bilgide verilmiş ve hazır bulunması vasıflarıyla"[6] tanırız.

Değer kavramının niteliğini açığa kavuşturmak, olgu kavramına göre daha zordur. Çünkü felsefe tarihinin farklı devirlerinde değer kavramına farklı anlamlar yüklendiği gibi, farklı filozoflar da değer kavramını farklı şekillerde anlamışlardır. Bu sebepten değer kavramı üzerinde biraz daha geniş bir şekilde durmayı uygun görmekteyiz[7].

İlkçağ filozoflarında "bugün kullandığımız anlamda bir 'değer' (value) terimine rastlamasak bile"[8] felsefî bir problem olarak değer

6. Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ankara 1968, s.155.
7. Değer kavramını açıklığa kavuşturmak için, "Ahlakın Dini Temeli, Ankara 1992" isimli eserimizden geniş ölçüde yararlanacağız.
8. Encyclopedia Britannica, ed.by. Walter Yust, vol.22, London 1953, s.961.

probleminin ortaya çıkışını "Sofistler ve Sokrat'a kadar"[9] geri götürmemiz mümkündür. Değer felsefesine en fazla önem veren ilk filozof olan Eflatun"[10]dan itibaren filozoflar, değer problemini 'iyi', 'kötü', 'gaye', 'doğru', 'fazilet', 'hakikat' ve 'geçerlik' (validity) gibi değişik başlıklar altında tartıştılar.

Ondokuzuncu yüzyılda bütün bu problemlerin aynı türden olduğu anlayışı ortaya çıktı. "Çünkü bütün bu kavramlar; 'olgu' ile veya 'şimdi olan', 'geçmişte olmuş' ya da 'gelecekte olacak olan' şeylerle değil ve fakat 'olması gereken' veya 'değer' ile ilgiliydi. Bu anlayış, Franz Brentono'nun Avusturyalı iki takipçisi olan Alexius Meinong ve Christian Von Ehrenfels'in 1890'lardaki yazılarında olgunlaştı. Bu iki filozof, Max Scheler ve N. Hartmann gibi filozoflar aracılığı ile Latin Amerika ve Kıta Avrupa'sında, genel bir değer teorisi fikri ile popüler oldu."[11]

Frankena değer kavramının felsefî kullanımını soyut ve somut olmak üzere önce iki kısma ayırır[12]. Soyut bir kavram olarak değer'in: a. Sadece iyi, arzu edilir veya değerli gibi terimlerin tam olarak ifade ettiği şeyi içine alacak şekilde dar manada; b. her türlü doğruluk, yükümlülük, fazilet, güzellik, hakikat gibi terimleri kapsayacak şekilde daha geniş manada kullanıldığını söyler.

Soyut bir kavram olarak en genel kullanımında değer, tasvir edici (descriptive) yüklemlere zıd olarak, her türlü lehte ve aleyhte bir tutum bildiren tenkid edici yüklemler için kullanılır. Bu durumda 'varoluş' veya 'olgu' ile tezad teşkil eder.

Frankena'ya göre somut bir kavram olarak ise değer; değerlendirilen, değerli olduğuna hükmedilen, iyi veya arzu edilir olduğu düşünülen şey için kullanılır. "O insanın değerleri" veya "Onun değer sistemi" gibi ifadeler, bir insanın iyi olarak düşündüğü şeye işaret ettiği gibi, insanların doğru veya yükümlü olduklarını düşün-

9. Hilmi Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ankara, tarihsiz, Kürsü yayınları, No: 8, s.202.

10. Eflatun: Symposium'da aşk'ı, Menon'da fazilet'i, Kritas ve küçük Hipias'da ahlâk değeri'ni, Lysis'de dostluk'u, Lakhes'de cesareti, Phaidros'da güzellik'i inceler. Timaios'da bütün değerleri bir manevi âlem içinde toplamaya çalışır. Parmenides gibi diyaloglarında ideleri ve değer problemini ele alır. Geniş bilgi için bkz.: H. Z. Ülken. Bilgi ve Değer, s.202-209.

11. W.K. Frankena, "Value and Valuation", Encyclopedia of Philosophy içinde, vol.III, London, 1967, s.229.

12. Bknz: Frankena, "Value and valuation", s.229-230.

dükleri şeye de işaret eder. "Bu geniş kulanımın arkasında, hiçbir şeyin objektif değeri olmadığı görüşünün üstü kapalı bir kabulü de yatar"[13]. Çünkü bu kullanımda değer; insan zihninin bir ürünü olarak düşünüldüğünden, kişiye ve ait olduğu kültüre göre değişiklik gösterir.

Fakat değer terimi, iyi veya değerli olarak kabul edilen şeye zıd olarak, değeri olan şeyi ifade etmek için de kullanılır. Bu durumda değerler; değeri olan şeyleri ifade ettikleri gibi, doğru, güzel ve hakiki olan şeyleri de ifade ederler. Bu anlayışta ise değerler, suje'den bağımsız bir şekilde varolan bir varlık türü olarak düşünülür.

Özellikle Scheler ve Hartmann'dan etkilenen bazı filozoflar ise değer'i; kırmızı veya yeşil'e benzer, daha özel değer yüklemlerini kapsayan "renk" gibi genel bir kavram olarak düşündüler. Bu filozoflara göre, "nasıl 'bir renk' tabiri, 'rengi olan' bir şeyi değil de 'kırmızı' veya 'yeşil' gibi belirli bir rengi ifade ediyorsa, 'bir değer' tabiri de 'değeri olan' bir şeyi değil de, 'cesaret' gibi belirli bir değer türünü ifade etmektedir"[14].

Görüldüğü gibi bu filozoflara göre değer; tecrübî verilerden elde edilen zihnî bir soyutlama değil ve fakat doğrudan doğruya muhtevalı bir nitelik durumundadır. Scheler'e göre "bir objenin güzelliğini veya bir hareketin iyiliğini kavrarken, biz kendi duygumuzu değil, fakat bu objede veya harekette bulunan değer maddesini kavrıyoruz."[15]

N. Hartmann'a göre de değerler; a priori bir sezgiyle suje tarafından kavranabilen, kendi kendine karakterli ideal objeler veya müstakil özler, bir başka ifadeyle de "metafizik yapılar"[16]dan ibarettir. Dolayısıyla değer'i belirleyen; değerler şuuru değil, aksine, değerler şuurunu belirleyen değerin bizatihi kendisi olmaktadır.

Görüldüğü gibi değer; kişinin obje ile bağlantısında beliren bir şey olarak gözükmektedir. A.E. Taylor[17] değeri, suje olarak kişinin yarattığı değil ama keşfettiği bir şey olarak anlar.

---

13. Frankena. "Value and Valuation", s.230.
14. Frankena, a.e., s.230.
15. H.Z. Ülken, Ahlâk, İstanbul 1946, s.98.
16. H.Z. Ülken. Ahlâk, s.107.
17. A.E. Taylor, The Faith of a Moralist. Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews 1926-28, Series I: The Theological Implications of Morality, London 1930, s.44.

Değerler, insan dışındaki "içkin ve aşkın bütün varlıklarla insanın münasebetinde meydana gelmektedirler. Bunun için de onların 'icad' edilmiş olmadan önce 'keşfedilmiş' olduklarını söylemeliyiz. Her değer varlıklar alanının hazır olmayan (absent) objesine ait bir keşiftir ve ondan sonra da insanın duyu verileri ve hazır olan (present) muhtevası ile ifade edildikçe bir icad haline gelir... Hiçbir değer sırf insanın, hele ferdin ruhi icadı, fiction'u değildir, onlardan herbiri belirli bir varlık derecesinin aşkınlığından doğan bir eserdir: Madde olmasa teknik değer olamaz. Madde ve hayat olmasa sanat değeri olamaz. Bütün varlık derecelerine ait gerçek kavramlar olmasa fikir değeri olamaz. İnsani varlık ve kişiler arası aşkın münasebetler olmasa ahlakî değer olamaz. İnsanın sonlu varlığının ötesi düşünülmese dinî değer olamaz."[18]

H. Ziya Ülken değer kavramının tarifini *"ihtiyaç"* kavramına müracaat ederek yapar. "Değer deyince, bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız."[19] İnsan kendi dışındaki bir şeye, herhangi bir objeye yönelmedikçe, onda ihtiyaçtan söz edilemez. "Madem ki ihtiyaç, hazır olmayan bir şeyin araştırılması, bir şeyin istenmesidir, o halde ihtiyaç, kendi başına (en soi) objeye çevrilen şuurun eylemidir. Onun yöneldiği obje de değerdir."[20]

Anlaşılıyor ki değer, şuura göre aşkındır. Dolayısıyla şuurun kaybolması halinde bile, o varoluşunu korur. "Şu halde her değerde üç farklı alan görüyoruz: 1. Aşkın ve kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği, bulunmayan, kendisinden yoksun olduğun, belirlenmemiş şeyden ibarettir. 2. Bulunmayan objeyi zaman içinde gerçekleştiren bütün şuur verileri, arzular, burada değerin muhtevasını teşkil ederler. 3 Ben, yani objeye yönelen subjektif güç alanı."[21]

Buna göre **değer;** şuura göre aşkın bir varlık, **değerlendirme** ise, bu aşkın varlığın tesbitidir. Dolayısıyla **değerlendirme** "şuuru aşan ve şuurla âlem arasındaki diyalektik ilişkide meydana çıkan bir süreçte"[22] gerçekleşir.

---

18. Hilmi Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s.110-111.
19. H.Z. Ülken, Bilgi ve Değer, s.218.
20. H.Z. Ülken, a.e., s.229; Değerler, Kültür ve San'at, İstanbul 1965, s.10; Varlık ve Oluş, s.332.
21. H.Z. Üken, Bilgi ve Değer, s.230.
22. H.Z. Ülken, a.e., s.289.

Değer ile birlikte ödev ve yükümlülüğün de ortaya çıkmasının sebebi, değerdeki bu aşkınlık ilkesinde aranmalıdır. Çünkü "her yükümlülük, aşkın varlıkla sujenin ilişkisinde, ikincisinin hamlesi ve birincinin daveti ile meydana gelir ve gelişir"[23]. İşte olgu değer problemi, olgu ile değer arasındaki bu ontolojik farkdan kaynaklanır.

Tasvir edici karakterdeki olgusal bir önerme; şimdi olan, geçmişte olmuş ya da gelecekte olacak olan bir olguyu tasvir, bir durumu tesbit eder. Bu karakterdeki bir önerme, yükümlülük içermediğinden beraberinde yükümlülük de yüklemez. Oysa değer yüklü bir ifade, yükümlülüğü zımnen içerdiğinden beraberinde yükümlülük de yükler, böylece insana ödevinin ne olduğunu gösterir. Bu durumda bütünüyle tasvir edici olgusal karakterde olan öncüllerden, değer hükmünü dedüksiyon yoluyla çıkarmak nasıl mümkün olacaktır? Çünkü dedüksiyonda öncüller sonucu zımnen içermek zorundadır. Öncüllerde sonuç zımnen bulunduğundan dolayıdır ki, sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkarılır. Oysa burada farklı bir durum söz konusudur.

Adı geçen durumu açıklığa kavuşturmak için tabiî ve tabiatüstü iki olgusal önermeden hareketle iki örnek verelim.

Birinci örneğimiz, tabiat üstü olgusal önermeden yapılabilecek çıkarımla ilgili olsun:

Öncül: Tanrı hırsızlığı yasaklamakta**dır.**

Sonuç: O halde hırsızlığı yap**mamalıyım.**

İkinci örneğimiz, tabiî nitelikteki olgusal önermeden yapılabilecek çıkarıma örnek olsun:

Öncül: X, insana haz vermekte**dir.**

Sonuç: O halde X'i yap**malıyım.**

Yapılan bu tür çıkarımlarda problem teşkil eden husus şudur: Her iki örnekte de öncüller, bir durumu tesbit etmektedir. Mesela "Tanrı hırsızlığı yasaklamaktadır" öncülünde, Tanrı ile ilgili bir durumun tesbiti vardır. Oysa bu öncülden çıkarılan sonuç; durumu

23. H.Z. Ülken, a.e., s.316.

tesbit etmekten ziyade, ya yükümlülük bildirmekte, ya da ödev yüklemektedir. Yani bu çıkarımda, öncülden tamamen farklı karakterde bir sonuç önermesine geçilmektedir.

Bu şekilde yapılan çıkarımlar geçerli midir değil midir? sorusuna verilecek cevap, "olgu değer problemi"ne bakış tarzına göre değişecektir. Olgu ile değer arasında mantıkî bir kopukluk gören, olgu'dan değer'in çıkarılamayacağını savunanlara göre, yukarıdaki çıkarımlar geçersizdir. Çünkü öncülümüz, bütünüyle durum bildiren tasvir edici karakterde olgusal bir önermedir, değeri içermemektedir. Bu yüzden de böylesi bir öncülden değer yüklü bir sonucu çıkarmak, geçersiz bir çıkarımdır.

Olgu ile değer arasında mantıkî bir uçurum görmeyenlere göre ise, yukarki çıkarımlarımız geçerlidir. Çünkü olgu ile değer arasında şu veya bu şekilde kurulabilecek mantıkî bir bağ vardır. Bu sebepten hertürlü olgusal ifadelerden olmasa da, hiç değilse bazı olgusal ifadelerden deduksiyon yoluyla değer hükümlerini çıkarmak mümkün olabilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

OLGU'DAN DEĞER'İ MANTIKEN ÇIKARMANIN İMKANSIZLIĞINI SAVUNANLARIN GÖRÜŞLERİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, olgu'dan değer'e geçişin imkansızlığını savunan düşünürlerden Moore, bu işi Hume ile irtibatlandırmadan yapmıştı. Fakat Moore'u takip eden ***H.A. Prichard***, "değer hükümlerinin kendine özgü olduklarını savunan" tezini, Hume'dan hareket ederek temellendirmeye çalışmıştı.[24]

Duygucu (Emotivist) ahlâk teorisinin savunucusu olan ***A.J. Ayer*** ise, Hume'un sözünü ettiğimiz ifadelerini kastederek[25], kendi ahlâk teorisinin Hume tarafından önceden zaten keşfedilmiş olan tutarlı ve kuvvetli mantıkî bir noktaya dayandığını iddia etmişti. Hume tarafından daha önceden keşfedildiğini söylediği bu tutarlı ve mantıkî nokta ise, "değer"in "olgu"dan deduksiyon yoluyla çıkarılamayacağı hükmü idi.[26]

---

24. H.A. Prichard, Moral Obligation, Oxford 1949, s.89; W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.250'den nakil.
25. 2 numaralı dipnotta verdiğimiz pasaj.
26. A.J. Ayer, Logical Positivism, Glencoe, III, 1959, s.22; W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.250'den nakil.

Kural koyucu ahlâk teorisi (prescriptivism)'nin önde gelen ismi ***R.M. Hare,*** "olgu"dan "değer"in deduksiyon yoluyla çıkarılmasının imkansızlığından *"Hume'un kanunu"*[27] olarak bahseder ve kendisini bu kanunun samimi bir taraftarı ve cesur bir savunucusu olarak takdim eder.

Görüldüğü gibi sezgici ahlâk teorisinin savunucuları olduğu kadar duygucu ve kural koyucu ahlâkın temsilcileri de, Hume'dan hareket ederek Olgu'dan değer'in çıkarılamayacağı tezini savunmaktadırlar.

Aynı tezi savunan Nowell-Smith ise olgu değer problemini sezgici ahlâk teorilerini tenkid ederken ele alır. O, sonuç itibariyle sezgiciler ile aynı tezi savunmuş olsa bile, problemin ele alınış tarzı açısından aralarında fark olduğunu, sezgicilerin problemi yanlış vaz ettiklerini şu cümleleriyle dile getirir:

"Bu ve takip eden bölümde sezgici (intuitionist) teoriyi eleştireceğim. Fakat maksadım; sezgici teorinin ya da onun tabiatçının yanılgısına olan hücumlarının, tamamen yanlış olduğunu göstermek değildir. Aksine maksadım; sezgicinin, tabiatçının aleyhine işaret etmiş olduğu noktaların doğru olduğunu fakat onun bu noktaları ortaya koyma tarzının olduğu gibi, delillerini şekillendirdiği mantıkî terminolojinin de, tabiatçı teorilerinki kadar yanlış olduğunu göstermeğe çalışmak olacaktır.

Sezgici; ahlâkî olan söylem ile tecrübî söylem arasında, önemli farklara işaret etmiştir. Fakat o, bu farklara yanlış bir tarzda işaret etmiştir"[28].

Görüldüğü gibi Smith, Moore ve onu takip eden sezgicilerin ulaştığı sonuçlara katılmakta ve savundukları tezi esas itibariyle benimsemektedir. Fakat problemi çözüm tarzlarının yanlış olduğunu ileri sürmektedir.

N. Smith'e göre sezgiciliğin gücü, ahlâkın otonom olduğu konusundaki tavizsiz ısrarında yatar. Sezgiciliğin bu konudaki ısrarını N. Smith şöyle ifade eder: "Ahlâkî söylemin sadece bir kısmını oluşturduğu pratik söylem; ne başka bir söyleme indirgenebilir, ne de onunla özdeşleştirilebilir. Ahlâkî cümleler, Moore'un çok açık

27. R.M. Hare, Freedom and Reason, Oxford 1961, s.108, 186.
28. P.H. Nowell-Smith, Ethics, London 1954, s.36.

bir şekilde gösterdiği gibi, psikolojik, metafizik, ya da teolojik cümleler değildir. Neredeyse önceki teorilerin hepsi, ahlâkî kavram ve cümleleri, başka türden cümlelere indirgeme eğilimi göstermişlerdir. Bu da, genellikle psikolojik olmuştur; onlar, "iyi" ve "yükümlülük" gibi kelimeleri, mesela haz ve acı'nın ya da arzu'nun tatmini olarak tarif etmeyi denemişlerdir. Bu tür teşebbüslere karşı sezgiciler, Hume'dan çıkardıkları güçlü bir delil geliştirmişlerdir"[29].

Smith bu ifadeleriyle olgu'dan değer'i çıkarmanın imkansızlığını savunan düşünürlerin üzerinde ittifak ettikleri hususları da dile getirmiş olur. Buna göre; ahlakî önermelerin de dahil olduğu pratik önermelerin tamamı, otonomdurlar. Bunlar, kendilerinden başka türden bir önermeye ne indirgenebilir ne de onlarla özdeşleştirilebilirler. Dolayısıyla ahlakî cümleler; psikolojik, metafizik veya teolojik cümlelerden farklıdırlar. İşte bu tezi temellendirmek üzere müracaat edilen Hume'un meşhur pasajını N. Smith şöyle yorumlar:

"Modern terminolojiye serbestçe tercüme edersek, Hume'un söylemek istediği şudur: Her ahlâk sisteminde biz, buyruk ya da değer hükümleri olmayan belirli olgusal önermelerden hareket ederiz. Bu olgusal önermeler, ahlâkî kelimeleri ihtiva etmez. Onlar; genellikle, Tanrı hakkında ya da insan tabiatı hakkındaki önermelerdir, yani onlar, insanların ne olduğu ve gerçekte ne yaptıkları hakkındaki ifadelerdir. Bu durumda bize, bu şeyler böyle olduğu için bizim de şöyle şöyle (şu tarzda) hareket etmemiz gerektiği söylenir. Pratik soruların cevapları, durum bildiren (olan şey hakkındaki) olgusal önermelerden çıkarılmış ya da türetilmiştir. Akıl yürütmenin sonunda ulaşılan sonuç, öncüllerde bulunmayan bir şeyi içerdiğinden, bu geçersiz bir akıl yürütme (illegitimate reasoning) olmalıdır. Çünkü öncüllerde, yükümlülük bildiren bir ifade yoktur".[30]

İşte Smith'in Hume'u yorumlayışının özeti şudur: *Akıl yürütmenin sonucunda ulaşılan sonuç, öncüllerde bulunmayan yeni bir şey içermektedir. Bu sebepten bu tür bir akıl yürütme geçersiz olmalıdır.* Bilindiği gibi deduksiyon'da sonuç, öncüllerde zımnen bulunmak zorundadır.

Sezgici okulun temsilcileri de Hume'u aynı şekilde yorumlamışlardır. Bu yoruma göre insan, belirli bir eylemin, Tanrı'yı mem-

29. N. Smith, a.e., s.36.
30. N. Smith, a.e., s.37.

nun edeceğini veya kendi hazzını artıracağını ya da mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok mutluluk vereceğini bilebilir. Fakat bu, tamamen bir şeyin (durumun) ne olduğunun ya da ne olacağının bilgisidir. Bu durumda insanın, bu eylemi yapmasının gerekip gerekmediğini sorması hala anlamlıdır.

Prichard, bir şeyi yapıp yapmamaya ilişkin bir buyruk ile olguyla ilgili önermeleri birleştirecek bir bağa ihtiyaç duyulduğuna işaret eder. İhtiyaç duyulan bu bağ; Smith'in terminolojisinde, "teorik bir soruya verilen cevap ile pratik olana verilen cevabı birbirine birleştirecek bağ"[31]dır.

Olgu'dan değer'e geçilemeyeceğini savunanlar, olgusal önermeler ile değer yüklü önermeler arasında mantıkî bir kopukluğun olduğunu ve bu kopukluğu kapatacak bir bağa ihtiyaç duyulduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak olgu ile değer arasında sözünü ettiğimiz kopukluğu kapatacak bu bağı temin etme konusunda ihtilafa düşerler. Mesela Smith, bu konuda sezgicilerin getirmiş olduğu teklifi reddeder. Ona göre sezgiciler, olgu ile değer arasındaki kopukluğu kapatma konusuda tabiatçı seleflerinden daha iyi bir konumda gözükseler bile, aslında hiç de öyle değildirler.

"Önceki ahlâkçılar, yükümlülük ifade eden önermeleri başka türden önermelerden çıkarmayı denediler. Fakat bir sezgici için, yükümlülük bildiren değer hükümleri aklî istidlale lüzum duyulmaksızın doğrudan doğruya bilinirler ve deduksiyona ihtiyaç duymazlar. Bu sebepten "değer"i "olgu"ya bağlayan bir akıl yürütme veya bir köprü aramak anlamsızdır. Çünkü biz doğrudan doğruya "değer"lerle karşılaşırız."[32]

Olgu ve değer problemine sezgicilerin getirdiği bu izah tarzı, Smith'e göre, sahte bir izah tarzıdır. Şimdi Smith'in tenkid etmiş olduğu sezgicilerin izah tarzını biraz daha yakından görelim. Bunun için sezgici ahlak teorisinin önde gelen ismi Moore'a müracaat etmemiz daha doğru olacaktır.

Moore'a göre değer yüklü bir önermeyi değer ifade etmeyen başka türden önerme ya da önermeler dizisinden çıkarmaya kalkışamak, **"tabiatçının yanılgısına"** (naturalistic fallacy)[33] düşmek

31. N. Smith, a.e., s.38.
32. N. Smith, a.e., s.38.
33. G.E. Moore, Principia Ethica, Cambridge 1978, s.10, 59; Ayrıca bkz.: P.H. Nowell-Smith, Ethics, s.180-82.

demektir. "Tabiatçının yanılgısı demek, iyi gibi basit bir kavramı, başka kavramlarla aynîleştirmek hatasına düşmek demektir."[34] Mesela iyi'yi "haz" olarak tarif edenler, iyi ile hazzı aynîleştirirlerse, ki öyle yapmaktadırlar, bu yanılgıya düşmüş olurlar. Buradaki esas yanılgı, "iyi ile ifade edilen biricik (unique) ve tanımlanamaz bir niteliği ayırt edememe başarısızlığıdır"[35].

Moore'un olgu ve değer ile ilgili görüşünü açıklığa kavuşturmak için "tabiatçının yanılgısı" ifadesine açıklık getirmemiz; bunun için de Moore'un genelde "değer", özelde "ahlâkî değer" ile ilgili görüşleri üzerinde durmamız gerekecektir.

Moore'a göre değer'i sezgi yoluyla doğrudan doğruya kavrarız. Değer'i sezgi yoluyla doğrudan doğruya kavrama yetisi, her insanda kuvve halinde mevcuttur. Belirli davranış türlerinin doğruluğu yanlışlığı, iyiliği kötülüğü sadece sezgi yoluyla apaçık bir şekilde (self-evidently) bilinir. İşte sezgi yoluyla bilinen ahlâkî değerler, "tabiî olmayan" (non-natural), fıtrî, basit (simple) ve apaçık olarak bilinme vasıflarına sahiptirler. Bu sebepten de herhangi aklî bir doğrulamaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü Moore'a göre ahlâkî bir değer olan iyi'yi tarif etmek mümkün değildir. Bu durum ahlâkî değer olan iyi'nin esrarengiz, gaybî ve idrak edilemez bir nitelik olmasından değil, fakat "sarı renk" gibi basit bir kavram olmasından ileri gelir.

Bu konuda Moore şunları söyler: "Vurgulamak istediğimiz nokta; iyi'nin 'sarı' gibi basit bir kavram olması hususudur. Nasıl sarı rengini bilmeyen birine, bu rengi herhangi bir şekilde açıklamak imkansız ise, aynı şekilde iyi'yi bilmeyen kimseye de onu tarif etmek mümkün olmaz. Bir objenin gerçek tabiatının tarifi, adı geçen objenin ancak bileşik (complex) olmasıyla mümkündür. Bir atın tarifini yapmak mümkündür. Çünkü tek tek sayılabilecek, basit pek çok özellik ve nitelikleri vardır. Bu basit terimlere indirgeyerek atı tanımlamamıza rağmen, adı geçen basit terimleri artık tanımlayamayız. Bunlar; idrak ettiğimiz veya hakkında düşünce yürüttüğü-

---

34. Moore, a.e., s.58; W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.69-73.

35. Moore, a.e., s.59. Kısaca, "tabiatçının yanılgısına düşmek demek, Moore'a göre iki hatayı birden işlemek demektir. Bunların birincisi, tabiatı gereği tanımlanamaz olan bir niteliği tarif etmek; ikincisi de tabiî- olmayan bir niteliğin tarifini tabiî nitelikler ile yapmaya kalkışmaktır." G.J. Warnock, Contemporary Moral Philosophy, London 1967, s.62; Tabiatçının yanılgısı hakkında ayrıca bkz. W. Lillie, An Introduction to Ethics. s.113-116.

müz basit kavramlardır ve bunları idrak edemeyen hiç kimseye, herhangi bir tarifle onları anlatmak imkansızdır. İşte iyi de, tanımı yapılmaya müsait bileşik bir kavram değildir. Bu sebepten tanımlanamaz."[36]

Görüldüğü gibi bir değer terimi olan "iyi" kavramı, tahlil ve tarif edilemeyen basit bir kavramdır. Bu sebepten iyi'yi kendinden başka bir kavrama irca ederek tarif eden, ya da onu başka bir kavramla aynîleştiren her filozof, Moore'a göre, tabiatçının yanılgısına düşecek demektir. "Mesela haz'dan farklı bir şey saymadığımız müddetçe, 'iyi, hazdır' demek"[37], yanılgıdan başka bir şey değildir. Bu yanılgının "tabiatçının yanılgısı" diye isimlendirilmesi ise, iyi'nin tabiî bir nitelik olmamasından dolayıdır.

Tabiatçının yanılgısına düşen ahlâk teorilerini Moore, iki grupta inceler. "İyi'yi tecrübenin verisi olan bir obje ile tarif edenlere 'tabiatçı ahlâk teorileri'; duyularüstü bir dünyada varolduğu düşünülen bir obje ile tarif edenlere de 'metafizik ahlâk teorileri'[38] adını verir. Bu iki teori türünün tek müşterek yanı, aynı yanılgıya düşmüş olmalarıdır. Tabiatçı ahlak teorilerine örnek olarak H. Spencer, Darwin, J. Bentham ve J.S. Mill'in; metafizik teorilere de Spinoza, Kant ve Hegel'in teorilerini gösterir.

Burada işaret edilmesi gereken bir nokta da şudur: Moore'a göre bir değer olarak "iyi, tabiî objelerin bir niteliğidir ama tabiî bir nitelik değildir."[39] Sözünü ettiğimiz bu niteliği insan, ahlakî sezgisi ile doğrudan doğruya kavrar. Bu sebepten, özelde ahlâkî önermeler, genelde ise değer yüklü önermeler apaçık olmalıdır. "Apaçık olmak tabiri, bu şekilde isimlenen bir önermenin, kendinden başka bir önermeden istidlal edilerek değil de, sırf kendinden dolayı doğru olması anlamına gelir. Bir önerme apaçıktır demekle, onun bize o şekilde gözükmesini, doğru olmasının sebebi olarak görmeyiz. Çünkü apacık bir önermenin doğruluğunu göstermek için mantıkî bir sebep aramamıza lüzum yoktur."[40]

---

36. Moore, a.e., s.7-8; Ayrıca bkz: Iris Murdoch, Metaphysics as a Guide to Morals, s.45.
37. Moore, a.e., s.14. Ayrıca bkz.: Iris Murdoch, a.e., s.44.
38. Moore, a.e., s.38-39.
39. Moore, a.e., s.41.
40. Moore, a.e., s.143.

İşte N. Smith'in "sahte bir izah tarzı[41]" diyerek itiraz ettiği, Moore ve arkadaşlarının savunduğu bu tezdir. Buna göre yükümlülük bildiren değer yüklü önermeler, aklî istidlale lüzum duyulmaksızın doğrudan doğruya bilinirler. Bu sebepten de "değer"i "olgu"ya bağlayan bir akıl yürütme veya bir köprü aramak anlamsızdır. Çünkü insan, doğrudan doğruya "değer"le karşılaşmaktadır.

"Olgu"dan "değer"in mantıken çıkarılmasının imkansızlığından "Hume'un kanunu" olarak bahseden R.M. Hare, bu konuda şunları söyler: "Eğer biz, insanın seçimlerini yönetme ya da düzenlemeyi yani 'ne yapacağım?' şeklindeki soruların cevabını içermeyi ahlâkî bir hükmün fonksiyonunun bir parçası olması gerektiğini kabul edersek, bu durumda hiçbir ahlâk hükmünün sırf olgusal bir önerme olamayacağı son derece açık hale gelir. Bunu az önce ifade ettiğimiz kuralların ikincisinden çıkarırız[42]. Hume'un olgusal önermeler dizisinden değer yüklü bir önerme çıkarmanın imkansızlığı hakkındaki meşhur gözleminin temeli de, sözünü ettiğimiz bu mantık kuralında bulunur."[43].

Görüldüğü gibi Hare de, olgu ile değer arasında mantıkî bir kopukluğun olduğunu; olgusal önermelerden değer hükümlerine mantıken geçişin mümkün olmadığını savunur. Tezini bir mantık kuralıyla temellendirmeyi denerken, Hume'un da aynı mantık kuralından hareket ettiğini söyler. Yani Hare de, Hume'u kendi tezini destekleyecek şekilde yorumlar. Ancak Hume, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, bu konuda bütün düşünürlerce aynı şekilde yorumlanmaz. Şimdi Hume'u farklı şekilde yorumlayanları görelim.

İKİNCİ BÖLÜM

OLGU'DAN DEĞER'İ MANTIKEN ÇIKARMANIN MÜMKÜN OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Olgu'dan değer'e geçilebileceğini savunan düşünürler arasında MacIntyre ve G. Hunter'in, Hume'u kendi tezlerini destekleyecek şekilde yorumladıklarını daha önce belirtmiştik.

---

41. N. Smith, Ethics, s.38.

42. Sözünü ettiği ikinci kural şudur: *"Buyruk ifade eden hiçbir sonuç, en azından bir tane olsun buyruk içermeyen öncüller dizisinden mantıken geçerli bir şekilde çıkarılamaz.* (No imperative conclusion can be validly drawn from a set of premises which does not contain at least one imperative.)" R.M. Hare, The Language of Morals, Oxford 1967, s.28.

43. R.M. Hare, The Language of Morals, Oxford 1967, s.29.

A.C. MACINTYRE VE OLGU DEĞER PROBLEMİ

Olgu'dan değer'e geçilemeyeceğini savunan düşünürler; Hume'un pasajındaki "deduction" kelimesini "mantıken zorunlu olarak gerektirme" (entailment) anlamına gelecek şekilde anladılar. Hume'un "bütünüyle anlaşılmaz gözüküyor" ifadesini de istihza anlamına gelecek şekilde yorumladılar.

Her iki açıklamaya da itiraz eden MacIntyre, sık sık sözü edilen pasajda kullandığı *"deduksiyon"* (deduction) kelimesini Hume'un sadece *"aklî çıkarım"* (inference) anlamında kullandığı düşüncesindedir. Bu görüşünü temellendirmek için 18.nci asırda "deduksiyon" kavramının hertürlü *istidlâlî (discursive)* akıl yürütme için kullanıldığını; Hume'un diğer birtakım yazılarında bizim bugün *"tümevarım"* (induction) diye isimlendirdiğimiz kavrama *deduksiyon* dediğini, bizim *deduksiyon* dediğimiz kavrama da *"ispat edici delil" (demonstrative argument)* dediğini iddia eder.

"Olgusal önermeler ile ahlâkî hükümler arasındaki ilişki meselesinin, son zamanlardaki ahlakî tartışmanın merkezinde mütemadiyen bahis konusu olan bir mesele olduğunu"[44] söyleyen MacIntyre, bu ilişkinin tabiatı üzerinde durur. Bunun için "Olgusal önermeler ile ahlâkî hükümler arasında su götürmez bir şekilde kesin fark olduğu" iddiasını tahlil eder.

Olgu değer problemini tartıştığı yazısında MacIntyre, Hume'un yanlış yorumlandığını şu cümleleriyle dile getirir: "Hume'un pasajının standart yorumu; Hume'u, ahlâkla ilgili olmayan öncüller dizisinin ahlâkî bir sonucu zorunlu olarak gerektirmediğini iddia eder, bir konuma getirir. Bu sebepten bu yorumdan Hume'un "ahlâk için ahlâkî olmayan bir temel bulma teşebbüsü"nün karşısında olduğu sonucu çıkarılır. Bu yoruma göre Hume, ahlâkın otonomluğunu savunan biri olur ve en azından bu konuda Kant'a benzer. Bu yazıda ben, adı geçen bu yorumun eksik ve aldatıcı olduğunu göstermek istiyorum"[45].

Olgu değer problemi ile sadece tarihsel bir yorum meselesi olarak ilgilenmeyecek olan MacIntyre, takip edeceği çizgiyi şu şekilde belirler:

---

44. A.C. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems of Moral Philosophy, London 1969 içinde, s.35.
45. A.C. MacIntyre, "Hume on 'is' and 'ought'", s.36.

"1. Bu şekilde yorumlanmak suretiyle Hume'a gösterilen yoğun ilginin şaşırtıcı olduğunu ispat edeceğim. Çünkü o, çağdaş mantıkçıların Hume'un İndüksiyon (induction) hakkında ileri sürdüğü belirli argümanlara gösterme eğiliminde oldukları hoşnutsuzluk ile köklü bir şekilde uyumsuzluk gösterir.

2. Eğer Hume'un "olgu" (is) ve "değer" (ought) ile ilgili görüşlerinin mevcut yorumu doğru olmuş olsa, bu durumda Hume'un konumunun ilk ihlalinin bizzat Hume tarafından yapılmış olacağını göstermeyi deneyeceğim. Yani Hume'un kendi ahlâk teorisinin gelişmi, onun olgu ve değer hakkında ileri sürdüğü farzedilen iddia ile uygun düşmez.

3. Hume'un mevcut yorumunun yanlışlığını gösteren delili teklif edeceğim.

4. Son olarak Hume'a getireceğim yeni yorumun, ahlâk felsefesindeki mevcut tartışmalara ne kazandırdığına işaret etmeye çalışacağım."[46]

Olgu'dan değer'e geçilebileceği kanaatinde olan Macıntyre, Hume'un da aynı şekilde düşündüğünü iddia eder. Bunun için Hume'un adalet kavramını nasıl açıkladığının anlaşılması gerektiğini söyler. Çünkü O'na göre adalet kavramının izahında Hume'un bizzat kendisi, olgu'dan değer'e geçmektedir.

"Mesela Hume'un adalet konusundaki görüşünü gözden geçirelim: Bir iş'i âdil ya da gayr-i âdil diye isimlendirmek, onun bir kurala bağlı olduğunu söylemek demektir. Tek bir adalet işi, ya bireysel ya toplumsal menfaate ya da her ikisine birden aykırı olabilir."[47] MacIntyre Hume'un şu cümlelerine başvurur:

"Fakat tek tek adalet işleri, ya bireysel ya da kamu menfaatine nasıl aykırı olabiliyorsa, bütün plan ya da şemanın toplumun desteklenmesine ve her bireyin refahına son derece yüksek oranda katkı sağlayacağı kesindir. İyi insan ile kötü olan arasını ayırmak imkansızdır. Mülkiyet, genel kurallarla sabit hale getirilmiş olmalıdır.." (Treatise, III, ii, 2. p.497).

---

46. A.C. MacIntyre, a.e., s.36.
47. A.C. MacIntyre, a.e., s.39.

MacIntyre'ın burada sorduğu sual şudur: Hume, bu ifadelerinde ahlâkî bir konuyu mu tesbit etmektedir, sosyolojik bir ilişkinin varlığını mı ileri sürmektedir yoksa mantıkî bir noktayı mı tesbit etmektedir? MacIntyre'a göre Hume'un yaptığı şey; hem ahlakî, hem sosyolojik, hem de mantıkîdir.

MacIntyre, Hume'un açık bir şekilde, adalet kurallarının doğrulanmasının, o kurallara uymanın herkesin uzun vadedeki menfaatine olduğu gerçeğinde yattığını; kurallara uymamız gerektiğini çünkü kurallara uyan herkesin uymayandan daha kazançlı olduğunu iddia ettiğini söyler. Bunu söylemek ise doğrudan doğruya, olgu'dan değer'i çıkarmak demektir.

"Buraya kadar söylediğim şey, Hume'un bizzat kendisinin adalet kavramını izah ederken olgu'dan değer'i çıkardığıdır. Bu durumda o, meşhur pasajdaki kendi doktrini ile tutarsızlığa mı düşmüştür? Bir insan çıkıp Hume'un tutarsızlığını, *adalet konusunda olgu'dan değer'i çıkarmak, zorunlu bir gerektirme şeklinde değildir. Zaten Hume'un inkar ettiği şey, olgusal ifadelerin değer yüklü olanları gerektirebileceği iddiasıdır, bu durumda adalet konusundaki tutumu doğrudur* şeklinde savunmayı deneyebilir. Fakat bunu söylemek, adı geçen pasajı yanlış anlamak demektir. Çünkü şimdi ben bu pasajın zorunlu gerektirme konusu ile hiç alakasının olmadığını savunacağım."[48]

Görüldüğü gibi MacIntyre; adalet kavramını açıklarken Hume'un olgu'dan değer'i mantıken çıkardığını savunmaktadır. Bu durumda cevabı aranması gereken soru şu olacaktır: Hume değer'in olgu'dan mantıkî çıkarımını nasıl gerçekleştirmiştir? Bu sorunun cevabını verirken MacIntyre, "isteme" kavramına dikkat çeker.

"Olgu'dan değer'e geçiş, *'isteme'* kavramıyla yapılır.., Aristo'nun pratik kıyasları, *uygundur* veya *memnun eder* gibi bazı terimleri içeren bir öncüle sahiptir. 'Olgu' ve 'değer' arasında birtakım ara kavramları şekillendirebilecek terimlerin uzun bir listesini verebilirdik. İstemek, ihtiyaç duymak, arzu etmek, zevk, mutluluk, sağlık gibi terimler, sözünü ettiğimiz terimlerin sadece birkaçıdır"[49].

MacIntyre'ın Hume'u yorumlayışı şöyledir: "Olgu değer konusunun ele alındığı pasaja benim getirdiğim yorumu şöyle ifade ede-

48. A.C. MacIntyre, a.e., s.42.
49. A.C. MacIntyre, a.e., s.46; Ayrıca bkz. W.D. Hudson. Modern Moral Philosophy, s.258.

bilirim: Bu pasajda Hume, ahlâkın otonomluğunu ileri sürmez. Çünkü o, buna inanmaz. Olgu ile değer arasındaki zorunlu olarak gerektirme hususunda da herhangi bir tesbitte bulunmamıştır - çünkü o buna işaret etmez. O, ahlâkın olgusal temelinin ahlâkla ilgisinin nasıl kurulduğu meselesinin esas mantıkî problem olduğunu; bunun üzerinde düşünmenin bir insanı, nasıl içinde mantıkî geçişin mümkün olduğu metodların ve mümkün olmadığı metodların varlığını farketmeye sevkettiğini ileri sürer. Bir insan, bunların ne olduğunu anlamak için pasajın ötesine geçmek zorundadır. Böyle yaptığı takdirde bu insan, olgularla değer'i birbirine, Hume'un tutku (passions) başlığında topladığı kavramlarla, benim de isteme, ihtiyaç duyma gibi kavramlarla bağlayabileceğimizi kolayca anlar."[50].

Demek ki MacIntyre'ın yorumuna göre Moore, Hare, Ayer ve Smith'in iddia ettiği gibi Hume, ahlâkın otonom olduğunu ileri sürmez. Aynı şekilde onların iddialarının aksine Hume, olgu ile değer arasındaki mantıken zorunlu olarak gerektirme ilişkisi üzerinde de durmaz. Hume için esas mantıkî problem, olgusal temelin ahlâk ile ilgisinin nasıl kurulacağı meselesidir. Bu ilişki üzerinde düşünen insan, olgu'dan değer'e geçişin mümkün olduğu metodları farkedecektir. Ancak bunu farkedebilmek için, Hume'un tek bir pasajıyla sınırlı kalmamak gerekir. MacIntyre bunun için adalet kavramı üzerinde durmuştur.

MacIntyre'ın Hume'a getirmiş olduğu bu yorum, değişik açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştiriler arasında MacIntyre'ın düştüğü bir tutarsızlığa dikkat çekilir, ki bu konuda W.D. Hudson şunları söyler: "Hume'un, delillerin ya tam ya da eksik olduğunu önceden farzeden *tümevarım (induction)* hakkında şüpheleri vardı. Olgu'dan değer'e geçme meselesinde eğer bunların aralarındaki ayrılığı inkar ederse, bu durum oldukça şaşırtıcı olmaz mı? MacIntyre'ın Hume'u yorumlarken yaptığı işte budur. Söylemesi tuhaftır ama MacIntyre, modern filozofların delilleri, ya tam ya da eksik farzeden olgu/değer pasajının klasik yorumundan memnun olduklarına oysa Hume'un tümevarım hakkındaki şüphelerinden rahatsız olmalarını şaşırtıcı bulur. O, madem ki modern filozoflar, bir durumdaki ayrılığı reddetmişlerdir, öyleyse diğer durumda da aynı şeyi yapmalıdırlar, diye düşünür. Fakat bu, iki durum arasındaki farkı gözardı etmek demektir. İlimde veya genel olarak tecrübî bir olgunun açıklanması

50. A.C. MacIntyre, a.e., s.47-48; Ayrıca bkz. W.D. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.259.

sırasında "akıl yürütme" demek, geçmiş tecrübelerden hareketle gelecek hakkında fikir yürütmek demektir. Fakat ahlâkî bir delilde akıl yürütmeden kastedilen şeyin olgu'dan değer'e geçiş olduğu kesinlikle söylenemez. Böylece ben, tümevarım'ın mantıken kabul edilebilir olduğunu söyleyip fakat olgu'dan değer'e geçişin kabul edilebilirliğini inkar etmekte tutarsızlık olduğunu düşünmüyorum."[51]

G.F. HUNTER VE OLGU DEĞER PROBLEMİ

Olgu değer konusunda G.F. Hunter de MacIntyre gibi Hume'un yanlış yorumlandığı düşüncesindedir. Hunter, "acaba Hume adı geçen pasajda, insanların yapmaları gereken şey ile ilgili önermelerin, sırf olgusal önermelerden bütünüyle farklı olduklarını mı iddia etmektedir? Değer yüklü önermelerin herhangi bir olgusal önerme tarafından zorunlu olarak asla gerektirilemeyeceğini mi ima etmektedir?" diye sorar. Bu soruların cevabı Hunter'e göre "Hare, N. Smith, Ayer, ...'e rağmen hayırdır"[52].

Hunter'e göre Hume, değer yüklü önermeler ile olgusal önermelerin farkı üzerinde durmadığı gibi, birinin diğerini zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği meselesi üzerinde de durmaz. Bunun için Hume'un sıkça iktibas edilen pasajından hemen önceki paragrafa dikkat çeker. Hunter'in dikkat çektiği bu paragrafta Hume, şunları söylemektedir: *Herhangi bir eylem veya karakterin kötü olduğunu ilan ettiğiniz zaman, onun üzerinde derin düşünceden doğan bir ayıplama duygusunu kendi tabiatınızda bulduğunuzu ifade etmekten başka bir şey yapmazsınız.* (Treatise III. i, I, p.469).

Hume'un burada söylediği şey Hunter'e göre şudur: *"Bu eylem kötüdür"*ün anlamı, bu eylem üzerindeki derin düşünce, bende bir ayıplama duygusunun doğmasına sebep olur, demektir.

"Şimdi *'bu eylem üzerindeki derin düşünce, bende bir ayıplama duygusunun doğmasına sebep olur'* ifadesi, Hume'un klasik yorumcularının anladığı anlamda *'olgusal bir ifadedir.'* Ve Hume, buna benzer bir tahlilin, ahlâkî yükümlülük bildiren ifadeler de dahil her türlü ahlâkî hüküm için geçerli olduğunu düşünür."[53]

---

51. W. Hudson, Modern Moral Philosophy, s.259.
52. Geoffrey Hunter, "Hume on is and ought", The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problems of Moral Philosophy, London 1969 içinde, s.59.
53. Geoffrey Hunter, "Hume on is and ought", s.59.

Görüldüğü gibi Hunter, Hume'un olgusal bir önermeden değer yüklü bir önermeyi rahatlıkla çıkardığını düşünmektedir. Bu düşüncesini temellendirebilmek için, Hume'un şu pasajlarına da başvurur:

"Hertürlü ahlâkîlik, duygularımıza dayanır... Bir eylemi ihmal etmek ya da icra etmemek belirli bir tavırdan sonra canımızı sıkar. Böylece onu icra etmek yükümlülüğü altında bulunduğumuzu söyleriz." (Treatise, III, ii, 5, p.517)"

"Biz bir karakterin faziletli olduğunu, bize hoş göründüğü için aklen istidlal etmeyiz. Fakat belirli bir tavırdan sonra bu karakter bizde hoş bir duygu uyandırır ve neticede biz onun faziletli olduğunu hissederiz" (Treatise, III, ii, 2, p.471)[54]

Hunter, Hume'un sisteminde ahlâkî hükümlerin birer olgu ifadeleri olduğu fikrindedir. Hatta bu durumun Hume'un sisteminin merkezi olduğunu düşünür. Burada olgu ifadeleri derken, klasik yorumcuların anladığı anlamda bir "olgu ifadesi" anlar. Yani Hume'a göre "insanın birtakım gerçek ya da hayalî durumları üzerinde düşünmesi ile belirli duyguları ya da hisleri arasında bir sebeplilik ilişkisi vardır."[55]

Hunter'in anlayışına göre Hume, değer yüklü önermeleri olgusal önermelerin yani belirli türden hislerin sebepleri hakkındaki olgusal önermelerin bir alt-tabakası yapar. Çünkü o, değer yüklü önermelerin belirli olgusal önermelere mantıken eşit olduğunu düşünür. "Olgusal bir önermenin kendi kendine değer yüklü bir önermeyi zorunlu olarak gerektiremeyeceğini ya da olgusal bir ifadenin kendi kendine ahlakî bir hükmü zorunlu olarak gerektiremeyeceğini ifade eden bir görüşü Hume'a atfetmek saçma olur."[56]

Bu sebepten Hunter'e göre, olgu ve değer hakkındaki Hume'un adı geçen pasajı, son on yıldır yapılanlardan çok farklı bir şekilde yorumlanmalıdır. Olgu ve değer hakkındaki bu pasaj hakkında en az iki tane yorum mümkün görünmektedir. Hunter'in sözünü ettiği yorumların birincisi şudur:

---

54. Geoffrey Hunter, "Hume on is and ought", s.59-60.
55. Hume, Treatise, p.472.
56. Hunter, a.e., s.60.

"Değer yüklü önermelerin olgusal önermelerden çıkarılması gerektiği anlaşılmaz gözükür. Fakat gerçekte o anlaşılmaz değildir. Hume *"anlaşılmazdır"* değil de "anlaşılmaz gözükür" diye yazmaktadır."[57]

Bu yoruma göre; Hume'un önceki yazarların yazılarında itiraz ettiği şey, değer ile olgu arasında kurulan ilişkiyi izah etmekteki başarısızlıklarıdır. O, değer olgu'dan çıkarılamaz dememektedir. Söylediği şey sadece, önceki yazarların bu deduksiyonun nasıl mümkün olduğunu açıklamakta başarısız olduklarıdır. Bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamaya bizzat Hume'un kendisi koyulmuştur.

Görüldüğü gibi Hunter'in bu yorumuna göre Hume, içinde olgu'dan deduksiyon yoluyla değer'in çıkarıldığı teorileri kesinlikle reddetmez; çünkü kendi teorisi de, bu türden bir teori durumundadır.

Hunter'in Hume'a getirdiği ikinci yorum ise şöyledir: Değer yüklü önermeler, olgusal önermelerden asla deduksiyon yoluyla çıkarılamazlar. Fakat bunun sebebi, değer yüklü önermeleri ifade eden cümlelerin, olgusal önermeleri ifade eden belirli cümlelerin açıklamaları olmasıdır. Açıklama yapmak ise, deduksiyon yapmak değildir. Bir açıklama getirmek, herhangi bir deduktif işlem ya da çıkarım değildir, sadece aynı şeyi başka bir şekilde tekrar söylemektir.

Eğer Hume'un bu yorumu doğru ise, onun *"değer" "olgu"dan deduksiyon yoluyla çıkarılamaz* demesinin sebebi, klasik yorumcularının iddia ettiği gibi olgusal önermelerle değer yüklü önermeler arasında sabit büyük bir kopukluğun olması değil de şudur: "Değer yüklü önermeler belirli olgusal önermeler ile aynı karakterde olduğu için, birinden öbürüne herhangi bir çıkarımsal hareketten söz etmek saçmadır."[58]

Hunter'e göre her ne kadar Hume'u iki şekilde yorumlamak mümkünse de, bu yorumların doğru olanı ikincisi değil birincisidir. Esasen ona göre, sözü edilen pasajı bu iki yorumdan farklı şekillerde yorumlamak da mümkündür. Fakat Hume'u *"ahlâkî hükümler*

57. Hunter, a.e., s.60.
58. G. Hunter, a.e., s.61.

olgu hükümleri değildir" veya *'herhangi bir olgu ifadesiyle ahlâkî bir hüküm arasında mantıkî bir uçurum vardır"* şeklindeki bir görüşün sahibi gibi gösteren yorumlar, "bütünüyle imkansız gibi gözükmektedir."[59]

J. SEARLE VE OLGU DEĞER PROBLEMİ

"Olgu değer problemi" ile ilgilenen düşünürler arasında Searle'ün özel bir yeri vardır. Bir kere Searle, problemi birinci derecede ahlâk felsefesinden daha çok dil felsefesinin bir problemi olarak görür. Bu konuda o şunları söyler: "Biz değer ile ilgileneceğiz ama ahlakî değer ile değil. Böyle bir ayırımı kabul eden insan, benim ahlâk felsefesindeki bir tez ile değil de, dil felsefesine ait bir tez ile ilgilendiğimi söyleyebilir. Bana göre de, gerçekten, olgudan değere geçişin mümkün olup almadığı probleminin ahlak felsefesiyle ilgisi vardır, ama ben bunu, karşı örneklerimi sunduktan sonra tartışacağım"[60] Ayrıca Searle, problem hakkında geliştirilen tezlerin tarihî süreç içinde ne gibi değişiklikler gösterdiğine dikkat çekmekle beraber, Hume'un problemi ele alış tarzı ile ilgilenmez.

Searle; Hume'u olgu'dan değer'in çıkarılamayacağı tezini savunan bir filozof olarak yorumlayanların görüşlerini, yeteri kadar açık bulmaz. "Sık sık olgu'dan değer'in çıkarılamayacağı söylenir. Hume'un *Treatise*'indeki meşhur pasaj'dan gelen, olması gerektiği kadar da açık olmayan bu tezin esası, ana hatlarıyla şudur: Değer ifadeleri türünden mantıken farklı olan bir olgusal ifadeler türü mevcuttur. Bu olgusal ifadeler dizisi, kendi başına herhangi bir değer ifadesini mantıken gerektirmez. Daha modern terminoloji ile bu tezi şöyle ifade edebiliriz: Hiç değilse bir tane değer ifade eden öncül ilave edilmeksizin tasvir edici ifadeler dizisinin hiçbiri, değer yüklü herhangi bir sonucu mantıken gerektiremez. Aksini düşünmek, tabiatçının yanılgısı diye isimlendirilen hataya düşmek demektir"[61]. İşte Searle, anahtarlarıyla dile getirdiği bu tezi nakzeden karşı bir tez geliştirmeyi deneyecektir.

Searle'ün geliştireceği "karşı tez"e geçmeden önce, onun itiraz ettiği klasik tezi hangi noktalardan tenkid ettiğini görmekte fayda vardır. Öncelikle belirtilmelidir ki Searle, olgu ile değer arasındaki

59. G. Hunter, a.e., s.61.
60. J. Searle. Speech Acts. s.176-177.
61. J. Searle. "How to derive "ought" from "is", s.120.

ayırım konusunda Moore ile Moore'un takipçileri arasında gözardı edilmemesi gereken bir farklılık görür. Olgu ile değer arasındaki sözünü ettiğimiz ayırımı Moore, "sarı" gibi "tabiî nitelikler ile "iyilik" gibi "tabiî olmayan" adını verdiği nitelikler arasındaki farkda görüyordu. Oysa daha sonra Moore'un takipçileri; bu metafizik ayırımı, dildeki mantıken zorunlu gerektirme ilişkisi (deduksiyon) hakkında bir tez olarak algılamışlardır. Böyle anlaşılınca da Moore'un takipçilerinin elinde "olgu değer problemi", tasvir edici olgusal önermelerin, değer yüklü önermeleri zorunlu olarak gerektiremeyeceğini dile getiren bir tez haline gelmiştir.

Moore'un takipçilerinin metafizik karakterdeki bir ayırımı, mantıken zorunlu gerektirme ilişkisi hakkındaki bir tez olarak görmelerini Searle, son derece tuhaf karşılar. Ona göre dil, "olgudan değer çıkarılmaz" tezini nakzeden örneklerle doludur. Çünkü "bir akıl yürütme için *'geçerlidir'* demek, onu zaten değerlendirmek demektir. *'O geçerlidir'* önermesi, onun hakkındaki birtakım tasvir-edici olgusal önermeleri takip etmiştir. *'Geçerli bir akıl yürütme', 'ikna edici bir akıl yürütme', 'güzel bir akıl yürütme'* kavramlarının bizzat kendileri değer yüklüdürler. Kısaca tuhaflık şurdadır: Tezin içinde açıklandığı terminolojinin bizzat kendisi (mantıkî gerektirme, anlam ve geçerlik), tezi önceden yanlışlamaktadır. Mesela *'p, q'u gerektirir"* önermesi, p'nin doğruluğunu iddia eden herkesi q'nun doğruluğunu da kabul ettiği sonucuna götürür. Aynı şekilde p'nin doğruluğu bilinince, q'nun doğru olduğu sonucunu çıkaran insan da doğrulanır."[62]

Görüldüğü gibi Searle; *'değer'* ile *'olgu'* arasında bir ayırım yaparak bu ayırımı, tasvir edici olgusal önermelerin değer ifade eden önermeleri mantıken gerektirmeyeceği şeklinde formüle eden düşünürlerin mantıkî bir tutarsızlığa düştükleri kanaatindedir. Searle'e göre 'olgu değer problemini' hem bir dil meselesi olarak görüp hem de tasvir edici olgusal önermeler dizisinden değer yüklü önermelerin çıkarılamayacağını savunmak, mantıkî bir tutarsızlıktır. Çünkü ona göre herhangi bir önerme hakkında *"geçerlidir"* ya da *"geçersizdir"* gibi bir hüküm bildirmek, adı geçen önermeyi zaten değerlendirmek demektir. Bu sebepten Searle, tasvir edici olgusal önermeler dizisinden değer ifade eden önermelerin çıkarılmasının imkansızlığı iddiası üzerinde derinliğine duracaktır. O, bu iddiayı

62. J. Searle, Speech Acts, s.176.

nakzeden karşı bir tez geliştirerek, olgu değer konusunda ileri sürülmüş olan klasik tez[63]'in tutarsızlığını göstermeyi dener.

"Olgu değer problemi" ile ilgili olarak klasik tezi nakzeden karşı bir tez geliştirme teşebbüsünde Searle'ün göz önünde bulundurduğu noktalardan birisi şudur: Sözünü ettiğimiz nakzedici karşı örnek, "klasik tezi savunan herhangi bir insanın sırf olgusal ya da tasvir edici olarak kabul edeceği ifade ya da ifadeleri ele almalı ve onların, yine bu tezi savunan insanların açıkca değer ifade ettiğini kabul edeceği bir ifade ile mantıken nasıl ilişkili olduğunu göstermelidir."[64]

Searle esasen, önermeler hakkında sıkça kullanılmakta olan *"değer ifade eden"* ya da *"tasvir-edici"* gibi terimlerin açık seçik terimler olmadığı düşüncesindedir. Ama başlangıçta bunların "yeteri kadar açık olduğunu farzederek işe başlayıp, sonunda bu kavramlarda hangi açıdan bir karışıklığın olduğunu"[65] göstermeyi deneyecektir.

Olgu'dan değer'i çıkarmanın imkansızlığını savunan tez Searle'e göre, kelimeler ile dünya arasında kurulan ilişki tarzının belirli bir tasavvuruna dayanır. İşte Searle'ün esas iddiası, sözünü ettiği bu tasavvurda önemli bir yanlışın olduğudur. "Bir kere bu tasavvur, farklı türdeki tasvir edici olgusal önermelere uygun bir açıklama getirmekten acizdir."[66] Searle'ün olgu'dan değer'e ya da olgusal önermelerden deduksiyon yoluyla değer yüklü önermelere geçişin imkanını nasıl gösterdiğini anlayabilmek için, klasik tezin temeli olduğunu söylediği tasavvuru ve bu tasavvurdaki eksikliğin ne olduğunu görmemiz gerekecektir. Searle'ün bu konudaki fikirlerini "Speech Acts" isimli eserinden hareketle tesbit etmeyi deneyeceğiz.[67]

Olgu ile değer, ya da olgusal önermeler ile değer ifade eden önermeler arasında kesin bir ayırım kabul ederek birinciden ikinci-

---

63. Olgu'dan değer'i ya da tasvir edici olgusal önermelerden değer yüklü önermeleri deduksiyon yoluyla çıkarmanın imkansız olduğunu savunan tez bazı düşünürlerce klasik tez olarak isimlendirilmektedir. Biz de, aynı anlamda kullanıyoruz.

64. J. Searle, "How to derive" "ought" from "is", s.120-21.

65. J. Searle, a.e., s.121.

66. J. Searle, a.e., s.130.

67. Bakınız: J. Searle, Speech Acts, s.182-184.

ye geçişin imkansızlığını savunan tez, kelimeler ile dünya arasında kurulan ilişki tarzının belirli bir tasavvuruna dayanır. Searle bu tasavvura "klasik tasavvur" adını verir.

Bu klasik tasavvura göre ilk olarak tasvir-edici olgusal önermeler diye isimlendirilen *"Benim arabam saatte 80 mil hız yapar"*, *"Jones 6 feet boyundadır"*, *"Smith'in saçlarının rengi kahverengidir"* gibi önermeler yapılır. Bunlar, değer ifade eden önermeler diye isimlendirilen *"Benim arabam iyi arabadır"*, *"Jones Smith'e 5 dolar ödemelidir"*, *"Smith çirkin bir adamdır"* gibi önermeler ile karşılaştırılır. Bu önermeler arasındaki fark, herkes tarafından farkedilebilecek karakterdedir.

Örneklerini verdiğimiz türden tasvir edici olgusal önermeler ile değer ifade eden önermeler arasındaki fark şu şekilde ifade edilebilir: "Tasvir edici önermelerin doğruluk ya da yanlışlığı meselesi objektif olarak karar verilebilecek bir meseledir. Çünkü tasvir edici açıklamaların anlamını bilmek demek, bu açıklamaları içeren önermelerin, tahkik edilebilir hangi objektif şartlar altında doğru ya da yanlış olduğunu bilmek demektir."[68]

Fakat değer ifade eden önermelerde durum oldukça farklıdır. Değer ifade eden açıklamaların anlamını bilmek, bu açıklamaları içeren önermelerin hangi şartlar altında doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için kendi başlarına yeterli değildir. "Çünkü konuşan insanın verebileceği herhangi bir doğrulama, esas olarak ya aldığı tavırlara, ya değerlendirmede kabul ettiği kriterlere ya da kendi hayatını yaşamak ve başkalarını yargılamak için seçmiş olduğu ahlâk prensiplerine müracaatı ihtiva eder."[69]

Böylece klasik tasavvurdaki tasvir-edici önermeler objektif, değer ifade eden önermeler subjektif olarak kabul edilir. Aralarındaki fark, kullanılan farklı türdeki kavramların bir sonucu olur. Bu farklılıkları ortaya çıkaran sebep; değer ifade eden önermelerin, olgusal önermelerden bütünüyle farklı bir görev icra etmesinde aranmalıdır.

Buna göre değer ifade eden önermelerin görevi, dünyanın herhangi bir özelliğini tasvir etmek değil, konuşan insanın duygularını,

68. J. Searle, Speech Acts, s.183.
69. Searle a.e., s.183.

tavırlarını açığa vurmak, övmek veya yermek, methetmek ya da hakaret etmek, tavsiye etmek, nasihat etmek, emretmek ve benzeri durumlardır. Searle'e göre bir kere iki tür ifadenin sahip olduğu farklı *"illocutionary"*[70] güçleri görürsek, bunların arasında mantıkî bir ayırım olması gerektiğini anlarız.

Değer ifade eden önermeler kendi işlerini yapabilmeleri için tasvir edici olgusal önermelerden farklı olmalıdırlar. Çünkü eğer onlar objektif olsalardı, değer olma özelliklerini kaybederler ve dünyanın sadece başka bir parçası olurlardı.

"Meseleyi formel tarzda şöyle ifade ederiz: Bir insan değer ifade eden kelimeleri, olgusal kelimelerle tarif edemez; tarif ettiği takdirde değer ifade eden kelimeyi sadece tasvir etmek için kullanmaya gücü yeter, tavsiye etmek için kullanmaya gücü yetmez.

Aynı konuyu başka bir açıdan şöyle dile getirebiliriz: Olgu'dan değer'i çıkarmak için harcanan gayret, bir zaman israfı olmalıdır. Çünkü bu gayret başarılı olmuş bile olsa, olgu'nun gerçek bir olgu değil, sadece kılık değiştirmiş bir değer olduğunu ya da değer'in gerçek bir değer değil de sadece kılık değiştirmiş bir olgu olduğunu göstermekten başka bir şey yapmaz."[71]

Searle'ün itiraz ettiği bu klasik tasavvur, değer ifade eden önermeler ile olgusal önermeler arasındaki ilişki konusunda birtakım modeller ortaya koyar. Bu modele göre olgusal önerme ya da önermeler dizisinden, değer ifade eden önermeye yapılan bir çıkarımın "geçerli" olabilmesi için, her zaman değer ifade eden ilave bir önerme tarafından ortalanmalıdır. Bu tür akıl yürütmelerin rasyonel bir inşası, şu formu alır:

"Değer ifade eden büyük önerme:	Bir insan sözünde durmalıdır.
Tasvir edici küçük önerme:	Jones X'i yapma sözü verdi.

70. "İllocutionary" kavramı, Searle'ün Austin'dan aldığı teknik bir terimdir. "Austin, beyan etme, sual sorma, emir verme, taahhüt etme gibi konuşma eylemlerine illocutionary eylemler adını verdi. Bundan sonra ben de bu terminolojiyi kullanacağım. İllocutionary eylemlere işaret eden fiillerin bazıları şunlardır: Beyan etmek, tasvir etmek, iddia etmek, ikaz etmek, işaret etmek, rica etmek, özür dilemek. Austin İngilizce'de böyle bin tane ifadenin olduğunu iddia etti." Searle, Speech Acts, s.23. Illocutionary terimi hakkında geniş bilgi için bkz.: J.L. Austin, How to do things with words, Oxford 1962, s.148 vd.; J. Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts", Essays on J.L. Austin, by I. Berlin.., Oxford 1973 içinde, s.141-159; J. Searle, Speech Acts, s.54-71.

71. J. Searle, Speech Acts, s.184.

Değer ifade eden sonuç: Bu sebepten Jones X'i yapmalıdır."[72]

Searle klasik tezin kelimeler ile dünya arasında kurduğu ilişki tasavvurunu bu şekilde belirledikten sonra, bu tasavvura itirazlarını yöneltecektir. Searle itirazını, klasik modelin olgular ya da olgusal önermeler arasında herhangi bir ayırım yapmaması noktası üzerinde yoğunlaştırır. Ona göre, *"Kedi sedir'in üzerindedir"* önermesi ile *"Ahmet evlendi"* önermelerinin ikisi de tasvir edici olgusal önermelerdendir. Buna rağmen bu iki önermede işaret edilen olgular birbirinden farklı karakterdedir. Bunlardan birinci tür olgulara **kaba;** ikinci tür olgulara da **kurumlaşmış olgular** adını verir. İşte Searle'ün esas vurgusu, klasik modelin kurumlaşmış olgularla ilişki kurmakta yetersiz olduğu noktasıdır. Ona göre de "bir insanın belirli yükümlülüklerinin, taahhütlerinin, haklarının ve sorumluluklarının olduğu bir olgu meselesidir; ama bu, kaba bir olgu değil kurumlaşmış bir olgu meselesidir."[73]

Searle'ün olgular ya da tasvir edici olgusal önermeler ile ilgili görüşlerini "How to derive ought from is" isimli makalesinden takip edelim.[74]

"Bu klasik tasavvurdaki yanlış nedir?" sorusunu Searle şu şekilde cevaplandırır: Yanlışlardan birisi, bu tasavvurun **taahhüt, sorumluluk** ve **yükümlülük** gibi kavramlara uygun bir izah getirememesidir.

Bir kere bu tasavvur, farklı türdeki tasvir-edici önermelere uygun bir açıklama getirmekten acizdir. "Benim arabam saatte 80 mil hız yapar", "John'un boyu altı feet'tir", "Smith'in saçları kahverengidir" gibi önermelerin yanında "Jones evlendi", "Smith söz verdi" türünden ifadeleri de klasik tasavvur, tasvir edici olgusal önermelerden kabul etti. Oysa *"evlendi"*, *"söz verdi"* gibi yüklemler ihtiva eden türden önermeler, sırf tecrübî karakterde olan tasvir edici olgusal önermelerden oldukça farklı gözükmektedir.

Bu önermelerin arasında ne gibi farklar vardır? sorusunu Searle şu şekilde cevaplandırır: Her iki tür önermeler objektif olguları ifade ederlerse de, "evlendi", "söz verdi" gibi yükümleri ihtiva eden önermeler; varlıkları, belirli kurumların varlığını önceden farzeden

72. Searle, a.e., s.184.
73. Searle, a.e., s.184-185.
74. J. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.130-131.

olguları ifade ederler. *"Bir insanın beş doları var"* önermesi, para kurumunun varlığını önceden farzeder. Bu kurumu çekip alırsanız, elinizde geriye, yeşil mürekkepli dikdörtgen şeklinde kağıt parçasından başka bir şey kalmaz.

Aynı şekilde "bir insan evlendi" ya da "bir taahhütte bulundu" önermeleri, yanlızca evlilik ve taahhüt etme kurumları içinde bir anlam ifade ederler. Bu kurumlar olmadan, bu önermeleri söyleyen insanın yaptığı bütün şey, bazı kelimeleri söylemek, ya da jestmimik hareketleri yapmaktır. Bu tür olguları Searle; kurumlaşmış olgular, diğerlerini kaba olgular diye isimlendirir. "İşte klasik tasavvur, kaba olgular ile kurumlaşmış olanlar arasındaki farkı izah etmekten acizdir."[75]

Görüldüğü gibi Searle, olgu'yu "kaba" ve "kurumlaşmış" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sisteminin iyi anlaşılabilmesi için, Searle'ün hem bu kaba ve kurumlaşmış olgulardan ne anladığı, hem de niçin böyle bir ayırım yapma ihtiyacı duyduğu hususu üzerinde, biraz daha durmamız gerekecektir.

Kaba (Brute) ve Kurumlaşmış (İnstitutional) Olgular[76]

Searle'e göre dünyayı meydana getiren şeyler ve dünya hakkındaki bilgiyi oluşturan şey hakkında sahip olduğumuz belirli bir tasavvur vardır. Bu tasavvuru kavramak kolay, fakat anlatmak zordur. Sözü edilen klasik tasavvur, kaba olgulardan müteşekkil bir dünya tasavvuru ve kaba olguların bilgisini gerçek bilgi kabul eden bir bilgi tasavvurudur.

Searle'ün anlatmak istediği şey kısmen şudur: Belirli bilgi modelleri (paradigms) vardır. Bu dünya ve bilgi tasavvurunda, belirli bilgi modellerinin, her türlü bilgi modelini şekillendirdiği kabul edilir. Bu modeller son derece değişkendir. "Bu taş öbür taşın yanındadır"dan tutunuz da "bir tarafım ağrıyor"a kadar değişik türleri vardır. Ancak bu modellerin taşıdıkları ortak özellikler de söz konusudur. Bir insan, bilgiyi meydana getiren kavramların esas olarak fizikî olmalarını veya dualistik açıdan bu kavramların ya fizikî ya

---

75. Searle, a.e., s.131.

76. Searle'ün kaba ve kurumlaşmış olgular ile ilgili fikirlerini, *Speech Acts* isimli eserinin aynı başlığı taşıyan bölümünden takip edeceğiz. Bknz: J. Searle, Speech Acts, s.50 vd.

da zihnî olmalarını, bilgi modellerinin müşterek yanı olduğunu söyleyebilir. Bu tür sistematik bilgi için model, tabiî bilimlerdir. Bu türden her türlü bilginin temelinin, genellikle duyu tecrübelerini kaydeden ampirik gözlemler olduğu farzedilir.

Bu tasavvurda ahlâk ve estetiğe ait önermelerin yerinin olmadığı kolayca anlaşılmaktadır. Zaten bu tasavvuru kabul eden fizoloflar, ahlâkî ve estetik önermelerin; ya hiç önerme olmayıp sadece heyecanların bir ifadesi olduğunu kabul etmişler, ya da Hume'un dediği gibi, psikolojik türden otobiyografik önermeler olduğunu söylemişlerdir. Ahlâk ve estetik saha ile bu şekilde ilgilenmenin mantıksızlığı, bunların popüler olmasına engel olmamıştır.

Son derece tartışmalı olan ahlâkî ve estetik önermelerin statüsü meselesini bir tarafa bıraksak bile, bu dünya ve bilgi tasavvuru ile bağdaşması imkansız denecek kadar zor olan bir sürü olgu türü vardır. Bu olguların hiçbiri; kesinlikle duygusal, heyecan türünden veya kişiye bağlı olgular değil, açıkca objektif olgulardır. Herhangi bir gazetede aşağıdaki türden olgulara her zaman rastlanır: "Mr. Smith, Miss Jones ile evlendi", "Kongre bütçeyi kabul etti". Adıgeçen klasik tasavvurun bu tür olguları izah etmesi, Searle'e göre kesinlikle kolay değildir. Yani sözünü ettiğimiz tasavvurda bu türlü olgulara ait basit önermeler dizisi yoktur. Bir evlilik merasimi, bir futbol maçı, bir kongre, bir hukukî eylem, bir dizi fizikî hareket, durum ve doğal duyguları içerir. Fakat bu fizikî olaylardan birinin bu tür terimler içinde hususi olarak tayin edilmesi, artık onun bir evlilik merasimi, futbol maçı veya hukukî bir eylem olarak tahsis edilmesi demek olmaz. Fizikî olaylar veya kaba duygular, bu tür olayları ancak parçalar halinde izah edebilir.

İşte Searle bu tür olguları **kurumlaşmış olgular** olarak isimlendirir. Onlar; gerçekte olgudurlar, ama kaba olguların aksine onların varlığı belirli beşerî kurumların varlığını önceden varsayar. Çünkü ancak evlilik kurumu sayesinde belirli davranış formları Mr. Smith'in Miss Jones ile evliliğini teşekkül ettirebilir. "Hatta daha basit seviyede olmak üzere, para kurumu sayesinde elimdeki beş dolarlık kağıt para, bir değer ifade etmektedir. Para kurumunu bir tarafa bırakırsanız, elinizde sadece belirli renkteki bir kağıt parçası olacaktır."[77]

77. J. Searle, Speech Acts, s.51.

"Sözünü ettiğimiz bu durumlar, **inşa edici kuralların** sistemleridir. Her kurumlaşmış olgunun temelinde bir kural mevcuttur. *"Bir dili konuşmak, kurallara göre eylemde bulunmaktır"* hipotezimiz, bir insanın belirli bir konuşma eyleminde bulunması olgusunun, kurumlaşmış bir olgu olduğu hipotezini kabule götürmektedir. Bu sebepten bu tür olguların tahlilini, kaba olgular açısından yapmaya niyetli değiliz."[78]

Searle, kaba olguları esas alan dünya ve bilgi anlayışının, kurumlaşmış olguları izahta yetersizliğini somut örneklerle göstermek niyetindedir. Bunun için, kurumlaşmış bir olguyu, kaba olgusal terimler içinde tarif etmenin nasıl bir şey olacağını tahayyül etmemizi ister. Verdiği örneklerden birisi de Amerikan futboludur.

"Amerikan futbol maçının sadece kaba olgusal önermelerle tarif edildiğini düşünelim. Bu yolla yapılacak bir tarifte, belirli renkte forma giyen insanların olduğu, bu insanların belli periyodlarla bir araya geldikleri.. tesbit edilebilir. Ama bu şekilde Amerikan futbolu tarif edilmiş olmaz. Bu tür bir tarifte; 'touchdown', 'offside', 'maç' gibi bir oyunu futbol maçı yapan kavramlar atlanmış olur. Daha kesin bir ifadeyle, sahadaki fenomeni bir futbol maçı olarak tarif eden bütün önermeler, atlanmış olmaktadır. Kaba olguların tarifleri, kurumlaşmış olgular ile yapılabilir. Fakat kurumlaşmış olguların tarifleri, ancak temellerinde bulunan inşaî kurallar vasıtasıyla yapılabilir."[79]

Kurumlaşmış olgular ile Searle, ne türden kurumları anlamaktadır? Bu soruya cevap vermek için Searle'ün arasını ayırdettiği farklı türden iki kural ya da uylaşım üzerinde durmamız gerekecektir. Bu kurallar, *"tanzim edici"* ve *"inşa edici"* kurallardır.

Tanzim edici (regulative) ve İnşa edici (constitutive) kurallar

Tanzim edici kurallar ile inşa edici kurallar[80] arasındaki fark kısaca şöyledir: Tanzim edici kurallar, önceden var olan davranış

78. J. Searle, Speech Acts, s.52.
79. Searle, a.e., s.52.
80. Searle, kurallar arasında yaptığı bu ayırımı Kant'tan istifade ederek yapmıştır. Bu konuda şöyle der: "Yapmaya çalıştığım bu ayırım; tanzim edici ve inşa edici prensipler arasında önceden Kant tarafından yapılmıştır. Onun terminolojisini kullanarak kendi ayırımımızı tanzim edici ve inşa edici kurallar arasındaki ayırım olarak tanımlayalım." (J. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.131).

formlarını düzene koyarlar. Mesela görgü kurallarını ele alalım: "Pek çok görgü kuralı, bu kurallardan bağımsız olarak mevcut olan beşerî ilişkileri düzenlerler."[81]. Yine yemek yeme âdâbı, yemek yeme eylemini düzenler. Fakat yemek yeme işinin kendisi, bu kurallardan bağımsız olarak önceden mevcuttur.

Oysa inşa edici kurallar, sadece birtakım davranış formlarını düzenlemekle kalmazlar, aynı zamanda yeni davranış formları yaratır, ya da tarif ederler. Mesela satranç veya futbol kurallarını düşünelim. Bu kurallar, daha önce mevcut olan futbol ya da satranç oyunu diye isimlendirilen bir faaliyet türünü sadece düzenlemekle kalmazlar. Bunlar, satranç veya futbol adı verilen faaliyetin ya imkanını yaratırlar ya da bu faaliyetin tanımını yaparlar. "Futbol veya satranç oynama faaliyetleri, bu kurallara uygun olarak yapılan eylem ile inşa olunurlar"[82]. Sözünü ettiğimiz inşa edici kurallar olmaksızın satrancın veya futbolun bir oyun olarak varoluşa geçmesi düşünülemez.

"*Tanzim edici kurallar*, bu kurallardan bağımsız olarak var olan faaliyetleri düzenler; *inşa edici kurallar* ise, varoluşları mantıken bu kurallara bağımlı olan faaliyet formlarını inşa ederler; aynı zamanda da düzenlerler"[83].

Demek ki Searlü'ün "kurumlaşmış olgular" derken sözünü ettiği kurumlar; inşa edici kuralların sistemleri olmaktadır. Evlilik, para ve taahhüt kurumları, bu tür inşa edici kurallar ya da uylaşımların sistemleri olmaları açısından futbol ya da satranç kurumları gibidir. "Kurumlaşmış olgular diye isimlendirdiğim olgular, bu tür kurumları önceden farzeden olgulardır"[84].

Görüldüğü gibi değer'i olgu'dan çıkarmaya teşebbüs ederken Searle'ün müracaat ettiği olgular; kaba olgular değil, kurumlaşmış olgulardır. Şimdi olgu'dan değer'i çıkarmak için ne gibi bir yol takip ettiğini görelim. Bunun için Searle; önce bir insanın, belirli kelimeleri söylemesi olgusu ile işe başlar. Sonra bir kuruma müracaat eder. Bu müracaatı; kurumlaşmış olgular vücuda getirip bunlarla, bir yükümlülük olarak bir insanın diğerine beş dolar ödemesi ge-

81. J. Searle, Speech Acts, s.33.
82. Searle, a.e., s.33.
83. Searle, "How to derive"ought" from "is", s.131.
84. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.131.

rektiği sonucuna ulaşacak tarzda yapar. Bunu nasıl yaptığını görmek için "aşağıdaki önermeler dizisini gözden geçirelim:

1. Jones; *Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum* kelimelerini söyledi.

2. Jones Smith'e beş dolar ödeyeceğine söz verdi.

3. Jones kendini Smith'e beş dolar ödeme yükümlülüğü altına koydu.

4. Jones Smith'e beş dolar ödeme yükümlülüğü altındadır.

5. Jones'in Smith'e beş dolar ödemesi gerekir (ödemelidir)."[85]

Searle'e göre burada herhangi bir önermeyle ardından gelen önerme arasındaki ilişki, her ne kadar her aşamada mantıken zorunlu bir gerektirme ilişkisi olamasa da, bütünüyle olumsal bir ilişki de değildir. Bu ilişkiyi mantıken zorunlu bir gerektirme ilişkisi yapmak için gerekli olan ilave önermelerin ve belirli düzeltmelerin değer yüklü önermeler, ahlâk ilkeleri veya bu türden herhangi bir şey içermelerine lüzum yoktur.

Şimdi Searle yukarıdaki çıkarımı yaparken nasıla bir yol izlemiştir onu görelim. Burada önce cevabını arayacağımız soru, birinci önermenin ikinci önermeye nasıl bağlandığı sorusudur.

Belirli şartlar altında, *"Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum"* kelimelerini söylemek, bir söz verme eyleminde bulunmak demektir. Çünkü *'söz veririm'* yüklemi, söz verme eylemini dile getirmek için kullanılır.

Bu tecrübî olguyu, ilave bir öncül formu içinde ifade edelim:

"1a. Belirli şartlar altında (ş) 'Smith sana 5 dolar ödeyeceğime söz veriyorum' cümlesini söyleyen herhangi biri, Smith'e 5 dolar ödemeye söz vermiş olur"[86].

"Belirli şartlar" ifadesi, neleri içermektedir? Bir insanın karşısındakine herhangi bir konuda söz vermiş olabilmesi için sadece

85. J. Searle, Speech Acts, s.177.
86. J. Searle, Speech Acts, s.177-178.

"söz veririm" demesi yeterli değildir. Söz verme eyleminin gerçekleşebilmesi için Searle; söz veren, kendisine söz verilen ve kullanılan kavramlarla ilgili olarak dokuz şartın tamam olmasını gerekli görür[87].

İlave bir öncül olarak, bu şartların tamam olduğunu dile getiren bir başka önermeyi ilave edelim.

1b. Şartlar (ş) tamamdır.

"Böylece 1, 1a ve 1b'den, 2.nci önermeyi çıkarırız."[88]

Bunu şu şekilde gösterebiliriz:

Birinci öncül: Jones *"Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum"* kelimelerini söyledi.

İkinci öncül: Belirli şartlar altında (ş) 'Smith sana 5 dolar ödeyeceğime söz veriyorum' cümlesini söyleyen herhangi biri, Smith'e 5 dolar ödemeye söz vermiş olur.

Üçüncü öncül: Bütün şartlar (ş) tamamdır.

Sonuç: O halde Jones Smith'e beş dolar ödeyeceğine söz vermiş olur.

Şimdi de 2.ci önermenin 3.cü önermeye nasıl bağlandığını; 2.ci önerme ile 3.cü önerme arasındaki ilişkinin, ne türden bir ilişki olduğunu görelim. Söz verme, tarifi gereği, insanın kendisini bir yükümlülük altına koyması eylemidir. Bu sebepten "bana göre ikinci önerme üçüncü önermeyi mantıken zorunlu olarak tereddütsüz gerektirir. Fakat herhangi biri şu totolojik öncülü ilave etmek isterse itiraz etmem:

2a. Her türlü söz verme, kişinin kendisini söz verilen şeyi yapma konusunda bir yükümlülük altına koyma eylemidir."[89]

Eğer bir insan kendisini bir yükümlülük altına koyarsa, yükümlü kılma ânından itibaren o kişi bir yükümlülük altındadır. Bu Sear-

87. Bu şartlar konumuzla direkt ilgili olmadığı için, bunlar üzerinde durmuyoruz. Geniş bilgi için bkz: Searle, Speech Acts, s.57-61.
88. J. Searle, Speech Acts, s.178.
89. Searle, a.e., s.178-179.

le'e göre totolojik ya da analitik bir doğrudur. Bu da üçüncü önermenin dördüncü önermeye nasıl bağlandığını göstermektedir. Ancak 3 ile 4 arasına da şöyle ilave bir öncül ilave edilebilir:

"3a. Kendilerini bir yükümlülük altına koyan insanlar, o ândan itibaren bir yükümlülük altındadırlar"[90].

Searle, 3 ve 4. önermeler arasındaki ilişkiyi açıklayan totolojiye benzer bir durumun 4 ile 5.ci önermelerin arasında da olduğu kanaatindedir. Yani eğer bir insan birşey yapma yükümlülüğü altında ise, o insan yapmakla yükümlü olduğu şeyi yapmalıdır.

İşte böylece "biz olgu'dan değeri'i çıkarırız. Çıkarımın normal işleyebilmesi için ihtiyaç duyduğumuz ilave öncüllerin hiçbiri, ahlâkî ya da değer ifade eder karakterde değildir. Onlar tecrübî faraziyer, totolojiler ve kelime kullanım tasvirlerinden ibarettirler"[91].

Searle yaptığı bu çıkarımın, tutarlı gözükse bile bazı insanları tatmin etmeyeceğinin farkındadır. Bu sebepten şunları söyler: "Bu zamana kadar söylediklerimi doğru kabul ettiğimizde bile, modern felsefe okurları belirli bir rahatsızlık hissedeceklerdir. Onlar; bir yerlerde, ince bir hilenin olması gerektiğini düşüneceklerdir. Onların duydukları rahatsızlığı şöyle ifade edebiliriz: *"Bir insanın belirli sözleri söylemesi ya da söz vermesi gibi, bir insan hakkında kabul ettiğimiz bir olgu, o insanın birşeyi yapması gerektiği sonucuna beni nasıl götürür?"*[92]

Buraya kadar söylediklerimizden de anlaşıldığı gibi Searle'ün göstermeye çalıştığı şey kısaca, *"tasvir edici olgusal önermeler dizisinden değer yüklü bir önermeyi dedüksiyon yoluyla çıkarmak imkansızdır"* tezinin, kurumlaşmış olguları izah etmekte yetersiz kaldığı hususudur. Searle'ün olgu'dan değer'i çıkarmak için müracaat ettiği "söz verme" eylemi, kaba bir olguya değil kurumlaşmış bir olguya işaret etmektedir.

Searle'ün geliştirdiği karşı tez bütünüyle, inşa edici kural'a yapılan müracaata dayanır. Buna göre taahhütte bulunmak, bir yükümlülük altına girmek demektir ve bu kural tasvir edici kelime olan "söz verme (promise)"nin bir anlam kuralıdır (a meaning rule).

90. Searle, a.e., s.179.
91. Searle, a.e., s.181.
92. Searle, a.e., s.182.

Yine, "bir insan çalmamalıdır" önermesi, "bir şeyin başkasının mülkü olarak farkedilmesi, o kişinin o şeyi kullanmaya hakkı olduğunu farketmeyi, zorunlu olarak içerir" şeklinde ifade edilebilir. Bu özel mülkiyet kurumunun inşaî bir kuralıdır.

"İnsan yalan konuşmamalıdır" önermesi de, "bir iddiada bulunmak, doğru konuşma yükümlülüğü altına girmeyi zorunlu olarak içerir" demektir. Bu da, başka bir inşaî kuraldır.

"İnsan borçlarını ödemelidir" cümlesi, "bir şeyi bir borç olarak kabul etmek, onu ödeme yükümlülüğünü zorunlu olarak kabul etmek demektir" şeklinde kurulabilir.

Bu durumda önceden dile getirilen *"en azından bir tane değer ifade eden öncül ilavesi olmaksızın tasvir edici önermeler dizisinin hiçbiri, değer ifade eden bir sonucu mantıken gerektirmez"* yerine şu hükmü koyabiliriz. *"Kaba olgusal önermeler dizisinin hiçbiri, en azından bir tane inşaî kural ilavesi olmaksızın kurumlaşmış bir olguyu gerektiremez."* "Bu sonuncu hükmün doğruluğundan emin değilim ama doğru olduğunu düşünüyorum."[93]

Görüldüğü gibi Searle, klasik tezi nakzeden karşı bir tez geliştirirken, tanzim edici kuraldan değil de inşa edici kuraldan hareket etmektedir. Aynı zamanda inşa edici kuralların şekillendirdiği kurumlaşmış olguları, kaba olgulardan ayırmaktadır. Böylece, kurumlaşmış bazı olgulardan hareketle, olgusal önermelerden deduksiyon yoluyla değer yüklü önermeleri çıkarmanın mümkün olduğu sonucuna ulaşır. Searle'ün ulaştığı sonuçlar, maddeler halinde şunlardır:

"1. Klasik tasavvur, kurumlaşmış olguları açıklamaktan acizdir.

2. Kurumlaşmış olgular, inşâ edici kuralların sistemlerinde mevcutturlar.

3. İnşâ edici kuralların bazı sistemleri; yükümlülükleri, taahhütleri ve sorumlulukları içerir.

4. İlk çıkarım modelinde olduğu gibi, bu sistemlerin bazılarının içinde, olgulardan değerleri çıkarabiliriz"[94].

93. Searle, a.e., s.185.
94. Searle, a.e., s.186.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

OLGU DEĞER PROBLEMİ'NE GETİRİLEN ÇÖZÜMLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

a. Hume Yorumcularının Değerlendirilmesi

Daha önce ifade edildiği gibi analitik felsefe geleneğine mensup filozoflar; olgu'dan değer'in çıkarılamayacağını iddia eden tezlerini savunurlarken, Hume'dan hareket etmişlerdi. Sözünü ettiğimiz bu düşünürler Hume'un da aynı tezi savunduğundan o kadar emindilerdi ki, Hume'un gerçekten öyle düşünüp düşünmediğini tartışma konusu yapma ihtiyacı bile duymamışlardı. Mesela R.M. Hare, *"Freedom and Reason"*da olgudan değer'in çıkarılmasının imkansızlığı görüşünden "Hume'un Kanunu"[95] olarak söz ediyordu. A.J. Ayer, H.A. Prichard ve P.H. Nowell-Smith "olgu değer" konusunda Hume'dan bahsederken, Hare gibi bir kanun'dan bahsetmeseler bile, tartışma götürmeyecek bir şekilde, Hume'un olgu'dan değer'in çıkarılamayacağını savunduğunu düşünmüşler ve kendi tezlerini Hume ile temellendirmişlerdir. Bunu yaparken Hume'un özellikle tek bir pasajından hareket etmişlerdi.

Oysa "olgu değer problemi" ile ilgilenen filozoflardan A.C. MacIntyre ve G.F. Hunter, sözünü ettiğimiz filozofların Hume'u yanlış yorumladıklarını düşünüyorlardı. Onlara göre Hume, kendi ahlak felsefesinde olgu'dan değer'i değişik vesilelerle zaten çıkarmıştı. Bu sebepten olgu'dan değer'in çıkarılması meselesi, Hume için bir problem bile değildi.

MacIntyre, Hume'un adıgeçen pasajda kullandığı deduksiyon kavramını, bugünkü teknik anlamda kullanmadığını ileri sürer. Ona göre Hume, deduksiyon terimiyle bugün anladığımız anlamda belirli bir akıl yürütme biçimini değil de, sıradan aklî bir çıkarım (inference)'ı kastedmektedir.

Bu görüşünü desteklemek üzere MacIntyre, 18. asırda deduksiyon kavramının hertürlü akıl yürütme faaliyeti için kullanıldığını iddia eder. Hume'un yazılarında bizim bugün tümevarım (indüction) dediğimiz akılyürütme biçimi için deduksiyon; deduksiyon dediğimiz akılyürütme biçimi için de "ispat edici delil" dediğini öne

95. R.M. Hare, Freedom and Reason, Oxford 1961, s.108, 186.

süren MacIntyre'ın bu iddiasının tahkiki, özel bir çalışmayı gerektirir. Bu sebepten MacIntyre'ın bu iddasını sadece tesbit etmekle yetiniyoruz.

Söz konusu iddiasının tahkiki için gerekli olan özel çalışmada cevabı aranması gereken iki soru vardır. Bu sorulardan birincisi şudur: Deduksiyon kavramı 18.ci asırda, iddia edildiği gibi gerçekten hertürlü akılyürütme biçimi için kullanılmakta mıydı? Cevab aranacak ikinci soru da şu olmalıdır: Hume, yazılarında bugün tümevarım (induction) adını verdiğimiz çıkarım biçimi için deduksiyon; deduksiyon için de "ispat edici delil" (demonstrative argument) kavramanını kullanmış mıdır? Cevabımız olumlu ise, nerede kullanmıştır? Bu soruların cevabı açık bir şekilde verilmeden MacIntyre'ın iddiasının doğrulanıp yanlışlanması mümkün olmayacaktır.

Hume'un klasik yorumlanışına MacIntyre'ın itiraz ettiği noktalardan birisi de; bu yorumun Hume'u, Kant gibi ahlâkın otonomluğunu savunur bir konuma getiriyor olmasıdır. MacIntyre bu itirazında haklıdır. Çünkü ahlâkın otonomluğu konusunda Hume'u Kant gibi anlaşılacak şekilde yorumlamak; gerek Kant'ın, gerekse Hume'un ahlâk felsefelerini yanlış değerlendirmek olur.

Öncelikle belirtilmelidir ki Hume, *'ahlâk felsefesi'* terimini "insan tabiatının ilmi"[96] anlamında kullanır. Bu sebepten de eylemlerin kaynağı olarak kabul ettiği insan tabiatının duygusal yönünü tahlil etmeye büyük önem verir. Oysa Kant'a göre ahlâk metafiziği "aklımızda a priori olarak bulunan pratik prensiplerin kaynağını"[97] araştırmakla ilgilenmelidir. Dolayısıyla Kant'a göre ahlâk filozofunun görevi, ahlâkî bilgimizdeki a priori unsurları ayırmak ve onların kaynağını göstermektir, ki Kant'a göre bu ahlâkî prensiplerin kaynağı pratik akıldır. Hume'un ahlâk alanında çürütmeye çalıştığı tez de budur.

İnsan eylemleri konusunda Hume'a göre akıl, olsa olsa tutkuların kölesi olabilir. Kant'ın ahlâk prensiplerinin kaynağı olarak gör-

96. David Hume, Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford 1975, s.5.

97. Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, (translated by H.J. Paton). New York 1964, s.57.

düğü aklın, Hume'a göre "tutkulara hizmet ve itaat etmekten başka bir yeti gibi davranması alsa mümkün değildir."[98] Görüldüğü gibi insanı herhangi bir eylemde bulunmaya sevk eden esas saik, Hume'a göre, insan tabiatındaki birtakım tutku, duygu ve heyecanlardır.

Hume, insanın eylemlerinde aklın rolünü tamamen yok farzetmez, ama aklı esasen tutkuya tabi kılar. Böylece insan, tutku ve duygularını en iyi şekilde nasıl tatmin edeceği hususunda akıl yürütebilecek, ama bu tutku ve duygularının aklî olup olmadığını sorgulayamayacaktır. Filozofa göre karakter ve eylemleri ahlâken övülür ve yerilir kılan nihai karar, "tabiatın bütün türlerde evrensel kıldığı duygu üzerine dayanır."[99]

Hume'un sisteminde eylemlerin ahlâkîliğini belirleyen, Kant'ın aksine, akıl değil duygudur. Çünkü akıl Hume'a göre; ya olgular, ya da ilişkiler hakkında hüküm verir. Başka bir ifadeyle insanın anlama yetisinin faaliyeti, fikirleri mukayese etmek ve olgular arasında istidlal yapmak şeklinde ikiye ayrılır. "Eğer fazilet, anlama yetisince keşfediliyorsa bu, zikredilen iki faaliyetten biri tarafından yapılıyor demektir. Çünkü fazileti keşfetmek için, anlama yetisinin üçüncü bir faaliyeti yoktur."[100]

Ahlâkî iyilik ve kötülüğün akıl ile keşfedilemeyeceğini göstermek için Hume, meseleyi önce olgular sonra da ilişkiler açısından inceler. Olgular seviyesinde, *'kasten işlenmiş adam öldürme'* eylemini örnek olarak verir. Ona göre, adam öldürme eylemi, ister adlî bir hükümden sonra haklı gösterilebilir bir şekilde, isterse bir cinayet tarzında gerçekleşsin, her iki durumda da fiziki bir olgu olarak aynı şeydir. Aklın bu iki olgudan birine iyilik, diğerine kötülük atfetme selahiyeti yoktur. Ahlâkî iyilik ve kötülüğü insan, aklı ile değil fakat izlenimleri, duyguları ve tutkuları vasıtasıyla kendi içinde hissederek kavrar. "Düşünceyi kendi gönlümüze çevirip, bu eyleme karşı içimizde doğan beğenmeme duygusunu buluncaya kadar, aradığımız olguyu asla bulamayız."[101]

---

98. Hume, a.e., s.415.
99. Hume, Enquiries,. s.171-173.
100. Hume, Treatise, s.463.
101. Hume, Treatise, s.468-469.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz: MacIntyre, "olgu değer" konusunda Hume'un doğru yorumlanabilmesi için tek bir pasaj ile yetinilmeyip, Hume'un ahlâk felsefesinin bütününün gözönünde bulundurulması gerektiğini vurgular. Hume'un ahlâk felsefesinin bütünlüğü gözönüne alındığında, MacIntyre'ın haklılığı ortaya çıkmaktadır.

G.F. Hunter'in problemi ele alış tarzı da MacIntyre ile paralellik arzeder. O da, Hume'un ahlâk felsefesinin bütünü gözönünde bulundurulduğu zaman, klasik tezin yanlışlığının ortaya çıkacağını dile getirir. Bu görüşünü desteklemek üzere müracaat ettiği Hume'un ifadelerinden birisi şudur: "Herhangi bir eylem veya karakterin kötü olduğunu ilan ettiğimiz zaman, onun üzerinde derin düşünceden doğan bir ayıplama duygusunu kendi tabiatınızda bulduğunuzu ifade etmekten başka bir şey yapmazsınız" (Treatise II, i, 1. p.469).

Hume ile Kant'ın ahlâk felsefeleri arasındaki farka dikkat çekebilmek için işaret ettiğimiz "kasten işlenmiş adam öldürme" eyleminin izahında da Hume, kanaatimce, olgu'dan değer'i çıkarmaktadır. Çünkü "bu eyleme karşı içimizde doğan beğenmeme duygusunu buluncaya kadar, aradığımızı asla bulamayız" demek, **kendi içimizde tesbit edeceğimiz olgu'dan hareketle ahlâkî kötülüğü tesbit edebiliriz** demektir. Bu da olgu'dan değer'in çıkarılabileceğinin başka bir ifadesidir.

Bütün bunlar gözönünde bulundurulunca, klasik tezi savunanların işaret ettikleri pasaja MacIntyre ve Hunter'in getirmiş oldukları yorum daha anlamlı gözükür. MacIntyre bu pasajla ilgili olarak Hume'u şöyle yorumluyordu: Bu pasajda Hume, ahlâkın otonomluğunu ileri sürmez. Çünkü o, buna inanmaz. Olgu ile değer arasındaki zorunlu olarak gerektirme yani deduksiyon hususunda da herhangi bir tesbitte bulunmaz. O, ahlâkın olgusal temelinin ahlâkla ilgisinin nasıl kurulduğu meselesinin, esas mantıkî problem olduğunu; bunun üzerinde düşünmenin bir insanı, içinde mantıkî geçişin mümkün olduğu metodların ve mümkün olmadığı metodların varlığını nasıl farketmeye sevkettiğini ileri sürer. Bir insan, bunların ne olduğunu anlamak için pasajın ötesine geçmek zorundadır.

Hunter de adı geçen pasaj ile ilgili olarak şu yorumu getirmekteydi: Değer yüklü önermelerin olgusal önermelerden çıkarılması gerektiği anlaşılmaz gözükür ama aslında anlaşılmaz değildir. Çünkü Hume "anlaşılmazdır" değil de *"anlaşılmaz gözükür"* demiştir. Hunter bu yorumuyla Hume'un dikkat çektiği şeyi; değer ile olgu

arasında kurulan ilişkiyi izah etmekte önceki düşünürlerin düştükleri başarısızlık olarak tesbit eder. Hunter'e göre Hume, değer olgu'dan çıkarılamaz dememişti. Söylediği şey sadece, önceki yazarların bu deduksiyonun nasıl mümkün olduğunu açıklamakta başarısız olduklarıdır. Bunun nasıl mümkün olduğunu açıklamaya bizzat Hume'un kendisi koyulmuştur.

Olgu ve değer problemine Hume'un ahlâk felsefesinin bütünlüğü açısından bakıldığında, MacIntyre ve Hunter'in savundukları tezin daha doğru olduğu sonucuna varmaktayız. Bunun için MacIntyre'ın kısaca işaret ettiği Hume'un adalet kavramını nasıl açıkladığını, biraz daha genişçe görmemiz gerekir.

Bu konuda öncelikle hatırlamamız gereken konu, Hume'un ahlâkî iyilik ve kötülüğün ölçütü olarak haz ve acı duygularını esas aldığıdır. Ahlâkî hükmün kendisi de Hume'a göre, bu hükmü veren kişinin, beğenme veya beğenmeme duygusunu ifade eder. İnsanın beğenme ya da beğenmeme duygusunu belirleyen âmil de, "faydalı olma" ilkesidir. Ona göre faydalı olma hoştur, beğenimizi de cezbeder. Bu gündelik gözlemle de doğrulanan bir husustur. Fakat kim için faydalı olan? Sadece kendi menfaatimizin esas alınması doğru olmaz. Çünkü bizim menfaatimiz, aynı zamanda dışımızdakileri de ilgilendirir. Bu sebepten eğer faydalı olma, ahlakî duygunun bir kaynağı ise ve bu, her zaman kişinin kendi açısından düşünülmeyecekse, buradan toplumun mutluluğuna yardım eden herşeyi tercih edeceğimiz sonucu çıkar. Başkalarıyla niçin aynı duyguları paylaşırız, diye sormak lüzumsuzdur. Çünkü "insan tabiatında bunun prensip olarak tecrübe edilmiş olması, başkalarıyla aynı duyguları paylaşmamızının sebebini anlamak için yeterlidir."[102]

Hume'a göre kamu menfaati, "adalet"in yegane temelidir.[103] Kendi başına zaruri ihtiyaçlarını bile karşılayamadığının farkına varan insan, kişisel menfaati sebebiyle topluma girme lüzumunu hisseder. Fakat adalet'in ortaya çıkması için sadece bu yeterli değildir. Çünkü mülkiyet haklarını düzenleyen uylaşımlar (conventions) olmadığı takdirde, toplumda sıkıntılar ortaya çıkar. Bu sebepten mülkiyet haklarını sabitleştirmek için, toplumun bütün üyelerinin kabul edeceği bir uylaşıma ihtiyaç vardır. Başka insanların servetine dokunmama hakkı üzerinde bir kere uylaşım sağlanınca, "orada derhal adalet ve adeletsizlik fikirleri doğar."[104]

---

102. Hume, Enquiries, s.219-220.
103. Hume, Enquiries, s.183.
104. Hume, Treatise, s.489.

Görüldüğü gibi Hume'a göre adalet fikri, insan hayatındaki belirli eksiklikleri gidermek için varılmış bir uylaşımdan doğmuştur. Bizi şahsen mağdur etmeyen bir adaletsizlikten bile etkilenir, rahatsız oluruz. Çünkü onu topluma zarar veren bir şey olarak düşünürüz. Başkalarının rahatsızlığını, sempati vasıtasıyla paylaşırız. Rahatsızlık doğuran eylemleri beğenmez, ahlaken kötü diye isimlendirirken, memnunluk veren eylemleri de ahlaken iyi diye isimlendiririz. "Bu sebepten adaleti tesis etmenin esas saiki, kişisel menfaat olur. Fakat adalete bitişen ahlâkî beğenmenin temeli, kamu menfaatine duyulan sempatidir."[105]

Hume'un "adalet" ile ilgili olarak ifade ettiğimiz bütün bu görüşleri, bize göre, olgu değer konusunda klasik tezi savunan filozofların Hume'u yorumlayış tarzlarının eksik olduğunu göstermek için yeterlidir. MacIntyre ve Hunter, Hume'un yorumu konusunda daha tutarlı gözükmektedirler.

b. Searle'ün Değerlendirilmesi

Olgu ve değer probleminde Searle'ün önemli bir yeri vardır. Problemi tek bir filozof ile sınırlamayan, sadece ahlâk felsefesinin konusu olarak da görmeyen Searle; klasik tezi savunan filozofların düştükleri tutarsızlıkları tesbit etmiş, kullandıkları anahtar kavramları tahlile tabi tutmuştur. Yapmış olduğu bu tahlillerle problemin aşılması yolunda ciddi katkılarda bulunmuştur.

Searle'ün klasik tez'de tesbit ettiği tutarsızlıklardan birisi şuydu: Bu tezi savunanlar olgu değer problemini bir deduksiyon ilişkisi olarak görerek, konuyu bir mantık problemine indirgemişlerdi. Oysa mantıkta herhangi bir akılyürütme için "geçerlidir" veya "geçersizdir" gibi bir değerlendirmede bulunmaya itiraz etmiyorlardı. Herhangi bir çıkarım için "geçerlidir" veya "geçersizdir" gibi bir hükümde bulunmak, klasik tezi savunanların anladığı manada olgu'dan değer'e geçmek demekti. Bu konuyu Searle, şöyle dile getirmişti: "Bir akıl yürütme için *'geçerlidir'* demek, onu zaten değerlendirmek demektir. *'O geçerlidir'* önermesi, onun hakkındaki birtakım tasviredici olgusal önermeleri takip etmiştir. *Geçerli bir akıl yürütme', 'ikna edici bir akıl yürütme', 'güzel bir akıl yürütme'* kavramlarının bizzat kendileri değer yüklüdürler. Kısaca tuhaflık şurdadır: Tezin içinde açıklandığı terminolojinin bizzat kendisi

105. Hume, Treatise s.499-500; P. Mercer, Sympathy and Ethics, Oxford 1972, s.25-26; J.L. Mackie, Hume's Moral Theory, London 1980, s.4-5.

(mantıkî gerektirme, anlam ve geçerlik), tezi önceden yanlışlamaktadır."[106]

Olgu değer probleminde Searle'ün önemi, olguları ciddi bir tahlile tabi tutup, onları "kaba" ve "kurumlaşmış" olmak üzere ikiye ayırmasında aranmalıdır. Kısaca Searle; klasik tezin sadece "kaba" olgular için açıklayıcı olabileceğini, "kurumlaşmış" olguları izah etmekte bu tezin son derece yetersiz kaldığını düşünür.

Olgu'dan değer'i çıkarmanın imkansızlığını savunanların çıkmazı, olgular arasında herhangi bir ayırım yapmamış olmalarında aranmalıdır. Klasik tez'e göre *"bahçede çimler yeşerdi"*, *"hava karardı"*, *"A, B ile evlendi"*, *"C, D'ye yardım edeceğine söz verdi"* gibi önermelerin hepsi aynı karakterdedir ve genel olarak olgusal önermeler diye isimlendirilir. Buna göre, olgu değer'i içermediğinden *"C, D'ye yardım edeceğine söz verdi"* gibi olgusal bir önermeden *"C, D'ye yardım etmelidir"* gibi değer yüklü bir sonuç önermesini deduksiyon yoluyla çıkarmak imkansızdır. Yapılan bu tür bir çıkarım her zaman geçersizdir.

Oysa Searle'e göre **"çimler yeşerdi"** önermesi ile **"C, D'ye yardım edeceğine söz verdi"** önermesi arasında köklü bir fark vardı. Birinci önerme bütünüyle, tecrübî karakterdeki "yağmur yağmaktadır", "su akmaktadır" türünden bir önermedir. Oysa, *"C, D'ye yardım edeceğine söz verdi"* önermesi, "yardımlaşma" ve "söz verme" gibi belirli beşerî kurumlara işaret eder. Bu beşerî kurumların varlığı gözardı edilirse, bu tür önermeler anlamlarını bütünüyle kaybederler. Searle, böylesi kurumlara işaret eden önermelere **"kurumlaşmış olgusal önermeler"** adını verere[1]., onları diğerlerinden ayırır.

"Kurumlaşmış olgusal önermeler" başlığı altında topladığı önermelerin referans verdiği kurumlar, inşaî kurallar tarafından oluşturulmuş kurumlardır. Bu kurumların varlığı, inşa edici kurallar ile mümkündür. Mesela satranç kuralları olmaksızın satranç oyunundan, futbol kuralları olmaksızın futbol maçından bahsedebilmek mümkün değildir. Dolayısıyla inşa edici kurallar, "varoluşları mantıken bu kurallara bağımlı olan faaliyet formlarını inşa eden"[107] kurallardır.

---

106. J. Searle, Speech Acts, s.176.
107. Searle, "How to derive "ought" from "is", s.131.

İşte bir insanın hem satranç oyunu oynamak isteyip hem de satranç kurallarına uymak istememesi, nasıl mantıkî bir çelişki ise, kurumlaşmış olgusal bir önermeyi dile getirip de gereğini yerine getirmemek, aynı şekilde mantıkî bir çelişki demektir.

Searle'ün verdiği örnekten hareket edersek, Smith'e beş dolar vereceğine söz veren Jones'un bu parayı Smith'e ödemesi gerekir. Çünkü *"söz veriyorum"* kelimelerini söylemek, söz verme kurumunun gereklerini yerine getirmeyi zımnen içerir. Bu tıpkı *"satranç oynayacağım"* demenin, *"satranç kurallarına uyacağım"* demeyi zımnen gerektirmesi gibidir. Çünkü bu "taahhüt" kurumunu gözardı edersek, "söz veriyorum" kelimelerini söylemenin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Dolayısıyla "Jones *'Smith, sana beş dolar ödeyeceğime söz veriyorum'* kelimelerini söyledi" olgusal önermesinden "Jones'in Smith'e beş dolar ödemesi gerekir (ödemelidir)" değer yüklü önermesine yapılan çıkarım, geçerli bir çıkarım olur.

Özet olarak Searle, bazı kurumlaşmış olgulardan değer'e, deduksiyon yoluyla geçmenin mümkün olduğu ve klasik tezin kurumlaşmış olguları açıklayacak yetkinlikte olmadığı sonucuna ulaşır.

c. Ahlâk Felsefesi Açısından Olgu Değer Probleminin Değerlendirilmesi

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Searle'ün tesbitleri, olgu değer probleminin aşılması yolunda çok önemli katkılar sağlamıştır. Ancak olguları "kaba" ve "kurumlaşmış" olmak üzere ikiye ayıran Searle'ün, kurumlaşmış olgular arasında herhangi bir ayırım yapmamış olması, kanaatimizce önemli bir eksikliktir. Bize göre kurumlaşmış olgular da, referans verdikleri kurumlara göre sınıflandırılmaya tabi tutulmalıdır. Yapılabilecek mümkün bir sınıflamaya göre kurumlar önce, **"beşerî"** ve **"dinî"** olmak üzere ikiye ayrılır.

Din kurumuna referans veren olgusal önermelerin önemi; ödev bildiren, yükümlülük yükleyen değer yüklü önermelere geçişde kendisini gösterir. Yani olgu değer problemini ahlâk felsefesinin bir problemi olarak ele aldığımızda, din kurumuna işaret eden önermeler özel bir önem kazanırlar.

Klasik tezi savunanlara göre "ahlakî ödev"in, "ahlâkî olmayan kavramlar" ile tarif edilmesi mümkün değildir. Bu tezi savunan düşünürler; ahlâkî ödevi tarif ettiğimiz kavramlar *"haz"* gibi psikolojik ya da *"kamu yararı"* gibi sosyolojik kavramlar olursa, buna "ta-

biatçı ahlâk teoirisi" adını vermişler, *"Tanrı'nın emri"* gibi dinî kavramlarla tarif edilirse buna da "teolojik tabiatçılık"[108] adını vermişlerdi. Her iki teoriye de aynı gerekçelerle karşı çıkmışlardı.

Buna göre; *"X, haz vermektedir, o halde X'i yapmalıyım"* çıkarımı geçersiz olduğu gibi, *"Tanrı X'i emretmektedir, o halde X'i yapmalıyım"* çıkarımı da aynı şekilde geçersizdir. Burada **"X, haz vermektedir"** ve **"X, Tanrı tarafından emredilmiştir"** önermelerinin ikisi de herhangi bir ayırım yapılmaksızın aynı karakterde olgusal önermeler olarak kabul edilmektedir. Ancak Searle'ün yaptığı esas ayırımı dikkate alırsak, bu önermelerden birincisinin referans verdiği herhangi bir kurum yok iken, ikincisinin Tanrı merkezli bir din kurumuna referans verdiğini görürüz.

İşte olgusal önermeler arasında herhangi bir ayırım yapmayan düşünürlerden olan N. Smith, ahlâkî ödevin tesbiti konusunda şunları söyler: "Jones'in 'yapacaksın' emri, Smith'in 'yapacağım' cevabını gerekli kılmadığı gibi; Tanrı'nın 'yapacaksın' buyruğu da 'yapacağım' cevabını gerektirmez. Bir şeyi yerine getirmek için, onun Tanrı tarafından emredilmesi olgusu, kriket antrenörünün sizden bir şeyi yapmanızı istemesi olgusundan daha fazla bir sebep teşkil etmez."[109] Burada klasik tezi savunanların düştükleri yanılgı; *Tanrı'nın buyurması* ile bir *antrenör'ün buyurması* durumlarında "buyruk" olgusuna takılıp kalmaları, her iki durumdaki buyrukların kaynaklarındaki farkı görmezden gelmeleridir.

Görebildiğimiz kadarıyla Searle de; olgu değer konusunda yaptığı tesbitlerin mantıkî sonuçlarını, ahlâk felsefesinde sonuna kadar götürememiştir. Geliştirdiği karşı-tezi ile ilgili olarak sorduğu soruya doyurucu bir cevap verememesi de bu sebeptendir. Sözünü ettiğimiz soruyu Searle, şöyle dile getirmişti: "Belirli sözleri söylemesi ya da söz vermesi gibi, bir insan hakkında kabul ettiğimiz bir olgu, o insanın bir şeyi yapması gerektiği sonucuna beni nasıl götürür?"[110] Searle'ün geliştirdiği sistemde bu sorunun cevabı yoktur. Çünkü bir insanın "söz veririm" dediği halde sözünde durmaması, mantıkî bir çelişki oluşturmamaktadır. **İnsanın sözü ile eylemi arasındaki uyum problemi; bir mantık problemi değil, öncelikle bir ahlâk problemidir.**

---

108. D.A. Rees, "The Ethics of Divine Commands", Proceedings of Aristotelian Society, içinde, vol.I,VII, London 1957, s.83.
109. P.H. Nowell-Smith, Ethics, s.192-93.
110. Searle, Speech Acts, s.182.

Bu sebepten ahlâk alanında, Searle'ün kurumlaşmış olgular adını verdiği olgulara işaret eden önermeleri de ikiye ayırmak gerekir: a) **Beşerî bir kuruma referans veren olgusal önermeler;** b) **dinî bir kuruma referans veren olgusal önermeler.** Beşerî kurumlara referans veren olgusal önermelerden, her zaman ödev bildiren değer yüklü sonuç önermelerini çıkaramayabiliriz. Ama din kurumuna referans veren olgusal önermelerde durum tamamen farklıdır. Çünkü bu önermelerde olgu ile değer boyutları, biribirlerinden kolayca ayrılmayacak şekilde içiçe bulunmaktadır.

N. Smith'in örnek olarak verdiği kriket antrenörü ile Tanrı'nın bir şeyi buyurması olgularını ele alalım: *"Antrenör X'i buyurmaktadır"* ile *"Tanrı X'i buyurmaktadır"* önermelerinin ikisi de birer kuruma referans verirler. Searle'ün ifadesiyle ikisi de kurumlaşmış olgusal önermelerdendir. Ama birincisi beşerî bir kurum olduğundan, bu kurumdan gelen bir buyruk ahlâkî ödevi her zaman belirlemeyebilir. Yani antrenörün herhangi bir emri karşısında bir oyuncunun; *"antrenör bu konuda yanılıyor, onun bu emrini yerine getirmesem de olur"* demesinde mantıkî bir çelişki yoktur.

Oysa ikinci durumda emir Tanrı'dan gelmektedir. İnanan insan için, Tanrı'nın emrettiği bir konuda O'nun yanılıyor olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Çünkü vahye dayalı din kurumunda Tanrı terimi ile, Zâtından ayrı düşünülemeyen sıfatları bulunan, ezelî ve ebedî olan, irade eden, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hazır olan bir varlığa işaret edilmektedir.

Ayrıca Tanrı, din kurumunda sadece bilen, irade eden, güç, kudret sahibi aşkın bir otorite değil, aynı zamanda esirgeyen, bağışlayan, gazaplanan, seven, sevindiren, korkutan, müjdeleyen, zâlimden mazlumun intikamını alan, hilelere cevap veren, vahyeden, peygamber gönderen, kısaca âlem ve insanlık ile her an canlı bir ilişki halinde olan bir Zâttır. Dolayısıyla O, yalnızca aşkın değil, fakat insana şah damarından da yakın olması anlamında kendini her yerde hissettirendir.

Tanrı'nın beşeriyet ve evren ile olan bu canlı ilişkisi, O'nu Zât ve ahlâkî bir varlık olarak düşünmemizi gerekli kılar. Çünkü yukarıda işaret ettiğimiz sıfatlar, Tanrı'yı ancak Zât ve ahlâkî bir varlık olarak düşündüğümüzde anlam ifade ederler. Ahlâkî özellikleri olmayan bir Tanrı'nın, hiçbir dinî değerinin olmayacağı açıktır. Meh-

met Aydın'ın da işaret ettiği gibi[111], dinî ibadetlerin özünde korku değil isteyerek ve severek bağlanma yatar. Böyle bir bağlanmada ise Tanrının iyiliği esas unsurdur.

Bütün bunlar, din kurumundaki "Tanrı" teriminin sadece tasvir edici olgusal bir terim olmadığını, aynı zamanda bir değer terimi de olduğunu gösterir. Olgusal olduğu kadar aynı zamanda değer yüklü bir terim olması demek, Tanrı teriminin kullanıldığı her yerde ahlâkî iyiliğin de hatıra gelmesi demektir. Çünkü tarifi gereği Tanrı, ahlâkî iyiliği zaten içermektedir.

Tanrı dışında hiçbir varlık için aynı durumun söz konusu olmadığını vurgulamakta yarar vardır. Mesela bazı davranışları yüzünden bugün iyi dediğimiz bir insana, başka bir gün kötü dememizde mantıkî bir çelişki olmamasına karşılık, din kurumunda "Tanrı adını verdiğimiz Varlık için "iyi değildir" hükmü açık bir çelişki olur"[112] Bu sebepten bir oyuncunun, *"antrenör bu konuda yanılıyor, onun bu emrini yerine getirmesem de olur"* demesinde mantıkî bir çelişki olmaz. Fakat din'in Tanrısına inanan bir mü'min'in, *"Tanrı X'i buyuruyor ama, bu konuda yanılıyor, onun bu buyruğunu yerine getirmesem de olur"* demesi, mantıkî bir çelişki olur.

SONUÇ

Bu çalışmada cevap aradığımız esas soru şuydu: Tasvir edici olgusal önermelerden değer hükümlerini deduksiyon yoluyla çıkarmamız mümkün müdür, değil midir? Eğer böyle bir çıkarım mümkünse; bu nasıl mümkün olmaktadır, değilse niçin mümkün değildir?

Bu soruya müsbet ya da menfî cevap verebilmek için, soruda geçen "olgusal önerme" kavramının açıklığa kavuşturulması gerektiğini gördük. Yukarki soruya menfi cevap verenler; sonu *"dır/dir"* ile biten hükümlerin adeta bütününü "olgusal önerme" olarak kabul etmişlerdir. Mesela *"X, insana haz vermektedir"* önermesiyle *"Tanrı hırsızlığı yasaklamaktadır"* önermelerinin ikisini de olgusal kabul edip; birincisine "tabiî", ikincisine de "tabiat üstü" olgusal önerme adını vermişler; aralarında nitelik olarak herhangi bir ayırım yapma ihtiyacı duymamışlardır. Böyle bir ayırım yapmadıkların-

111. Mehmet Aydın, Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi, s.115.
112. M. Aydın, a.e., s.120.

dan, olgu ile değer arasında kapatılması imkansız bir kopukluk görmüşlerdir.

Oysa Searle'ü incelerken gördük ki, klasik tezi savunanların "olgusal önerme" olarak isimlendirdiği önermeler, kendi içinde en az iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı belli bir kuruma referans vermektedir ve bir anlam ifade etmeleri, ancak bu kurumlar ile mümkün olmaktadır. İşte bu tür kurumlara referans veren olgusal önermelerden, deduksiyon yoluyla değer yüklü önermelere geçiş mümkün olmaktadır. Bu, olgu değer probleminin mantıkî ya da dil felsefesi ile ilgili boyutudur. Meselenin bir de ahlâk felsefesini ilgilendiren boyutu vardır.

Ahlâk alanında Searle'ün "kurumlaşmış olgular" adını verdiği önermelerden değer ifade eden sonuçlara deduksiyon yoluyla geçmek her zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü beşerî kurumlara referans veren her olgusal önermeden, her zaman, değer yüklü sonuç önermelerini çıkaramayabiliriz. Yani antrenör'ün herhangi bir emri karşısında bir futbolcunun; *"antrenör bu konuda yanılıyor, onun bu emrini yerine getirmesem de olur"* demesinde mantıkî bir çelişki yoktur.

Bu sebepten biz; dikkatleri, *"din kurumuna referans veren"* önermelere ve özellikle Tanrı terimine çektik. Vahye dayalı bir din'in Tanrısına inanan bir mü'min'in; *"Tanrı X'i buyuryor ama, bu konuda yanılıyor, onun bu buyruğunu yerine getirmesem de olur"* demesi mantıkî bir çelişkidir. Çünkü vahye dayalı din kurumunda Tanrı terimi ile, ezelî ve ebedî olan, irade eden, her şeyi bilen, herşeye gücü yeten, her yerde hazır olan bir ulûhiyet "kurum"una işaret edilmektedir. Bunun için inanan insan için, Tanrı'nın emrettiği bir konuda O'nun yanılıyor olabileceğini düşünmek mümkün değildir.

Din kurumuna referans veren önermelerde olgu ile değer, biribirlerinden ayrılmayacak şekilde içiçe bulunur. Başka bir ifadeyle bu tür önermelerde olgu ile değer arasında aşılması imkansız mantıkî bir kopukluktan bahsetmek mümkün değildir. Aynı şeyi, beşerî kurumlara işaret eden önermeler için her zaman söylemek mümkün olmaz.

[204]

İSPANYA MÜSLÜMANLARI ARASINDA ŞUUBİLİK*[1]

Ignaz GOLDZIHER
Çeviren: Ömer ÖZSOY

Doğu'da olduğu gibi İspanya'da da Müslüman kitle, fatih Arap unsurunun yanısıra, kendilerine kılıç zoruyla dayatılan İslam'la birlikte Arap kültür ve geleneklerini de benimsemiş bulunan geniş yerli halk tabakalarından oluşmaktaydı.

Nasıl ki, Doğu'da fatih ırkın baskıcı yönetimi Şuubilik akımını doğurmuştu[2] Batı'da da şartlar, tarihsel durum gereği, Arap olmayan unsurların benzer bir reaksiyona girmeleri için elverişli bulunmaktaydı. Ne var ki, bunların yazılı olarak ifade edilmesine; yerli geleneklerin güçlü olması ve siyasi olayların baskısı nedeniyle gayrı Arap unsurların çok yoğun olarak ve güçlü bir biçimde tepkiye itildikleri Doğu'dakine oranla, İspanya İslam'ı çerçevesinde çok daha az rastlanmaktadır. Bu arada, öyle görünüyor ki, Doğu Şuubiliği'ne İslam dünyası dışında da ilgi duyanlar vardı[3].

---

* Çevirisi sunulan makale "Die Šu'ûbijja unter den Muhammedanern in Spanien", *ZDMG* LIII (1899), s.601-620'de yayınlanmıştır. Bu tercümede, *Gesammelte Schriften* (IV.204-223)'deki metin esas alınmış ve sayfa numaraları kenarda gösterilmiştir. Metin içerisindeki ve dipnotlardaki köşeli parantez [ ] içindeki açıklama ve ekler çevirene aittir (Arapça metinlerdeki köşeli parantez içi ibareler, A. Harun neşrindeki farklılıkları göstermektedir *(Nevâdiru'l-Mahtûtât*, yy. 1954, III. 245-254). Metnin bütünlüğünü bozacak uzunluktaki açıklamalar (*) işaretiyle dipnota alınmıştır. Referanslardaki eksik bilgiler mümkün olduğunca tamamlanmaya çalışılmış ve orijinal metinde yer almayan bilgiler yine köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Referansların kontrolünde karşılaşılan farklılıklara da aynı şekilde işaret edilmiş ve kullanılan karşılaştırma nüshaları, makalenin sonuna eklenen kaynakçada gösterilmiştir. Bu noktada, makaleye dikkatimi çekerek tercümesine vesile olan; ayrıca, çeviriyi gözden geçirme lütfunda bulunan ve referansların kontrolünde değerli yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Mehmed Said Hatiboğlu'ya eşsiz katkılarından dolayı teşekkürü borç bilirim.

1. Bu araştırma, Roma XII. Uluslararası Oryantalistler Kongresi'nde (Eylül 1899) tebliğ olarak sunulmuştur.

2. Bu konuyu daha önce ayrıntılı olarak müzakere etmiştik; bkz. *Muhammedanische Studien*, [Halle 1889-90], I. 143 vd.

3. Beşşâr b Burd [ö. 167, 8] mahfilinin bir mensubu olan Yûnus b. Ebî Ferve'nin, Arap ırkını aşağılayan bir kitap karşılığında Rum Kazyerinden ücret alındığına dair Câhız'ın 'Alî el-Murtadâ'dan naklettiği haber gerçekten kayda değer; *el-Gurer ve'd-Durer*, Tahran 1277, s.51, 6. [I. 132]:

İspanyol Şuubiliği hakkında pek fazla malumat olmamakla birlikte, Doğu Şuubiliği'ne dair çalışmama bir ek mahiyetinde, Batı Şuubiliği ile ilgili eldeki ipuçlarını ortaya koymayı da faydadan hali görmedim.

[205] İspanya'daki gayrı Arap Müslüman unsurlar hakkında Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien* adlı eserinde öylesine ayrıntılı müzakerelerde bulunuyor ki, burada ondan fazlasını söylemek gereksiz bir tekrardan başka bir şey olmazdı. O şöyle diyor: "Fethin ardından İspanya'daki Berberi ve Arap asıllı Müslümanlar'a katılan farklı etnik unsurları iki ana bütün halinde görüyoruz; a) *Muvelledūn:* Müslümanlaştırılan Hıristiyan asıllı İspanyollar, b) *Ṣaḳālibe:* Bu isim kabaca 'Slavlar'[4] diye tercüme edilebilirse de, bir bakıma İspanya'nın Arap asıllı efendileri nezdinde *'ulūc*[5] (bir nevi memluk) olarak çalıştırılan muhtelif Kuzey'li halklardan[6] alınan 'esirler' ve 'köleler'e de delalet edebilmektedir[7].

Bu yabancı unsurların Arap milliyeti ve kültürüyle kaynaştırılması çok çabuk halledilmişti. Müvelledler, ya büyük Arap ailesi bünyesinde düzenli bir *velā*-ilişkisi içinde bulunuyorlar; ya da ken-

---

وعمل يونس بن أبي فروة كتابا في مثالب العرب و عيوب الاسلام بزعمه وصار به إلى ملك الروم فأخذ منه مالا .

Yalnız; bunun, dini bakımdan kötü şöhret yapmış bulunan bu adama atılan bir iftira olması da pekela mümkündür.

4. *eṣ-ṣaḳālibe* Rāğıb el-Isfahānī'de *(Muḥāḍarātu'l-Udebā'*, II. 242) bir Hristiyan tarikatının adı olarak da geçer:

الصَّقالبة يقرّون بالخالق ويسمونه "نعم" وكان له ولد فغرقت الدنيا ولم يبق الا ابن الله (كأنهم يعنون نوحا) .

Bu Tanrı-adı (نعم), Slavca'daki *Bog*'un karşılığıdır. Dolayısıyla bu kayıt Bogomillik veya benzer Güney-Slav tarikatlarıyla ilgili olabilir; krş. *Zapiski der archaeologischen Gesellschaft*, St. Petersburg, XII (1899), p.XV.

5. Saadia [Gaon= Sa'īd el-Feyyūmī], Tekvin, 10, 3'teki (אשכנאלבה [*eṣ-ṣaḳālibe*]) kelimesini *'Aşkenaz'* diye çevirir; krş. İbn Haldun, *Tārīḫ*, II.10:

ووقع في الاسرائيليات أن توغرما هم الخزر و أن أشكنار (أشكنان Warner, v. ٤٦ أشبان Leidert, s. ٤٣٢) هم الصقالبة . و أن ريفات هم الافرنجة و يقال لهم برنسوس

Karäer David b. Abraham'a göre Frenkler Aşkenaz soyundandır: (ومنه قبائل الافرنج), Neubauer, *Journal asiatic I* (1862), s.382, no: 1.

6. Maḳḳarī, [*Nefḥu'ṭ-Ṭīb*], II.335, 15.

7. Bu yüzden zengin efendilerin hizmetçileri de, kökenlerine hiç bakılmaksızın bu isimle anılırlar. Kayravanlı R. Nissim'in (1030) ahlaki hikayelerinde, zengin vatandaşların hizmetçileri (*nathan de-Susiha*) (אלצקאלבה [*eṣ-ṣaḳālibe*]) adını alırlar:

[206] dilerini düzmece bir Arap şeceresine isnat ederek bu formaliteden de tamamen kurtuluyorlardı. Daha önce başka bir yazımda *ṣaḥḥaḥa neseḥehū, taṣḥīḥu'n-neseb* (nesebini düzeltti, nesep düzeltmesi [nesebinin doğrusu]) tabirinin ne anlama geldiğini anlatırken bunu bir örnekle açıklamıştım[8]. Kurtuba fatihi Muġīṣ'in kendisi *Rūmī* diye anılır; Halife 'Abdulmelik b. Mervân onu geleceğin halifesi şehzade Velîd'le bir arada eğittirmişti. Oysa, *Benū Muġīṣ*'in Arap asıllı bir soy değil, Yunanlı bir savaş esirinin torunları oldukları kimsenin aklına gelmezdi. Atalarının soy kütüğünde yapılan basit bir düzeltmeyle, nesebi doğrudan Gassani kralı Cebele b. el-Eyhem'e dayandırılmıştı. (Makkarî, II. 6,3 [III. 12]):

و ليس برومي على الحقيقة وتصحيح نسبه أنه معيث بن الحارث بن الحويرث بن جبلة بن الأيهم الغساني .

Müvelled aileler, Araplar'ın icra ettikleri hükümette en yüksek mevkileri işgal edebilecek kadar ilerledikleri gibi; Arap edebiyatının, özellikle de İslami ilimlerin ne şöhretli mümessillerinden birkısmı da onlardan çıkmıştı. Bu seçkin isimlerden birkaçını zikretmek sanırım yeterli olur: Aḥmed b. Ḥanbel'in öğrencisi Kurtuba'lı büyük müfessir ve muhaddis Bakī b. Maḫled [ö. 276/889][9]. Edip ve ilahiyatçı Ebū Muḥammed İbn Ḥazm [384-456/994-1063]. İbn Ḥazm'ın hadislere dayalı kendi kelami metoduyla çelişen bütün dogmatik akımlara karşı fanatik bir polemik izlemesi, bizi sünni İslam'ın bu büyük öncüsünün İspanyol asıllı bir Hıristiyan'ın torunu olabileceği konusunda kuşkuya düşürmektedir[10]. Endülüs'de bir lugat imamı olarak tanınan Kurtubalı Ebū Mervân 'Abdulmelik b. Serrāc [ö. 487/1096]da bir müvelleddi. Ailesi Emeviler'le velâ ilişkisi içerisinde bulunduğu halde, o kendisini Kelb b. Vebre soyundan gelme bir Arap olarak takdim etmeye çalışmıştı[11].

---

bkz. Harkavy'deki metin (*Steinschneider-Festschrift* 22: İbranice kısım). Ester'in yanlışlıkla Mûsâ b. Meymûn'a isnad edilen Yahudi-Arap tefsirinde (Livorno 1759, Antonio Santini baskısı), 'Sarisim' (Ester, 1, 10; 2, 14-15) *saḳālibe* olarak tercüme edilmiştir:

[فلما وصوا اليها اسقاليا ثريت وتنعفت واتبهت و أخذت المرايا في يدها]

Ayrıca ekteki *Purim-Pijut*'a [Purim bayramı ilahileri] da Melike Vaşti'yi getirmekle görevlendirilen Sarisim böyle anılmaktadır (v.74a, 13. Fıkra):

[لو تريدوا توريها باثيابان منزوعا حين تأمر ناتيها بمراسل مفزوعا و اسقالب مسحونا]

8. *Muhammedanische Studien*, I.140, 15.

9. Nesebi hakkında bkz. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XX.598.

10. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien*, II.215.

11. İbn Beşkuvâl, [*es-Ṣila*], No: 771 [No: 774 (I. 346-7)].

Benzer durum Saklab-unsur için de geçerlidir. Müslüman İs-
[207] panya'nın bu memlukları, her ne kadar asıl müvelledler gibi fatih milliyet içinde tamamen erimemişlerse de, Araplar'ın İspanya'da kurdukları medeniyete onlar da adapte olmuşlardı. Örneğin, II. Hakem'in sarayında görevli bir Slav olan ve zamanındaki siyasi harekete de iyiden iyiye karışmış bulunan Cevder, derinlik sahibi bir Arap Dili uzmanıydı (كان يتحقق بعلم العربية و التدقيق لمعانيها)[12]. El-Manṣūr b. Ebī 'Āmir'in sarayında bir saklab olan Fātin [ö.402/1011] hakkında daha övücü sözler sayılmaktadır. Mesela, bir keresinde El-Manṣūr'un sarayında, meşhur lugatçi el-Ḳālī'nin anısını gölgede bırakan muhteşem Sa'īd'le bir münazaraya girişmiş ve hasmını rezil edecek derecede hırpalamıştı. Fātin öldüğünde terekesi arasında bulunan, mütalaa edilmiş metinlerden oluşan kitaplık, onun meşguliyet alanını gösterir mahiyetteydi. Kaynakların bu isimlere ilave ettikleri benzer örnekler, o dönemin Kurtuba'sında Fātin'in soydaşları arasında hayli yekün tutuyordu[13]. Ne var ki, mütekebbir Arap asıllılar bunlara tepeden bakıyorlardı. Bu durum onlardan birini, Ḥabīb [eş-Ṣaḳlabī]yi bir kitabını Saklabların Arap kültürünün eşit haklara sahip bir unsuru olarak tanınma taleplerine tahsis etmeye itecekti[14]:

(كتاب الاستظهار و المغالبة على من أنكر فضائل الصقالبة)

Bu ırkın, Araplar karşısındaki seçkinliklerini gün ışığına çıkarmak için, aydınca uygulamalarıyla, şair, edip ve alim olarak iyi isim yapmış Saklablar bu eserde tanıtılıyordu. Böylece tarihi malumat harika Saklabların şiirlerinden ve diğer zihinsel üretimlerinden oluşan bu antolojide resmedilmiş oluyordu[15].

Sanırım bu eser, şuubi eğilimli edebi çabanın ilk adımıydı -zira Ḥabīb Emevi dönemini de yaşamış birisidir. Bununla birlikte; bu Saklab-apolojisi, hakim ırka karşı herhangi bir saldırganlık içermediği için, tamamıyla bu edebiyat türünden sayılmamaktadır.

İşte asıl şuubi eğilimin ortaya çıktığı muhit Muvelledûn çevresidir.

---

12. İbnu'l-Ebbār, *Tekmile*, No: 17.

13. Maḳḳarī, II.57 [III. 82].

14. *Tekmile*, No: 89.

15. Maḳḳarī, II.57, 5 [III. 82]; *Tekmile*, No: 1212.

Yalnız, kaynaklardan öğrenebildiğimiz kadarıyla, pek de sık rastlanmayan bu tür eğilimler, Şuubilik taraftarlarının genellikle zındıklar ve mülhidler arasından çıktığı Doğu İslam'ındaki benzer
[208] akımların aksine, İslam inancı ve ortodoks teoloji ile gayet iyi uzlaşabilmiştir[16].

Mesela İspanya'da, ünlü maliki fakih Seḥnûn ['Abdusselâm b. Sa'îd b. Ḥabîb et-Tenûḫî (Ö.240/8540)]'un öğrencisi olan Muḥammed b. Selmân [=Suleymân] el-Mu'âfirî (ö.295 Sarakusta) hep soydaşlarından yana olmuş ve yeni İspanyol Müslümanlar'ın itibarını temsil etmek için çok çaba sarfetmiştir -dedesi Telîd, bir Arap kabilesi olan Mu'âfir'den birisiyle irtibatı sayesinde, ilk olarak vatandalık hakkı kazanan kişidir[17]. Yine, III. 'Abdurraḥmân döneminde Veşka [Huesca= Oska]'da alim bir kadı olan Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. el-Ḥasen (ö.335/946) katıksız bir şuubi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurtuba'daki tedris süresinin bitiminden sonra, Afrika içlerine kadar uzanan pek çok seyahate çıkmış ve memleketine geri döndüğünde, kısa zamanda en yüksek mahfillere varıncaya dek herkes nezdinde çok büyük bir itibar kazanmıştı. Onun derslerine Halife dahi iştirak edermiş -gerçi bu, İspanya Emevileri'nde pek ender rastlanan bir durum değildir (و هو يقرأ عليه و يسمع منه). Bu arada Ebû Muḥammed'in çok kibirli ve geçimsiz bir adam olduğu söylenir. Onun kendine özgü ayırıcı özellikleri arasında aşırı derecede gayrı Arap ırk sevgisi zikredilir. O sürekli Araplar'ın değerini düşürmeye çalışır, Araplar'ın eski dönemlerine dair haberler arasında, *-meşâlib* denilen- onların en rezilane hatıraları ile ilgili bilgileri araştırırmış[18].

Onun bu düşüncelerini kitap haline getirip getirmediği bilinmemektedir. Ancak, öyle görünüyor ki, Ḥakem ve Manşûr'un genç imparatorluklarının küçük beyliklere bölünmesiyle İspanya'daki totaliter Arap devleti yıkılmış ve Müvelled unsurlar neredeyse tabii hale gelmiş olan, Arapların üstünlüğü görüşü karşısındaki tepkileri-

16. Sâḥib İsmâ'îl b. 'Abbâd şöyle diyor:

لا أدري أحدا يفضل العجم على العرب الا و فيه عرق المجوسية ينز ع إليه .

bkz. 'Alî b. Ẓâfir, *Bedâ'i'u'l-Bedâ'ih (Mdâhidu'l-Tanşîy*'in kenarında, Kahire 1316), I.56.

17. İbnu'l-Faradî, [*Târîḫu'l-'ulemâ' ve'r-Ruvât*], No: 1174 [No: 1149 (II.23)]:

و كان شديد العصبية للمولدين

18. *a.g.e.*, No: 685 [No: 687 (I.267)]

شديد العصبية للمولدين منتقصا للعرب حافظا لمثالبها (لمثالبها)

ni yazılı olarak güçlü bir şekilde ifade edebilme imkanını ancak bundan sonra bulabilmişlerdi. Böylece İmparatorluğun onuru Slav pretoryanın elinde oyuncak olmuştu. Artık bundan sonra Saklablar'ı ve Müvelledler'i Doğu'da ve Kuzey'de kurulan küçük devletçiklerin başında bağımsız beyler olarak görüyoruz.

[209] Bu yeni siyasi oluşumların birisinden güçlü bir şuubi nida yükseliyor. Yankılarını VII. Yüzyıla kadar izleyebildiğimiz bu nida, Ebû 'Âmir İbn Ġarsiyye'nin Ebû 'Abdillâh b. el-Ḥaddâd'a gönderdiği mektuptur*. Tek yazma nüshası** Escorial Kütüphanesi'nde bulunan[19] risalenin hedefi, Arap olmayanların, Araplar'a üstünlüğünü ispatlamaktır.

Bu risale, İspanya şuubiliğinin günümüze kadar ulaşabilen tek hacimli dökümanıdır. Bu itibarla onun muhtevasını belli başlı pasajlarla burada aktarmamız sanırım hoş karşılanır. Bu imkanı saygıdeğer Prof. Hartwig Derenbourg'un tavassutlarıyla risalenin Escorial'daki yazmasının fotoğraflarını benim için temin etme zahmetine katlanan Sayın Prof. Louis Barran Dehigo'ya borçluyum.

Bu risalenin müellifi, Hıristiyan kökenli bir İspanyol Müvelledidir. Nitekim bunu, birazdan göreceğimiz kendi ifalerinden de çıkarmak mümkün... Keza müellife yazılan en son reddiyede de, onun Hıristiyan asıllı oluşu alay konusu edilmektedir:

Kim bu Arapların kadrini düşürmeye çalışan,
Kağıda döktüğü saçmalıklarla?

"Kim bu?" dense, "İbn Ġarsiyye" dendiği duyulur;
Tek şerefi varsa, soydaşlığıdır Hıristiyanlarla..

---

* Söz konusu risale, 'Abdusselâm Hârûn tarafından 1954 yılında *Nevâdiru'l-Maḫṭûṭât*'ta (III.245-254) neşredilmiştir. (Bu konuda verdiği bilgi için Sayın Doç. Dr. Mehmet Özdemir Bey'e teşekkür ederim).

** Yazar burada her ne kadar risalenin tek yazma nüshası olduğundan söz ediyorsa da, 'A.Hârûn, Kahire Üniversitesi yazmaları arasında risalenin bir nüshasını daha tespit etmiştir; bkz. *a.g.e.*, III.229.

19. Derenbourg, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*, I. No: 538 (10), v.26b-29b:

رسالة خاطب بها أبو عامر بن غرسية أبا عبد الله بن الحداد يعاتبه فيها و يفضل العجم على العرب .

Katılık ve hamlığı onlardan öğrendi zira,
Kendisi boş, söyledikleri tam takır ya...[20]

Gel görelim bu son suçlamanın insafsızlığı birazdan ortaya çıkacak. Ayrıca, risalenin müellifinin uğraş alanı ve bulunduğu resmî görev de bunun aksine tanıklık etmektedir. İbn Ġarsiyye hakkında biyografik bilgilere sahip değiliz. Belevī sayesinde onun el-Beşkensi nisbetini kullandığını; yani aslının İspanya Bask'tan geldiğini öğreniyoruz. Ama onun faaliyet sahası, yarımadanın İslam'ın
[210] çok az etkisi altında kalan bu parçası değildi. O bir 'şair' olarak, hatta daha çok bir 'katip' olarak nitelenir. Bundan, onun Arap belagatında mahir kalemiyle devlet hizmetinde bulunmuş olduğu sonucunu çıkarmak mümkün. Onun en parlak dönemi, V. Yüzyılın ikinci yarısı olsa gerektir. Zira, burada etüd edien risalenin hedef aldığı 'Abdullāh b. el-Ḥaddād, 443 ile 484 yılları arasında hüküm süren Meriyye [Almeria] emiri Mu'taṣım b. Ṣumādiḥ'ın[21] makamat şairidir. İbn Ġarsiyye'nin de aynı devletin hizmetinde bulunup bulunmadığı konusunda kesin birşey öne sürmek zordur. Ancak onun bir süre Daniye [Denia]'de yaşadığı kesindir. Bu; İbnu'l-Ebbār'ın, Mu'cem'inde Ebū'l-'Abbās el-Cezīrī'ye ilişkin 272 [282] numaralı biyografideki şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: "[Ebū'l-'Abbās] Aslen Cezīre-i Şukr'dandır; Daniye'de yerleşmiş ve orada Katip Ebū 'Āmir İbn Ġarsiyye'nin oğluna mürebbilik etmiştir:

(وكان بها يؤدب أبا جعفر أحمد بن (أبي) [عامر بن] غرسية الكاتب)

İbn Ġarsiyye'nin ikamet ettiği yerin ve etkili olduğu çevrenin belirlenmesi konusunda, hizmetinde çalıştığı emirden söz ettiği pasaj önemli olsa gerektir. Onu şöyle vasfediyor:

(علقنا الريح معزّ الدولة وشهمنا الرئيس وسهمنا النفيس قيل الامم وسيل الأمم معين المعاني ذي الرياسة الساسانية و النفاسة النفسانية)

O, gerek içerde, gerekse dışarda bu mübalağalı sıfatlarda kendisine

20. Belevī, *Elif-Bā'*, I.350, 19 vd.:

و أيضا فمن هذا الذي رام حظهم — بما حظ من سحق تضمّنه صحف
اذا قيل من قالوا ابن غرسية كفي — به شرفا أن النصارى له ألف
تعلم منهم قسوة القلب والجفا — و لكنه جاف و لفظ له جلف

21. Maḳḳarī, II.179; kry. Derenbourg, a.y.

bahşedildiği düzeyde itibara sahip olduğunu pek sanmadığımız emrinin adını sarahaten anmamaktadır. Mu'taşım b. Sumādih'dan sözediyor olması pekala mümkündür. Diğer taraftan, mu'izzu'd-devle lakabıyla, ülkenin 484'de Murabıtlar tarafından fethedilmesinden önce, kısa bir süre için bölge emiri olarak babası Mu'taşım'ın yerine tahta geçen 'İzzuddevle'nin kastedildiğini düşünmek oldukça güç...

Bu durumda kesin olarak anlaşılan o ki; İbn Ġarsiyye ister Daniye'de, isterse Meriyye'de olsun, *mulūku't-ṭavā'if* devrinde İspanya'da Araplar'ın değil Saklablar'ın çok etkin durumda olduğu ve yer yer üstünlük bile elde ettikleri bir bölgede yaşamış ve tesir icra etmiştir. Bu durum bize, onun Araplar'ın entellektüel ve siyasi üstünlüğü dogması karşısında, İslam'ın bu hakim unsuruna karşı böylesi-
[211] ne acımasız ve yürekli bir dil kullanma cesaretini nereden aldığını da açıklamaktadır. İktidarı, Arap asıllıların ellerinde bulundurdukları bir toplumsal yapıda, Araplar'a karşı böylesine cüretkar bir saldırıya yeltenen bir resmi görevli herhalde taciz edilmeden bırakılacak değildi. Nitekim en fazla iki asır sonra Belevī, 'fâsık ve zındık' İbn Ġarsiyye'nin suistimale yeltenebildiği bu hoşgörü karşısında hayretini gizleyememektedir: "Az şaşmamalı", diyor Belevī "o zamanın adamlarına!... Bu rezalet karşısında nasıl sessiz kalabildiler, adeta bu küstahın cüretini desteklercesine?... Bunu nasıl hazmedebildiler, onun ve soydaşlarının serbestçe yaşamalarına nasıl izin verebildiler?... Olsa olsa, böyle bir risalenin varlığından haberleri olmamıştır veya müellif eserlerini inkar etmiştir de, risale arkadaşları ve fikirdaşları arasında gizlice yayılmıştır. Dolayısıyla bu mavallar ancak onun ölümünden sonra ortaya çıkmış[22] ve risaleyi görenler ona karşı koymuşlardır. [Yoksa bu suskunluğu] başka türlü izah etmek mümkün değildir. Tabi müellif pişman olup, bu görüşlerini terketmiş de olabilir... Allah batınları ve göğüslerde gizlenenleri bilir"[23].

II

Artık risalenin tahliline geçebiliriz.

İbn Ġarsiyye risalesinde işlediği konuya yeni bakış açıları getirmiş değildir. O, Doğu'nun Şuubi metinlerine; en azından Cāḥiẓ

22. İleride bu tahminlerin yanlış olduğunu göreceğiz.
23. *Elif-Bā'*, I.353.

[ö.255/868] ve İbn Kuteybe'nin [ö.276/889] bu akımın temel argümanlarından yaptıkları iktibaslara ulaşabilecek durumdaydı. Zaten o, fikriyatının ana konularını da bu malzemeden üretmiş olmalıdır. Dolayısıyla onun ürettiği tek özgün şey, risalesinin şeklî ahengiydi. Bu beliğ üslubu kullanma konusunda da, onun önünde muhaliflerinden -yani Şuubi karşıtı kamptan- makamat sahibi Aḥmed b. el-Ḥuseyn el-Hemedānī (ö.398/[1007]) örneği vardı. Bu şahıs Ebü'l-Ḥuseyn Aḥmed b. Fāris'in [ö. 395/1004] hocasıdır; ki, onun da Şuubi-karşıtı polemiği[24] tahrik görevini, bu işin ustası olan Hemedānī'den devralmış olması kuvvetle muhtemeldir. Hemedānī, İran-Sezek bayramı[25] münasebetiyle Reis Ebü 'Āmir'e, Şuubi istemlerin detaylı bir reddini ve Araplar'ın Acemler'e üstünlüğü iddiasını içeren bir mektup göndermişti. Aynı Hemedānī'nin Şuubilik'le mücadele hareketlerine bilfiil katıldığı da göz önünde bulundurulacak olursa, onun bu risalesinin[26] Şuubiyye-karşıtı literatüre dahil edilmesi uygun olur[27].

[212] Demek ki, İbn Garsiyye Arap ırkına karşı hücumlarında ve gayri Araplar'a yönelik övgülerinde, bizim Doğu-İslam edebiyatının Şuubi parçalarından tanıdığımız aynı tarihî ve etnografik motifleri geliştirmişti[28]. Tabii ki bütün bu unsurlar onda çok daha beliğ ve şaşaalı görünüyordu. Bir V. Yüzyıl katibinin kullandığı bu daha yüksek üslup unsurları, risalenin görünümüne, Doğu Şuubiliği'nin zihniyette oldukça objektif fakat beyan açısından daha yavan polemiğinin henüz sahip olmadığı bir hiciv havası veriyordu. İbn Garsiyye'nin söz konusu risalesi, bir şahsa yazılmış bir mektuptur. İbn Garsiyye bir sanat eseri olan risalesinde, ona bu karakteri verecek bütün sanat oyunlarına başvurmuştur; antitezler, kelime oyunları, kinayeler, edebi ve tarihi bilgilere imalar vb... O, rengarenk örtüsü

24. *Muhammedanische Studien*, I.213 vd.

25. *a.g.e.*, 210 numaralı dipnot.

26. *Resā'il* (İstanbul neşri), s.120; şöyle başlamaktadır:

نحن أطال الله بقاء الشيخ إذا تكلمنا في فضل العرب على العجم و على سائر الأمم

27. Hemedānī, bir keresinde Ismā'īl b. 'Abbād'ın sarayında bir Acem şairinin zuhur ettiğini ve Araplar'a karşı Farisiler'i öven bir kaside inşad ettiğini anlatmaktadır. Vezirin emri üzerine, o anda orada bulunan Hemedānī, hemen oracıkta Farisiler'i cerheden bir manzume okuyuvermiş; bkz. 'Alī b. Ẓāfir, *Bedā'i'u'l-Bedā'ih*, I.55. Her iki şiir de bu kaynakta aktarılmaktadır.

28. Aynı yaklaşımların Ebu Nuvas'ın 'ḳaba Bedeviler'e karşı 'kibar Farisiler'i övdüğü manzumelerinde ne kadarıyla yer aldığı, kayda değer bir hususdur; bkz. *el-Fekāhe ve'l-I'tināṣ fī Mucūni Ebī Nuvās*, Kahire 1316, s.94-100.

içindeki bu ustaca üslubu, bir de Arap-karşıtı metinlerin oldum olası demirbaşını teşkil eden sade motiflerle bezemişti. Onu Doğu'daki fikirdaşlarından ayıran tek nokta, -İspanya'daki duruma uygun olarak- övülen gayrı Arap çevreyi, Rumlar'a ve Benü'l-Aşfar'a teşmil ediyor olmasıydı. Oysa Doğu'da 'gayrı Arap' ifadesiyle herşeyden önce İran unsuru kastedilir.

İbn Garsiyye'nin karşılaştırdığı bu iki rakip grubun fizyonomileri her şeyden önde geliyordu. İbn Garsiyye beyaz tenli gayrı Araplar'ı çölün esmer adamlarından üstün tutarken, kimbilir belki onlar da kendi meziyetlerini bu ten renginde aramaktaydılar[29]. Aşheb [beyaz][30] ve aşkar [kumral], onun bu bağlamda 'bulunmaz Arap rengi'nin karşısına koyduğu makbul ten renkleridir. Bundan
[213] sonra o, memnuniyetle kadim Araplar'la gayrı Arap asıllı halkların geçmişteki hayat tarzları arasında mevcut olan çelişkiye dikkat çeker. Bir tarafta yalnızca '(koyun, sığır ve) uyuz deve çobanları'nı; öbür tarafta ise, çoban değneği yerine kılıç ve mızrak savuran Kayzerler ve Hüsrevleri görüyordu[31]. Gerçi onlar da kadınlar için mücevher ve ganimetlere (?) ilgi duyuyorlardı[32], ama kız istemeye gi-

29. *Tâcu'l-'Arûs*'ta bazı beyitler yer almaktadır; bkz (خضر) kelimesi [III.179 vd.]

30. *Muhammedanische Studien*, I. 136 (5 numaralı dipnot); Bu renk tercihan Acemler'e (Ebû Temmâm, 34: صهب الأعاجم) ve ayrıca Saklablar'a (Aḫṭal, 12, 5: صقالبة حمر veya الصقالبة الصهب) izafe ediler; ayrıca bkz. *Eğâni*, XXI.12, 17 (Eymen b. Ḫureym): حي شقر ; Câhız, *Tırdzu'l-Mecâlis (Kitâbu'l-Hicâb)*, s.95, 3, حمر varyantı. Nâbiğa'nın bilinen divanlarda yer almayan bir beytindeki ifadesi de dikkat çekicidir; şair kendisi hakkında şöyle diyor ([ʿAbdulḳâdir el-Baġdâdî], *Ḫizâneru'l-Edeb*, I. 470):

[فأما لنكرى نسبى | فانى من صهب السال بنى ضباب

31.

[أحسبك [أحسبك] ازريت و بهذا الجيل الجيل ازدريت و ما دريت أنهم الصهب الشهب ليسوا بعرب ذوي أنيق جرب أساورة أكاسرة محد نجد بهم لا رعاة شويهات ولا بهم شغلوا بالمادي و العران عن رعي البعران و بحلب العزّ عن حلب المعز جبابرة قياصرة ذوو (ذو) المغافر و الدروع للتنفير [للتنفيس] عن روع العروع [العروع] حماة السروح نماة (olsa gerek كماة) الصروح صقورة غلبت عليهم شقورة وشقورة الخرصان لكنهم خطة بالخرصان

ما ضرهم أن شهدوا مجادا أو كافحوا يوم الوغا الأندادا

ألا يكون لونهم سوادا

أرومة رومية و جرثومة أصفرية .

نمتهم ذوو (ذو) الأحساب و المجد والعلي

من الصهب لا راعوا غنما (غنمًا) و أفنان (أفان) [لاراعوا غضباً و أفانا]

من القرم [القدم] الملس الأدم لم تعرق فيهم الأقباط ولا الأنباط حسب جريّ ونسب سريّ.

32. Bu (شقورة الخرصان) kelimelerini ben de pek iyi anlayamadım.

derken bile mızrakları yanlarında bulunuyordu[33]. Arap soyunun, Arap olmayanların büyükanneleri sahibe Sara'nın cariyesi Hacer'den geldiğini hatırlatmak, öteden beri popüler bir saldırı noktası teşkil ediyordu[34]. Araplar hürriyetlerini buna borçluydular. Karşılığı alınmayan bu atiyye, Araplar'ın bundan böyle sık sık sopayı sırtlarında hissetmeleri ve adice aşağılanmaları için yeterli bir gerekçeydi[35].

[214] O, çöl Arabı'nın çobanlığının karşısına Arap olmayan halkların şanlı cengaver mazisini koyar. Onlar davarları, sığırları önlerine katıp sürerlerken, berikiler savaş atlarını koşturup aslan yüreklilikle çarpışıyor, yiğitçe ölüyorlardı; bu kahramanca savaşlarla dünyayı fethetmişlerdi. Araplar arzularının nihai hedefini fani heveslerde görürken, diğerleri büyük seferler planlıyorlardı; onlar keskin kılıçlara aç, harp techizatına susuzdular. İşte bu yüzden onlar efendi olmuşlardı; davar çobanı veya tarla işçisi değil... Onlar görkemli birer melik olmuşlardı, hayvan tersinden kerpiç yuvarlamıyorlardı. Onlar Sara'nın çelebi torunlarıydılar, çadırlarının önünde bayraklar asılı iffetsiz kadınların zürriyeti değil... Araplar yaz-kış altı baş koyunun yününden yapılmış kaba urbalar giyerlerken[36] onlar ipek ve brokat giyiyorlardı. Yeme-içme konusunda da Arap olmayanlar daha seçkindiler. Bütün diğer milletlerden farklı olarak çekirge ve akla gelebilecek her türlü iğrenç sürüngeni yiyip[37], deve sütü

33. Veya aşağı yukarı şöyle: "Vaaz ederken bile mızrakları ellerindeydi"; bkz. *ZDMG*, 52, s.512.

34. İshakiyye ve İsmailiyye çelişkisi hakkında bkz. Ya'kūbī (Houtsma neşri), II.213, sondan bir önceki satır [II. 183)].

35. (Makkarī, II.128, 5).

أمّكم لأمنا كانت أمة إن تنكروا ذلك تلقوا [تلقوا] ظلمه [ظلمة] فلا [ولا] نهابل في التكابل فماسسنا قط قِرودا ولاحكنا برودا ولا أكلنا [اكنا] [نكنا] عرودا فلاتهاجر في[بني]هاجر وأنتم أرقاؤنا وعبدتنا وعتقاءنا وحفدتنا منّا عليكم بالعتق و أخرجناكم من ربق الرق و ألحقناكم بالأحرار فعمطتم النعمة فصفعناكم صفعا يشارك صفعا اضطركم إلى شيء[سكني] المحاز [الحجاز] و أنحناكم [وألجأكم] إلى ذلق [ذات] المحاز ... [وزن رصن]

جمال ذي الأرض كانوا في الحياة وهم بعد الممات جمال الكتب والسير

36. bkz. Cevherī, [*eṣ-Ṣiḥāḥ*, I. 242]; *Lisānu'l-'Arab*, (بت) kelimesi [I. 155].

37. Araplara karşı kullanılan etkili bir Farisi hakareti... E. Blochet tarafından tahkikli basımı yapılan -Farisiler üzerindeki Arap zulmünün dava edildiği, fatih Araplar'ın dinlerinin ve diğer hasletlerinin eleştirildiği- bir Pehlevi metninde Araplar (تاجكان موشخوار)

içen[38] 'çölün açları'nın aksine onlar şarap içiyor, kebap yiyorlardı. İşte Araplar böyle hakir bir millet olarak kalmaya da devam ettiler[39].

[215] İbn Garsiyye dönüp dolaşıp tarihi gerçekleri vurgular: Farisiler Habeşiler'e karşı Araplar'ı desteklemişler, karşılık beklemeksizin onlara yardımcı olmuşlar; ne var ki, buna mukabil sadece nankör-
[216] lük görmüşlerdi. Hîre krallığı da varlığını, kendi örfleri bakımından buna layık olmadıkları halde, onların içinde bulundukları hakir duruma acıyan Farisi krallara borçludur. Bunlarda evlilik kurumu di-

---

'fare yiyen Tacikler' olarak nitelenmektedirler. Blochet, Bombay'daki Persler'in bugün bile Araplar'a *(ghalorihan, serdahan)* 'kertenkele yiyiciler' dediklerini kaydeder; *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXI. 242; ayrıca krş. Jakob, *Beduinenleben (2)*, 247; bu kaynakta zikredilen yerlere şu referans da ilave edilebilir; Mukaddesî (Goeje neşri), s.202, 11. Ru'be b. el-'Accâc bu yüzden Araplar'la alay ediliyor diye, fare yemenin faziletlerinden bile sözetmektedir, krş. *Eğânî*, XXI. 87, 20; ayrıca bkz. *a.g.e.*, XVIII. 133.

38. krş. Ebû Nuvâs, *el-Fekâhe ve'l-l'tinâs*, Kahire 1316, s.95, 8:

ذر الألبان يشربها أناس رقيق العيش عندهم غريب

39.

إذا قامت الحرب على ساق و أخذت في التساق و قرعت الطنابيب [الظنابيب]و أشرعت الأسنة وقلصت الشفاه و فغر الميدان [الهدان] فماه (فمه)[فاه] وولّى قفاه ألفيتهم [ألفيتهم] ذمرة الناس عند احمرار الناس الطعن بالأسل أحلى عندهم من العسل.

مستلئمين[مستسلمين] إلى الحتوف كأنما بين الحتوف و بينهم أرحام

من أمنياتهم حلول منياتهم [مناياتهم] لهم على القدمة اليدان على التالي و التداني [التدان].

من الأولى غير زجر الخيل ما عرفوا إذ تعرف العرب زجر الشاء والعكر

نصر [بصر] صبر تزدان بهم المحافل و الححافل قبول على خيول كأنها قبول كواكب السواكب نجوم الرجوم من الحجم ضراغمة الأجم بنوا غاب منتقون [المنتقون] من كل غاب لم تلدهم صواحب الريات بل تبححت عليهم سارة الحمال ربة الآيات [الإيات] شمخ بذمخ بررة أقيال حررة أذيال بمخ بمخ أحلتهم سيوفهم سطة الأرضين فما قنعوا بذلك و لا رضين(*) حتى دوّخوا المشارق والمغارب واستوطنوا من المجد الذروة والغارب .

بضروب يزيل الهام عن سكناته وطعن كشهاق العفا همّ بالنهق

شرهوا برقات [برنات] السيوف لا برقات[برنات] الشنوف وبركوب السروج عن الكلب والفروج [الفرّوج] و بالنفير عن النفير و بالجنائب عن الجبائب و بالحبّ عن الحبّ و بالشليل عن السليل و بالأمر و النمر عن معاقرة الخمر و الزمر و باللقيان عن العقيان وعن قيان القيان طيّاتهم حطّاتهم و غلاتهم آلاتهم و حصونهم حصنهم أقيال آباؤهم من بين الأنام أقيال .

لو شئت قومي إن بنوا شيدوا البنا و إن حاربوا جدّوا و إن عقدوا شدّوا

وضع رجم لا حفرة عكر و لاعبده [حفرة] أكرملوك حلّة و لامحرّقوا [محرّقو] حلة قدس(*) [نفس] ... [غنوا] بالاستبرق و السندس عن البتّ المقيّظ المشتّ [المشتّ] المحمو ع من النعجات [النعجات] البتّ بسل لاحرامي مسل و لا غرامي فسل ملسك لقاح ليس منهم في ورد و لا صدر تراب ذي [درّ] اللقاح بل شرابهم النبيذ و طعامهم الحنيذ لا زهيد اليد [الهيد] في اليد ولا مكون الوكون و لامنهم من اختشى بمذموم الكشى و لا في سائر الأحياش [الأحفاش] من اختذى بالأحشاش فلا يلعقع لهم بالشنان و لا يدعدع (يوعوع) لهم بالشنان [الشنآن] .

ye bir şey yoktu; zor kullanarak kadın kaçırırlardı. Ama sizin "Gassān'ınız ve Nu'mān'ınız" bu kez de nankörlük gösterince, fillerin tabanları altında kaldılar. Ne var ki, İbrahim'e dayanan kandaşlık ve İsmail'e dayanan kuzenlik her zaman ortaya çıkıyordu [Me'rib] Seddin[in] yıkılması ile darmadağın oluşlarından sonraki Suriye Krallığı'nı da yine bu akraba sevgisine borçluydular[40]. "Yavaş olun ey besleme kökenliler!... Bizimle dalga geçmeyi, kaş göz ederek bizi göstermeyi bırakın. Biz sağlam neseplere, geniş hatıralara kök salmışız. Kimse bizim gözümüzü korkutup bizi mahcup edemez.
[217] Biz ki, soyumuz şanlı maziye kök salmıştır. Kimse bizimle aşık atamaz!.. Bizim üstünlüğümüz, seçkinliğimiz ve gücümüz bütün dünyayı kuşatmıştır"[41]. Ve... hepsinden önemlisi ilmi şöhret!.. Bu noktada müellif, bütün tabii ve beşeri ilim dallarında derinlik gösteren ve büyük işler başaran gayrı Arap milletlerin çok meşhur alimlerine işaret ediyor: "Onlar kendilerini iri kıyım develerin tasvirine değil, dini ve dünyevi ilimlere vakfettiler. Onların ilimleri İsāf ve Nā'ile gibi rezaletlere dair malumattan farklı bir şeydi"[42].

40.

وكفّ [فكفّ] أيها الشانئ [الشان] فلهم عظم [عظيم] الشان و لهم الطولى إذ تحلّصوا من أكف الحبشان صنيع مهيم [منيع] ومنة يثيوبها منة فيالها منحة لاكنها [لكنها] أعقبت محنة إذ صادفت كفرة لا شكرة ربما [أيها] إذ تأبطتهم تيها معشر البداة العراة [العداة] اعتقدتهم غلا فاستثرتم صلا أما علمتم أن الدولة البوشروانية والمملكة الاردشيرية [الاردسيرية] بقروا أجوافكم وخلعوا أكتافكم ثم عطفوا و رأفوا و ملّكوكم الحيرة بعد عظيم الحيرة [بعد الحيرة] فللا ذللا تتخيّرون البنات عند البهات مبهورات لا ممهورات فبرم من ذلك غسانكم و تعمانكم و كان برمه سببا لرزء [الدرء] أمانكم فأصبح بعد حرّ الذيول مدوسا باخفاف الفيول و الكرام بنوا الأصفر الأطهر الأظهر عطفتهم عليكم الرحم الإبراهيمية و العمومة الاسماعيلية فسمحوا لكم من الشام بأقصى مكان بعد ما كان من سيل العرم ما كان يؤذى تعمانكم وغسّانكم لقروم الأعاجم الاثاورة على الجماجم .

41.

مهلا بنى الإماء عن العمز و الإيماء فنحن عرق عرق في الأنساب الصميمة و الأحساب العميمة فمن يولنا أو يروعنا وقد رسخت في المجد أصولنا و فروعنا ومن يطولنا و كلّ الورى قد شمله فضلنا وطولنا

42. شهب [شرف] ينظم النجوم بروقه ... وعزّ يقلقل الأجبالا

فحام [حلسم] علم ذوو (ذو) الآراء الفلسفية الأرضية والعلوم المنطقية الرياضية كحملة الاسترلوميقى (aynen) والموسيقا والعلمة بالارطماطيقى و الجومطريقى والقدمة بالالوطيقى و البوطيقى [والنهضة بعلوم الشرائع و الطبائع و الجهرة فى علوم الأديان و الأبدان .

هم ملكوا شرق البلاد و غربها ... وهم منحوكم بعد ذلك سوددا]

ماشئت من تدقيق و تحقيق حبسوا أنفسهم على العلوم البدنية و الدينية لا على وصف الناقة الفدنية فعلمهم ليس بالسفساف كفعل نائلة و إساف .

Araplar hele hele mazileriyle övünmeye hiç kalkışmasınlar. Mazilerindeki lekeyi, onların kendi geleneklerinde, 'Sāsānī değil, Ġassānī bir şair'in (بشاعر غسان لا ساسان) sözlerinde bile müşahade etmek mümkündür. Ibn Ġarsiyye tam bu noktada Ḥuṭay'a [Cervel b. Evş]'den bir beyti (8, 10) aynen iktibas eder. Bir kırba şaraba Kabe'yi satan Ebū Ġubsān'la mı, yoksa kendi felaketleri için Habeşliler'in fiillerine Mekke'nin yolunu gösteren Ebū Riġāl ile mi övünsünlerdi?... Daha pek çok örnek sayılabilirdi.. Ancak İbn Garsiyye bu konuyu kapatıp, Arap olmayanların (İbrahim tarafından) kuzenleri olan Peygamber'i yadetmek istemektedir. O, Arap olmayanlar gibi Arapları da gaflet ve dalaletten kurtarmıştı. Onları teslis ve istavrozdan kurtardiysa, berikileri de pis dini geleneklerden ve putperestlikten kurtarmıştı. Her iki zümre de onunla övünme hakkına eşit derecede sahipti. Onun Arap olması Araplar için bir şeref değildir; zira, altın tozu kumlar arasında bulunur. Misk ceylanın bir salgısıdır ve bu hoş kokulu sıvı onun postunun en değerli
[218] kısmında bulunmaz[43]. Keza Peygamber de insanların seçkin kesiminden çıkmaz.

İbn Ġarsiyye risalesinin bu bölümünü alışılagelen dindarca ifadelerle bezer. Böylelikle Peygamber'in Araplar'la irtibatına temas etmesinin doğurabileceği İslami bakımından da sakıncalı izlenimi gidermek ister gibi görünmektedir. Bunun hemen ardından ise, hükümdarını pohpohlayıcı sözleri de ihmal etmeksizin (yukarıya bkz.) risalesini bitirir.

43.

أصغر بشأنكم إذ برق حمر باع لكعة أبو غبسالكم ، وإذ ابو رغالكم قاد فيل الحبشة إلى حرم الله لاستيصالكم [غضوا الأبصار فهذا الذكر إلى الفحش أصار] .

أزبدك [أزبدك] أم كفاك وقاك أبي رأيتك في انتحالك كنت أحمق

فلا فخر معشر العربان العربان بالقدم المفري [المفرّى] للأديم ولكن الفخر بابن عمنا الذي بالبركة عمّنا الابراهيمي النسب الاسماعيلي الحسب الذي انشانا [انشئنا] الله تعالى به وإياكم من العماية و الغواية أما نحن فمن أهل التثليث وعبادة الصلبان ، و أنتم من أهل الدين العليث وعبادة الأوثان و لاغرو أن كان منكم حبرة وسبرة ففي الرغام يلقى ثبرة و المسك بعض دم الغزال والنطاف العذاب مستودعات بمسك الغزالي [الغزال] .

لله ممّا قد برا صفوة و صفوة الخلق بنوا هاشم

وصفوة الصفوة من بينهم محمد البدو[النور]أبو القاسم

بهذا النبي الأمي أفاخر من تفخّر و أكاثر من تقدم و تأخر الشريف السلفين والكريم الطرفين الملتقى بالرسالة و المنتقى للدعاء والـ... [للأداء والدلالة] أصلي عليه عدد الرمل و مدد النمل و كذلك أصلي على واصلي جناحه سيوفه ورماحه أصحابه الكرام عليهم من الله أفضل السلام

يا ابن الأعارب ما علينا بأس لم أحك إلا ما حكاه الناس

هنا .

ولم أشتم لكم عرضا و لكن حدوت بحيث يستمع الحداء.

[219] Bu hitamın muzafferane sadası tehditkar, sinsi ve kindar bir hava taşısa da; İbn Garsiyye sözlerinin kabalığından dolayı birkaç kelimeyle de olsa, özür dilemeden edemez. Onun veda sözleri olarak Ebü'l-'Alā el-Ma'arrī'nin [ö. 449] *Dīvān Saḳṭi'z-Zend*'inden iktibas ettiği birkaç beyit (Kahire 1286 baskısı II. 35), bize risalenin keskin tonunun çok ciddi olmadığını gösteriyor. Ayrıca bu beyitlerden, İbn Garsiyye'nin risalede zaman zaman 'hasmı' *(şāni')* olarak nitelediği ve 'anlayışı kıt adam' diye alay ettiği Ebū 'Abdillāh b. el-Ḥaddād'ın her şeye rağmen bir dostu ve hayranı olduğunu anlıyoruz. Bu da bütün Arapça polemiklerin geleneksel şeklinden öte birşey değildir. İbn Garsiyye'nin gerçek duygularını şu sözü sergilemektedir: "Dostuna diş gösteren, hiçbir iyilik hasad etmez". İşte hitam ifadeleri:

فاذهب يا غبّ [غثّ] المذهب و ابش (وابشى) [وابتغ] فهذه الية حليت عليك بلية
أوحك من البسيط والسريع [المدير] ما تستجير به من بطشنا الشرير [الشديد] إذ نحن
معشر الموالى لا نوالى الا من هو لعظيمتنا موالى و حذار حذار أن تقرع سن الندم ولاق
[لاتى] حين تندم [مندم] قبل أن تجمع ذنوبك على ذنوبك و كربك (وكربك)
[وكربك] في كربك فمن أبصر أقصر و ما حرف من صديقه حوّف٤٤.

فلا تشتم عض[ممض] العتا ب ٤٥ يلقك يوما بلقياه لاق

فان الدواء حميد الفعال و ان كان مرّاً كريه المذاق
يا معتقل علم الشعر و المستقل بقلم النظم والنثر .
قد استحييت منك فلا تكلنى إلى شيء سوى علم جميل
فقد أنفذت ما حقى عليه قبيح الهجو أو شتم الرسول
وذاك على انفرادك قوت يوم إذا أنفقت إنفاق البخيل
وكيف٤٦وأنت علوي السجايا وليس إلى اقتصادك من سبيل
وقد يقوى الفصيح فلا تقابل ضعيف السرّ إلا بالقبول
وإن٤٧الوزن وهو أصح٤٨وزن يقام صغاه بالحرف العليل ٤٩
[220] فان يك ما بعثت به قليلا فلى حال أقل من القليل
[نحرته من كلام المعري]
و السلام عليك ما سبح الفلك وسبح الملك ورحمة الله وبركاته.

---

44. krş. el-Ḥuṣrī, *Zehru'l-Ādāb*, III.267: ما أنصف من عاتب أخاه

45. *Muhammedanische Studien*'de [ki metin] böyle; ancak, ilerdeki kafiye gözönüne alındığında doğrusu (العتاق) olabilir.

46. Doğrusu (فكيف) olmalı; aynı satırdaki (وليس) de (فليس) olacak.

47. Doğrusu (فإن)

48. Doğrusu (أتمّ).

49. İlletli harf kullanmadan 'zihāf'ın [aruzda bir tür harf düşmesi] sözkonusu olduğu *ṭavīl* vezninin hece uzunluğuyla ilgili.

İbn Ġarsiyye'nin risalesinin hitamını teşkil eden, Ebū'l-'Alā el-Ma'arrī'nin divanından alınma beyitler bize aynı zamanda, edebiyat tarihinin gözden uzak tutulamayacak bir gerçeğini göstermektedir. O da, Ebū'l-'Alā'nın şiirlerinin İspanya'da bu kadar kısa bir süre içerisinde kabul görmüş olduğudur. Kullanılan beyitlerin ait olduğu divan, İbn Ġarsiyye zamanında olsa olsa 30-40 yıldan beri biliniyor olabilir. Bir sonraki bölümde 4 numarada temas edeceğimiz müellifin, Suriyeli alimimizin *Mulḳā's-Sebīl*'ine bir nazîre[50] yazması ve bir dostundan gelen bir mektupta 'Maarra şairi'nin şiirlerinin yaygınlığından söz edilmesi[51] de Ma'aarī'nin İspanyol-Arap edipleri üzerindeki etkisini göstermektedir. Öte yandan, Ebū'l-'Alā'nın daha az tanınmış bir risalesi olan *Risāletu'ṣ-Ṣāhil ve's-Sāciḥ* (bir beygirle katır arasında geçen bir hisseli kıssa)[52], İspanya'da genç bir şairi benzer bir eser telif etmeye sevkediyordu[53]. Şairin ölümü üzerinden yaklaşık yarım yüzyıl geçmeden Batalyuslu [Badajoz] İbnu's-Sīd [İbnu's-Seyyid] *Dīvān Saḳṭu'z-Zend*'e büyük şerhini yazıyordu[54].

III

İbn Garsiyye'nin risalesi, telifleri henüz bu 'Arap düşmanı' hayattayken başlayan ve VII. Yüzyıla kadar süren bir reddiyeler silsilesine yol açıyordu. İbn Ġarsiyye aslında bu risalesiyle umuma hitap ediyordu. O, sadece usta katibin bir üslup denemesinden ibaret değildi; onunla Arap düşmanlığı her tarzda anlatılmak istenmiştir.

[221]

Risalenin doğrudan muhatabı olan Ebū 'Abdillāh b. el-Haddād'ın İbn Ġarsiyye'ye bir cevapla mukabele edip, etmediği bilinmiyor. Ancak onun yerine başka reddiyeler hakkında malumat sahibi bulunuyoruz. Bunlardan bir kısmı metin olarak bize kadar ulaşmışken, diğer bir kısmının ise sadece isimlerini bilmekteyiz. Bu risalelerin müellifleri olarak zikredilen isimler şunlardır:

1. İbn Ġarsiyye'nin çağdaşı Ebū Yaḥyā b. Mes'ade.

Reddiyesi metin halinde Escorial Kütüphanesi'ndeki yazmalar kolleksiyonunun ilk yüzlüğünde (29b-41b) bulunmaktadır*. Müel-

50. [Dikkat ediniz] 'reddiye' değil...

51. 'Abdulvāhid, *History of the Almohades [el-Mu'cib fī Telḫīṣi Aḫbāri'l-Maġrib]* (Dozy neşri), II. 121, 7.

52. Margoliouth, *The Letters of Abu'l-'Ala*, Oxford 1898, s.136, 6.

53. Maḳḳarī, II.372, 14.

54. Brockelmann, *GAL [Geschicte der arabischen Literatur]*, I. 255, 24.

* *Nevādiru'l-Maḫṭūṭāt*, III, 255-291.

lif kendi çevresinde seçkin bir yere sahip olduğu halde, onun hakkında başkaca bir bilgiye sahip değiliz[55].

2. İşbiliyyeli [Sevilla] Ebū Mervān 'Abdulmelik b. Muḥammed el-Enṣārī el-Evşī.

Gırnata [Granda]'da mukim bir alim[56]. İbn Ġarsiyye'ye yazdığı reddiyenin adı:

رسالة الإستدلال بالحق في تفضيل العرب على جميع الخلق والذبّ و الانتصار لصفوة الله المهاجرين و الأنصار .

3. Ülkesi olan Afrika'dan Endülüs'e göçen ve orada bir şair-edip ve aynı zamanda bir fakih olarak şöhret bulan Kayravanlı Ebū'ṭ-Ṭayyib 'Abdulmun'im b. Mennillāh [b. Ebī Baḥr] el-Huvvārī (ö. 493/[1100])[57].

Reddiyesi Escorial'daki ilk yüzlükte (45a-52a) yer almaktadır**. Risalenin başlığı şöyle:

حديقة البلاغة و دوحة البراعة المؤنقة أفنانها المثمرة أغصانها بذكر المآثر العربية و نشر المفاخر الإسلامية و الرد على ابن غرسية فيما ادعاها للأمم العجمية .

4. Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Mes'ūd b. Ebī'l-Ḫiṣāl el-Ġāfiḳī [ö.540/1146].

İbn Ḫāḳān[58] tarafından mükemmel bir üslupçu ve tecrübeli bir devlet adamı olması itibariyla *ẕū'l-vizāreteyn* diye anılır. İsmā'īl b. Muḥammed es-Seḳundī [ö. 629/1232]de, memleketinin eşrafına dair yazısında onu meşhur Endülüslüler arasında gösterir[59]. Murabıt
[222] emiri 'Alī b. Yūsuf [Ebū'l-Ḥasen (500-537/1106-1142)]'un hizmetinde bulunmuştur. Onun vezirleri içinde en mahir ve alim olanı addedilir. 'Abdulvāḥid el-Marraḳūşī ona "katiplerin sonuncusu" (آخر الكتّاب) adını verir[60]. İbn Ḥamdīn'in baş çektiği fukaha-

55. Risalesi şöyle başlıyor:

مما عني بإنشاءه تأليفه الشيخ المبارك الأفضل أبو يحيى بن مسعدة نفعه الله بها و جعلها حجة له عند الحاجة إليها .

56. İbnu'l-Ebbār, *Tekmile*, No: 1723.

57. İbn Beşkuvāl, No: 835 [No: 838 (I.371)].

** *Nevādiru'l-Maḫṭūṭāt*, III. 309-330.

58. [İbn Ḫāḳān], *Ḳalā'idu'l-İḳyān*, Kahire 1284, s.174 vd. [s.175 vd.].

59. Makkarī, I. 130, sondan bir önceki satır [gösterilen yerde yok].

60. *The History of the Almohades* (Dozy neşri), II. 126, 6.

rejiminin engizisyonundan çok çekmiş birisidir; anlaşıldığına göre, kendisi karşı tarafı tutuyordu[61]. 'Alī b. Yūsuf İbn Taşfīn'in ölümünden sonra, Kurtuba'ya özel yaşamına dönmüş ve Muvahhidler'in saldırısı esnasında 540'da feci bir şekilde ölmüştür[62].

İbn Ġarsiyye'ye yazdığı reddiyesinin ismi şöyledir:

خطف البارق و قذف الحارق في الرد على ابن غرسية الفاسق في تفضيله العجم على العرب وقوعه البيع بالغرب .

İbnu'l-Ebbār bu risalenin bir nüshasını görmüştür. İbnu'l-Ebbār'ın gördüğü bu nüsha, müellifin oğlu 'Abdulmelik'in 528'de babasından duyduğunun aynısıdır[63].

5. Kökeni Peygamber'in sahabisi, Ensar'ın sancakdarı Sa'd b. 'Ubāde'ye kadar uzanan[64] Gırnatalı kültürlü bir aileye mensup Ebū Muḥammed 'Abdulmun'im b. Muḥammed b. 'Abdirraḥīm el-Ḫazrecī.

Bu ailenin sahip olduğu şöhretin temelini, 'Abdulmun'im'in büyükbabası ünlü bir Kur'an ve Hadis uzmanı 'Abdurraḥīm (v.542/[1147]) atmıştır[65]. Önce Mursiyye müftüsü, daha sonra İşbiliyye'de sâhib-i salat olan; aynı zamanda Ebū Bekr İbnu'l-'Arabī ve Ebū'l-Velīd İbn Ruşd'ün öğrencisi olan babası (ö.567/[1171-2?]) da bu şöhreti pekiştirmiştir. 'Abdulmun'im (524-597/[1130-1201])'de, Endülüs'te devrinin en önde gelen malikî alimi olarak kabul edilir[66].

İbn Ġarsiyye'ye yazdığı reddiyenin adı benim kaynaklarımda zikredilmiyor.

6. Yaklaşık bir asır sonra Ebū'l-Ḥaccāc Yūsuf b. el-Belevī[67], İbn Ġarsiyye'nin risalesine bir arkadaşı vasıtasıyla muttali oluyor

61. Ayrıca İbn Ḥamdīn'in nüfuzuyla emredilen, Ġazzālī'nin eserlerinin yakılması işine karşı el-Meriyye ulemasının 'Alī b. Muḥammed [b. 'Abdillāh] el-Cuzāmī önderliğinde yürüttükleri hareket de zikre değer. El-Cuzāmī, bu kararı icra edenlere katılan herkesin cezalandırılmasına dair fetvalar veriyor ve bu failleri mali cezalara çarptırılmasını öneriyordu. İbn Ḥamdīn, kendi emirlerine karşı yöneltilen bu hareketin önderinin başını vurdurur; bkz. İbnu'l-Ebbār, *Mu'cem*, No: 271 [No: 253 (s.271)]; *Teknile*, No: 1841].

62. Eserleri için bkz. Brockelmann, I. 369.

63. *Teknile*, No: 1700.

64. İbnu'l-Ebbār, *Mu'cem*, No: 159, *Teknile*, No: 1357.

65. *Mu'cem*, No: 223.

66. *Teknile*, No: 1814.

67. Krş. *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II (Önsöz), s.LIX vd.

[223] ve ona mensur parçalarla harmanlanmış şairane bir hicivle ve inançlı bir Müslümanın bakış açısıyla mukabele etme gereğini duyuyordu. Bu eser[68], bu risaleleler zincirinin matbu olarak elimizde bulunan biricik parçasıdır. Aynı zamanda el-Belevī bildiğimiz kadarıyla İbn Ġarsiyye ile ve onun risalesini tartışan literatürle kitaplık çapta meşgul olan tek yazardır. İbn Ġarsiyye'ye yazılan reddiyelerin büyük bir bölümünün ismini onun çalışmasından öğrenmiş bulunuyoruz. Bu durum, bu İspanyalı alimin yakın zamanda ortaya çıkan eserinin (bkz. *Göttingen Gelehrten Anzeigen* (1899), s.452), edebiyat tarihçileri için, bilinmeyen eserler konusunda zengin bir başvuru kaynağı olduğu gerçeğine bir delil daha teşkil etmektedir*.

KAYNAKÇA

1. 'Abdulvāḥid, *el-Mu'cib fī Telḫīṣi Aḫbāri'l-Maġrib* (ed. Dozy).

2. 'Alī b. Ẓāfir, *Bedā'i'u'l-Bedā'ih (Me'āhidu'l-Tanṣīṣ* hamişinde), Kahire 1316.

3. ['Abdulkādir, el-Baġdādī], *Ḫizānetu'l-Edeb* [ve *Lubbu Lubābi Lisāni'l-'Arab*].

4. el-Belevī [*Kitābu*] *Elif-Bā'*.

5. Blochet, E., *Revue de l'Historie des Religions*.

6. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*.

7. el-Cāḥız, *Ṭırāzi'l-Mecālis*.

8. Cevherī, *[eṣ-Ṣıḥāḥ]*.

9. Derenbourgh, *Les Manuscrits arabes de l'Escurial*.

10. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien*, [Leipzig 1874].

11. [Ebū'l-Ferec el-Isfahānī], *el-Eġānī*.

12. Ebū Nuvās, *el-Fekāhe ve'l-Ṭınās fī Mucūni Ebī Nuvās*, Kahire 1316.

13. Ebū Temmām, ?

14. [Goldziher, Ignaz], *Muhammedanische Studien*, [Halle 1889-90].

68. *Kitābu Elif-Bā'*, 1.350-354.

* 'Abdusselām Hārūn, Escorial'de bulunduğu halde Goldziher'in burada zikretmediği iki ayrı reddiyeden söz etmektedir. 'A. Hārūn'un neşrettiği bu risālelerden ilkinin müellifi bilinmemektedir. Nāşir, Ebū Yaḥyā b. Mes'ade'nin risālesiyle arasındaki güçlü benzerlikten ve başındaki " رسالة ثانية في الرد على ابن غرسية " ibāresinden hareketle bu risālenin de Ebū Yaḥyā'ya ait olabileceği ihtimali üzerinde durur. (Nevādiru'l-Maḫṭūṭāt, III. 293-299). İkinci reddiye ise Ebū Ca'fer b. ed-Dūdeyn (veya ed-Dūdī) el-Belensī'nin risalesidir (a.g.e., III. 301-308)

15. " , *Der Dîwan des Ǧarwal b. Aus al-Huṭaj'a*, Leipzig 1983 (G.S., III. 50-294).

16. " , *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, [Leiden 1896-99].

17. " , "Über den Ausdruck *sakina*", *Abhandlungen zur arabischen Philolologie*, Leiden 1896, I. 177-206.

18. Harkavy, " ? ", *Steinschneider-Festschrift [Festscchrift zum achtigen Geburtstage Moritz Steinschneider's*, Leipzig 1896].

19. el-Hemedânî, *Resâ'il* (ed. İstanbul), ty., yy.

20. el-Ḥusrî, *Zehru'l-Âdâb*.

21. İbn Beşkuvâl, *[eṣ-Ṣıla]*.

22. İbnu'l-Ebbâr, *Teknile*.

23. " , *Mu'cem [fî Aṣḥâbi'l-Ḳâḍî'l-İmâm Ebî 'Alî eṣ-Ṣadefî]*.

24. İbnu'l-Faraḍî, *[Târîḫu'l-'Ulemâ' ve'r-Ravât li'l-'İlm bi'l-Endelûs]*.

25. [İbn Ḫâḳân], *Ḳalâ'idu'l-İḳyân [ve Meḥâsinu'l- A 'yân]*, Kahire 1284.

26. İbn Ḫaldûn, *Geschichtswerk*.

27. [İbnu'l-Manẓûr], *Lisânu'l-'Arab*.

28. Jakob, *Beduinenleben 2*.

29. Makkarî, [*Nefḥu'ṭ-Ṭîb*].

30. el-Miḳaddesî, *[Kitâbu'l-Bed'i ve'ı-Târîḫ]* (ed. Goeje).

31. Neubauer, "?", *Journal asiatic 1* (1862).

32. Râgıb el-Isfahânî, *Muḥâḍarâtu'l-Udebâ'*.

33. Sa'adia [Gaon= Sa'îd el-Feyyûmî], *Tekvîn [Tefsiri]*.

34. [eş-Şerîf, el-Murtaḍâ], *el-Ġurer ve'd-Durer [Emâli'l-Murtaḍâ]*, Tahran 1277.

35. Ya'ḳûbî, *Târîḫu'l-Ya'ḳûb* (ed. Houtsma).

36. ? , " ? ", *Zapiski der archaeologischen Gesellschaft* 12 (1899).

37. [ez-Zebîdî], *Tâcu'l-'Arûs*.

38. eẕ-Ẕehebî, ?

39. *ZDMG* 52.

40. *ZDMG* 20.

KARŞILAŞTIRMA NÜSHALARI

3. Bulak 1299.

8. ed. Aḥmed 'Abdulġafūr 'Aṭṭār, Mısır 1956/1376-7.

20. ed. 'Alī Muḥammed el-Becāvī, Kahire 1969.

21. ed. es-Seyyid 'İzzet el-'Aṭṭār, Kahire 1374/1955.

23. ed. Franciscus Codeva et Zaydın, Matriti 1885.

24. ed. es-Seyyid 'İzzet el-'Aṭṭār, Kahire 1954.

25. Bulak 1283.

27. Beyrut 1970.

29. ed. Dr. İḥsān 'Abbās, Beyrut 1968.

34. ed. M. Ebü'l-Faḍl İbrāhīm, yy., 1373/1954, Dāru İḥyā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye.

35. ty., Beyrut.

37. Mısır 1306.

MATURİDİYE GÖRE AKIL VE DİNÎ TASDİK*

J. Meric PESSAGNO
Çev: Dr. İlhami GÜLER

İslâmî vahyin *'qala':* "O (Allah) dedi" ifadesi, bulunduğu her yerde, süpekülatif islâm teologları tarafından yürünen epistemolojik yolu nihaî olarak belirlemiştir. Allah'ın Hz. Muhammed'e vahyettiği ve onun da bunu olduğu gibi insanlara açıkladığı fikri birkere kabul edilince, Kelamcılar, hedefi İslamî vahyi açıklama ve savunmayı üstlenen bütün bir yapıyı bu iki temel direk üzerine inşa ettiler. Kardeşleri Yahudilik ve Hıristiyanlığın monoteistik imamları gibi İslam da, ister istemez, dinde aklın *(aql,* intellect) uygun felsefî bir ifadesini geliştirmek; veya onu başka bir yola koyarak dinî tasdik ile akıl, vahiy ile mantık ilişkisini belirlemeye girişmek zorundaydı. Böyle bir durumda, sadece üç muhtemel yol bulunmaktadır: 1- Aklın, vahiy konularında bir yerinin olmadığını ileri sürmek (Fideizm ve entellektüel pasifliğin yolu). 2- Akıl, peygamberi ve mesajını kabul eder ve dolayısıyla vahyedilmiş hakikatleri savunmak ve daha derinlerine dalmak için anlamlar temin eder. 3- Akıl, kendi kendine yeter derecede bir güce sahip olduğu için, Vahye' ihtiyaç duymayı reddeder ve vahyin bildirdiği her şeyin daha önceden akıl tarafından tamamen bilindiğini ve bundan dolayı, insan aklının ne peygambere ne de bir mesaja ihtiyaç duymadığını ileri süren görüş. Bu son tercih, vahyedilmiş bir din kavramına teslim olmuş bir topluluğa aidiyetini sürdüren herhangi bir kişi tarafından kesinlikle kabul edilemez. Nevarki, İslam tarihinde öyle görünüyorki Cehm bin Safvan, nihayetinde tam dinî sübjektivizme varan bu yolu seçmiştir[1]. Birinci tercih tarihî olarak alabildiğine muhafazakar olan Ahmet b. Hanbel ve bağlılarınca paylaşıldı ve temsil edil-

---

*. Bu makale, "The muslim world" adlı derginin Vol: 69 January 1979 No: 1 (Hartfort) sayısında, 18-27 sayfalarından alınmıştır (Çev.)

1. Cehm ve öğretisi için bkz. R.M. Frank, "Jahm b. Safwan'ın Yeni Platonculuğu" Le Museon, LXXVIII (1965) 395 ff. Yine, İslâmî bir bakış için, Halid el-Asalî, Jahm b. Safwan wa makanuhu fi'l-Fikri'l-İslâmî (Bağdad 1965). Teolojik bağlam da Cehmiyye'ye ait bir tartışma için bkz. J.M. Pessagno, The Kitab al-imân of Abu Ubayd al-Kâsım b. Sallâm" (Basılmamış Ph. D. tez, Yale Üniversitesi 1973), çeşitli yerlerde.

di. Onlar, dinî yol göstermede Kur'an ve 'Hadis'in yeterli olduğu, dolayısıyla, dinî konularda aklî süpekülasyonlara dalmanın derin kuşkusunda tam bir mutabakat halinde idiler. İkinci yol, daha ziyade Mutezile tarafından metodolojik düzeyde tercih edildi. Fakat sadece Mutezile zannedilmesin, Sünnî ortadoksinin iki ileri gelen okulu, Eş'arilik ve Maturidilik tarafından da benimsendi. Bu çalışma, dinî tasdik ile akıl arasındaki ilişkiyi işleyen ikinci tercih üzerinde yoğunlaşacaktır. Bu takdim, şimdi, Maturidinin kendi kelimelerine dayanarak mümkün olmaktadır. Çünkü, Maturidinin temel teolojik çalışmalarından biri olan *"Kitab al-Tevhid"* in tek el yazması, 1950 yılında mütavaffa Profesör Joseph Schacht tarafından bulunmuştur[2]. Ebu Hanife[3]nin takipcisi olduğu ve 333/944 yılında öldüğünün dışında hayatı hakkında bir şey bilinmiyor. Onun, "Maturidî" olarak nitelenmesi (nisbet edilmesi), Maveraunnehir bölgesindeki "maturid" veya "maturit" diye isimlendirilen bir kasabaya nisbetindendir. Maturidî, Eş'arî ile birlikte Sünnî İslamın iki büyük aliminden biri olarak görülür. Çünkü onun etkisinin Maveraunnehirin doğu bölgelerinde alabildiğine yerleştiği görülür. Fakat onun öğretisi, Eş'ari ekolü tarafından hayli gölgelenmiştir. D.B. Mazcdonald bu konuda şöyle diyor:

"... Maturidî okulu, durmadan Eş'ari okuluna nüfuz etmiştir ve hatta Bir Eş'arî, aynı anda az veya çok miktarda maturidi olduğunu iddia ederdi"[4].

Bu yargının doğruluğu, "Kitab al-Tawhid"in metninin mevcudiyetini İslâmî araştıranlar için daha da önemli kılmaktadır. Aranan şeyler, tam bir parağrafta toplanmaktan ziyade *"Tevhid"* in önemli üç bölümünde başka izahlarla karıştırılmış olarak sunulabilir: Birincisi, "Başkalarının görüşünü körü körüne takip etmenin batıl oluşu" *(taklit)*, ve "dini, delillerle bilmenin zorunluğu *(delil)*" olarak isimlendirildi. 26 ıncı (bölüm), "Bilginin savunulması *('ilm)* ve düşünme (nazar)" ve 15 inci (bölüm) "iman, kalbde veya bilgide *(marifet)* tasdiktir"[5]. 'Tevhid'in içinde bu bölümleri genişce dağıtma

2. Joseph Schacht "Muhammedî Teolojinin Tarihi için Yeni Kaynaklar" Studia islamica, 1 (1953) 23-42. Bu elyazması daha sonra Fethullah Huleyf tarafından Neşredilmiştir. Kitab al-Tavhid (Beyrut, 1970).

3. Ebu Hanifenin iman hakkındaki görüşleri için bkz. T. İzutsu. "İslamî Teolojide İman Kavramı" (Tokyo, 1965) ve J.M. Passogno'nun farklı bir açıklaması için "Murcie, İman ve Ebu Ubeyde", JAOS XCV, 3 (1975), 382-394e bakınız.

4. "Maturidi" Shorter Encylopedia of İslam, p 363.

5. Bölümlerin numaralaması bana aittir. İsimlendirmeler, Profesör Huleyf'in eklemelerinin tarafından çevrisidir. Doktrinin önemli noktalarına bir ek (şerh)le birlikte 'Kitabu't Tevhid'in bir çevirisini hazırlamayı vadediyorum.

yerine mamafih onlar, Maturidî'nin akıl ile iman arasındaki ilişki üzerine kanaatini takdim eden organik entellektüel bir bütündür.

'Taklid' üzerine olan birinci bölüm, tâbî olunacak dinî bilgiyi elde etmenin ancak, soru sormaksızın, manevî bir önder veya bir alimin görüşlerine uymakla elde edilebileceğine inanan gruplara müellifin saldırısıdır. Burada Maturidinin idealinde olan öznel olarak kişiliğin oluşturulmasına girişme ihtiyaç yoktur. Örnek olarak, Şianın imamın fonksiyonu öğretisi için ortaya attığı iddialar ve bazı Harici gruplar hemen akla gelmektedir. Taklidin geçerliliğini ortadan kaldıran şey, özü itibariyle saçma oluşudur. Çünkü bu durumda, tarflar, biricik hakikate sahip oldukları iddiasıyla karşı tarafa aklî olarak bütünüyle karşı çıkarken şu basit temele dayanıyor: "şöyle şöyle denildi" çok sayıda insanın o yolda toplanması, tek başına hiç bir zaman *'taklid'*e bir haklılık payı vermez. Maturidi, mukallitleri açıkca cahil, yetersiz ve tembel veya üçüne birden sahip olan insanlar olarak müteala eder. Sahih bir din bilgisinin ihtiyaç duyduğu şeylerden ilki, alimin şahsi sadakatına dinleyeni ikna edecek akli delildir (al-hucca al-akliyya). İkinci olarak, öğrenilen objektif hakikatın *(hakk)* açık bir kanıtı *(burhan)* gereklidir. Bu iki yön böylece bilinince, ancak din bilinir. Çünkü, kesinlik de ancak, dini öğrenen kişinin bu tür argumanlarla iyice kuşatıldığı ve herhangi bir muhalifin gerçekleri saptırmaksızın kendi konumunu reddetmesinden makul bir korku duymaması halinde ortaya çıkar. Dinî bir lidere körü körüne inanan birine karşı Maturidi'nin saldırı hattı işte böyledir.

Bu argumantasyonda (münakaşa, muhakeme), Aristo'nun belağat *(retoric)* ile mantık *(logic)* ayırımına benzer şekilde, Plato'nun kanaat *(doxa)* ve bilgi *(episteme)* ayırımının yansıması vardır. Nevarki, onun bütün vurgusu burhanın zorunluluğu üstüne olmasana rağmen, bölümün hiçbir yerinde, bir rehberin dediklerini körükörüne takip etmiş birinin mümin olamıyacağına dair ne bir iddia ne de bir ima vardır. Böyle bir istisna ancak arızı olarak mümkün olur. O da, söyledikleri çerçevesinde uygun bir etki yaratmaya yönelik bir ifadedir ve gerçekte bu, nerdeyse okuyucu tarafından beklenir. Maturidinin, inanç aktından doğan bilgi ile kesin delil, burhan, muhakemeden doğan bilgi arasında bir ayırım yaptığı iddia edilemez. Onun ondördüncü bölümdeki açık ve kesim ifadeleri, böyle bir açıklığa yardımcı olur.

Gerçekte, ne *'huccet'* ne de *'burhan'*, Maturidinin isbat, kanıt veya tanıklık, şehadet için favori terimleri değildir. Bu görüşe göre

'Delil' birinci derecede yer alır. Bu kelime, harfi harfine *'bir işaret'* bir gösterme, belirti, kanıt demektir. Maturidinin kendi kullanımında onun kanıtlama menzili, en basitinden 'nerede duman varsa orada ateş vardır' dan onun tarafından tasımsal kıyas tipinin çok dakik olarak yazılmış isbat, kanıt ve delillerine kadar uzanır[6]. Durum böyle olunca, Maturidinin bu birinci bölümdeki delil üzerine olan ifadelerinin, tam felsefî deliller olarak okunabileceği anlamına gelmez. Gerçekte, onun delil için kriter ifadesi, delilin, doğru söyleyen insaf sahiplerini *(el-munsifun)* ikna edebilecek güçte olmasıdır. Karışık ön yargılardan arınmış bir şekilde dinlemeye arzulu ve yetenekli olma, dinleyicide ısrarla aranan yegane hususiyettir. Öyle görünüyor ki bu, Maturidi'nin delil kavramının en geniş anlamda tam bir mantıkî açıklamasıdır. Denebilirki nihayet, yukardaki ele alınan durumların hepsinde tasvir edilen isbat-delil süreci, aynı zamanda peygeamber ve onun getirdği mesajın kabul edilmesinde de geçerlidir. Gerçekte bir sonraki bölümde peygamberlik *(risâla))* vazifesinin savunulmasında Maturidi baştan sona kadar, Muhammed ve Mesajının muhtevası için *'haqq'* ve *'sıdq'* ölçülerine baş vurur.

Yirmialtıncı bölüm, birinci bölümde başlatılan aklın savunulması tartışmasını sürdürür. Konu, dinî sorunlarda aklın kullanılmasını reddedenlere verilen cevapların kalıbına dökülmüştür. Karşı çıkışlar üç şekilde takdim edilir. Birincisi, akıl yürütmekle elde edilen hakikat, asla güvenilir bir şekilde devam etmez. Akıl yürütme, tartışma kapısını açar ve bu selin üzerine sadece şüphe ortaya çıkabilir. Bundan dolayı, yapılacak en güvenilir iş, akıl yürütmeyi durdurmaktır. Bu yolla Allah fikri, insanda güven meydana getirir. Bu, akıl yürütme ameliyesinin güvensizliğinden kaynaklanan delilin ifadelendirilmesi olabilir. Maturidinin bu itiraza araştırma *(bahs)* ve akıl yürütmeyi bir insan mükellefiyeti olarak değerlendiren kişinin cevabı olarak çerçevelenmiş karşı cevabı hemen hazırdır: Bunlar, İnsan durumunun bir yanlış değerlendirilmesine güven aksettirmek için önerilen yolun ifadeleridir. Bir insandan aklı terketmesini istemek, şu demektir: Akıl yürütme durdurulabilir bir fiildir. O şöyle diyor:

"... muhakeme, akıl yürütme sorumluluğu, kendiliğinden kablî olarak doğan, ortaya çıkan bir şey değildir; bilakis o, aklı kullan-

6. Jaseph Von Ess. İslamî Teolojinin delil-kanıt-isbat yapısını, stoa Mantığı kavramları içinde 'İslamî Teolojinin Mantıksal Yapısı' ünvanıyla ikna edici bir şekilde analiz etmiştir. Logic in Classical Islamic Culture, ed G.E. Von Grunebaum (Wiesbaden: Harrasso Wite, 1970) pp. 21-50. Stoa Mantığının yararlı bir tartışması B. Mates, Stoic Logic, 2nd. ed (Berkley-Los Angeles: University of Colifornia 1961)de bulunabilir.

maktan ve olanları tedkik etmekten doğan birşeydir. Yani akıl, insanın doğasında iyiyi kötüden ayırdığı ve onunla kendinin diğer canlılardan üstün olduğunu bildiği bir şeydir..."

Başka bir ifade ile, akıl yürütme, insan için fırtrîdir ve onun kullanılmamasını istemek, insanın zatî ve biricik tabiatını terketmesini istemektir. O, tabii, akıl yürütmenin doğuracağı bazı tehlikeleri kabul eder. Fakat, hemen aynı şeyin diğer bütün insan aktiviteleri için geçerli olduğunu ekler; insanın, onları durdurduğunu iddia edecek henüz hiç kimse yoktur. İnsan basitce akıl yürütmenin faydalarını elde etmek ve dezavantajlarından uzaklaşmak suretiyle düşünmeyi öğrenmelidir. Daha da ileri gitmek sureti ile Maturidi, akıl yütürmenin -insanı bazı yanlış sonuçlara sürüklemesi mümkün olsabile-, neresinden bakılırsa bakılsın hala faydalı olduğunda ısrarlıdır. Çünkü en basit düşünme eyleminde, akıl yürütme icra edilmiş olur. Taklit taraftarlarına karşı tekrar duyulan bu birinci itiraz, körü körüne ittiba edenlerin, aklının kendilerini birinin hakikate kafî olarak sahip olduğu kanaatinden gelen bir güven yaratmasından dolayıdır. Maturidiye göre bu güven (kişiden değil), akıl yürütmeden gelir. Başka bir açıdan fikir vermek için o şöyle diy,or: "Taklid, şeytanın bir telkinidir. Şeytanın amacı ise, insanı arzu ettiği şeyi elde etme ve kendine seunulan imkanlar vesilesi ile akla itimat hususunda onu korkutmak ve kendi aklının verdiği neticeden döndürmektir. Akıl yürütme, ahlakî hayatın temelidir. Çünkü ancak onunla insan egosunun *(al-nafs)* arzularından kolayca uzaklaşabilir ve onunla şeytanın gönüllü bir oyuncağı olmaktan kurtulabilir. İşte bundan dolayı, o (şeytan), insanı hem bu dünyada hem de ahirette zorunlu olarak helâkâ sürükleyecek rahatlık uğruna, akıl yürütmeyi terk etmenin taraftarı ve teşvikçisidir".

İkinci itiraz, akıl erdirememe-anlayışsızlıktan kaynaklanan tartışma olarak isimlendirilebilir. O, aşağıdaki şekilde cereyan eder.

Bilindiği gibi, Allah insana aklının alacağı çerçevede bir şeyi yapmasını emretmektedir. Emredilen şey anlaşılır niteliktedir. Allah'ın insana anlayamıyacağı bir tarzda konuşması, neden kabul edilemez bir şey olmasın? Bu yerinde-isabetli itirazın özü, Maturidinin durduğu mevzinin tam temelidir. Bu mevzi (konum), Allah'ın abes bir şey *('abathan)* yapmayacağı fikrine dayanır, tam tersine bütün filler belli bir hikmete dayanır[7]. Mevzu bahis itiraz göster-

7. Bundan dolayı dinin bilinmesinin epistemolojik prensiblerini vaz eden ikinci bölümde Maturidi açıkça şöyle diyor: "Aklın da bir parçası olduğu dünyanın, hikmetten uzak ve gayesiz olarak kurulabileceği imkansızdır".

mektedir ki, amaç ve hikmet *('ala'l-Hikma)* her nekadar insan tarafından anlaşılır olma ihtiyacı duyulmasa da, bu böyledir. Doğrusu, denildiği gibi, Allah insanın kabul edeceği anlaşılmaz bir emir verebilir, o halde neden O insan aklının anlayamıyacağı, anlaşılmaz beyanda bulunamaz? Bu itirazın gücü büyüktür. Geleneksel bir İslamî duyarlılıkla denilecektir ki, Allah'ın ne filleri ne de emirleri kulda bulunan bir şeyle asla sınırlanamaz. Kısaca reddederek denecektir ki, insan aklı ile Allah'ın hikmeti arasında özel bir bağ yoktur. Böyle bir bağ olabilir. Fakat aslında yoktur (aranmamalıdır). Eğer bu böyle olursa o zaman, sorunsuz olarak ve basitçe söyleneni veya emredileni kabul etmek için muteber bir akli tercih olarak belirlenmiş bir alan vardır.

Maturidi, bu argumanı bütünüyle reddeder. Allah'ın verdiği hiçbir emir yoktur ki -bu emir ister direkt akli iletişim olsun (aklının onu yapması için teşvik etmesi), isterse, vahiy yoluyla olsun (" 'sözleriyle insanın kulağına hitap etmesi")- onu anlamak için insana bir yol vermemiş olsun. Doğrusu, eğer insan onu anlamaya kabiliyetli değilse, o emri yerine getirmeye de ehliyetli değildir[8]. Bu emir ve ifadelerle alakası olan prensiplerin çeşitli yönlerini öğrenmek, ancak onlar üzerine düşünmek ve onları anlamakla olabilir.

Dile getirilmeden terkedilen çok sayıda itiraz ve cevap vardır. Bundan dolayı cevap, bir itirazın karşılığı olmadan daha ziyade başka bir durumun ifadesi olarak görünüyor. Akılla anlaşılmaz bir emir söz konusu olunca, itirazın arkasında saklı tutulan şey nedir? Hemen akla 37. İbrahim Suresinin 102-113. ayetlerinde anlatılan rüya hikayesi gelir. Bir adama oğlunu öldürmesini emretmek kesinlikle anlam dışıdır, mantıksızdır. Üstelik çocuğun cevabı "Emrolunduğunu yap" *(if'al matu'maru)* dır. O halde, kitabın kendisi, anlaşılır olmanın, dini konulara giriş için gerekli bir temel olmadığını ortaya koymuyor mu? Biri bu aynı örneği kullanarak, itirazdan kaynaklanan bu gelişmeye Maturidinin cevabını tahmin edebilir. Maturidî, elbette 106. ayetteki "şüphesiz bu, açık bir imtihandır" *(inna hadhalahuwa'l-bala'ul-mubin)* ifadesine dikkat çekti. Saçma ve izafî anlaşılmazlık arasındaki fark, bir birinden ayırdedilmelidir. Bir emir olarak açıklanan İbrahimin rüyası sadece izafî anlaşılmazlıktır. İbrahim (ilahî) emir anında olayı anlamadı. Fakat olay gerçekleştikden sonra Allah tarafından emrin gayesi konusunda bilgilendirildi. O halde, itiraz yersizdir. Maturidinin konumunda ifade

8. Arapça ifadesiyle: *Wa-man qasara fahmuhu'an ihtimalihi fahuwa kharijun'ani'l-amri.*

edilmemiş bir nokta daha vardır. Hikmete göre hareket etmenin anlamı, hiçbir şeyin boşa çıksın diye yaratılmamasıdır. Bu nokta, Maturidinin düşüncesinin temelinde yatar ve 'Tevhid'de baştan sona kadar açık ve kesin olarak devam eder. Durum böyle olunca, eğer ileri sürülen itiraz doğru ise, o halde, maturidiler için -akıl anlaşılır şeye düşkün olduğundan dolayı;- Allah, saçma iş yapmakla suçlanacaktır.

İkinci itiraz, biraz önce değinildiği gibi, temelde insanın anlamasını aşan Allah'ın karşı konulmaz gücü kavramıdır. Bölümün dördüncü ve son itirazı, Allah'ın merhameti kavramına bir reddiye olarak görülür. Delillendirmenin, merhamet temeline dayandığı söylenebilir. Eğer itirazcı deseki, bir kulun bu dünyada affedilmesi için Rabbine şöyle demesinden daha uygun bir şey yoktur: "Sana karşı geldiğimi bilemediğim için isyanlarıma son veremedim. Yaptıklarımdan içtinap etmem gerektiğini ben nerden bileyim?" O halde, Allah'ın hikmetinin olduğu yerde böyle bir af neden kabul edilebilir olmasın?

Bunu cevaplamak için Maturidi, bunun bir mazeret olarak kabul edilmesinin sadece iradeden mahrum üstadın delili olduğu ilkesine müracaat eder. Fakat Allah ile olan durum böyle değildir. Verilen deliller iki türlüdür: Zihni düşünmeye, fikirlerle bağ kurmaya tahrik eden, teşvik edenler[9] *(harraka dhihrahu bi'l-khawatiri)* ve aklı-zihi ona yönelmiş ibret, öğüt ve tenbihlerin bütün çeşitleri ile *(nabbahahu bi-sunufi'l-'ibar)* ilgilendirirler. Delillerin bu iki tip tasnifi, dini bilginin iki temel prensibi olarak 'Tevhid'in ikinci bölümündeki akıl ve Vahiy/ gelenek *(sem')* ayrımına dayanır. Metnin açıkça tazammun ettiği şey, bu delillerin herkes için kabul edilebilir ve bilgi için eşit değerde olduğudur.

Bu son itiraza karşı Maturidinin tavrı, entellektüel tembellik ve cehalet suçlaması şeklinde ifade edilebilir. Burada deliller vardır; insanın sorumluluğu onları anlamaktır. Bu noktada metinde karar verilmesi oldukça zor olan bir husus, hem fikirlere (ideas) hem de ibret-öğütlere (admonitions) herkesin ihtiyacımı olduğu; yoksa, başka verili bir durum için birinin tamamen ötekinin yerine ikame edilebileceğimidir. Bu çalışma (makale) da tartışıldığı gibi bu soruna son bölümde temas edildi. Bu bölüm, Maturidinin akıl yürütme-

9. Burada ibarenin önemi kaçınılmazdır. İfade olarak Maturidi, fikirlerin Allah'dan geldiğini söylüyor gözükmektedir. Eğer bu ciddiye alınacaksa, onun genel epistemolojik tutumu ile çelişki arzettiği görünmektedir. Bu yüzden ifade, -ehliyette uzak olması hasebiyle- bilgi elde etme tarzının ifadelendirilmesi olarak en iyi bir şekilde görülebilir.

nin gerekliliği (zorunluluğu) üzerine ele aldığı konuların sıkı bir özeti mahiyetindedir. Hatta burada söylenenlerin tümü aşağıdaki ilk giriş cümlesinde özetlenmiştir denebilir: "Allahı bilmek ve onun yapmamız için emrettiği şey, ancak delillerden istidlal yoluyla elde edilen bir arazdır[10] *('arad)*.

Şimdiye kadar, iki bölümdeki Maturidinin dini bilgiyi *(ma'rifet)* elde etmek için bir ilk alet olarak aklın kullanılmanın zorunluluğu ve uygun (yeterli)luğunu ileri sürmesi tartışıldı. Son olarak bu çalışmada, onun onbeşinci bölümdeki imanın gerçek tanımı, sorusuna geri dönmesi tartışılacak. O, bu soruna iki noktadan bakarak tartıştı. Brincisi, imanı kalpteki bilgi, ikincisi ise, kalpteki 'tasdik' olarak tanımladı. Birinci durumda onun ilk dönem İslamın tam rasyonalist bir mezhebi olan Cehmiyeye atıf yaptığı görülüyor. Eş'arının anlattığına göre o (cehm), imanı sadece bilgiye indirgemişti. Diğer iç ve dış özelliklerin tümü iman isminden (kavramından) çıkarıldı. İkinci tanım ise, genel olarak bütün sünnilerin bakış açısıdır. Onun şimdi üzerine aldığı özel iman tanımının analizinde görülecektir ki Maturidi, anlayışını dinî tasdik ile akıl arasında ki bağ üzerine kurar. Onun iman ile ma'rife nin biribirinin dengi olabileceği düşünce teftişi, linguistik bir temele dayanarak ilerler. Maturidi, Arapça doğru kullanıma göre iman'ın, tamamiyle tasdik[11], yani bir şeyin doğruluğunu onaylama olduğuna katılmaktadır. Halbuki, inanmama fikri *(kufr)*, birşeyin yanlışlığını onaylamaktan ibarettir (takhib). Bilgi *(ma'rifa)*, aslında bilinmeme *(nakira)* veya bilinememe, bihaber olma *(Jahala)*nın karşıtıdır. Eğer, birileri bir şey yalanlıyorsa (yanlışlıyorsa),. bu, o şeyin bilinmediği anlamına gelmez. Daha doğrusu, belkide biliniyor. Fakat o şahıs bu şeyin doğruluk muhtevasını reddediyor demektir. Aynı şekilde, eğer biri birşeyi bilmiyorsa, bu zorunlu olarak onu yanlış olarak addediyor anlamına gelmez. Maturidinin konumu, metinde açık olarak ifade edilmiyor.

---

10. Burada metin, istemenin maksadı veya bir amacı anlamında "*gharad*" olarak okumak için kolayca düzeltilebilir. Bu durumda tercüme, "yegane arzusuna erişmiş maksad. vb" şeklinde okunabilir. Şimdilik, düzeltmeye karşı muhalifim. Çünkü metin (ifade), sabunî (ö. 1184)nin Ebu Mansur (al-Maturidi?)un 'ilim' tanımlaması hakkında aktardığı ile iyi bir uyum arzetmektedir. Sabuniye göre Maturidi ilmi şöyle tanımlıyor: "İlim (insanda) bulunan öyle bir sıfattır ki, mazkur (hatırlanan?) nesne (şey) bu sıfatla ona ilham edilir". Bu tanım F. Rosenthal tarafından (ingilizceye) çevrildi: Knowledge Triumphant (Lerden: E.J. Brill, 1970) s. 59.

11. Bu makale neşre hazırlandıktan sonra, Profesör Wilfred Contwell Smith'den onun "A Human View of Truth", Studies in Religion, 1, 1 1971. adlı makalesinin ayrı basımını aldım. Bu makale, "S.D.Q" kökünün analizi ile birlikte Maturidinin bütün düşüncesinin anlaşılmasına kıymetli bir katkıdır. Zira, bu makale müellefin kafadan yazdığı bir şey değildir.

Fakat onun argumanımının özü şudur: *"tasdik"*in zıddı *"ma'rife"* olmadığından dolayı, ma'rife tasdik'e denk değildir. Yani *"ma'rife"* iman değildir. Bundan dolayı o Cehm'in tezini çürütüyor. Bunnula beraber, o, bilgi ile iman arasında bir ilişki görmüyor denemez. Ona göre bilgi, gerçekte bir sebeb *(sabab)* bir kanal bir motiv ve (genel felsefi anlamda) bilgisizliğin insanı inançsızlığa sevkedebilmesi gibi, imana teşvik eden bir vesiledir. Bu, onun birinci ve yirmialtıncı bölümlerde bilgi için çizdiği kesin, ana çerçevedir. Bu bölümler, onun dinî bilgiye bir yol olarak akıl yürütmenin zorunluluğunu temellendirdiği bölümlerdir. Bu bölümün ifadelendirilmesi üzerinde dikkatle durulmaya değer. Tartışmada onun kullandığı anahtar kelimeler, Arapça, *"Sabab"* ve *"ba'atha"* terimlerdir. Anawatî ve Gardet[12], epistemolojik tartışmalarda ilki için -Wensinek'in "kanallar"ı (Channels) kullanmasının uygun olduğunu belirtmelerine rağmen- iyi bir tercümenin kaynaklar (sources) olduğunu önerirler. Nedensel olmayan bu kallanım, Maturidinin kullandığı *"Ba-'A-sa"* fiiliyle teyid edilmiştir. Bu fiilin asıl anlamı "birini birşeye yönlendirmek" yani "teşvik etmek" demektir. Fiil, tam anlamı ile nedensellik anlamında kullanılmaz. Dolayısıyla birisi *'ba'atha' ala istiğhraab"* dediğinde bu ingilizceye 'şaşkınlığa sebebiyet verdi' olarak çevirilebilir. Fakat, Arap daha ziyade bu ifade ile, failin diğerinde hayretin artmasına vesile (occasion) olması (başkasını hayrete bırakan neden) anlamını tahayyul etti. Binaenaleyh, Maturidinin bu cümlesi, bilginin imanın yeterli sebebi olduğu iddiası şeklinde yorumlanamaz. Onun kasdı daha ziyade, cümlenin ikinci yarısındaki 'bazen, olabilir, mümkün' anlamlarına gelen *'rubbaama'*nın varlığı ile aydınlık kazanır. O, nedensel bir bağlamda "bilgi taasdik'e götürür" aynı şekilde "nedensel bir bağlamda" cehalet ise inançsızlığa sevkeder" iddiasında bulundu. Maturidinin *'rubbama'*yı kullanışı nedensel açıklamayı imkansız kılar. Çünkü bir neden, nedensel eylemini 'bazen' değil daima doğurur. Netice olarak, Maturidi birinin imanı bilgi olarak adlandırabileceği formülüne taraftar olabilir, fakat bu kişinin bilginin yanındaki tasdik ifadesi ile neyi kasdettiğine bağlıdır. Onun, imanla akıl arasındaki ilişki problemine getirdiği çözüm işte böyledir. Fakat alışılagelmiş tarzı olarak, Maturidi, genel bir çözüm sunarken, karmaşık detayların halline girişmez. Birinci bölümde o, önce, alim (mürşid-üstad) in doğruluğunu (sıdk); sonra kendinin eriştiği hakikatın kabul edilmesi için delil ve burhanın zorunluluğunu ileri sürdü.

---

12. L. Gardet ve M.M. Anawati, Introduction a la théologie musulmane (Paris: J. Vrin, 1948) pp. 375 F.

Daha sonra yirmialtıncı bölümde, bilginin (ma'rife veya 'ilm) sadece akıl veya düşünme *(nazar)* ile elde edilebileceği ısrarıyla bu pozisyondaki kararlılığını sürdürür. O halde iman, bilgidir neticesi neden ortaya çıkmıyor? Mulahaza edildiği kadar, O bu soruyu onbeşinci bölümde linguistik açıdan analiz etti. Fakat bir netice çıkarmak için onun düşüncesinin (akıl yürütmesinin) geldiği nokta, linguistik kullanımdan daha ötededir. İman, kalpteki tasdiktir. Ama, tasdik ne demektir? Tasdik, hakikatın tasdiki anlamına gelebilecek bilgi değildir. Bu yüzden tasdik, zorunlu bağlayıcılığa ihtiyaç duymaz. Tasdik, bireyin hayatında kontrol ve hükmedici, yönlendirici güce sahip olması gereken bir teslimiyet, onay ve kabuldür. İşte bu, Onun 'Tevhid'in elli dördüncü ve son bölümlerinde 'iman' ve 'İslama' bahislerini tartışırken gerçekte imandan ne anladığının teyid edilmiş halidir. O, bu iki kavramın aslında bir olduğu; ve onların ayrı olduğunu beyan eden herhanagi bir kimsenin ihtimal dahilinde olmayan bir ayrım yaptığı sonucuna varır[13]. O halde bu bağlamda imanın bir tanımı olarak 'tasdik', ne entellektüel bir vehim, nede mücerred hakikatın onaylanmasıdır. Bilakis o, kalpte iki şeyin kabul edilmesi, onaylanmasıdır: biri, Resulün ve mesaajının doğruluğu; diğeri, kabul edilen doğruların bir yaşam kuralı olarak pratize edilebilmesidir. Burada birinciye göre 'tasdik' zihnin, aklın (the intellect) harekete geçirilme zorunluluğu; ikinciye göre de, genel bir tarzda kişiyi (çeşitli) hile (lere) karşı koruyabilmesidir. Bnunla beraber, bu ikinci 'tasdik' üzerinde aklın rolü yoktur, bu *'kalb'*in fiilidir, şimdi *'kalp'* kelimesi sık sık zihnin müradifi olarak kullanıldı, fakat bu, Maturidinin de burada aynı şeyi kasdettiğini göstermez. 'Tasdik'in birinci anlamı için *'kalp'* kavramı iyi bir müredif olabilir, fakat ikinci anlamda tasdik, bir kişi olarak, aracılığı ile kendi hayatını seçtiği bir tercih kabiliyeti; tanzim edici kişisel bir prensip olarak hakikate uymaya candan bağlanmayı gösterir. Burada *'tasdik'*e böyle çift bir anlamın verilmesi, Maturidinin neden bilgiyi imanın bir tanımı olarak kabul etmediğini ortaya çıkarır. Fakat o, imanın bilgi ile gerçekleşen bir tasdik olduğu formulasyonunu kabul edebilir. Meselenin ortaya böyle konmasında bilgi, iman yolunun hazırlayıcısıdır. Bilgi imana girişin yolunu kurar.

Geriye kalan entellektüel aktivitenin yerinin ne olduğu sorusu beklenir ve bu, mecburiyet çizgisini benimseyenlerin üzerindedir. Metin, zihni özürlülerin dışında herkesin belli bir sorumluluğa sahip olduğuna işaret eder gözükmektedir. Fakat bildiğim kadarıyla,

13. Kitabu't-Tevhid Arapça metin 393-401 sayfalar.

bu sorunun belirlenmiş bir neticesi (çözümü) yoktur. O halde ben bireyin kapasitesi ve rolüne uygun olarak entellektüel kapasitenin zorunluluğu neticseine vardım. Bu, sıkı dokunmuş belağat formlarına dayanan temel argumanlardan daha ziyade, tam anlamıyla felsefî olana uzanmalı. Bu yorum, Maturidinin -önceleri değinildiği gibi- burhan kavramıyla da uygundur. Açıklandığı gibi Maturidinin görüşleri, aklı ihmal etme ve onun yerine sorgulanmaz ve sorgulanamaz dinî otoritelerin geçirilmesini savunan teorilere onun şiddetli saldırısını ortaya koymaktadır. "Taklit'in 'tastik'in ilk eyleminin hakikat değerini tehlikeye attığı gibi; bizzat iman fiilinin hakikat değerini de tehlikeye atması gibi. Hakikat tek olduğu için kavranabilir iman eyleminden önce, onun zıtları ortadan kaldırılmalıdır.

Böylece Maturidi, rasyonel bir iman görüşü sunmaktadır. Fakat bu iman, ne profesyonel entellektüel veya filozofa has kılınmıştır, ne de aklın zorunlu sonucu olan birşeydir. Ama o, akılla dinî tasdiği birbirine zıt olan kuvvetler olarak da görmez. Maturidiye göre hem akıl hem de dinî tasdik Allah'ın birer emridir.

Maturidi de bu sorun üzerine daha çok şey söylenmeye ihtiyaç vardır ve söylenmelidir. İslam düşüncesinin tarihi gelişiminde onun yerini bulmak için; bir taraftan, gayri müslim etkiler sorunu kadar, onun düşüncesinin gelişimine özelde Ebu Hanife, genelde ise Mürciizm'in (muhtemel) etkilerini, diğer taraftan da, kendi düşüncesinin muakkipleri üzerindeki etkisi ortaya çıkarılmalıdır. Biri de, zorda olsa, Onun düşüncesinin modern İslam düşüncesinin şekillenmesindeki bilinmeyen etkisini ortaya koyabilir.

DİN FENOMENOLOJİSİ*

Douglas ALLEN
Çeviren: Dr. Mehmet KATAR

Din fenomenolojisi, belli başlı bir çalışma sahası ve yirminci yüzyılda dine yönelik oldukça etkili bir yaklaşım tarzı olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, kendisiyle ilgili bir çalışmayı şekillendirmek ciddi zorlukları içermektedir. Din fenomenolojisi terimi, ortaklaşa birşey varsa bile, bunun çok azını paylaşıyor gözüken bilim adamları tarafından oldukça popüler hale getirilmiş ve kullanılmıştır.

Terimin Kullanılışı

Belli bir organizasyonu sağlamak amacıyla, din fenomenolojisi terimini kullanan bilim adamlarını dört gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birinci grup, din fenomenolojisini pek çok eserde kullanıldığı gibi en müphem, en geniş ve en eleştirisiz şekilde kullananlardır. Bu grubun kullanımında bu terim, çoğu kez din fenomeninin bir tetkikinden daha fazla bir mânayı ifade etmemektedir.

Flemenk bilim adamı P.D. Chantepie de La Saussaye'den İskandinavyalı Dinler Tarihçisi Geo Widengren ve Ake Hultkrantz gibi çağdaş bilim adamlarına kadar, ikinci grubu oluşturan pek çok kişi ise, din fenomenolojisini mukayeseli çalışmanın ve din fenomeninin farklı tiplerdeki tasnifi olarak anlamıştır. Bu gruptaki bilim adamları özel fenomenolojik telakkilere, metotlara ve tahkik usullerine yok denecek kadar az ilgi göstermiştir.

Üçüncü grubu oluşturan W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade ve Jacques Waardenburg gibi birçok bilim adamı, din fenomenolojisini, Religionsswissenschaft'ın (Din Bilimi) içindeki özel bir branş,

---

* Bu yazı, editörlüğünü Mircea Eliade'ın yaptığı "The Encyclopedia of Religion" adlı ansiklopedinin XI/272-285 sayfaları arasında bulunan, Douglas Allen'e ait "Phenomenology of Religion" maddesinin tercümesidir.

bir disiplin veya bir metot olarak tanımlamıştır. Bu, din fenomenolojisinin, yapılan din çalışmalarına en önemli katkısıdır.

Dördüncü grupta, dinî fenomenoloji anlayışları, felsefî fenomenolojiden etkilenen birkaç bilim adamı vardır. Max Scheler ve Paul Ricoeur gibi küçük bir grup bilim adamı fenomenolojik yaklaşımlarının çoğunu felsefî fenomenolojiyle tanımlamışlardır. Rudolf Otto, van der Leeuw ve Eliade gibiler ise, fenomenolojik bir metot kullanmışlar ve en azından kısmen, felsefî fenomenolojiden etkilenmişlerdir. Friedrich Schleirmacher'in eserlerinden Paul Tillich'inkilere ve (Edward Farley gibi) birçok çağdaş teologun eserlerine kadar, din fenomenolojisini, teolojinin formüle edilmesinde bir başlangıç merhalesi olarak kullanan, etkili pek çok teolojik yaklaşımlar bulunmaktadır.

Terimin Tarihi

Fenomen ve fenomenoloji terimleri Grekçe Phainomenon ("kendini gösteren şey" veya "gözüken, zuhur eden şey") kelimesinden gelmektedir. Herbert Spiegelberg'in de *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (2. baskı 1965) adlı eserinin ilk cildinde ortaya koyduğu gibi, fenomenoloji teriminin hem felsefî hem de felsefî olmayan kökleri bulunmaktadır.

Felsefî Olmayan Fenomenolojiler: Felsefî olmayan fenomenolojilerle tabiî bilimlerde, özellikle de fizik sahasında karşılaşılır. Fenomenoloji terimiyle bilim adamları, çoğunlukla kendi bilimlerinin açıklayıcı yönünün aksine, tanımlayıcı yönünü vurgulamak istemişlerdir. (Fenomenologlar, kendi yaklaşım tarzlarının dinî fenomenlerin yapısını tanımladığını, ancak açıklamadığını kabul ettikleri için, din fenomenolojisinde de benzeri bir vurgu açığa çıkarılacaktır.)

Fenomenolojinin felsefî olmayan şekilde ikinci bir kullanımı ise, dinlerdeki tanımlayıcı, sistematik ve mukayese edici çalışmalarda ortaya çıkar. Bu çalışmalarda bilim adamları, dinî fenomenler hakkındaki başlıca görüşlerini ortaya koymak ve bunların tipolojilerini formüle etmek için, dinî fenomen gruplarını oluştururlar. Mukayeseli din çalışması türü olarak bu fenomenoloji, felsefî fenomenolojiden bağımsız köklere sahiptir.

Felsefî Fenomenolojiler: Fenomenoloji terimi kaynaklara geçmiş şekliyle, felsefî anlamda, ilk defa Alman filozof Johann Hein-

rich Lambert tarafından *Neues Organon* (Leipzig, 1764) adlı eserde kullanılmıştır. Sonraki dönemlerin felsefî fenomenolojisi ve din fenomenolojisiyle irtibatsız olan bu kullanımda Lambert, fenomenoloji terimini, "illizyon teorisi" (yanılsama teorisi) olarak tanımlamıştır.

Onsekizinci yüzyılın sonlarında Alman filozof İmmanuel Kant tecrübenin, yani görünen ve zihnimizce oluşturulan şeylerin verileri olan "fenomenler" hakkında önemli analizlerde bulunmuştur. Kant'ın "numenler"den (yalnız akıl ile idrâk edilen şeyler) veya bilen zihinlerimizden bağımsız bir şekilde "kendinden olan şeyler"den ayırdığı böylesi fenomenler rasyonel, bilimsel ve objektif olarak çalışılabilir. Görünenler olarak dinî fenomenler ile, fenomenolojinin ötesindeki kendinden olan dinî gerçeklik arasındaki benzeri bir ayrım, birçok din fenomenologunun "tanımlayıcı fenomenolojileri"nde görülecektir.

Yirminci yüzyılın felsefî fenomenoloji hareketi öncesinde, fenomenoloji teriminin filozoflarca her türlü kullanımı, Alman filozof G. W. F. Hegel'in kullanımıyla, özellikle de onun *The Phenomenology of the Spirit* (1807) adlı eserindeki kullanımla eş anlamlıdır. Hegel, Kant'ın fenomenler-numenler ayrımının üstesinden gelmeye kararlıydı. Fenomenler, saf duyu tecrübesinin gelişmemiş şuurundan tekâmül eden ve mutlak bilgi şeklinde sona eren bilginin gerçek safhaları, yani Ruh'un gelişmesindeki tezahürlerdir. Fenomenoloji aklın ve ruhun tezahürlerini, görünümlerini araştırmak suretiyle onun tekâmülünü anlamaya ve bizatihi bir varlık olarak Ruh'un özünü tanımaya yardımcı olan bir bilimdir.

Ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde bazı filozoflar, fenomenolojiyi, sırf bir konudaki tanımlayıcı çalışmayı ispatlamak için kullanmışlardır. Böylece William Hamilton, *Lectures on Metaphysics* (1858) adlı eserinde fenomenolojiyi, tecrübî psikolojinin tanımlayıcı bir safhasına işaret etmek amacıyla kullanmıştır. Eduard von Hartmann tanımlayıcı bir "ahlâkî bilinçlilik fenomenolojisi"ni de ihtiva eden çeşitli fenomenolojiler oluşturmuştur. Amerikan filozofu Charles Sanders Peirce ise, gerçek ya da hayal olsun, zihinde şekillenen herşeyi tanımlayıcı bir çalışmayı ifade etmek için, fenomenoloji terimini kullanmıştır.

Terimin İki Anlamı: Richard Schmitt'in *Encyclopedia of Philosophy*'deki (1967) "Fenomenoloji" maddesinde işaret ettiği gibi felsefî altyapı, fenomenolojinin iki farklı anlamını ortaya çıkarmıştır.

Belirli bir konudaki herhangi bir tanımlayıcı çalışma olarak veya gözlemlenebilir fenomeni tanımlayıcı bir disiplin olarak fenomenoloji terimi, en eski ve en geniş anlamı ihtiva etmektedir. Aynı zamanda bu terimin, fenomenolojik bir metodu kullanan felsefî yaklaşımı ifade gibi, yirminci yüzyıla mahsus, daha dar bir anlamı da bulunmaktadır. Şimdi ele alacağımız ise, terimin, bu daha sonraki anlamıdır.

Felsefi Fenomenoloji

Yirminci yüzyıl felsefesindeki başlıca ekol, hareket veya yaklaşımlardan biri olduğu için fenomenoloji, pek çok biçimde karşımıza çıkar. Meselâ, bir kimse Edmund Husserl'in "aşkın fenomenolojisi"ni, Jean Paul Sartre'ın ve Maurice Merleau-Ponty'nin "varoluşcu fenomenolojisi"ni ve Martin Heidegger ile Paul Ricoeur'un "Hermenetik Fenomenolojisi"ni ayırt edebilir. Fenomenoloji böylesine karmaşık ve çeşitli olduğu için, onunla ilgili her husus her fenomenolog tarafından kabul edilmemektedir.

Fenomenolojik Hareket: Felsefî fenomenolojinin başlıca hedefi, anlık tecrübeyle gözüken fenomenleri araştırmak, bunlar hakkında doğrudan bilgi sahibi olmak ve bu suretle fenomenoloğa, bu fenomenlerin temel yapılarını tanımlama imkânını vermektedir. Bunu yapmakla fenomenoloji, kendisini kritik edilmemiş ön kabullerden kurtarmaya, nedensel ve diğer şeylerle ilgili izahlardan kaçınmaya, kendisine gözükenin asıl manâlarını tanımlamaya, sezmeye yahut yorumlamaya imkân verecek bir metot kullanmaya çalışır.

Fenomenolojik hareketin erken dönemlerde yapılmış bir formülesini, baş editörü Edmund Husserl olan ve 1913 ile 1930 yılları arasında yayınlanan *Jahrbuch für Philosophie und Phaenomenologische Forschung* (Felsefî ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı) adlı eserde görmek mümkündür. Bu eserin diğer editörleri ise Moritz Geiger (1880-1937), Alexander Pfander (1870-1941), Adolf Reinach (1883-1917), Max Scheler (1874-1928) ve daha sonraları Martin Heidegger (1889-1976) ile Oskar Becker (1885-1964) gibi önde gelen fenomenologlardan müteşekkildi.

Husserl genellikle, fenomenolojik hareketin kurucusu ve en etkili filozofu olarak tanımlanmıştır. O, 1905'lerden itibaren öğrenci toplamaya başlamış ve ilk fenomenologlar muhtelif Alman Üniver-

sitelerinde, özellikle de Göttingen ve Münih'te ortaya çıkmıştır. Husserl'in fenomenoloji üzerindeki belirgin etkisi dışında en önemli fenomenologlar, hakkıyla bağımsız ve yaratıcı bir düşünür olan Max Scheler ile yirminci yüzyılın filozofları arasında başlıca bir isim olarak ortaya çıkan Martin Heidegger'dir. (Ayrıca Heidegger, Husserl ve Scheler'in biyografilerine bakınız.)

Fenomenolojik hareketin I. Dünya Savaşına kadar olan dönemdeki başlangıç süresi, "Göttingen Halkası" ve "Münih Halkası"yla tanımlanmış ve fenomenoloji, hareketin merkezinin Fransa'ya kaymaya başladığı 1930'lara kadar belirgin bir biçimde Alman felsefesi olarak kalmaya devam etmiştir. Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur ve diğerlerinin çalışmaları sayesinde Fransız fenomenolojisi, kendisini felsefi fenomenolojideki gelişmeye önderlik edecek biçimde geliştirmiştir. Bu fenomenolojik faaliyet 1930'lardan başlayarak, en azından 1960'lara kadar devam etmiştir. Fransızların, fenomenolojinin meselelerini ve anlayışını varoluşculuğunkilerle birleştirmeye yönelik teşebbüsleri de özellikle kayda değer bir husustur.

Felsefî Fenomenolojinin Karakteristikleri: Din fenomenolojisiyle de özel münasebeti olan felsefî fenomenolojinin beş karakteristiği şöyle gösterilebilir:

1- *Tanımlayıcı Tabiat:* Fenomenoloji titiz ve tanımlayıcı bir bilim, bir disiplin veya yaklaşım olmayı hedef edinir. "Zu den Sachen!" ("Şeylerin bizzat kendisi hakkında!") şeklindeki fenomenolojik slogan, felsefî teori ve telakkilerden, mevcut tecrübeye göründükleri şekliyle fenomenleri doğrudan sezme ve tanımlamaya yönelme kararını ifade eder. Fenomenoloji, kendilerini ifade ettikleri şekliyle fenomenlerin yapısını ve beşerî tecrübenin temelindeki aslî yapıları tanımlamaya çalışır. Fenomenoloji, sadece aklî olanın gerçek olduğunu iddia eden, böylece aklî yetiler ve kavramsal analizlerle felsefî bir zihin işgaline uğrayan (zihnî dogmalar edinen) birçok felsefe ekolünün aksine, beşerî tecrübedeki fenomenal tezahürlerin bütünlüğünü doğru bir biçimde tanımlamaya odaklanmıştır. İndirgemecilikten (Reductionism) kaçınmaya çalışan ve çoğu kez fenomenolojik parantez içine alma (epoché) üzerinde ısrarla duran tanımlayıcı bir fenomenoloji, tecrübenin çeşitliliğini, karmaşıklığını ve zenginliğini tanımlar.

2- *İndirgemeciliğe (Reductionism) Karşı Olma:* İndirgemeciliğe karşı olma (Antireductionism) bizi, fenomenlerin spesifikliğini

ve çeşitliliğini öğrenmekten alıkoyan kritik edilmemiş ön yargılardan kurtarmaya, böylece genişletilmiş ve derinleştirilmiş olan anlık tecrübeye ulaştırmaya ve bu tecrübenin daha sağlıklı bir biçimde tanımlanmasını sağlamaya çalışmaktadır. Mesela Husserl, mantığın kurallarını psikolojinin kurallarından çıkarmaya ve daha geniş manada, bütün fenomenleri, psikolojik fenomene indirgemeye kalkışan "psychologism"e olduğu gibi, indirgemeciliğin de bütün şekillerine savaş açmıştır. Fenomenologlar, geleneksel tecrübeciliğin ve indirgemeciliğin diğer şekillerinin basitleştirme tavrına karşı çıkmış, fenomenleri samimiyetle, salt fenomenler olarak ele almayı ve bunların gerçek anlamlarıyla ifade ettikleri şeyleri bilmeyi amaç edinmişlerdir.

3- *Yönelmişlik (Intentionality):* Bir özne, daima bir nesneyi "amaç edinir" ve yönelmişlik (intentionality), bir şeyin bilinci olarak bütün bilincin özelliğine delalet eder. Bilincin bütün eylemleri bir şeyin tecrübesine, yani kastedilen objeye yöneliktir. Bu terimi hocası Franz Brentano'dan (1838-1917) alan Husserl için yönelmişlik, bilincin fenomenleri nasıl oluşturduğunu tanımlamanın bir yoludur.

4- *Parantez İçine Alma (Bracketing):* Pek çok fenomenolog için, yönelmiş anlık tecrübenin indirgenemezliği hususundaki indirgenmezci ısrar, bir "fenomenolojik parantez içine alma"nın (epoché) kabulünü gerektirir. Bu Grekçe terim, kelime manasıyla "kaçınma" veya "verilen hükmü bir tarafa bırakma" anlamına gelmekte ve bu, çoğu kez bir "parantez içine alma" metodu olarak tanımlanmaktadır. Fenomenologlar ancak, kritik edilmeden kabul edilmiş "tabiî dünyayı" parantez içine almak, tetkik edilmemiş "tabiî bakış açılarımıza" dayanan inanç ve hükümlerimizi bir tarafa bırakmak suretiyle, anlık tecrübenin fenomenlerinden haberdar hale gelebilir ve bu fenomenlerin temel yapılarına nüfuz edebilirler. Bazen epoché kelimesi, tümüyle ön kabulsüz, bir bilimin veya felsefenin hedefi olan terimlerle formüle edilir. Ancak pek çok fenomenolog, böylesi bir parantez içine almayı, kritik edilmemiş ön kabullerimizin varlığını tümüyle inkâr etmekten çok, fenomenologları bu ön kabullerden kurtarma veya kendi ön kabullerimizi açıklığa kavuşturup aydınlatma amacı olarak yorumlamıştır. İster Husserlci aşkın indirgeme tekniğiyle, isterse diğer şekillerle olsun, fenomenolojik parantez içine alma (epoché), sadece fenomenologlar tarafından "icra edilmemektedir". O, yapı ve manâlara vakıf olma imkânı veren, bazı özeleştiri ve farklı bakış açılarıyla test etme metodlarını ihtiva etmelidir.

5- *Eidetic Vision:* Özlerin sezgisi çoğu kez, Grekçe'deki eidos terimiyle irtibatlandırılan "eidetic vision" veya "eidetic reduction" ile tanımlanır. Husserl bu terimi, "evrensel mahiyetler"i ifade eden Eflatuncu kullanım şekliyle almıştır. Bu tür mahiyetler, şeylerin "neliği"ni, yani fenomenlerin zaruri ve değişmez hususiyetlerini ifade eder. Bu hususiyetler ise, fenomenleri belli bir türün fenomenleri olarak tanımamıza imkân verir.

Fenomenolojik metodun yukarıda zikredilen beş karakteristiğinden yönelmişlik ile parantez içine alma (epoché), merkezi öneme sahip olmalarına rağmen, fenomonologların hepsi tarafından kabul edilmiş değildirler. Bununla beraber, hemen hemen bütün fenomenologlar, indirgeme karşıtı olan ve temel yapılara vakıf olmayı ihtiva eden tanımlayıcı bir fenomenolojiyi desteklemiştir. Bunun arkasından, dinî tecrübe fenomenlerini devreye sokmak suretiyle, böylesi temel yapı ve anlamlara vakıf olabilmek için kullanılan genel fenomenolojik prosedürün kısa bir formülasyonu gelmektedir.

"Özleri sezme"de (Wesensschau) fenomenolog, belli fenomenlerde şekillenen temel yapıları tefrik etmeye çalışır. O, bu işe, belli verilerle, yani yönelmiş tecrübelerin tezahürleri olarak, spesifik fenomenlerle başlar. Fenomenolojik metodun asıl amacı, bazı verilerde somutlaştırılmış asıl "ne"liği veya yapıyı ifşa etmektir.

Bir kimse "serbest değişme" (free variation) metoduyla manâya nüfuz edebilir. Fenomenologlar, belli fenomenlerin bir varyantını teşkil ettikten sonra, fenomenlerin temel manâsını oluşturan değişmez özü araştırırlar. Serbest bir dönüşüm sürecine maruz kalan fenomenler, arızî veya gereksiz olduğu düşünülen belli şekiller alırlar. Bu anlamda fenomenolog, bu arızî veya gereksiz şekiller tarafından konmuş sınırları, bir fenomenin verilerinin, temel karakterini veya yönelmişliğini yoketmeksizin aşabilir. Meselâ, dinî fenomenlerin bir büyük türünün değişimi, monoteizmin biricik yapılarının, bütün dinî tecrübenin asıl özünü veya evrensel yapısını oluşturmadığını ortaya çıkarabilir.

Fenomenolog, fenomenlerin, verilerin temel "ne"liğini veya yönelmişliğini ortadan kaldırmadan kimsenin böyle yapıları aşamayacağı veya kaldıramayacağı anlamda esas kabul edilen şekiller aldığını tedricen farkeder. Meselâ serbest dönüşüm, "aşkınlığın" bazı temel yapılarının, dinî tecrübenin değişmez bir ilgisini oluşturduğunu ilham edebilirdi. Evrensel öz kavrandığında fenomenolog, eidetic sezgiyi veya öze bakışı uygulamıştır.

Husserl, bütün fenomenlerin şuur tarafından oluşturulduğunu, özleri sezmemizde bazı gerçek belirli verileri hariç tutabileceğimizi ve "saf imkân" (pure possibility) sahasına geçebileceğimizi iddia etmiştir. Öze bakış metodunu kullanan pekçok fenomenolog, tarihî fenomenlerin bir çeşit önceliğe sahip olduğunu, Husserl'in hayal mahsulü değişimi yerine, tarihî verilerin gerçek bir değişimini koymamız gerektiğini, bazı fenomenlerin ise tarafımızdan oluşturulmadığı, aksine onların, algılarımızın ve yargılarımızın kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.

Felsefî fenomenologlardan (Philosophical Phanemenohogists) sadece birkaçı din fenomenolojisine fazla ilgi göstermiş olmasına rağmen, felsefî fenomenolojinin lugatçesinin bir kısmı ve muhtelif durumlarda metodolojisinin de bir kısmı din fenomenolojisini etkilemiştir.

Din Fenomenolojisi ve Dinler Tarihi

Modern anlamda bilimsel din çalışmaları, muhtemelen onsekizinci yüzyılın sonlarında ve büyük oranda Aydınlanma Dönemi'nin rasyonel ve bilimsel tavrının bir sonucu olarak başlamıştır. Ancak bu alanın ilk büyük siması Max Müller'di (1823-1900). Max Müller din bilimini (Religionsswisschaft), din sahasındaki teolojik ve felsefî çalışmaların kural koyucu tabiatından ayrı olarak, tanımlayıcı ve objektif bir bilim olarak tasavvur etmiştir.

Uluslararası Dinler Tarihi Derneği, Almanca'daki Religionsswissenschaft terimi karşılığında "history of religions" (dinler tarihi) terimiyle birlikte "general science of religions" (genel din bilimleri) terimini kullanmasına rağmen, bu terime İngilizce tam bir karşılık bulunamamıştır. Böylece, history of religions (dinler tarihi) terimi, farklı yaklaşımları kullanan, ihtisaslaşmış birçok disiplini ihtiva eden bir çalışmalar sahasını adlandırmada kullanılmıştır.

Bazen de P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920), özel bir bilim dalı olarak din fenomenolojisinin kurucusu sayılmıştır. Saussaye'ye göre tarih ile felsefe arasında aracı bir konumda olan din fenomenolojisi, "muhtelif dinî fenomenleri toplamayı ve gruplandırmayı" da içeren, tanımlayıcı ve mukayese edici bir yaklaşımdı. Din biliminin kurucularından biri olan C.P. Tiele (1830-1902) ise, fenomenolojiyi, din bilimlerinin felsefî boyutunun ilk merhalesi olarak tasavvur etmiştir.

C. Jouco Bleeker (1898-1983) ise, din fenomenolojisinin üç türünü birbirinden ayırır. Bunlar; kendisini dinî fenomenleri sistemleştirmeyle sınırlayan tanımlayıcı fenomenoloji, dinin farklı tiplerini oluşturan tipolojik fenomenoloji ve dinî fenomenlerin temel yapılarını ve anlamlarını araştıran fenomenolojinin spesifik anlamıdır.

Din fenomenolojisinin, dinler tarihçilerinin hem fikir gözüktüğü bir özelliği ise, onun yaklaşımıyla daima sistematik olarak tanımlanan umumilik yönüdür. Widengren'e göre din fenomenolojisi, "bütün farklı dinî fenomenlerin uyumlu bir izahını ve bu nedenle de dinler tarihinin uyumlu bir bütünlüğünü" amaçlar. Tarihî yaklaşım, ayrı dinlerin gelişiminin tarihî bir analizini sağlar; fenomenoloji ise, "sistematik sentezi" sağlar.

İtalyan dinler tarihçisi Raffaele Pettazzoni (1883-1959), din bilimini tanımlayan farklı metodolojik eğilimleri ve itirazları, tarihî ve fenomenolojik şeklindeki iki yorumlayıcı duruma dayanarak biçimlendirmeye çalışmıştır. Bir yandan dinler tarihi, "kesin olarak neler olduğunu ve gerçeklerin nasıl meydana geldiğini" ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Ancak o, bunu yaparken ne vuku bulan şeylerin anlamıyla ilgili derin bir anlayışı ne de dinî olanın manâsını vermektedir. Çünkü bu anlayış ve manâ, ancak fenomenolojiden gelmektedir. Diğer yandansa fenomenoloji, etnoloji, filoloji ve diğer tarih disiplinleri olmaksızın yapamamaktadır. Bundan dolayı da Pettazzoni'ye göre, fenomenoloji ve tarih, din bilimi bütününün tamamlayıcı iki vechesidir.

Büyük Din Fenomenologları:

Biz burada altı etkili din fenomenologunun yaklaşım ve yazılarını ele alacağız. Bunlar W. Brede Kristensen, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, C. Jouco Bleeker ve Mircea Eliade'dır. Aynı şekilde bu fenomenologlardan en etkili olan üçünün, Otto, van der Leeuw ve Eliade'ın sıkça yaptıkları muhtelif eleştirilerini de kaydedeceğiz. (Bleeker, Eliade, Heiler, van der Leeuw, Otto ve bu makalede zikredilen diğer bilim adamlarının yanında, Kristensen'in de eserlerinin daha ayrıntılı bir biçimde ele alınışı için, bu yazarların biyografilerine bakınız.)

W. Brede Kristensen: Chantepie de la Saussaye ve Tiele'den, van der Leeuw ile Norveçli göçmen Kristensen'e ve Bleeker ile diğerlerinin son dönem yazılarına kadar uzanan çizgiden görüleceği

gibi, din fenomenolojisi sahasının büyük bir kısmı Flemenk geleneğinin etkisi altında kalmıştır. Bazan bu çizgi, Nathan Söderblom (1866-1931) gibi fenomenologları dahil etmek için, Flemenk-İskandinav geleneği şeklinde genişletilir.

Bir Mısır ve eski tarihî dinler uzmanı olan W. Brede Kristensen (1867-1953), fenomenolojideki tanımlayıcı yaklaşımın ekstrem (uç) bir taslağını oluşturmuştur. Kristensen'e göre genel din biliminin bir alt basamağı olarak fenomenoloji, tanımlayıcı, fakat kural koyucu olmayan sistematik ve mukayeseli bir yaklaşımdır. Kristensen, dine yönelik yaygın pozitivist ve tekâmülcü yaklaşımların aksine, muhtelif metinlerdeki "derunî manâ"yı ve dinî değerleri kavramak için, verileri toplamada gerçeklerin tarihî bilgisini fenomenolojik "empati" ve "duygu" ile birleştirmeye çalışmıştır.

Fenomenolog, müminlerin imanını yegane "dinî gerçek" olarak kabul etmelidir. Fenomenolojik anlayışı kazanmak için, müminlerin tamamen haklı olduğunu kabullenmeli ve kendi değer yargılarımızı onların tecrübeleri üzerine bina etmeye çalışmaktan kaçınmalıyız. Diğer bir deyişle fenomenolojimizin asıl amacı, müminlerin kendi imanlarını nasıl anladıklarının tanımlanmasıdır. Müminlerin kendi imanlarına atfettikleri mutlak değere saygılı olmalıyız. Bizim, bu dinî gerçeklik hakkındaki anlayışımız, daima tahminî veya görelidir. Çünkü biz, başkalarının dinini tam olarak onların hissettiği şekilde hissedemeyiz.

Bilim adamı, "müminlerin inancını" tanımladıktan sonra aslî yapılarına göre fenomenleri tasnif edip, mukayeseli değerlendirmelerde bulunabilir. Ancak fenomenlerin aslına ve değerlendirmelerine yönelik bütün araştırmalar, yorumlayıcının değer yargılarını gerektirir; bu ise tanımlayıcı fenomenolojinin sınırlarının ötesindedir.

Rudolf Otto: Rudolf Otto'nun (1869-1937), din fenomenolojisine yapmış olduğu birbirine bağlı iki metodolojik katkının üzerinde durulmaya değer. Bunlardan biri onun, dinî tecrübenin evrensel ve temel yapısının fenomenolojik tanımını içeren tecrübî yaklaşımıdır. Diğeri ise, dinî tecrübenin yegane, bölünmez ve kutsal vasfına saygı duyan indirgeme karşıtlığıdır.

Otto, bütün dinî tecrübenin temel yapısını ve manâsını ortaya çıkarmak için, evrensel kutsal unsurunu, manâ ve değerin yegane apriori kategorisi olarak tanımlar. O, numen ve numinous kavramıyla ahlâkî ve rasyonel yönleri olmaksızın "kutsal" kavramını ifa-

de etmektedir. Dinin ahlâkî ve rasyonel olmayan yönlerini bu şekilde vurgulamakla o, dinî tecrübenin evrensel özünü oluşturan rasyonel ve kavramsalın dışındaki "anlam fazlalığı"nı ayırmaya çalışır. Bu tür bir yegane rasyonel olmayan tecrübe, tanımlanamayacağı veya kavramsallaştırılamayacağı için, sembolik ve analojik tanımlamalar, okuyucudaki kutsalın tecrübesini dolaylı biçimde çağrıştırmaya yöneliktir. Şuurun apriori bir yapısı olarak kutsalın dinî tecrübesi, bizde bulunan kutsal duygusu, yani bizde mevcut olan apriori kutsal bilgisi kaabiliyeti sayesinde yeniden uyandırılabilir veya hatırlanabilir.

Bu hususta Otto, dinî tecrübenin evrensel bir yapısını formüle eder. Bu formülasyonda femomenolog, kutsal yönleri sayesinde otonom dinî fenomenleri ayırt edebilir; özel dinî tezahürleri düzenleyebilir ve analiz edebilir. Otto, kutsalın tecrübî varlığına tam bağlılıktaki "yaratılmış duygumuza" (creature feelings) işaret eder. Bu emsalsiz (sui generis) dinî tecrübe, nitelik olarak tek ve aşkın olan "tamamen bir başkasının" (ganz Andere) tecrübe edilmesi olarak tanımlanır.

Otto'nun, dinî tecrübenin yegane apriori mahiyeti hususundaki bu ısrarı onun indirgenmezciliğini gösterir. O, pek çok yorumun entellektüel, rasyonalist tarafgirliğine karşı çıkmış; dini fenomenleri linguistik, antropolojik, sosyolojik, psikolojik analizlerle yorumlayıcı şemalara ve çeşitli tarihsel tasarımlara indirgemeyi reddetmiştir. Dinin özerkliği hususunda indirgenmez dinî fenomenlerin manâsını yorumlamaya müsait yegane ve özerk olan bir fenomenolojik yaklaşıma duyulan ihtiyaç, genellikle din fenomenologlarının çoğu tarafından kabul edilmiştir.

Çeşitli yorumcular, çok dar tasarlandığı için Otto'nun fenomenolojik yaklaşımını eleştirmiştir. Bu tenkitçilere göre Otto'nun yaklaşımı, bazı mistikî ve diğer "ekstrem" tecrübeler üzerinde odaklanmıştır. Ancak onun bu yaklaşımı, ne dinî verilerin çeşitliliğini ve karmaşıklığını yorumlamaya yetecek miktarda kapsamlıdır ne de dinî fenomenlerin özel tarihî ve kültürel şekilleriyle yeterince ilgilenmektedir. Tenkitçiler aynı zamanda, Otto'nun projesinin apriori tabiatına; fanomenolojisindeki kişisel, Hristiyan, teolojik ve apolojetik maksatların etkisine karşı çıkmaktadırlar. Van der Leeuw, Otto'nun indirgenmezciliğinde onunla hem fikir olmakla beraber, dinî fenomenlerin muazzam çeşitliliğini araştırmak ve sistemleştirmek suretiyle onun fenomenolojisini genişletmeye çalışmıştır.

Gerardus Van der Leeuw: Eric J. Sharpe, *Comparative Religion* adlı eserinde şöyle demektedir: "1925 ile 1950 yılları arasında din fenomenolojisi, neredeyse tamamen Flemenk bilgin Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)'ün adıyla ve onun *Phänomenologie der Religion* kitabıyla özdeş hale gelmiştir." Van der Leeuw'ün kendi fenomenolojisine tesirini kabul ettiği pek çok etmen arasından özellikle dikkate değer olanı Alman filozof Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) tefsir ilmi (hermeneutics) ve anlama (verstehen) kavramı konusundaki yazılarıdır.

Muhtelif yazılarda, özellikle de "Fenomen ve Fenomenoloji" ile "Din Fenomenolojisi" bölümlerini ihtiva eden *Phänomenologie der Religion*'ın (1933; İngilizceye *Religion in Essence and Manifestation* adıyla tercüme edilmiştir, 2. baskı 1963) son sözünde van der Leeuw, fenomenolojik yaklaşımının faraziyelerini, kavramlarını ve merhalelerini tanımlamaktadır. Bu Flemenk bilgine göre fenomenolog, dinî fenomenlerin özel maksadına saygı göstermeli ve fenomeni sadece "göze ne görünüyorsa" o, olarak tanımlamalıdır. Fenomen, suje ile obje arasındaki ilişkiyle elde edilir; yani onun "bütün özü", bir kimseye görünüşüyle elde edilir.

Van der Leeuw, fenomenologun tanımlayıcı bir fenomenolojinin de ötesine geçmesini sağlayacak hassas ve karmaşık bir fenomenolojik metot önermiştir. Onun metodu, dinî fenomenleri anlamada bir zaruret olarak sistematik murakabeyi, yani "fenomenin hayatımıza sokulmasını" icap ettirmektedir. Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion* (1973-1974) adlı eserinin ilk cildinde bu fenomenolojik-psikolojik metodu "sezgiye kılavuzluk edecek ve anında anlamaya götürecek 'tecrübi' bir metot", ve yine "dinî anlamları yeniden tecrübe etme psikolojik tekniği sayesinde oluşturulan ideal tipler vasıtasıyla dinî fenomenlerin tasnifi" olarak tanımlamaktadır (sf. 57).

Van der Leeuw'a göre fenomenoloji, fenomenolojik anlayıştan önce gelen ve fenomenoloğu yeterli verilerle destekleyen tarihî araştırmayla birleştirilmelidir. Fenomenoloji "en dikkatli filolojik ve arkeolojik araştırmaların daimi tashihine" açık olmalıdır. Böyle bir tarihî kontrolden kendisini uzak tuttuğu takdire "o, saf sanat veya boş hayal haline gelir" (Van der Leeuw, 1953, C.2, sf. 677). Van der Leeuw'ün, dinî kudretin (power) her dinî formun temelinde bulunduğu ve dinî olanı vasıfladığı hususundaki vurgusuna özel dikkat gösterilmelidir. Fenomenoloji insanın, İlahî Kudret'le olan iliş-

kisinde nasıl davrandığını tanımlar (Van der Leeuw, 1963, C.1, sf.191). Holy, sanctus, taboo ve diğer terimler hep birlikte ele alındığında, bütün dinî tecrübede meydana gelen "tuhaf, 'bambaşka' ilâhi bir kurdetin insan hayatına girmesi olayını tanımlar".

Van der Leeuw'un Hristiyanî bakış açısının etkileri genellikle, onun, dinî yapı ve manâları anlamayı sağlayacak olan fenomenolojik metod analizinin temelini teşkil eder. Meselâ o, "iman ile bilimsel tarafsızlığın bir diğerinin reddini gerektirmediğini" ve "bütün anlayışın teslimiyetci bir sevgiye dayandığını" iddia etmektedir (van der Leeuw, 1963 C.2, sf. 683-684). Gerçekte van der Leeuw kendisini, herşeyden çok bir teolog olarak kabul etmekte ve din fenomenolojisinin insanı hem antropolojiye hem de teolojiye götürdüğünü söylemektedir. Pekçok bilim adamı, onun din fenomenolojisinin büyük bir kısmının teolojik terimlerle yorumlanması gerektiği sonucuna varmıştır.

Tenkitçiler, dinî verilerin fevkalâde bir kolleksiyonu olan *Religion in Essence and Manifestation*'a olan hayranlıklarını sık sık ifade ederlerken, van der Leeuw'ün din fenomenolojisine pek çok itirazlar yöneltmişlerdir. Çünkü onun fenomenolojik yaklaşımı, çoğu kez oldukça subjektif ve bir hayli spekülatif olan çeşitli teolojik, metafizik faraziyelerin ve değer yargılarının üzerine kurulmuştur. Yahut onun bu yaklaşımı, dinî fenomenlerin tarihî ve kültürel bağlamını ihmal etmekte ve tecrübeye dayalı araştırmaya çok az değer vermektedir.

Friedrich Heiler: Münih doğumlu olan Friedrich Heiler (1892-1967) ibadet, önemli dinî şahsiyetler, ekümenizm, bütün dinlerin birliği ve bir tür global din fenomenolojisi alanındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır.

Heiler'e göre fenomenolojik metod, dinin zahirinden özüne doğru giden bir metod takip eder. Her yaklaşımın ön kabulleri olmakla beraber, din fenomenolojisi her çeşit felsefî aprioriden kaçınmalı ve sadece indüktif metotla uyumlu olan varsayımları kullanmalıdır. Heiler'in teolojik olarak oluşturulmuş din fenomenolojisi, "empati"nin (başkalarının duygularını anlama hali) vazgeçilmez önemini vurgulamaktadır. Fenomenolog, verilerde ifade edilen bütün dinî tecrübe ve dinî gerçeklere saygı, tolerans ve sempati anlayışını göstermelidir. Gerçekte, fenomenologun kişisel dinî tecrübesi, dinî fenomenlerin bütünlüğünü empatik olarak anlamanın bir ön şartıdır.

C. Jouco Bleeker: Önceden zikredildiği gibi Bleeker, din fenomenolojisini üç ayrı tip veya ekole ayırır. Bunlar; deskriptif, tipolojik ve (kelimenin özel anlamıyla) fenomenolojiktir. Bu çok spesifik yaklaşım açısından din fenomenolojisi, ikili bir anlama sahiptir: Din fenomenolojisi, van der Leeuw'ün, *Religion in Essence and Marifestation* ve Eliade'ın *Patterns in Comparative Religion*'ı gibi monografileri ve el kitaplarını meydana getiren bağımsız bir bilimdir. Fakat aynı zamanda o, fenomenolojik parantez içine alma (epoché) ve eidetic gözlem gibi prensipleri kullanan bilimsel bir metottur. Bleeker, dinî yapıları anlamada böylesi teknikleri sık sık kullanmak ve bu tür terimlerin Husserl ile ekolünün felsefî fenomenolojisinden ödünç alındığını kabul etmekle beraber, bu terimlerin din fenomenolojisince, sadece mecazî anlamda kullanıldığını iddia eder.

Bleeker'a göre din fenomenolojisi, fenomenlere yönelik sezgi hissiyle doğru tanımlamalarda bulunmak için eleştirel bir tutum ile merakı birleştirir. Onun nazarında din fenomenolojisi, felsefî özlemlerin olmadığı tecrübî bir bilimdir; ve bu bilim, faaliyetlerini felsefî fenomenolojininkiler ile antropolojininkilerden ayırmalıdır. Bleeker, dinler tarihçilerinin ve din fenomenologlarının, metod konularında felsefî spekülasyonlarla uğraşmamaları gerektiği ikazında bulunur. Bleeker, "din fenomenolojisinin, felsefî bir disiplin olmadığını, tersine bu fenomenlerin dinî manasını anlamak amacıyla tarihî gerçeklerin bir düzenlemesi" olduğunu ifâde etmektedir (Bianchi-Bleeker ve Bausani'de Bleeker, 1972).

Belki de Bleeker'in fenomenoloji hakkındaki görüşlerinin en iyi bilinen formülasyonu, onun dinî fenomenlerin theoria, Logos entelecheia şeklindeki üç boyutuna yönelik bir araştırma olarak, din fenomenolojisinin görevi hakkındaki analizleridir.

Fenomenlerin theoria'sı "gerçeklerin özünü ve önemini ortaya çıkarır". O, tecrübî bir temele sahiptir ve dinin muhtelif yönlerinin manâlarını anlamayı sağlar. Fenomenlerin logos'u, "dinî hayatın farklı şekillerinin yapısına nüfuz eder". Logos, gizli yapıların "mutlak derunî kanunlara göre inşa edildiğini" ve dinin "daima derunî bir mantıkla belli bir yapıya sahip olduğunu" göstermek suretiyle bir objektiflik duygusu oluşturur.

Bleeker'in fikrinin en orijinal yanı ise, entelecheia ile ilgilidir. Buna göre fenomenlerin entelecheia'sı "kendisini dinamiklerde, yani insanlığın dinî hayatında görülebilir gelişmelerde" veya "teza-

hürleri vasıtasıyla özün kendisini ortaya koyduğu olayların akışında gösterir". Sık sık ifade edildiği gibi fenomenoloji kendisini tarihî değişimden ayırır ve temel yapılara, anlamlara daha statik bir bakış oluşturur. Bleeker entelecheia terimiyle, dinin statik değil, fakat "yenilmez, yaratıcı ve kendi kendini yenileyici bir güç" olduğunu vurgulamak istemiştir. Din fenomenologu, fenomenlerin dinamiklerini ve dinlerin gelişmelerini araştırmada dinler tarihçileriyle çok yakın bir şekilde çalışmalıdır.

Mircea Eliade: Bu dinler tarihçisi ve dinî sembollerin yorumcusuna göre din, "kutsalın tecrübesine işaret etmektedir." Fenomenolog, hierophaniler ya da diğer deyişle kutsalın tezahürlerini açıklayan tarihî dökümanlarla çalışır; verilerle ifade edilen mevcut durumu ve dinî manayı çözümlemeye gayret eder. Kutsal ile kutsal olmayan kavramları, "varlığın dünyadaki iki şeklini ifade eder". Din ise, daima, aşkın değerlerin "fevkalbeşer" dünyasını tecrübe etmek suretiyle, dindar insanı (homo religiousus) izafi, zaman ve mekânla kayıtlı, cismanî ve "kutsal olmayan" dünyaya üstün kılma teşebbüsünü gerektirir.

Eliade'ın bazı çalışmaları, Bleeker'in aslî yapıları ve manâları tanımlayıp tasnif edici monografleri meydana getiren bağımsız bir disiplin olarak, din fenomenolojisine yüklediği birinci anlam çerçevesinde değerlendirilebilir. Eliade'ın bu çalışmaları şunlardır: Dinî sembolizmin farklı şekillerindeki birçok morfolojik çalışma; yaratılış ya da kozmolojik manada mit ile örnek bir model olarak işlev gören mit hakkındaki yorumlar; başlangıç kabilinden olan ritüellere yönelik tavır; kutsal mekân, kutsal zaman ve kutsal tarihe dair analizler; yoga, şamanizm, simya ve diğer "çok eski" fenomenler gibi dinî tecrübenin farklı tiplerine yönelik muazzam çalışmalar.

Eliade'ın yaklaşımına temel teşkil eden aşağıda ele alacağımız üç metodolojik prensip gözönünde bulundurulduğunda, Bleeker'in özel bir metot olarak din fenomenolojisine vermiş olduğu ikinci anlam ön plâna çıkar. Bu prensipler, Eliade'ın, "kutsalın indirgenmeyeceğine" dair faraziyesi, kutsallaştırmanın evrensel yapısı olarak "kutsalın diyalektiği" hakkındaki vurgusu ve dinî mânayı yorumlamada kullandığı hermenetik çerçeveyi oluşturan dinî sembollerin yapısal sistemini ortaya koymasıdır.

Dinî olanın indirgenemeyeceği faraziyesi, fenomenolojik parantez içine almanın (epoché) bir şeklidir. Fenomenolog, dinî feno-

menlerin manâsını anlama ve yorumlama teşebbüsünde, verilerin tabiatına uygun indirgenmezci bir metot kullanmalıdır. Ancak tek başına referansın dinî olması veya yorumun dinî "ölçülü" olması, verilerde ifade edilmiş olan özel, indirgenmez dinî yönelmişliği tahrif etmez.

Kutsalın diyalektiğinin evrensel yapısı, Eliade'a, dinî olan fenomenleri, dinî olmayanlardan ayırt etmenin temel kriterlerini verir. Meselâ, daimî bir kutsal-kutsal olmayan ikili taksimi ve belli bir dağ, ağaç ya da şahıs gibi hierofanik nesnelerin ayrılığı vardır. Bu ayrım, kutsalın kendisiyle tezahür ettiği vasıtadır. Aşkın olan kutsal, genellikle sınırlı, fani, zamanla kayıtlı ve kutsal olmayan bir şeyde tecessüm etmek suretiyle, paradoksal olarak kendi kendini sınırlandırır. Böylece dindar kişi kâdir, yüce, manidar ve kural koyucu olarak kutsalı takdir eder ve seçer.

Sembolizmin veya sembolik yapıların merkezi durumu, Eliade'ın yapısal hermenetikleri için fenomenolojik ortamı oluşturur. Sembollerin karakteristikleri arasında şunları sayabiliriz: 1) Bu sembollerin mantığı; Bu mantık, farklı sembollerin bir araya gelerek uyumlu sembolik sistemler oluşturmasına imkan sağlar. 2) Bu sembollerin değer çeşitliliği; Bu çeşitlilik vasıtasıyla semboller, anlık tecrübe düzeyinde aşikâr olmayan, yapısal olarak uyumlu bir takım anlamları, anında ifade ederler. 3) Bu sembollerin "birleş (tir)me fonksiyonu". Bu fonksiyonla semboller, farklı fenomenleri bir bütün veya bir sistem haline getirir. Sembollerin bu otonom, evrensel ve uyumlu sistemleri, genellikle Eliade'ın, dinî manâyı yorumlamadaki fenomenolojik çerçevesini oluştururlar. Meselâ o, güneş ve ayla ilgili dinî bir fenomenin manâsını, o fenomeni, sembolik ortaklıkları olan güneş ve ayın ait olduğu yapısal sistem içerisinde yeni bir yer vermek suretiyle yorumlar.

Eliade'ın hayranları da bulunmakla beraber, birçok bilim adamı, onun dinler tarihini ve din fenomenolojisini önemsememiş ya da muhalif olmuştur. En çok yapılan tenkit ise onun, metodolojik açıdan eleştirel olmadığı, ya da özel tarihî ve tecrübî verilere dayanmayan kapsamlı, indî ve subjektif genellemeler yaptığıdır. Tenkitçiler aynı zamanda onu, yaklaşımının farklı normatif yargılardan ve farazî ontolojik durumdan etkilenmediğiyle suçlamışlardır. Bu ise dinî olan, tarihî olmayan varlık türüne ve bazı Doğulu çok eski fenomenlere bir tür taraftarlığı ifade etmektedir.

Din Fenomenolojisinin Özellikleri ve Eleştirileri: Bir kısmı biraz önce zikredilen aşağıda bahsedilecek nitelikler, çoğunlukla din fenomenolojisinin de özellikleridir. Bu özellikler, din fenomenolojisinin, mukayeseli, sistematik, tecrübî, tarihsel, vasıflayıcı bir disiplin ve yaklaşım olarak tanımlanması; indirgenmezci iddiaları ve otonom tabiatı; yönelmişlik ve parantez içine almanın (epoché) felsefî fenomenolojik tasavvurlarını benimsemesi; empatik, duygudaş (sympathetic) anlama ve dinî sorumluluk hususundaki ısrarı; aslî yapılara ve anlamlara vakıf olma iddiasıdır. Bu özelliklerden bir kısmı temelde din fenomenolojisiyle ilişkili olanlardır; diğerleri ise din fenomenologlarının da çoğu tarafından kabul edilmekle beraber, dinler tarihçilerince benimsenir.

Mukayeseli ve Sistematik Yaklaşım: Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, din fenomenolojisinin, dinî fenomenleri tasnif ve sistematize etmeyle ilgilenen çok genel bir yaklaşım olduğu hususunda genel bir ittifak vardır. Yine aynı şekilde bu disiplinin mukayeseli bir yaklaşımı kullandığı hususunda da yaygın bir ittifak bulunmaktadır. Bazı fenomenologlar, ancak kendi din fenomenolojilerini mukayeseli dinlere muadil olarak tavsif etmiştir. Fakat böylesi basit bir tanımlamayı reddeden bilim adamları bile, ancak fenomenologların, dinî fenomenlerin önemli farklılığını açıklayan çok sayıdaki dökümanı mukayese ettikten sonra, temel yapılara ve manâlara vakıf olabileceklerini ileri sürmüşlerdir.

Empirik Yaklaşım: Bleeker, Eliade ve daha bir çok din fenomenologu, a priori faraziyelerden ve hükümlerden bağımsız olan tecrübî bir yaklaşım kullanmaya devam etmişlerdir. Çoğu kez "bilimsel" ve "objektif" olarak tavsif edilen böylesi bir tecrübî yaklaşım, önce dinî dökümanları toplar ve sadece tecrübî verilerin ortaya koyduğu şeyleri tavsif etmek suretiyle dinî fenomenleri deşifre etmeye devam eder. Bu fenomenologlar daima, temel tipolojiler ve evrensel yapılar hakkındaki keşiflerinin tecrübî ve indüktif genellemelere dayandığını iddia etmişlerdir.

Din fenomenolojisine yönelik en sık saldırılardan biri de onun tecrübî olarak temellendirilmediği ve bu nedenle indî ve subjektif olduğu, bilimsel olmadığıdır. Tenkitçiler, evrensel yapıların ve manâların tecrübî verilerde bulunmadığı ve fenomenolojik buluşların tecrübî doğrulama testlerine tâbi kılınmadığı ithamında bulunmaktadırlar.

Tarihî Yaklaşım: Din fenomenologları daima, yaklaşımlarının, sadece tarihî araştırmalarla işbirliği yapması ve tamamlayıcı olması

gerektiğini değil; fakat aynı zamanda, din fenomenolojisinin esaslı biçimde tarihî olduğunu da kabullenmişlerdir. Bütün dinî veriler, aynı zamanda tarihîdir; çünkü tarihi bilinmeden hiçbir fenomen anlaşılamaz. Fenomenolog, dinî fenomenin içinde tezahür ettiği özel tarihî, kültürel ve sosyo-ekonomik bağlamdan haberdar olmalıdır.

Bununla beraber, tenkitçiler, din fenomenolojisini sadece tarihî olmamakla değil, aynı zamanda tarih aleyhtarı olmakla da suçlamaktadırlar. Bunun gerekçesi ise, fenomenolojik metodun hem spesifik tarihî ve kültürel bağları ihmal etmesi, hem de metodolojik ve hatta ontolojik açıdan önceliği, tarihî olmayan ve daimi olan evrensel yapılara vermesidir.

Desktriptif Yaklaşım: Modern bilimsel din çalışmasını, tanımlayıcı tabiî bilimlerin otonomi ve objektivitesini kazanacak tanımlayıcı bir bilim olarak tasarlayan Müller'in ve din fenomenolojisini "tümüyle tanımlayıcı" olarak tasavvur eden Kristensen'in aksine, ele aldığımız diğer önde gelen fenomenologlar ve muhtemelen günümüzdeki bütün din fenomenologları kendilerini, dinî fenomenlerin sadece tavsif edilmeleriyle sınırlandırmazlar. Kristensen'in ilgisi, yorumcuların kendi faraziyeleri ve değer yargıları aracılığıyla verileri(ni) süzgeçten geçirdiği, çok eski bilginin subjektif tabiatı üzerinde yoğunlaşırken, fenomenologlar onun tanımlayıcı fenomenolojisiyle ilgili katı metodolojik sınırlamanın da ötesine geçmiştir.

Hatta bu aynı fenomenologlar, hâlâ kendi disiplin ve yaklaşımlarını, tanımlayıcı bir din fenomenolojisi olarak tasnif etmektedir. En azından bu "gerçek olarak tanımlayıcı"dır ve bazen bu "tümüyle tanımlayıcı" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu fenomenologlar, tanımlayıcı bir yaklaşımı kullanmayı, kendi tasniflerini, tipolojilerini ve yapılarını tanımlayıcı olarak görmeyi talep ederler. Bazen din fenomenologları, objektif ve bilimsel olan dinî verilerin kolleksiyon ve tavsifini, en azından kısmen subjektif ve normatif olan manânın yorumundan tefrik ederler.

İndirgemeciliğe Karşı Olma: Felsefî fenomenoloji kendisini radikal tanımlayıcı felsefe olarak tavsif ederken, indirgemeciliğin çeşitli şekillerine karşı çıkmıştır. Fenomenologların, fenomenlerle, sadece fenomenler olarak meşgul olabilmesi ve fenomenlerin tam olarak algılattığı sonuçlarla ilgili daha doğru tanımlamalar yapılabilmesi için, fenomenler hakkında ön yargılar ve kritik edilmemiş hükümler empoze eden indirgemeciliğe karşı çıkmaları zaruriydi.

Din ve din fenomenolojisiyle ilgili modern araştırmalarda birçok yaklaşım tarzı, araştırmacıların dinî verilere, temelde ve indirgenmez biçimde dinî fenomenler olarak yaklaşmaları hususunda ısrar etmiştir. Otto, Eliade ve diğer din fenomenologları çoğu kez eski indirgemeci yaklaşımları eleştirmek suretiyle kendi katı indirgeme karşıtı oluşlarını savunmuşlardır. Meselâ, bu eski yorumların çoğu, "pozitivist" ve "rasyonalist" normlar üzerine kurulmuş ve dinî verileri, ön yargılı, tek yönlü, tekamülcü ve yorumlayıcı çerçevelere zorlamıştır. Fenomenologlar, sosyoloji, psikoloji veya ekonomi gibi dinî olmayan perspektiflere uygun hale getirmek amacıyla dinî verilerin indirgenmesini eleştirmişlerdir. Bu tür indirgemelerin, dinî fenomenlerin özelliğini, karmaşıklığını ve indirgenmez yönelmişliğini tahrip ettiği iddia edilmektedir. Başkasının tecrübesini anlamaya yönelik duygudaşlıkla yapılan teşebbüste fenomenolog, verilerde ifade edilen "orijinal" dinî yönelmişliğe saygı göstermelidir.

Otonomi, Din fenomenolojisi, dinî olanın indirgenemezliği hususundaki indirgeme karşıtı iddiayla doğrudan irtibatlı olduğu için, otonom bir disiplin ve yaklaşım olarak tanımlanmaktadır. Şayet kendileriyle dinî fenomenlerin verildiği belli indirgenmez şekiller olursa, bu durumda konumuzun dinî tabiatına uygun özel bir anlama metodu kullanmalı ve dinî fenomenlerin indirgenemez dinî yorumlarını sağlamalıyız.

Din fenomenolojisi otonomdur; ancak kendi kendine yeterli değildir. O, tarihsel araştırmaya ve filolojinin, etnolojinin, psikolojinin, sosyolojinin ve diğer branşların sağladığı verilere sıkısıkıya bağlıdır. Ancak o, daima diğer yaklaşımların katkılarını kendi biricik fenomenolojik görüş açısında bütünleştirmelidir.

Yönelmişlik: Felsefî fenomenoloji, şuur davranışlarını birşeyin şuuru olarak analiz eder ve manânın, yapının yönelmişliğinde verilmiş olduğunu iddia eder. Fenomenologlar, dinî fenomenleri anlamak için, onların verileri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Otto için dinî şuurun apriori yapısı, onun kastedilen "kutsal objesi"nin şuurudur. Van der Leeuw'un fenomenolojik-psikolojik tekniği ve Eliade'ın kutsal hakkındaki diyalektiği, dinî tezahürlerin karakteristik maksadını yakalama metodlarıdır. İndirgemeci yaklaşımı savunan din fenomenologları tarafından yapılan başlıca eleştiri, dinî fenomenlerin biricik yönelmişliğinin sonrakilerce reddini de ihtiva etmektedir.

Tırnak içine alma, empati ve duygudaş anlama: Pek çok felsefî fenomenolog (Philosophical Phenamenologist) epoché'u (tırnak içine alma), genellikle fenomenlere yüklediğimiz inanç ve ön kabullerimizi parantez içine almanın vasıtası olarak göstermektedir. Fenomenolojik indirgemeyi, epoché olarak formüle eden Husserl ile diğer filozofların, bir perspektif daralmasını, fenomenlerin karmaşıklık ve özellik eksikliğini kastetmediklerini izah etmek gereklidir. Fenomenolojik indirgeme, indirgemeciliğin tam tersini yapmayı amaçlar. Bu ise, tetkik edilmemiş faraziyelerimizi ve normal ön kabullerimizi bir tarafa bırakmakla, şuura yansıma hali öncesinde tecrübe edilen fenomenleri eleştirme bilincine imkân verir; böylece, tecrübenin özel yönelmişliğine ve somut zenginliğine vakıf olma imkânını sağlar.

Empati ve duygudaş anlayış hususundaki bir vurguyla birlikte fenomenolojik epoché, metodolojik indirgeme karşıtlığıyla irtibatlandırılır. Şayet fenomenologun, dindar şahısların hayatlarında kendilerini tezahür ettirdikleri şekliyle, dinî fenomenlerin manâsını tanımlaması gerekiyorsa, bu fenomenolog, neyin "gerçek" olduğu hakkındaki bütün kişisel ön kabullerini bir yana bırakmalı; bu dinî tezahürleri sezmeye ve tahayyülî olarak yeniden tasarlamaya çalışmalıdır. Dinî olanın indirgenemezliği hususunda ısrar etmekle fenomenologlar, duygudaşlık tavrıyla kendilerini dinî "yaşayış aleminde" imiş gibi hissetmeye ve dinî fenomenlerin manasını kavramaya çalışırlar.

Tabii ki, bu kişisel katılıma sınırlamalar söz konusudur. Çünkü başkası, bir dereceye kadar daima "başkası" olarak kalır. Fenomenologlar, duygudaş bir tutum olarak empati ve kişisel katılımın, yorumun sert kriterleriyle birlikte eleştirel, bilimsel bir yaklaşım için gerekli olan ihtiyacı kesinlikle karşılamayacağı hususunda ısrar etmektedirler. Bu fenomenolojik yönlendirme, bilimsel din çalışmalarında, neredeyse tüm ondokuzuncu yüzyıl yaklaşımlarını karakterize eden ve günümüzdeki birçok yaklaşımı tanımlamaya devam eden ayrı ve kişisel olmayan bilimsel objektiflik idealiyle tezat teşkil edebilir.

Fenomenolog, duygudaş bir tutumu kabul etmekle, dinî fenomenlerin "aldatıcı" olmadığını ve yönelmiş objenin "gerçek" olduğunu iddia etmemektedir. (Aslında pekçok fenomenolog, böylesi teolojik ve metafizik faraziyelerde ve hükümlerde bulunmuş, ancak bunlar daima, kendi tanımladıkları fenomenolojik perspektiflerin sınırlarını ihlâl etmişlerdir.) Fenomenolojik parantez içine alma

(epoché) örneğin kutsal (holy) veya yücenin (sacred), bizatihî ebedî gerçekliğin bir tecrübesi olup olmadığı konusundaki bütün bu değer yargılarının bir kenara bırakılmasını gerektirir.

Birkaç istisnası ile din fenomenologlarının, genelde bir epoché'u (parantez içine alma) veya benzeri değerleri desteklerken, böylesi fikirleri sıkı bir analize tabi tutmadıkları görülmektedir. Çoğu kez onlar, değer yargılarından kaçınmak ve kişisel kapasiteyi empatik katılımda kullanmak için, müphem taleplere çok az yer vermektedirler. Ancak onlar bunu yaparken, bu tür duygudaş anlayışın elde edilip edilemeyeceğini doğrulamak için, bilimsel kriterleri kullanmamaktadırlar.

Pekçok fenomenolog, bir bilim adamının empati, katılım ve duygudaş anlayışı gerçekleştirebilmesi için, dinî bir teslimiyetinin, kişisel bir din inancının ya da en azından özel bir dinî tecrübesinin olması gerektiğini ileri sürmektedir. Diğer fenomenologlar, böylesi kişisel dinî kabullerin, genellikle başkalarının dinî tecrübesinin hakkını nadiren veren, oldukça önyargılı tavsiflere sebep olduğunu iddia etmektedirler. Böylece kişisel bir iman veya teolojik kabullerin, doğru fenomenolojik tanımlamaların bir önşartı olmadığı görülmektedir. Entellektüel meraklılık, hassasiyet ve saygıda tezahür eden dinî fenomenlerin kabulü, daha çok karşısındakinin duygularına katılım ve anlama için şarttır. Bu tür kabuller inananlar veya inanmayanlar tarafından aynı şekilde paylaşılabilir.

Temel Yapıları ve Manâları Anlama: Pek tabii olarak felsefî fenomenolojinin, eidetic indirgemeciliğin ve eidetic görüşün, özlerin sezgisinin, serbest değişme metodu ve fenomenlerin aslî yapılarıyla anlamlarına vakıf olmada kullanılan diğer tekniklerin analizlerinden daha önemli bir başka konusu yoktur. Aksine, temel yapıları ve dinî manâları tanımlamayla ilgili bir yaklaşım şeklindeki özel anlamda da olsa din fenomenolojisi, böylesi fenomenolojik formülasyonlardan kaçınma temayülünde olmuştur.

Tabii ki, bunun kayda değer istisnaları bulunmaktadır. Filozof Max Scheler "müşahhas fenomenoloji", "temel fenomenoloji" ve din fenomenolojisinin diğer yönleriyle ilgili analizinde Husserlci anlayıştan hayli etkilenmiş olan sofistike bir fenomenolojik metod formüle etmiştir. Başka bir istisna ise, kendi sofistike hermenetik din fenomenolojisinin formülesinde diğer pek çok şahıstan olduğu gibi, özellikle de Husserl ve Heidegger'den oldukça derin bir biçimde etkilenmiş olan Paul Ricoeur'dur.

Bununla beraber, genellikle din fenomenologlarının çoğunun, Bleeker'in hem eidetic görüş gibi terimlerin sadece mecazî bir anlamda kullanıldığı hususundaki iddiasını, hem de din fenomenolojisinin, felsefî spekülasyonlardan kaçınması ve metodolojinin zor felsefî sorunlarına karışmaması gerektiği hususundaki ikazını kabullendikleri görülür. Bunun sonucunda da, fenomenoloğun nasıl elde ettiği ve ne şekilde doğruladığı bilinmeyen, ciddi analizlerden yoksun fenomenolojik tipolojiler, dinî fenomenlerin "evrensel yapıları" ve "temel anlamları" olarak sık sık önümüze konulmaktadır. Kısacası, aslî yapılara ve manâlara vakıf olmayla ilgili iddialarında din fenomenolojisinin çoğunluğunun metodolojik olarak eleştirel olmadığı görülmektedir.

Fenomenologlar dinî fenomenlerin özünü sezmeyi, yorumlamayı ve tanımlamayı amaçlamaktadır. Ancak nelerin bir temel yapıyı oluşturduğu hususunda hayli anlaşmazlıklar vardır. Bazı fenomenologlar için bu "temel yapı", farklı fenomenlerde ortak olan bir hususiyeti ifade ettiği için, bir tecrübî induktif genellemenin neticesi olarak gözükmektedir. Diğerleri içinse, "temel yapılar" dinî fenomenlerin türlerine işaret eder ve tarihî tiplerle fenomenolojik tipler arasındaki ilişkiye dair münakaşalar vardır. Felsefî fenomenolojiye en yakın anlamıyla "öz", anlık tecrübe düzeyinde açık olmayan ve fenomenolojik metod vasıtasıyla açığa çıkarılması, deşifre edilmesi veya yorumlanması gereken derin veya gizli yapılara işaret eder. Bunun da ötesinde, bu yapılar dinî fenomenleri ayırt etmemize ve dinî fenomenleri, belli bir türden fenomenler olarak anlamamıza imkân veren gerekli, değişmez hususiyetleri ifade ederler.

Tartışmalı Hususlar: Belli başlı din fenomenologları ve din fenomenolojisinin başlıca hususiyetleri hakkındaki bu araştırmamızda ihtilaflı birçok mesele ortaya çıkmıştır. Bu sonuç kısmında, bunlardan birkaçını ayrıntılı olarak açıklayacak ve diğer birkaçına da kısaca temas edeceğiz.

Tanımlayıcı İddialar: Din fenomenolojisinin tanımlayıcı bir metoda sahip, tanımlayıcı bir disiplin olduğu iddiasıyla ilgili tartışmalı birçok mesele bulunmaktadır. Bu tartışmalar, özellikle, hemen hemen bütün fenomenologların, fenomenlerin, mukayeselerini, değerlendirmelerini, evrensel yapılarını ve temel anlamlarını takdim etmek suretiyle verilerin sadece tanımlanmasının ötesine geçtikleri için çıkmaktadır.

Bu tartışmaların pek çoğu, daha çok geleneksel bir deskriptif-normatif ayrımının kabulünden kaynaklanmaktadır. David Hume gibi filozofların klasik tecrübeciliğiyle, Kantcı felsefî çerçeveyle ve dinler tarihindeki ondokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl yaklaşımlarının çoğunluğuyla uyuşan, radikal, zaman zaman da kesin bir deskriptif-normatif şeklindeki ikili ayırım, pek çok din fenomenologu tarafından benimsenmektedir.

Kristensen'in tanımlayıcı sınırlamalarının ötesine geçen din fenomenologları bile, objektif ve bilimsel olarak görülen dinî verilerin toplanması ve vasıflanması ile en azından kısmen subjektif ve normatif olan manânın yorumu arasındaki açık ayırımı çoğunlukla benimserler. Pozitivizmin ilk modellerini reddetmesine rağmen, din fenomenolojisi, yorumlanmamış objektif "gerçeklerin" araştırılmasıyla ilgili bazı pozitivist faraziyeleri istemeyerek devam ettirmiş olabilir.

Bununla beraber, son onlu yıllarda felsefe, bu mutlak ikili ayrıma karşı çıkmaktadır. Objektif ve bilimsel olarak kabul edilen şey, tarihsel, kültürel ve sosyal olarak bazı önyargılar üzerine kurulmuştur ve gizli ya da açık değer yargılarına dayandırılarak şekillendirilmektedir. Meselâ, bir kimse araştırmaya nasıl başlamalıdır? Hangi gerçekler, dinî gerçekler olarak toplanmalıdır? Bir kimsenin oldukça seçmeci ilkeleri asla değer dışı olamaz. Gerçekte, felsefî fenomenologlar bu keskin ayrımı asla kabul etmemektedir. Çünkü bütün fenomenolojik proje, manâları tanımlama amaçları üzerine kurulmuştur. Din fenomenolojisine yapılan itirazlar, biraz objektiflik duygusuyla aslî yapıları ve anlamları vasıflamaya imkân verecek yorum için, fenomenolojik bir metod ve çerçeve oluşturacaktır.

Diğer ihtilaflar, fenomenolojinin, (tarihî ve diğer nedensel ilişkileri açığa çıkarmayı ihtiva eden) açıklamayı değil de (anlamları tanımlamayı ihtiva eden) anlamayı amaçladığı şeklindeki genel iddiadan kaynaklanmaktadır. "Anlama" çoğu kez, hermenteğin metodu ve hedefi olarak Dilthey ve diğerleri tarafından formüle edilen verstehen (anlama) manasındadır. Eleştirmenler bu gibi metodlara ve hedeflere karşı çıkar ve fenomenolojik anlama ile fenomenolojik olmayan açıklamanın böyle tamamen birbirinden ayrılıp ayrılamayacağını sorarlar.

İndirgeme Karşıtı İddialar: Pek çok eleştirmen, metodolojik olarak karmaşık ve doğruluğu ispatlanmamış olduğu ve dini, sekü-

ler analizlere karşı savunmaya yönelik teolojik amaçtan doğduğu iddiasıyla din fenomenolojisinin indirgeme karşıtlığına saldırmıştır. Bu indirgeme karşıtlığının en genel eleştirisi, bütün metodolojik yaklaşımların, bakış açısı itibariyle sınırlayıcı ve zorunlu olarak indirgemeci olduğu iddiası üzerine kurulmuştur. Dinî (ola)nın indirgenemezliği faraziyesinin bizzat kendisi indirgemecidir. Çünkü hangi fenomenlerin araştırılacağını, fenomenlerin hangi hususlarının tanımlanacağını ve hangi manâlarının yorumlanacağını o tayin eder. Din fenomenologları, diğer indirgemeci yaklaşımların mutlak yanlış olduğunu ve kendi yaklaşımlarının, dinî tezahürlerin her yönden hakkını gözettiğini iddia edemezler.

Din fenomenolojisinin maruz kaldığı itirazlar, onun, dinî indirgeme karşıtlığının, yönelmişlik ve aslî yapılar ile manâlara nüfuz etme gibi anahtar kavramlara dayanarak, belli bir metodolojik önceliğe sahip olması gerektiğini gösterir. O, doğrulama yöntemleriyle titiz bir metoda dayanarak, kendi özel görüş açısının böylesi yapıları ve anlamları daha da aydınlatmada esas olduğunu göstermelidir.

Tecrübî ve Tarihî İddialar: Eleştirmenler çoğu kez, din fenomenolojisinin işe, tecrübî olmayan a priori faraziyelerle başladığını, tecrübecilik üzerine kurulmamış olan bir metod kullandığını ve dinî yapılar ile anlamları özel tarihî ve kültürel bağlamından kopardığını iddia etmektedirler. Bu tür eleştirmenler ekseriya tecrübî, indüktif ve tarihî bir yaklaşım ile tecrübî olmayan (genellikle akılcı), dedüktif ve tarihsel olmayan yaklaşım arasındaki açık bir ikili ayrımı kabullenmektedirler. Bu eliştirmenler, kendi yaklaşımlarını öncekiyle, din fenomenolojisininkini ise, sonrakinin tasvirleriyle tanımlamaktadırlar. Bunlar, titiz kriterlerin doğrulama ve yalanlama işinde geçerli olmayışı gibi, din fenomenolojisinin bilimsel bir yaklaşım için en küçük tecrübî, tarihî ve indüktif kriterlerle bile bir araya gelemeyeceği sonucuna ulaşır (Burada son dönem felsefesinin çoğunluğunun, sadece klasik tecrübeciliği eleştirmeye değil, aynı zamanda bu mutlak ikili ayrımı da ortadan kaldırmaya yönelik olduğuna kısaca dikkat çekilebilir).

Felsefî fenomenolojinin (philosophical phenomenology) çoğu, geleneksel tecrübeciliğin zıddı olarak algılanmaktadır. Meselâ Husserl, fenomenoloğun daha derin fenomenolojik özleri sezmek amacıyla "tabiî bakış açısını" ve bu bakış açısının tecrübî dünyasını "bir yana bıraktığı" bir "fenomenolojik indirgemeyi" gerekli görmüştür. Böylesi bir fenomenoloji, radikal bir tecrübecilik olarak vasıflandı-

rılmasına rağmen, elbette dinler tarihçilerinin çoğu tarafından benimsenen geleneksel tecrübeciliğin bir eleştirisine hizmet etmektedir.

Tartışmalar, din fenomenolojisinin tecrübî ve tarihî olmayan, a priori, teolojik ve diğer normatif faraziyelerde bulunması, dinî fenomenlere ve dinî tecrübenin özel türlerine ontolojik olarak imtiyazlı statüler sağlaması sebebiyle büyük oranda normatif ve subjektif olduğu şeklindeki eleştirilerden kaynaklanmaktadır. Böylece eleştirmenler, Kristensen, Otto, Van der Leeuw, Heiler, Eliade ve diğerlerini, fenomenolojik projelerinin çoğunu tanımlayan ve bunları tanımlayıcı fenomenolojinin sahası dışına taşıyan, tecrübî ve tarihî olmayan, ekstra fenomenolojik, teolojik ve diğer normatif faraziyelere, niyetlere ve hedeflere sahip kişiler olmakla itham etmektedirler.

Temel dinî yapılara ve manâlara verilen statüler de bunların, tecrübî olma özelliği sergiledikleri, yani tarihî verilerin sınırlı bir örneğini araştırma üzerine kuruldukları, ancak diğer yandan da evrensel oldukları iddialarından dolayı ihtilaflıdır. Bu yapılar, bundan dolayı tecrübî olarak arızî ve aynı zamanda dini fenomenlerin temel zarurî hususiyetleridir.

Sonuç olarak, birçok din fenomenoloğunun, Stuart Mill ve diğerleri tarafından geliştirilmiş, klasik tümevarım formüllerine benzeyen, bir çeşit tecrübî indüktif istidlâli kullanma hususundaki ısrarları ihtilafın çıkmasına neden olmuştur. Eleştirmenler, fenomenologların bu indüktif istidlali tekrarlayamayacağı, fenomenolojik yapıların tecrübî verilerde görünmeyeceği ve fenomenologların, topladıkları verilere temel manaların bütün çeşitlerini yükleyecekleri iddiasıyla onları itham etmektedirler.

Guilford Dudley'in *Religion on Trial* (Philadelphia, 1977) adlı eserinde ifade edildiği şekliyle fenomenologların cevabı, kendi tecrübî ve tarihî iddialarını terketmek, tecrübî ve tarihi olmayan, rasyonalist, dedüktif yaklaşıma geri dönmektir. Bizim *Structure and Creativity in Religion* (1978) adlı eserimizde ifade edildiği gibi farklı bir cevap ise, aslî yapıların ve manaların tecrübî veriler üzerine kurulduğu, ancak tamamen bundan teşkil edilmediği; klasik tecrübî tümevarımdan farklı bir "fenomenolojik tümevarım" metodunu oluşturmaktadır. Bu cevap, fenomenologların hayalî bir inşa ve idealleştirme sürecini ihtiva eder. Bu nedenle aslî yapılar, bunların da-

ha anlaşılır hale getirdikleri tecrübî-tarihî verilerin ışığında titiz bir biçimde gözden geçirilmelidir.

Doğrulama Soruları: Metodolojik olarak eleştirilmemek için, din fenomenolojisinin, farklı eleştirilerine mükereren dikkat çektik. Bu eleştiriler bertaraf edilmek isteniyorsa, din fenomenolojisinin felsefî fenomenoloji ve diğer disiplinler tarafından ortaya konulan temel metodolojik meselelerden kaçmaya devam edip edemeyeceği ortaya konulmalıdır. Gördüğümüz gibi bu tenkitlerin çoğu, doğrulama sorularını ihtiva eder. Sezgi, ne bir kimseyi, ele alınan bir fenomenin hangi yorumunun çok uygun olduğunu tahkik etme ne de bunun niçin böyle olduğunu ortaya çıkarma sorumluluğundan kurtaramaz. Bu ihtilafı körükleyen, farklı fenomenologların aynı fenomenleri incelerken ve fenomenolojik metottan yararlandıklarını iddia ederken, devamlı olarak farklı eidetic sezgileri ortaya koyduklarının gözlemlenmesidir. Fenomenolojik bakış açısına girmiş olan bu arızîlik nasıl çözümlenebilir? Özel yorumlar nasıl doğrulanabilir ve farklı yorumlar arasında nasıl karar verilebilir?

Böylesi sorular, parantez içine almanın (epoché) ve özleri sezme şeklindeki fenomenolojik metod için özel zorluklara sebep olur. Fenomenolojik bir metod çoğu kez, bilim adamlarına yorumları doğrulama ve alternatif rivayetler arasında seçme imkânı veren "objektifliğin" alışılmış kriterlerini bir yana bırakır. Bu durum, evrensel yapı ve anlamlarla ilgili çok fazla kişisel, aşırı subjektif ve umulmadık ölçüde kırık dökük yorumları içeren din fenomenolojisini, fenomenologun kişisel ve özel durumuyla belirlenen bir izafî yorum haline getirmez mi?

Din fenomenologu, doğrulamaya yönelik eski kriterlerin yetersiz olduğunu ve bunun, objektifliğin yanlış bir anlamından kaynaklandığını iddia edebilir. Ancak yine de din fenomenolojisi, doğrulama sorularıyla mücadele etmek suretiyle, subjektiflik ve göreliliğin yükünden kurtulmalıdır. O, yapılar ve mânâlarla ilgili kendi buluşlarını test etmek için titiz usuller oluşturmalı ve bu usuller farklı bakış açılarınca doğrulanabilecek kriterleri ihtiva etmelidir.

İhtilaflı Meselelere Cevap: Birçok yazar din fenomenolojisinin, bugün bir kriz hali içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bunlar, genellikle bu kadar çok dinî verinin etkili tarzda sistematize edilmesi ve çoğunlukla diğer yaklaşımlar tarafından görmezlikten gelinen anlamla ilgili yükselen temel sorular gibi hususlarda, feno-

menolojinin din çalışmalarına yapmış olduğu çok kıymetli katkıları değersiz gösterirler.

Şayet din fenomenolojisi kendi içindeki ihtilaflı meselelerle yeterince ilgilenirse, şunlar onun gelecekteki görevlerinden birkaç tanesi olacaktır: İlk olarak o, kendi dinî verileriyle ilgili tarihî, filolojik ve diğer özelleştirilmiş yaklaşımların ve bu konudaki farklı görünüşlerin daha çok farkında olmalıdır. İkinci olarak o, kendisini eleştirenlerin farklı yaklaşımlarını tahlil etmeli; böylece kendi fenomenolojik metodunun, objektiflik için böylesi yetersiz kriterlerle bir araya gelmek zorunda olmadığını göstermelidir. En önemlisi ise, din fenomenolojisi, fenomenlerin vasıflanmasına, yapılarının ve anlamlarının yorumlanmasına ve bulgularının doğrulanmasına imkân veren daha dikkatli bir metodu şekillendirebilmek için, metodoloji ile ilgili meselelere daha eleştirel tarzda bakmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Felsefî fenomenolojiye en kapsamlı genel giriş Herbert Spielberg'in 2 ciltlik *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Lâhey, 1965), 2. baskı, adlı eserinde mevcuttur. Richard Schimitt'in *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967), C.5, sf. 133-151'de yayınlanan **"Phenomenology"** maddesi temelde Husserl'in yaklaşımını esas alarak formüle edilmeye mütemayil olmasına ve çoğu kez sahanın bir araştırması olmaktan çok eleştirel felsefî bir inceleme olmasına rağmen fenomenolojiye girişle ilgili bir başka çalışmadır. Fenomenolojici filozoflar ile bunların farklı felsefî yaklaşımlarına dair birçok derlemeden, editörlüğünü Robert C. Solomon'un yaptığı *Phenomenology and Existentialism* (Washington, D.C., 1972) övgüye layık bir eserdir.

Din fenomenolojisi hakkında kapsamlı büyük araştırmalar yoktur. Modern din çalışmalarıyla tanınan bilim adamları hakkındaki en kapsamlı genel giriş, belli başlı din fenomenologlarından ve onların oldukça kapsamlı bibliyografyalarından seçmeler ihtiva eden Jacques Waardenburg'un 2 ciltlik *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research* (Lâhey, 1973-1974) adlı eseridir. Eric J. Sharpe'ın *Comparative Religion: A History* (Londra 1975) ve John Macquarrie'nin *Twentieth-Century Religious Thought*, yeni basım (New York, 1981) adlı eserlerinin de içinde bulunduğu birkaç kitap ise din fenomenolojisini inceleyen bir bölüm veya kısmı ihtiva etmektedir.

Aşağıdakiler, bu makalede gözönünde bulundurulan büyük din fenomenologlarından seçilmiş eserlerdir. William Brede Kristensen'in *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* (Lâhey, 1960) adlı eseri oldukça sınırlı tanımlayıcı bir fenomenolojiyi izah eder. Rudolf Otto'nun İngilizce 2. baskısı yapılan *The Idea of the Holy* (Oxford, 1950) adlı eseri dinî tecrübenin en iyi bilinen tanımıdır. Gerardus van der Leeuw'un 2. baskısı yapılan 2 ciltlik *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* (New York, 1963) adlı eseri, genellikle din fenomenolojisinde klasik eser olarak değerlendirilir. Friedrich Heiler'in *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961) adlı eseri İngilizceye tercüme edilmemiştir. Onun İngilizce olarak kullanılabilecek tek eseri *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (Oxford, 1932)'dır. C. Jouco Bleeker'in din fenomenolojisi hakkındaki pekçok yazısından *Problems and Methods of the History of Religions* (Leiden, 1972) adlı eseri zikredilebilir. Editörlüğünü Ugo Bianchi, C. Jouco Bleeker ve Alessandro Bausanî'nin yaptığı bu eserde Bleeker'in **"The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions"** adlı makalesi bulunmaktadır. Yine Bleeker'in **"The Phenomenogical Method"** adlı bir makaleyi de ihtiva eden *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion* (Leiden, 1963) adlı eseri de bu çalışmalar arasında zikredilebilir. Mircea Eliade'ın İngilizce olarak kullanılabilecek otuzdan fazla kitabından *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958) adlı eseri kaydedebilir. Bu sistematik morfolojik eser, dinî manâyı yorumlamak için gerekli olan sembolik sistemlerin nazarî bir çerçevesini tedarik eder. Eliade'ın makaleler koleksiyonu *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago, 1969) adlı eseri, onun metot ve bilim anlayışına biraz vakıf olmayı sağlar.

Din fenomenolojisi hakkındaki son kitaplardan aşağıdaki şu beş eser zikredilebilir: Jacques Waardenburg'un *Reflections on the Study of Religion* (Lâhey, 1978) adlı eseri, van der Leeuw'ün çalışmaları hakkındaki bir makale ile din fenomenolojisi hakkındaki başka iki makaleyi ihtiva etmektedir. Lauri Honko'nun editörlüğünü yaptığı *Science of Religion: Studies in Methodology* (Lâhey, 1979) adlı eser **"The Future of the Phenomenology of Religion"** konulu makaleleri ihtiva etmektedir. Bizim, felsefî fenomenolojiyle malumatlandırılmış bir bakış açısıyla yazılan *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (Lâhey, 1978) adlı eserimiz ise, din fenomeno-

lojisindeki yaklaşımları inceler ve Eliade'ın sofistike bir fenomenolojik metoda sahip olduğunu iddia eder. Din fenomenolojisine çoğu kez tamamen tenkitçi bir açıdan yazılmış olan iki eser ise, Olof Pettersson ve Hans Akerberg'in *Interpreting Religious Phenomena: Studies with Reference to the Phenomenology of Religion* (Atlantic Highlands, N.J., 1981) adlı eseri ile António Barbosa da Silva'nın *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem* (Uppsala, 1982) adlı çalışmasıdır.

SALİM B. ZEKVAN'IN SÎRE ADLI ESERİNDEKİ MÜRCİE İLE İLGİLİ KISMIN TERCÜMESİ

Çev: Arş. Gör. Dr. Sönmez KUTLU

a) Salim b. Zekvan

Salim b. Zekvan'ın ne zaman doğduğu, nereli olduğu ve kaç yılında öldüğü konusunda, diğer İbadi yazarlara nazaran oldukça az bilgiye sahibiz. Sadece İbadi yazar Şemmâhî, onun Cabir (öl. 100-103/718-721 yılları arasında)'le mektuplaştığından ve Ebû Ubeyd Müslim b. Ebî Kerîme (öl. 150/767'li yıllar)'nin çağdaşı olduğundan bahsetmektedir[1]. Tek kaynaktan gelen bu bilgi, yetersiz ve çelişkilidir. Salim'in hem Cabir'le mektuplaşmış olması, hem de Cabir'den en az elli yıl sonra ölmüş bulunan Ebû Ubeyd'in çağdaşı olması pek makul görünmemektedir. Bu sebeple, bu bilgilerden sadece birisi doğru olabilir. Biz onun Cabir'le mektuplaştığı bilgisinin daha doğru olabileceği kanaatindeyiz. Çünkü Libya'lı İbadi araştırmacı en-Namî, Kuzey Afrika'daki bilinmeyen bazı İbadi yazmalarla ilgili kaleme aldığı bir makalesinde, Cabir'e ait Risâleler kolleksiyonu içerisinde, onun Salim b. Zekvan'a cevaben yazdığı bir Risâle'sinden bahsetmektedir[2]. Konuyla ilgilenen bazı batılı araştırmacıların kanaati de onun Cabir'in çağdaşı olduğu şeklindedir[3]. Diğer taraftan, Salim'e ait gösterilen Sîre'de Haricilik ile ilgili hicrî 70/689 yılından sonraki olaylara yer verilmemesi ve Mürcie ile ilgili metinde bu mezhebin ilk teşekkülü konusundaki bilgilerin yer alması, hem Sîre'nin 70/689'li yılların başında yazıldığını, hem de Salim'in Cabir b. Zeyd'in çağdaşı olduğunu göstermektedir[4].

---

1. Ahmed b. Saîd b. Abdülvahid eş-Şemmâhi (928/1522), Kitabü's-Siyer, thk. Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Umman 1987, I, 109.

2. Amr Halife en-Namî, "A Description of New İbadî Manuscripts From North Africa", Journal of Semitic Studies, 15 (1970), 65; Studies in Ibadism, Cambridge 1971, 11. (Cambridge Üniversitesinde doktora tezi).

3. Bkz. J. van Ess, "Untersuchungen zu einigen ibâditischen Handscriften", ZDMG., 126 (1976), 28; Michael Cook, Early Muslim Dogma, London 1981, 3.

4. Sîre'nin tarihlenmesi konusunda geniş bilgi için bkz. Cook, Early Muslim Dogma, 89-103.

b) Salim b. Zekvan'ın Sîre'si ve Önemi

Eserden Mürcie ile ilgili kısmı tahkik ederek yayınlayan Cook, bu konuda özetle şunları kaydetmektedir: En-Namî'ye[5], bu eserin hicrî V. asırda yaşamış İbadi alimlerden Bisyarî'nin eserinin bir kısmı olduğu söylenmiştir. O, İbadilikle ilgili yaptığı doktora çalışmasında, Haricilik hakkında bilgi verirken Sîre'nin elindeki mikrofilmine referansta bulunmuştur. En-Namî, bu mikrofilmin Cambridge Oriental Araştırmalar Enstitüsü Kütüphanesi'nde olduğunu kaydediyorsa da, bu kütüphanede, maalesef böyle bir eser yoktur. Orada bulunan Martin Hinds'e ait Or: 1402 numarada kayıtlı farklı bir Uman yazmasından alınmış Sîre'nin mikrofilmi olup en-Namî'nin referansta bulunduğu sayfalar, bu mikrofilmdeki Sîre'nin sayfalarıyla uyuşmamaktadır[6].

Martin Hinds'e ait olan 393 sayfalık ve her sayfada 19 satır bulunan bu mikrofilm içerisinde, pek çok İbadi yazmanın yanısıra Salim'in Sîre'si de (s. 154-194 sayfaları arasında) bulunmaktadır. Yalnızca Sîre, yaklaşık 52 sayfadır. Sîre, Kur'an ayetlerine dayalı uzun bir öğütle (s. 154 vd.) başlamaktadır. Bundan sonra, önce Hz. Muhammed dönemi (s. 152-161), Ebû Bekir ve Ömer'le (s. 161-162), Osman ve Ali (s. 162-170) dönemleri ve Necedât ve Ezârika gibi Harici fırkalar (s. 171-177) üzerinde durmaktadır. Daha sonra, Mürcie'ye yönelttiği eleştirilere (s. 179-185) geçmektedir. En sonunda, diğer kimseler tarafından kabul edilmesi istenilen görüşlere (s. 184-194) yer verilmektedir[7].

Cook, bahsettiğimiz mikrofilmdeki Sîre'nin 179-184. sayfaları arasında bulunan Mürcie'yle ilgili kısmını tahkik ederek yayınlamış[8] ve İngilizceye[9] çevirmiştir. O, bu metni paragraflara ayırarak numaralamış ve sonuna, yine Sîre'de 192 ve 193. sayfalarda geçen Mürcie'yle ilgili iki ayrı ifadeyi de ilave etmiştir. Biz, bu metni, paragraf numaralarına bağlı kalmak suretiyle, aynen çevireceğiz.

Şimdiye kadar, Hasan b. Muhammed'in Kitabü'l-İrcâ'sının İrcâ fikri hakkında bilgi veren ilk kaynak olduğu kabul edilerek Mürcie'nin doğuşu bu eserin yazılış tarihi olan hicrî 75'ten sonraya bırakılmaktaydı. Salim'in Sîre'si, Mürcie'nin teşekkülü konusundaki bu

5. Salim b. Zekvan'a ait gösterilen bu eserin asıl yazması, Uman'lı bir şahsa aittir. en-Namî eserin mikrofilmini ondan almıştır.
6. Early Muslim Dogma, 4.
7. Bu yazmanın içeriği konusunda ayrıca bkz. Cook, Early Muslim Dogma, 4.
8. Bkz. Early Muslim Dogma, 163-163.
9. Early Muslim Dogma, 23-26.

fikrin değişmesine sebep oldu. Cook, Early Muslim Dogma adlı monografik çalışmasını bu amaçla kaleme aldı. Çünkü eserde verilen bilgiler tahlil edildiğinde, onun hicrî 70'li yılların başında yazıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, Mürcie'nin bu tarihten önce teşekkül etmiş olması gerekir. İkinci önemli nokta ise, Sîre, Kitabü'l-İrcâ'dan daha önce kaleme alınan ve Mürcie hakkında bilgi veren eserler arasında bilinen ilk eser olmasıdır. Yalnız Kitabü'l-İrcâ, bizzat Mürcie mensubu olan Hasan b. Muhammed tarafından, Ebû Bekir ve Osman aleyhtarı Sebeiyye'nin fikirlerini çürütmek için kaleme alınırken, Sîre bir Haricî tarafından Mürcie'nin fikirlerini çürütmek için kaleme alınmıştır. Bu bakımdan, Kitabü'l-İrcâ Mürcie için olan öneminden bir şey kaybetmemiştir. Bilakis Sîre'deki Mürcie ile ilgili kısmın yayınlanmasıyla daha büyük önem kazanmış ve ondaki bazı konular daha iyi anlaşılmıştır. Bu iki eser, içerik itibariyle karşılaştırıldığında, Sîre'de ele alınan bilgiler, İrcâ fikrinin ilk aşamasını, Kitabü'l-İrcâ ise ikinci aşamasını temsil etmektedir. Mürcie'nin Osman ve Ali'nin durumlarını Allah'a bırakma fikrini Haricilerin bu iki halifeyi tekfir görüşlerini reddetmek için ortaya attıkları anlaşılmaktadır. Fakat Kitabü'l-İrcâ'da bu fikrin müdafaası ile birlikte, daha çok Ebû Bekir ve Ömer'in tartışma dışı bırakılması savunulmaktadır. Bu durum, onun daha çok Ebû Bekir ve Ömer'i de tartışmaya başlayan ve onlar hakkında ileri geri konuşan Sebeiyye'yi reddetmek için kaleme alındığını ve İrcâ fikrinin ikinci aşamasını temsil ettiğini göstermektedir[10]. Diğer taraftan, Sîre İslam Düşüncesi'nde ilk ortaya çıkan Haricilik ve Mürcie arasındaki anlaşmazlıkları bize kadar ulaştıran ilk metindir.

c) Mürcie ile İlgili Metnin Tercümesi

1. Sonra, peşinde gidebilecekleri öncüleri olmayan ve doğrulukларını örnek alacakları dostları bulunmayan diğer insanlar, ircâ (hükmü erteleme) fikrini benimsediler ve dediler ki: "bizim gördüğümüz ve bizzat hazır bulunduğumuz son ayrılık (الفرقة الآخر)[11] konusuna gelince, bu konuda şahitlik yapmaya hazırız. Fakat bizim görmediğimiz ve yetişemediğimiz ilk ayrılık konusunda (الفرقة الأولى)[12] verilecek hükmü erteleriz. Çünkü -iddialarına göre- onlar bu olayı yetişemedikleri için onu görmediler. İddia etti-

10. Joseph van Ess, "Das Kitabu'l-Irqa des Hasan b. Muhammed b. el-Hanafiyye", Arabica, XXIII (1974), 24.

11. Cemel ve Sıffin'den sonra meydana gelen olaylar kasdedilmektedir (Ç.).

12. Cemel ve Sıffin olayları kasdedilmektedir (Ç.).

ler ki, her kim müslümanların şahitliğini ölçü alarak kendisinin bizzat görmediği bir konuda kendinden önce meydana gelmiş bir hadisede bir kimseye (İslam'dan) sapmıştır (dalalettedir) şeklinde şahitlik ederse, kendisi dalalettedir. Onlar, (bu konuda) Allah'ın dininin (hükmünün) bu olduğunu iddia ettiler. Eğer onların bu şekildeki fikirleri doğru olursa, ilk ayrılıklarda yer alanların tümü küfre girmiş olur.

2. Çünkü Ali Kufe'lilere giderek onları, Osman'dan ayrılıp uzaklaşmaya ve onun kanını talep edenlere karşı savaşmaya çağırdı. Kufe'liler Osman'ın yaptıklarını (davranışlarını) görmemelerine ve yanında bulunmamalarına rağmen, kendilerine ulaşan bilgiyi kafi görerek Ali'nin çağrısını kabul ettiler. Aynı şekilde Talha ve Zübeyr de Basra'lılara giderek, onları Osman'ı dost edinmeye, kanını taleb etmeye ve gerek Ali, gerekse taraftarlarıyla savaşmaya çağırdı. Basra'lılar onların ihtilaf ettikleri hiç bir şeyi, doğrudan bilmedikleri halde Talha ve Zübeyr'in çağrısını kabul ettiler. Eğer İrcâ fikri doğru ise o zaman Kufe'liler ve Basra'lılar doğrudan bilgi sahibi olmadıkları bir konuda, müslüman olarak gördükleri bir kimsenin şahitliğini ölçeü alarak kendilerine yapılan çağrıyı kabul etmekle küfre girmişlerdir. Ayrıca Ali, Talha ve Zübeyr de bu toplulukları doğrudan bilgi sahibi olmadıkları bir konuda, müslümanların kanının akıtılmasını helal görmeye ve bu hususu kabul etmeyenlerden uzaklaşmaya çağırmaları dolayısıyla kafir oldular. Çünkü eğer bir kimsenin doğrudan bir bilgisi olmadığı ve kendisinden önce meydana gelmiş bir konuda yapması gerekenin Allah'ın da (dinî) emri olan İrcâ ise onlar bu İrcâ fikrine aykırı hareket ettiler.

3. Aynı şekilde Mürcie de kendi fikirlerine aykırı hareket eden kimselerle ilgili hüküm vermeyi ertelemekle kafir oldular. onların görüşlerine göre, kendi döneminden önce yaşamış ve kıble ehli olan birinin dalalette olduğuna şahitlik etmek sapıklık (dalalet) ise, uygulamada buna aykırı şahitlikte bulunmuşlardır. Çünkü onlar toplumlarının gençlerini Muaviye'den ayrılmaya ve onunla bütün ilişkileri kesmeye (beraet) çağırıyorlardı. Bir müslümanın, müslümanların şahitlikte bulunmadığı bir kimse hakkındaki şahitliği sapıklık (dalalet) ise, halkı, katılmalarının sapıklık olabileceği bir şeye çağırmaları da sapıklıktır (dalalettir). Diğer yandan, eğer müslüman bir kimsenin, müslümanların şahitlikte bulunmadığı birisi hakkındaki şahitliği doğru ise, o zaman da bunun sapıklık olduğunu kabul etmekle dalalete düşmüşlerdir.

4. Allah'a hamd olsun, bütün bunlardan sonra, onların hiç bir çıkış yolu kalmadı. Eğer, Muaviye, birinci ayrılıkta yer alanlarla (أصحاب الأولى)[13] bir değildir, çünkü ilk ayrılıkta yer alanlar, Resulullah'ın ashabıydı, şeklinde itiraz ederlerse, şöyle cevap veririz: Muayiye de Resulullah'ın hısımıdır[14], aynı zamanda onun kâtibidir. Diğer yandan Ömer b. el-Hattab da onu çok sevdiği ve takdir ettiği için vali olarak Şam halkına göndermiştir.

5. Eğer, birinci ayrılıklarda yer alanlar konusunda Ehl-i Kıble'nin şahitliği farklı farklıdır, derlerse şu cevabı veririz: "Muaviye hakkında da Ehl-i Kıble'nin şahitliği farklı farklıdır. Bazısı onu istemiştir, bazısı istememiştir". Sororlarsa ki, "Muaviye konusunda eğer sapık değilse, bugün hiç kimse bizimle ayrılığa düşmez. O halde, bizim sapıkların sözünü alarak, müslümanların şahitliğini reddetmemiz gerekmez. Çünkü Allah bizim müminlere inanmamızı emreder, sapıklara inanmamızı ise yasaklar. Allah, Resul'ünün müminlere inanması konusunda şöyle dedi: "İçlerinden bazıları da Peygamber'e eziyet ederler: 'O, (her söyleneni dinleyen) bir kulaktır' derler. De ki: '(O), sizin için bir hayır kulağıdır. Allah'a inanır ve müminlere inanır. Sizden inananlar için de bir rahmettir. Allah'ın Resulünü incitenlere acı bir azab vardır"[15], diğerleri için ise şöyle dedi: "(Savaştan) geri dönüp onların yanına geldiğiniz zaman size özür beyan ederler. De ki: "Hiç özür dilemeyin, size inanmayız! Allah bize sizin haberlerinizden bir çok şeyleri bildirdi. Yaptığınızı Allah da görecek, Resulü de. Sonra görülmeyeni ve görüleni bilenin huzuruna döndürüleceksiniz. O size yaptıklarınızı haber verir"[16].

6. Derlerse: "Muaviye'den ayrılıp uzaklaşmaya çağırdığınız genç kuşaktan herkes, onun izlediği politikadan geriye kalanlara (etkilerine) bizzat tanık olduklarından dolayı onun sapıklığını kesin olarak bilmektedirler" (Onlara cevabımız şudur:). Allah'a hamd olsun bugün biz de, birinci ayrılıkta (fitne hadiselerinde) yer alanlardan sapık olanların sapıklığını, onların izledikleri politikaları ve müslümanların onlardan uzaklaştıklarına dair elde ettiğimiz bilgilerle bilmekteyiz.

---

13. Cemel ve Sıffin savaşlarına katılanlar kasdedilmektedir (Ç.).

14. Hz. Peygamber, Muaviye'nin üvey kız kardeşi Ümmü Habibe ile evlenmiştir. Bu yüzden, Muaviye, Hz. Peygamber'in kayın biraderidir (İbn Sa'd, Tabakât, Beyrut trz., VIII, 96 vd.; İbn Habîb, Kitabü'l-Muhabber, thk. I. Lichtenstater, Haydarabad 1942, 85 vd (Ç.).

15. Tevbe 61.

16. Tevbe 94.

7. Birinci ayrılıkta yer alanlardan kimin müslüman kimin sapık olduğunu bilmediklerini iddia ederken Ebû Bekir ve Ömer'in müslüman olduklarını nasıl bilecekler. Üstelik birinci ayrılıkta yer alanlar Ebû Bekir ve Ömer'den sonraydılar. Eğer derlerse, "Ebû Bekir ve Ömer'n müslüman olduğu konusunda kıble ehlinin bütünü birleşmiştir, bunun için o ikisini dost edindik, ama birinci ayrılıkta yer alanlara gelince, onların müslüman veya sapık oldukları konusunda kıble ehli ayrılığa düşmüştür. Onlarla ilgili hükmü ertelememizin sebebi de budur". Onların böyle bir deliline şöyle itiraz ederiz: "Hatta Ebû Bekir ve Ömer hakkında da kıble ehlinin şehadeti farklı farklı olmuş, Sebbâbe (Sebeiyye)'den pek çoğu onlardan uzaklaşmışlardır. Eğer şöyle cevap verirlerse, "Biz Sebbâbe (Sebeiyye)'nin Ebû Bekir ve Ömerle ilgili yalanlarını ve onlara karşı zulümlerini, bugün sapık olduklarına dair elimizdeki kesin bilgilerle (vesikalarla) bilmekteyiz". Mürcie, birinci ayrılıkta yer alanlara dost olanların, onlar hakkında yalan mı yoksa doğru mu söylediklerini, bu sözü söyleyenlerin, dalalette veya hidayette olduğuna dair ellerindeki mevcut kesin delillerle biliyorlar. Eğer sorarlarsa ki, "Bizim şahitliğimizi tasdik eden, bizim kıblemize yönelen, Peygamberimiz'i kabul eden bir topluluğun şahitliğini nasıl kabul ederiz? O zaman şöyle cevap verilir: "Onlar (Mürcie) kendi şahitliklerini kabul eden, kıblelerine yönelen, Nebilerini doğrulayan Sebbâbe (Sebeiyye)'nin Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki şahitliklerini nasıl reddediyorlar? Aynı kıbleye yönelen Ezarika'nın recimle ilgili fikirlerini nasıl reddediyorlar"?

8. Onlar (Mürcie); kendi toplumlarını yöneten kıralların mümin ve müslüman olduklarını (bunun yanısıra), Allah'ın onlardan ayrılıp uzaklaşmayı helal, dostluğu ve Allah'tan bağışlanmalarını dilemeyi haram kıldığını iddia ettiler (Bu iddialarına şöyle itiraz edilebilir:). Eğer onlar mümin ve müslüman iseler (o zaman Mürcie), onlara dost olmayı ve Allah'tan bağışlanmalarını istemeyi haram kılmakta kendileri dalalete düşmüştür. Çünkü Allah şöyle buyurur: "Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin dostudurlar"[17]. Bir başka ayette de: "Kendi günahın ve müminlerin günahları için Allah'tan bağışlanmanızı iste"[18] buyrulmaktadır. Eğer onları dost edinmek ve Allah'tan bağışlanmalarını dilemek bütün müslümanlara haram ise, o zaman böyle kimselere mümin demeleri dolayısıyla kendileri dalalete düşmüş olurlar.

17. Tevbe 72.
18. Muhammed 21.

9. İddia ettiler ki: "Onlar sapık müminlerdir. Şöyleki, imanları kendilerini sapıklıktan (dalaletten) kurtaramamış, dalalette olmaları ise, küfrü ve imandan uzaklaşmalarını gerektirmemiştir. Muhakkak ki insanlardan her biri, Allah'ın vermiş olduğu hükme göre ya mümindir veya kafirdir. Allah, va'dinden dönmeyeceği için şu sözleri hala geçerlidir: "Şüphesiz ki, Allah iman edenleri dosdoğru bir yola sevkeder"[19]. Ayrıca iman edenleri sabit kılacağını da va'd eder: "Allah iman edenleri dünya hayatında, hak ve hakikatı üzere sabit kılar, zalimleri ise, saptırır. Allah dilediğini yapar"[20] (Mürcie'nin bu iddialarına şöyle itiraz ederiz:). Eğer onlar, mümin iseler, mümin olanların dalalette olduklarına dair şahitlik yaptıklarından, kendileri sapıklığa düşmüşlerdir. Çünkü Allah müminlere şunu haber verdi: "Şüphesiz ki Allah, iman edenleri dosdoğru yola iletir"[21]. O halde, Allah'ın doğu yola ilettiği kimseler sapık olamaz. Eğer onlar, Mürcie'ye göre sapık kimseler iseler, o zaman da sapık olanların mümin olduklarına şahadette bulunduklarından dolayı dalalete düşmüşlerdir.

10. Mürcie'nin bir kısmı Kur'ân'dan öğrendiklerini iddia ederek onları imandan uzak kafir olarak kabul ettiler. Bununla beraber, onları küfürden uzak mümin olarak kabul edenleri de dost edindiler (Onların bu iddialarına şöyle itiraz edilir:). İddia ettikleri gibi, eğer onlar imandan uzak kafirler iseler, hem kafirleri küfürden uzak mümin olarak kabul edenler, hem de bu şekilde şahitlik yapan kimseleri dost edinmekten dolayı kendileri sapıklığa düşmüşlerdir. Eğer küfürden uzak müminler iseler, aynı şekilde hem müminlerin imansız kafirler olduklarına şahitlik edenler, hem de bu şekilde şahitlik yapan kimseleri dost edinmelerinden dolayı kendileri (Mürcie) sapıklığa düşmüşlerdir. Böylece Mürcie'nin iddiaları çürütüldü (Mürcie'nin durumu feshedildi).

11. Onların sapıklıkta birleştikleri husus, kendi görüşlerini din edinmeleri, bu konuyu kendi çıkarları açısından değerlendirerek daha önce Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerin yolundan sapmaları ve müslümanların şahitliğini, sapıkların şahitliği ile reddetmeleridir.

12. Onlar (Mürcie), karşılaşmadıkları bir konuda şahitliklerinin geçerli olduğunu kabul edenlerin sapık olduklarını iddia ettiler. Onların bu fikri doğru olursa, toplumlarının gençlerini yetişmedikleri ve doğrudan bilgilerinin bulunmadığı kimselerden ayrılmaya çağır-

19. Hacc 54.
20. İbrahim 27.
21. Hacc 54.

makla kendileri sapıklığa düşmüş olurlar. Melikleri mümin olduğu halde onlara dostluğu haram kılmak, alakalarını keserek onlardan ayrılmak ve onlar için af dilemeyi terk etmekle sapıklığa düşmüşlerdir. Eğer melikleri mümin değilse, o zaman da, onları mümin olarak isimlendirdikleri ve mümin olduklarını iddia edenleri de dost edindikleri için sapıklığa düşmüşlerdir. Diğer yandan düşmanlarından ayrılma konusunda, kendilerine katılan ve düşmanlarından biri olmadıkça kendilerine dost olmayan bir kavmi (grubu) dost edinmekle yine dalalettedirler. Sapıklığa düştükleri bir nokta da, şahitlikleriyle davranışlarının (siretlerinin) farklı farklı olması konusudur.

13. Onlar Allah'ın kitabını vahyettiğinden farklı bir anlamda tevil ettikleri için, sapıklığa düşmüşlerdir. Çünkü onlar Allah'ın "Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Siz onların yaptıklarından sorumlu değilsiniz[22] sözünü ve Firavun'un "ilk nesillerin durumu nedir?"[23], sorusuna Musa'nın "Onlar hakkında bilgi Rabb'inin katında bir kitaptadır. Rabbim ne şaşırır, ne de unutur"[24] şeklinde verdiği cevabını "hükmün ertelenmesi" (İrcâ) olarak tevil ettiler.

14. Allah'a yemin olsun ki, eğer bu fırkanın (Mürcie) çağdaşları olan kıble ehlini Allah'ın geçmiş ümmetler olarak isimlendirdiği kimselerle aynı yere koyarsak o zaman, onları (bu fırkanın çağdaşları olan kıble ehlini) "Allah'ın seçkin ve mükemmel elçileriyle"[25] aynı mevkie koymuş oluruz. Bu ayet hükmün ertelenmesi (İrcâ) ile ilgili hiç bir şey içermemektedir. Çünkü Allah'ın bahsettiği bu ümmet, kitap ehlinin haklarında şüpheye düştüğü kimselerdir. Şöyleki, "Yoksa, siz İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına, Yahudi ve Hristiyan olduklarını mı söylüyorsunuz? Onlara de ki, siz mi daha iyi biliyorsunuz, yoksa Allah mı? Allah'ın bildirdiği, o yanındaki gerçeği gizleyenlerden daha zalim kim vardır? Allah, yaptıklarınızdan habersiz değildir"[26] ve "Onlar bir ümmetti, gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerine, sizin kazandıklarınız da sizedir. Siz, onların yaptıklarından sorumlu değilsiniz"[27].

Allah'a hamd olsun biz Allah'ın resulleri ile ilgili hükmü ertelemeyiz (İrcâ etmeyiz). Bilakis, "derece (makam) sahibi kimseler"[28]

22. Bakara 134, 141.
23. Tâ-hâ 50.
24. Tâ-hâ 51.
25. Sa'd 47.
26. Bakara 140.
27. Bakara 141.
28. Bakara 253.

olduklarını kabul ederek onları dost ediniriz. Aynı zâmanda onların kusur ve şüpheden uzak olduklarını kabul ederiz. Eğer birinci ayrılıkta yer alanları Peygamberlerle aynı görürsek o zaman onlar hakkında hükmü ertelemeye (İrcâ) ve şüpheye gerek kalmaz.

15. Firavun'un ilk nesillerle ilgili Musa'ya yönelttiği soruya gelince Allah, Nuh, Hud, Salih, İbrahim ve Lut'u Musa'dan önce gönderdi. Gerek bu Peygamberler ve onlara inananlar ve gerekse düşmanları ilk nesillerdir. Halbuki, Mürciîler, Musa'nın bunların hepsini aynı kefeye koymakla onlara iftira ettiler. Çünkü Musa böyle yapmadı. Bilakis o, kardeşlerini dost edinerek düşmanlarından uzaklaştı. Böylece onların (Mürcie'nin) kendileri hataya düştüler. Delilsiz tartıştılar ve delil getirdikleri Kur'ân ayetlerinin anlamlarını asıl anlamlarının dışında bir anlamda tevil ederek onları tahrif ettiler. Dini ise, birlik ve beraberlikten (cemaatten) ibaret gördüler. Allah'a and olsun ki, birinci ayrılıkta yer alanlara çağdaş olan Allah'ın kulları kafir ise, onların küfrünü bilemezler. Eğer dalalette veya hidayette olanlar şeklinde ayrılmışlar iseler, o zaman da, kendileri bu iki fırkadan her hangi birinin devamı olamazlar.

(Bundan sonra, ilave edilecek 16. ve 17. paragraf Mürcie'yle ilgili diğer iki pasajı içermektedir. 16. paragraf, "bizim görüşlerimiz olarak verilen uzun bir iifadede yer almaktadır ve açıkça Mürcie'ye atıfta bulunulmaktadır. s. 192. 16).

16. Biz daha önce yaşamış ve bizim görmediğimiz müslümanları, yine müslümanların şahitliği sebebiyle dost ediniriz. Aynı şekilde, daha önce yaşamış ve bizim görmediğimiz zalim imamlar ve dostlarından da yine müslümanların aleyhlerinde şahitlikleri sebebiyle uzak dururuz (teberri ederiz).

(II. pasaj (17. paragraf) ise, diğer mezheplerin (inanç) taraftarlarına yöneltilen bir dizi talepler (s. 193 ve satır 8'den itibaren) içerisinde geçmektedir).

17. ..Mürcie'den Rab'leri Allah'tan ittika etmelerini, kendilerinden önce yaşamış (çağdaşları olmayan) müslümanlara dostlukları ve yine çağdaşları olmayan zalim imamlardan uzaklaşma konusunda müminlere inanmalarını, böylece onların başkalarıyla ilgili şahitliğini, başkalarının kendileri hakkında dalalette oldukları şeklindeki şahitliği gibi kabul etmelerini ve Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen yöneticileri Allah'ın verdiği isimle (kafir olarak) isimlendirmelerini istiyoruz.

HÜCCETÜ'S-SEMÂ' ADLI MÛSİKÎ RİSÂLESİ VE ANKARAVÎ İSMAİL B. AHMED'İN MÛSİKÎ ANLAYIŞI

Arş. Gör. Bayram AKDOĞAN

Hayatı, Öğrenimi ve Kişiliği:

İsmail b. Ahmed er-Rusûhî el-Mevlevî el-Ankaravî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak, onun ölüm tarihi gözönüne alınarak Hicrî X. yüzyılın ikinci yarısında doğduğu tahmin edilmekte ve XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış edebî şahsiyetlerden Nef'î (v. 1045/1635), Şeyhü'l-İslâm Yahya Efendi (v. 1053/1643) ve Nev'îzâde Atâî (v. 1035/1625) gibi şairlerin muasırı olduğu bilinmektedir[1].

Babasının ismi Ahmed olan Ankaravî'nin ailesi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ailesinin Ankara'da meskûn olduğu ve Bayramiyye tarikatı çevresinden olduğu tahmin edilmektedir.

İsmail-i Ankaravî, zamanındaki ilimleri mükemmel bir şekilde tahsil etmiş, Arapça ve Farsça'yı şiir yazabilecek bir derecede öğrenmiştir. Ancak hocaları hakkında da bir bilgi bulunamamıştır[2].

İlim tahsilinden sonra, önce Bayramiyye tarîkatına giren Ankaravî, bu tarîkatte şeyhlik makamına kadar yükselmiş, hatta Mevlevîliğe intisab etmeden önce onun Halvetî tarîkatinden de icâzetli olduğu bilinmektedir[3]. Ankaravî Bayramî şeyhi olarak görevine devam ederken gözlerine perde iner. En çok okuyamamaktan ızdırab çeken Ankaravî, derdine çare bulmak için mânevî bir işaretle Mevlâna'yı ziyarete gider, orada şifâ bulur ve böylece Mevlevî tarîkatine intisab etmiş olur. Kısa zamanda bu tarikatin adab ve erkânı-

1. Yetik, Erhan; Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusûhî, Ondokuz Mayıs Ün. İlâhiyat Fak. Dergisi içinde makale, Sayı: III, s.121.
2. A.g.e., s.30.
3. A.g.e., aynı yer.

nı öğrenir, tarîkatteki sülûkünü tamamlayıp 1019/1610 tarihinde İstanbul Galata Mevlevîhânesine şeyh olarak gönderilir[4].

İsmail-i Ankaravî Galata Mevlevîhânesinde 22 yıl aralıksız şeyhlik yapmış, bu arada birçok değerli eseri kaleme almıştır. Mânevî rehberliğiyle daima kalpleri İslâm'a ısındırmaya çalışarak birçok gönül erbabını çevresinde toplamış birbiriyle kaynaştırmıştır.

Ankaravî vefatından önce Kadızâdeliler denilen bir tarîkatin mensublarıyla çok uğraşmış, her fırsatta Mevlevîlere taş atan bunlar ve bunlar gibi düşünenlere karşı delil olmak üzere mûsikîyle ilgili "Hüccetü's-Semâ'" adlı risâlesini kaleme almıştır.

Ankaravî Galata Mevlevîhânesindeki şeyhliğine devam ederken 1041/1631 tarihinde vefat eder.

Ankaravî XVII. yüzyılın değerli âlimlerinden biridir. Hem âlim, hem de ârif bir kişiliğe sahip olan Ankaravî'den Evliya Çelebi "manâ denizi" diye bahseder. O, çeşitli eserlerde, pek çok ilimde söz sahibi, sûfî ve muhaddis olarak tanıtılmaktadır[5]. Tasavvufa girmeden önce kendini yetiştirmiş, tasavvufa yöneldikten sonra da içinde bulunduğu yüzyılın gözde şahsiyeti olmuştur. Mesnevî şerhinde gösterdiği ilmî ve edebî maharatiyle Hz. Şârih ünvanını almıştır.

Ankaravî, Türkçe, Arapça ve Farsça pek çok eser yazmış, Türkçe dîvânı, Arap Dili ve Edebiyatı hakkında "Miftâhu'l-Belâğa ve Misbâhu'l-Fesâha" adlı eseri ve Mesnevî şerhi onun gerek bu dillerdeki hakimiyeti ve gerekse ilmî ve edebî yönden ne kadar derin bir kültüre sahip olduğunu göstermektedir.

Ankaravî'nin tasavvuf, edebiyat, tefsir ve mûsikî ile ilgili bir çok eseri vardır[6]. Hüccetü's-Semâ, Er-Risâletü't-Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevleviyye ve Hadîs-i Erbaîn Şerhi adlı eserleri müellifin semâ', ğınâ ve raks'a ait eserleridir.

Hüccetü's-Semâ'ın Özellikleri ve Nüshaları:

Ankaravî, "Mûsikînin Delilleri" adını verdiği bu eserini, Ahmed b. Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (v. 520/1126)'nin "Bevâ-

4. A.g.e., s.31-32.
5. Yetik, a.g.e., s.36.
6. Bkz. İsmail-i Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri; Erhan Yetik (Doktora Tezi) İstanbul 1985 (Basılmadı).

riku'l-İlma' fî Tekfîr-i Men Yuharrimu's-Semâ" adlı eserini esas almak suretiyle telif etmiştir[7].

Ankaravî bu eseri yazma sebebini şöyle ifâde ediyor: "...Pes bu abd-i zaîf İsmail-i Ankaravî Şeyhu'l-Mevlevî'ye bu risâle-i kaviyyeyi tahrîr etmek lâzımeden olmakla tasnif eyledim ki bize ve ihvanımıza hüccet-i kaviyye olsun içün. Hüccetü's-Semâ' diye tesmiye kılub, üç bâb üzere tay eyledim, muhtasar ve mûciz olsun ve Türkî lisanla terceme kıldım, faidesi talibine âmm olsun içün[8]."

Ankaravî bu eserini, müntesibi bulunduğu tarîkate ve bu tarîkatin erbabına "düdük çalanlar, tahta tepenler" diye alay edip dil uzatanlara karşı kaynak olsun diye kaleme almıştır. Eseri önce Arapça yazmış fakat müridlerin isteği üzerine Türkçe açıklamaları altına gelecek şekilde yeniden kaleme almıştır. Araştırmalarımızda bu eserin tamamen Arapça olan nüshasını ve Arapça-Türkçe olan yazma nüshalarını tesbit ettik. Arapça-Türkçe olan dört ayrı nüshasının tahkîk, terceme ve sadeleştirmesi ve Ankaravî'nin mûsikî anlayışıyla birlikte çalışılmıştır[9].

Ankaravî bu eserini üç bölümde kaleme almıştır.

Birinci bölümde raks ve deverânın haram olmadığını kaynaklar göstererek isbat etmeye çalışmıştır.

İkinci bölümde semâ' konusunu ele alarak, semâ'ın câiz olduğunu anlatmıştır.

Üçüncü bölümde def çalmanın mübah olduğunu hadîslerle ve asr-ı saadetten örnekler göstermek suretiyle isbat etmeye çalışmıştır.

Hüccetü's-Semâ'ın tesbit ettiğimiz nüshaları şunlardır:

Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa K.255/2 (171b-197b yk.)

---

7. Kâtip Çelebi; Keşfü'z-Zünûn, I/630. "Semâ'ı haram sayanların tekfiri hakkında aydınlatıcı (bilgi verici) şinşekler" anlamında bir eser.

8. Ankaravî; Hüccetü's-Semâ' (Arapça-Türkçe yazma nüsha), Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 255/2, yk.3[a].

9. Bkz. İsmâil-i Ankaravî'nin Hüccetü's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı: Bayram Akdoğan (Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1991 (Basılmadı).

Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef. 2638/3 (32b-62a yk.)

Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa K. 469/2 (171b-196a yk.)

Ankara Üni. İlâhiyat Fak. Kütüphanesi T. 7462 (1b-40b yk.)

Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa K. 395/1 (1a-10a yk.) Bu nüsha tamamen Arapça olan nüshadır.

İsmail-i Ankaravî'nin Mûsikî Anlayışı:

A- Genel Olarak İslâm'da Mûsikînin Yeri

Mûsikînin iki ana unsurunu oluşturan ses ve söz insanın en önemli vasıflarından olup, duygusunu ifade edebilmesinde çok değerli vasıtalardır. İnsanlar ilk defa bu unsurlardan hangisiyle hislerini dile getirmişlerdir sorusuna bazıları: "Teğannî ve terennüm, konuşmadan evveldir, insanlar konuşmaya muktedir olamadıkları zamanlarda hislerini kuşlar gibi teğannî ve terennümle ifade etmişlerdir." demektedirler. Beşerî duyguların en tabiîsi olan hislerin ifade edilmesinde bu derece önemli bir rol oynayan mûsikînin, insanlık tarihi kadar eski bir mazisi vardır. İnsanın tabiatında güzel duygulara, hissiyât-ı âliye adı verilen estetik ve din gibi hususlara meyletmek vardır. Her insan, yaratılış gereği bu duygulara sahiptir. Güzelliğe ve güzel olan şeylere içten ilgi duyması, icâd ettiği şeylerde daima en üstününü en mükemmelini bulmaya çalışması hep bu duyguların eseridir.

İnsandaki istidat ve kabiliyetlerin geliştirilmesini ve olgunlaştırılmasını isteyen İslâm Dini, bu özelliklerin yerli yerinde kullanılmasını ve istismar edilmemesini tavsiye eder. Bu sebeple o, en mükemmel bir dindir. Mûsikînin temelini oluşturan ses ve ölçü, Allah tarafından yaratılmış ve insanın ruhuna yerleştirilmiş, en önemli organı olan kalbinin atışını dahi sanki bir Kudûmün düm (kuvvetli) tek (hafif) vuruşu gibi tanzim etmiştir. Yaratılışında ritmik bir özellik vardır. İnsandaki bu duygunun yok edilmesi; tamamen koparılması mümkün değildir. Bundan dolayı İslâm dîni ile mûsikî arasında bir münâsebetin olması ve birbirine zıt iki unsur olarak değerlendirilmemesi pek tabiî bir hadisedir.

Bu kısa açıklamamızdan sonra, evvelâ nas (âyet ve hadîsler) açısından mûsikinin İslâm'da yeri nedir, bunu görelim. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, bu konuda kaynak olarak gösterilen bir-

çok âyet vardır. Ancak bu âyetlerden mûsikînin haram olduğu hükmünü çıkarmak mümkün değildir. Helâl oluşuna dair açıkca âyetler de olmamakla birlikte, mübâh oluşu hususundaki görüşler daha fazladır. Aslında, İslâm'da helâl olan birçok hususların dahi, kötü amaçla ve maksadının dışında kullanıldığı zaman haram olacağı âşikardır. Eğer herşeyin kötüye kullanılacağı ihtimalini düşünerek haram olduğu kanatine varacak olursak, o zaman Allah'ın bize dünyada verdiği birçok nimeti inkâr yoluna gitmiş oluruz ki, bunda kısıtlama yapmak, nefsimizden de öteye geçerek başkalarını da bu nimetlerden mahrum bırakmak hakkımız değildir.

Kur'an'da özellikle çirkin ses kötülenmiş ve "Yürüyüşünde mütevâzi ol, sesini alçalt, çünkü seslerin en çirkini, elbette ki eşeklerin sesidir."[10] buyurulmuştur. Bu konu, mûsikînin mübâh olduğunu kabul edenler ve haram olduğunu söyleyenler arasında tartışılmış, her iki taraf da fikrinin doğruluğunu isbat etmek için birtakım âyetleri delil olarak göstermiştir. Ancak, yukarıda belirttiğimiz gibi bu âyetlerden kesin olarak mûsikînin helâl veya haram oluşuna dair bir hüküm çıkarmak mümkün değildir.

Her iki taraf, hadîslerden de deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak, mûsikînin mübâh olduğuna delil olarak gösterilen hadîsler daha net, rivâyet bakımından daha sağlam, İslâm'ın genel prensiplerine ve dünya görüşüne daha uygun görülmektedir. Mûsikînin haram olduğuna delil olarak gösterilen hadîslerin bir çoğu mevzû, bir kısmı râvînin kendi mütâlâsı ve bir kısmı da o hadîsin söylenmesine neden olan olayın tam anlaşılmadan mûsikî aleyhine delil olarak kullanıldığını göstermektedir. Bu konu ile ilgili âyet ve hâdisler ilerde ayrı ayrı inceleneceği için burada teferruata geçmiyoruz. Kısaca, İslam'ın bir dünya görüşü olduğunu, onun insana maddî ve manevî yönden bakışını ve bir de iki cihan saadetini temin edecek şekilde mükemmel bir din olduğunu gözönünde bulunduracak olursak, fıtraten ve aklen insanın önemli bir ihtiyacı olan mûsikî konusunda İslâmın bir çözüm getirmediğini düşünmek imkânsızdır. Rûhî yönden insanı bu derece ilgilendiren bir konuda, onun ihtiyacına cevap vermediğini ve bunu kapalı geçtiğini söylemek, böyle mükemmel bir dine eksiklik isnâd etmek olacağından hata edilmiş olur.

Ancak, her konuda olduğu gibi, mûsikînin mübâh olmasında da birtakım şartların bulunması, bazı hususlara riâyet edilmesi, bir-

10. el-Lukmân sûresi: 31/19.

takım kısıtlamalar getirilmesi tabiîdir. Tıpkı zinânın haram kılınıp, nikâhın helâl, fâizin haram, alış-verişin helâl; aşırı derecede yemenin haram, doyacak kadar yemenin mübâh olduğu gibi, İstismâr edildiği zaman kötü sonuçlar veren mûsikînin tamamen haram sayılması, âyet ve hadîslerdeki İslâm'ın dünya görüşüne aykırı olduğu gibi, akıl ve mantık açısından da tutarlılığı yoktur. Bu, bazı hastalıkları azdırır endişesiyle bal yemeği yasaklamaya, birine kızdığı zaman ona saplar endişesiyle çakı taşımayı haram kılmaya, hased eder de birinin evini veya arabasını yakar ihtimaliyle kibrit veya çakmak taşımanın haram olduğuna hükmetmek gibi asılsız ve gülünç bir iddia olmaktan öteye geçemez.

B- Tasavvufta Mûsikînin Yeri

Zühd hayatı tasavvufun başlangıcıdır. Tasavvufta mûsikî'nin yerini belirtmeden, ilk sûfîler veya sûfîlerin mübeşşirleri sayılan zâhidlerin bu konudaki düşüncelerini bilmek gerekir.

Zâhidlerin yaşamış oldukları hayat tarzına zühd hayatı denilmektedir. Zâhidler, haram ve mekruh olan şeyler şöyle dursun, mübâh ve helâl olan birçok nimetlerden bile normal şekilde istifâde etmeyi yasaklamışlar, yemek, içmek, uyumak, evlenmek ve malmülk sahibi olmak gibi birçok hususları da haram gibi telakki edip dünyadan el-etek çekmeyi prensip edinmişler ve böyle tavsiye etmişlerdir. Böylece dünyada tam bir perhizkâr hayat yaşamayı, yaşantıları için ilke kabul edinen zâhidler daima mûsikî aleyhinde bulunmuşlardır. Fudayl b. İyâz (v. 187/803) mûsikî hakkında şöyle diyor: "Teğannî, zinânın efsûnudur"[11] yani, musikî dinleyen kişi, onun tesirinde kalır ve mûsikî onu büyüler, böylece kendisine hakimiyeti kalmaz ve zinâya tevessül eder demektir. Yezîd b. Velîd de: "Teğannî'den sakınınız; zira o hayayı azaltır, şehveti çoğaltır, mürüvveti yıkar ve içki yerine geçer, sarhoşun yaptığı kötülükleri yaptırır. Şayet mutlaka teğannî isteğini duyuyorsanız, kadınları uzaklaştırın; zira teğannî, zinâyı teşvik eder"[12] diyerek bu sözleriyle teğannînin haram olduğuna delil getirmişlerdir.

Tasavvufun alt yapısını teşkil eden zühd hayatı ve zâhidlerin İslâmı yaşama tarzları böyle devam ederken, tasavvuf hayatına dö-

11. el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Terc: Ahmed Serdaroğlu, II/709.
12. Gazâlî; a.g.e., aynı yer.

nülmeğe başlandığı dönemlerde, semâ' da yavaş yavaş yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu hayat tarzı, sûfîlerin hayatına bazı yeni şeyleri ilâve ederek bunları benimsetmiştir. Muhafazakâr zâhidleri ve mûsikî konusunda tolerans göstermeyen çevreleri bünyesinde eritmiş, daha sonraları tekâmül etmiş olan tasavvuf içerisinde semâ', tarîkat ehli olan çevrenin ve âyinlerin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Önceleri zühdiyât denilen ilâhîlerin ve tasavvufî şiirlerin mûsikî ve nağmelerle okunması tasavvufta görülmüş, sonraları buna ney, kudûm ve def gibi müzik âletleri eklenmiştir. Fakat buna rağmen Melâmet ve Nakşîlik gibi bazı tarîkatlar mûsikînin Allah'a yaklaştırıcı özelliğini inkâr etmemekle birlikte, tarîkatlerindeki icraat ve dinî faaliyetlerine semâ'ı sokmamışlardır[13].

C- İsmail-i Ankaravî ve Mûsikî

Ankaravî'nin mûsikî anlayışına geçmeden önce eserde çokca geçen iki kelimenin açıklanması gerekmektedir.

1- Semâ ve Raks'ın Anlamı:

Semâ, lügatte işitme ve dinleme anlamlarına gelen bir kelime olup, terim olarak, güzel mûsikî nağmelerini dinleyerek vecde gelip hareketler yapmaya veya dönmeye denir[14]. Semâ', tarîkata mensup kişilerin ayakta yaptıkları zikir anlamına gelmekle birlikte, son zamanlarda halk arasında, bu kelime ile daha çok Mevlevîlerin âyinleri akla gelmektedir.

Raks ise, lügatte sıçrayarak oynamak ve dansetmek anlamlarına gelen bir kelime olup, terim olarak da ölçülü (vezinli) hareketlerle dansederek zikretmek anlamında kullanılmaktadır[15]. Semâ' esnasında vecde gelerek yapılan salınmalarla raks arasında fark vardır. Raksdaki hareketler özellikle ölçülü ve ritme uygundur. Ayakta zikir yapmak Mevlevîler dışındaki tarîkatlarda da olmakla birlikte, bu çeşit raksa onlarda "zikr", "mukabele" ve "devrân" adı verilmektedir.

Sûfîlerin semâ ve raksları, harekete geçiren sebep ve niyet açısından diğer oyuncuların coşarak oynayıp zıplamasından çok farklı-

13. Uludağ, Süleyman; İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ', s.215.
14. Pakalın, Mehmet Zeki; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, III/162-166.
15. Pakalın, a.g.e., s.III/8.

dır. Birinde ilâhî aşk, Cenâb-ı Hakk'ın cemâlinden ayrı kalmanın özlemi, âhiret âlemindeki gerçek makama bir an önce kavuşma hareketi, Allah ve Resûlü'nün sevdiği kul olabilme gayret ve çabası varken, diğerinde maddî aşk, etrafındakilere hoş ve neşeli görünme gayreti, hatta şehevî duygular hâkim olmaktadır. Bunları İslâmî açıdan değerlendirirken, ayrı duygulardan kaynaklanan ve harekete geçiren, düşünceleri farklı olan semâ ve raksı aynı mîzanda değerlendirmek ve hepsini haram saymak, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmamak demektir. Bu da adalete, insafa ve selîm akla muhaliftir.

2- Ankaravî'nin Mûsikî ile İlgisi:

Hüccetü's-Semâ' mûsikînin lehinde ve aleyhinde söylenmiş sözleri ihtivâ eden bir risâle olup, özellikle Ankaravî'nin İslâm fıkhı açısından mûsikînin mübâhlığını isbat etmeye çalıştığı bir eserdir. Bu, aralıklardan, usûllerden ve makamlardan bahseden bir nazariyet kitabı değildir. Ankaravî'yi de ilgilendiren yönü, pratik (amelî) bakımdan mûsikînin İslâm'daki hükmünü ortaya koymaktır. Araştırmalarımızda onun herhangi bir enstrüman çaldığına veya ney üflediğine dair bir kayıta rastlamadık. Onun sadece iyi bir dinleyici vasfını hâiz bir âlim ve tarîkat şeyhi olduğunu biliyoruz. Ankaravî'nin mûsikî ile münâsebetini değerlendirirken, onu mûsikîye icrâ ve nazariyat bakımından hâkim ve aynı zamanda iyi bir virtüöz gibi kabul etmek mümkün değildir. Ancak bu vasıflar da onda bulunsaydı açıklamalarında bir değişiklik olur muydu? Bir değişiklik olacağı kanaatinde değiliz. Belki nazariyattan veya usûl ve makamlardan bahseden bir eseri de olabilirdi. Şu var ki, Ankaravî bu eserini kaleme alırken, tarîkatteki dervişlerini, mutrıbânı (sâz çalanları) ve diğerlerini göz önünde bulundurarak kaynaklarını hepsi için geçerli ve tatmin edici olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken de bu tarîkate veya benzeri tarîkatlere hücum edenlerin ta'n (tenkid) noktalarını tesbit etmiş ve gereken cevapları vermiş, iddiasını naslarla, İslâm tarihinden ve sûfîlerin hayatlarından örnekler göstererek, akıl ve mantıkla isbat etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan onun açıklama yaptığı konularda, mûsikî icrâcısı olmayışından kaynaklanan bir noksanlığı görmek mümkün değildir.

3- Ankaravî'ye Göre Semâ' ve Raks:

Ankaravî'ye göre semâ' amaç değildir veya ibâdetleri ihmal ederek birtakım fiilleri ibâdet yerine kâim kılmak da değildir. Semâ ve raksı belli şartları hâiz olanlar yapabilir. Ona göre semâ'ı ancak farz ve vâciblerden üzerine düşen şeylerin hepsini yapan, şeriâtın

âdâbına riâyet eden, tarîkate ait görevlerini noksansız yerine getiren, dünya hevesinden kopmuş, Allah'tan başka herşeyden gönlünü sıyırabilmiş dervişler yapabilir[16]. Aksi halde seviyesi düşük, ahlâken bozuk, kötü huy sahiplerinin ve kalbini Allah'tan başka şeylere bağlamış olanların semâ'ı câiz değildir. Eteği bir yere takılı olan insanın dönmesi mümkün olmadığı gibi böyle kişilerin semâ' yapmalarına da müsaade edilmez[17].

Ankaravî'ye göre semâ' ve raksa teşvik eden unsurun ilâhî olması gerekir. Allah aşkı ile vecde gelerek yapılırsa ve dinî bir fayda sağlarsa ve dervişi Allah'a yaklaştırmaya vesîle olursa o zaman meşrûdur[18]. Semâ'ın amacı dervişi günün yorgunluklarından ve hayatın sıkıntılarından kurtararak rahat bir nefes almasını sağlamaktır[19]. Semâ' ve raks, eğlence niteliğindeki hareketlere benzerse de bunlar hiçbir zaman oyun ve eğlence olarak kabul edilemez[20].

Rusûhî'ye göre üç çeşit semâ' vardır:

a) İlâhî semâ': Sonsuz olan hitâb-ı ilâhîyi ve kelimetu'llah'ı, bâtınî kabiliyetleri ile işitme derecesine ulaşmış ve bu kelimelerdeki sırlara âşinâ olmuş kişilerin semâ'ıdır.

b) Ruhânî semâ': Ruhu ile herşeyin Hakk'ı tesbîh ettiğini duyabilenlerin semâ'ıdır.

c) Tabiî semâ: Bir yerde toplanarak güzel nağmeler dinleyen dervişlerin semâ'ıdır. Buna sûrî semâ'da denilmektedir.

İlâhî ve rûhânî semâ'yı yapabilenlerin tabiî semâ'ya ihtiyaçları yoktur. Bunların tabiî semâ yapanların aralarına oturmaları ya kendi hallerini gizlemek veya onları irşâd etmek ve öğretmek içindir. Çünkü onlar aşk ve muhabbet sınırını aşıp, sonsuzluğun zirvesine ulaşmışlar ve kalpleri sürekli olarak Cenâb-ı Hakk'a doğru hareket halindedir, onların böyle ârızî zevklere ihtiyaçları kalmamıştır[21].

Semâ' ve raks ile ilgili görüşlerini, Mevlevîlerin anlayışına göre değerlendiren ve ortaya koyan Ankaravî, Hüccetü's-Semâ' ve er-

16. Ankaravî; Minhâcü'l-Fukara, s.66.
17. Yetik; a.g.e., s.128.
18. Yetik; a.g.e., aynı yer.
19. Ankaravî; Hüccetü'l-s-Semâ, yk. 16[a].
20. Yetik; a.g.e., s.128-129.
21. Ankaravî; a.g.e., y.k. 9[b].

Risâletü't-Tenzîhiyye fî-Şe'ni'l-Mevleviyye adlı risâleleriyle de bu tarîkat erbâbını ve Mevlevî semâ'ını müdafaa etmiştir. Onun bu konudaki izahlarını, temsil ettiği tarîkatın ölçülerine uygun olarak anlatması tabiîdir. Ankaravî raks ve semâ'ın mübâhlığı konusunda peşin hükümlü olmamış, daima gerçekleri ortaya koymaya çalışmıştır.

4- Semâ' ve Raks'ın İbâdetle İlgisi:

İslâm dininde, bir kişi üzerine farz ve vacîb olan görevleri noksansız olarak yerine getirmesi halinde, onun günlük maîşetini kazanması için gösterdiği gayret ve çabası, helâlinden rızık kazanmak için toprağı sürmesi, ekin ekmesi, zinâya ve harama düşmemek için bu arzusunu helâl ve meşrû olan yollardan gidermesi ve buna benzer dünyevî işleri ibâdet gibi kabul edilmiştir[22]. Ankaravî buna istinâden der ki; âlimler, aslında bize nisbetle nefis mücâdesi ve bir bakımdan aynı ibâdet olan ve raksa benzeyen deverânımızı, hareketlerimizi ve tevâcüdümüzü nasıl tenkid eder ve reddederler. Halbuki insan niyet ettiği zaman ailesiyle ve çocuklarıyla oynaması, gülmesi dahi ibâdet gibi olunca, farz ve vecîbelerin dışında bizim sırf Allah rızası için yaptığımız semâ' ve raksımız neden ibâdet olmasın[23]. Halbuki insanın ailesiyle eğlenmesi nefsânîdir, bizim raksımız ise rûhânîdir. Nefsânî olan eğlence mübâh olur da -bize göre eğlence olmadığı halde- rûhânî olan eğlence nasıl mübâh olmaz ki. Eğer semâ' ve rakstan maksat sadece eğlenmekse o zaman onu dinlemek fısk ve ondan zevk almak küfür olur[24] demektedir.

İslâm dîninde, namaz, oruç gibi bedenî; zekât ve sadaka gibi mâlî, hac gibi hem bedenî hem mâlî olan îbadetler yanında daha pek çok ibâdetler vardır. Mü'minin iyi niyetle yaptığı her iş ibâdettir. Ferdî bünyeyi zinâ ve fuhûş gibi günahlardan korumak amacıyla yapılan cinsî yaklaşmanın bile ibâdet sayıldığı bir dinde, dînî, millî ve ictimâî bünyeyi yabancı mûsikîlerin kötü tesirlerinden koruyan, insanın kumar, dedikodu, söz gezdirme gibi kötü alışkanlıklar edinmesine engel olan mûsikî faaliyetlerinin ve bu minvalde mûsikî dinlemenin neden ibâdet olmayacağını anlamak kolay değildir[25].

---

22. Kuşeyrî, (Ebu'l-Hüseyn) Müslim b. el-Haccâc; Sahîh-i Müslim, Kitâbu'z-Zekât, bâb: 16, Had: 53, s.697.

23. Ankaravî; a.g.e., yk. 6[a]

24. Ankaravî; a.g.e., yk.23[a]

25. Uludağ; a.g.e., s.111.

5- Ankaravî'ye Göre İstismâr Edilme Açısından Mûsikî:

Ankaravî, istismâra müsait olması açısından mûsikîyi hakîr görüp "İnsanlardan öyle kişiler vardır ki boş sözü satın alırlar"[26] âyetindeki "Lehve'l-Hadîs" sözünü ğınâ olarak ele alanlara cevap olarak: "Boş sözü din ile değiştirerek satın almak ve onunla Allah'ın yolundan saptırmak amacı varsa, hiç tartışmasız bu kötüdür ve haramdır. Fakat her ğinâ dinden bedel değildir ki onu Allah'ın yolundan saptırmak için almış olsun. Bu âyette kasdedilen şudur; şayet birisi insanları saptırmak amacıyla Kur'an okusa, bu dahi haram olur. Nitekim münâfıklardan birisi, cemaate namaz kıldırdığı zaman hep Abese sûresini okurdu. Bundan amacı, o sûrede Hz. Peygambere itâb (azarlama) olduğundan cemaatin gözünde Peygamberi küçük düşürmektir. Hz. Ömer bunu duyunca o münâfığı öldürmeye kasdetmişti" demektedir. Ankaravî ilâveten diyor ki, Kur'ân-ı Kerîmi daha uygun şartlarla ve iyi niyetle okumama durumunda, onunla insanları saptırma söz konusu olunca, elbetteki şiir ve mûsikî ile insanları kötüye teşvik etmek daha kolaydır[27]. Her mübâh olan şey, kötüye kullanılması halinde haram olunca, mûsikî de suistimali durumunda haram olmaya daha müsaittir. En çok kullandığımız ve evimizin en önemli ihtiyaçlarından birisi olan ekmek bıçağının kötüye kullanılması halinde ne haramlar meydana gelir ki, halbuki onun kullanılması mübâhtır.

6- Seslere ve Çalgı Âletlerine Bakışı:

Ankaravî güzel sesi vezinli (ölçülü) ve vezinsiz (ölçüsüz) olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre vezinli olan ses de şiir gibi mânâsı anlaşılan, güvercinlerin sesi gibi mânâsı anlaşılmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Bundan sonra güzel olması hasebiyle, savt-ı tayyibi (güzel sesi) dinlemenin nas ve kıyasla helâl olduğunu belirtir[28].

Vezinli olan güzel sesi bir de mahreci (çıkış yerine göre) üçe ayırır ki bu sesler:

a) Mizmâr, evtâr, davul, nakkâre ve bunlar gibi cansız eşyadan veya mûsikî âletlerinden çıkan sesler.

---

26. el-Lukmân sûresi: 31/6.
27. Ankaravî, Hüccetü's-Semâ, yk. 21[b].
28. Ankaravî; a.g.e, yk. 17[b].

b) İnsanın boğazından çıkan sesler.

c) Bülbül ve kumru cinsinden hayvanların sesleri.

Bu son iki maddedeki seslerin, güzel ve ölçülü ses olmaları cihetiyle dinlenmesi mübahtır, zira bülbül kumru ve diğer kuşların seslerinin dinlenmesinin haram olduğu kanaatine zâhib olan yoktur[29] dedikten sonra insan sesi ile, kuş, davul, ney, def, nakkâre ve bu gibi cisimlerin çıkardığı sesler arasında bir fark yoktur şeklinde bir kıyas yapar. Ona göre telli sâzlar, düdükler ve eğlence, meyhâne ehlinin şiârı olduğu için şaraba tabî olarak nas (âyet ve hadîs)la yasaklanmıştır. Çünkü bunda ehl-i fıska (kötü kişilere) benzeme tehlikesi vardır. Bu teşebbüh tehlikesi sebebiyle Irak mizmârı, rebâb, evtâr ve berbat haram kılınmış, bunlar mânâsında olmayan şahin gibi âletler, gazîlerin ve hacıların çalgıları haram kılınmamıştır. İçki meclislerinde çalınması âdet olmayan ve güzel nağmeler çıkaran her âlet de böyledir. Çünkü bunlar içkiyle alâkalı olmayıp, bunları çalanların, içki meclislerindeki çalgıcılara benzemesi ve onlar mânâsında değerlendirilmesi söz konusu değildir. Böylece bu âletler de kuş seslerine kısayla mübâh olarak kalmıştır[30] demektedir.

Ankaravî, Mevlevîlerin kullandıkları sâzlar hakkında: Bizim tarîkatimizde kulanılan ney, def, nakkâre gibi âletler yukardaki hükme tâbi olup, bunlar içki meclislerinde kullanılan âletler değildir. Şayet bu âletlerden bazıları içki meclislerinde kullanılsa ve bundan ehl-i şirb zevk almış olsa bile bunları, onların meclislerine özel çalgı kabul edemeyiz. Bilakis ehl-i şirb bazı zamanlarda hacıların ve gâzîlerin davulunu da kullanırlar, bu sebeple bizim şu âletleri kullanmakla onlara benzememiz mümkün olmadığı için, ney, def ve kudûm bizim meclislerimizde mübâh olarak kalmıştır[31] demektedir.

Vezinli olup insan hançeresinden çıkan şiirler ise ifade ettiği mânâya bağlıdır. Mânâsı aklen ve dinen güzel ve mendûb ise, bu şiir de makbul olur; eğer bu şiir fuhûştan ve birilerini kötülemekten bahseden, Allah ve Resûlüne yalan isnâd eden cinsten ise o zaman bu şiir kötüdür ve merduttur[32] demektedir.

---

29. Ankaravî; a.g.e., yk. 18[b].
30. Ankaravî; a.g.e., yk.19[a].
31. Ankaravî; a.g.e., aynı yer.
32. Ankaravî; a.g.e, yk. 19[b].

İsmail-i Ankaravî eserin diğer bir sayfasında kıllı yani telli sazlarla ve düdüklerle icrâ edilen mûsikîye karşı çıkar[33], bir başka yerde ise ney, def, nakkâre, davul, düdük ve benzeri âletlerden çıkan seslerle "Yedi gök ve yer ve bir de bunlarda bulunanlar Allah'ı tesbîh ederler. Onu hamd ile tesbîh etmeyen hiç bir varlık yoktur. Fakat siz onların tesbîhini anlayamazsınız."[34] âyeti gereğince bunların hepsinin Allah'ı zikrettiğini, söz konusu âletlerle birlikte düdüklerin de bu amaçla dinlenmesinin mübâh olduğu görüşünü benimsemektedir[35].

7- Semâ' ve Raks'da Niyet ve Muharrik (Yaptırıcı Kuvvet)in Önemi:

Ankaravî'ye göre semâ' ve raks da niyet çok önemlidir. İslâm dîninde mübâh olan birçok fiillerin ibâdet niyetiyle yapılması durumunda aynen ibâdet gibi sevâba dahil olduğu mûsikînin ibâdet olup-olmayacağı konusunda anlatılmıştı. Rusûhî, semâ' ve raksın hükmünü, onu meydana getiren, tahrîk eden şeye bağlamaktadır. Eğer raksı, iyi ve övülen bir şey sebebiyle ise, raksı da övülür, eğer mübâh ise raksı da mübah olur, şayet sevinci kötü bir şey sebebiyle ise raksı da mezmûm ve haram olur[36] demektedir. Buna göre dinlediği mûsikî ile şehevî duyguları kabaran bir kimsenin veya içki meclisinde mey sunan bir kadını hayal eden kişinin bu duygular içerisinde yapacağı semâ'ı haramdır. Ancak, gerek semâ'ı ve gerek raksıyla uhrevi duygulara, ulvî hislere ve hazlara ulaşan, dinlediği nağmelerle Cenâb-ı Hakk'ın yüceliğini ve azametini hatırlayan kişilere bu tip semâ' ve rakslar iyi hasletler ve karekterler kazandıracağından bunlar mübâh görülmüştür.

8- Mevlevî Şeyhi Olarak Ankaravî'nin Mûsikî Anlayışı:

Ankaravî, raks ve semâ' konusundaki görüşlerini, temsil ettiği tarîkatin mûsikî anlayışına uygun olarak ortaya koymuştur. Hüccetü's-semâ' ve er-Risâletü't-Tenzîhiyye fi-Şe'ni-l-Mevleviyye adlı risâlelerini, Mevlevîlerin raksına ve semâ'ına saldıranlara cevap olması için kaleme almış, bu eserleriyle de tarîkat erbâbının mâneviyatını güçlendirmiş, muârızlarının onları tenkit etmeleri ve kötülemeleri durumunda, naslara dayalı, aklen ve naklen susturucu cevaplar verebilmelerini sağlamıştır.

---

33. Ankaravî; a.g.e., yk.23b vd.
34. el-İsrâ sûresi: 17/44.
35. Ankaravî; a.g.e., yk. 27[a].
36. Ankaravî; a.ge., yk. 6[a].

Ankaravî'ye göre semâ' (buna mûsikî dinlemek de diyebiliriz) gönül eğlendirmek ve sırf eğlence yapmak değildir. Hatta böyle eğlence amacıyla âlet çalmak, dinlemek ve bunlardan zevk almak haramdır[37]. Ona göre mûsikî, sabahtan akşama kadar yorulan, karşılaştığı çeşitli işler ve hâdiselerle sıkıntıya düşen dervişin rahatlamasını ve bütün bu ahvalden sıyrılarak serbest bir nefes almasını sağlamaktır[38].

O, mûsikî âletlerine, insanlara Cenâb-ı Hakk'ı hatırlatıcı bir vasıta gözüyle bakıyor hatta bu âletlerin "Allah'ı zikretmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların tesbîhini duyamazsınız"[39] âyeti gereğince hepsinin lisân-ı halleriyle Allah'ı zikrettiklerini söylemekte ve:

"Çenk ve ud'un ne söylediğini biliyormusun?
Vedûd olan Allah, sen bana yetersin, sen bana kâfîsin."[40]

beytini getirerek, mûsikîyi, Allah'a yaklaştıran ve ona ulaştıran önemli bir vasıta olarak kabul etmektedir.

Ankaravî, seleften, sahabe ve tabiînden ve âlimlerinden bir çoklarının semâ' ettiğini ve bazılarının dinledikleri hoş nağmeler ve seslerle kendilerinden geçtiklerini misaller vererek mûsikînin üstün bir etkileyici gücünün olduğunu anlatmaya çalışmış, ayrıca küçük çocuklar üzerinde de mûsikînin büyük tesiri olduğunu örneklerle açıklamaya gayret etmiştir. Hatta develeri yürütmek için mûsikînin en etkili kamçı olduğu kervancılar tarafından bilinmektedir diyerek, bu misalleriyle hayvanlar üzerinde bile bu derece etkili olan mûsikîden bazı insanların etkilenmemesini hayretle karşılayarak, dinlediği güzel nağmeler kendisine hiç bir tesir yapmayan kişiler için:

"Deve, Arap şiiri ile raks etmekte ve coşmaktadır,
Coşmak senin için zevk değilse insanlığında eksiklik vardır."[41]

diyerek böyle kişileri ikaz etmekte; ayrıca, bu durumda olanları başka bir beyitte:

---

37. Ankaravî; a.g.e, yk. 23[a].
38. Ankaravî; a.g.e, yk.16[a].
39. el-İsrâ sûresi: 17-44.
40. İsmâil-i Ankaravî, Minhâcü'l-Fukara, s.64; Hüccetü's-Semâ, yk.27[b].
41. Sâdî Şirâzî; Bostân ve Gülistân, Terc. Kilisli Rıfat Bilge s.154.

"Koruya tatlı bir rüzgâr estiği zaman,
Yalçın kayalar değil de, sorgun ağacının dalları sallanır."[42]

diyerek yalçın kayalar gibi hissiz ve duygusuz olarak nitelendirmektedir. Ayrıca, insan tabiatının rakstan nefret ettiğini ve zihinlerin, onun dine aykırı, boş ve bâtıl olduğu kanaatine hemen vardığını, ciddiyet sahibi kişilerin böyle şeylerle uğraşmasının iyi bir şey olmadığını söyleyenlere, hiç bir kimsenin ciddiyet hususunda Resûlü'llah ile yarışamayacağını, Peygamber olduğu halde mescid-deki Habeşlilerin oyunlarını seyrettiğini ve buna bir şey demediğini[43] başka örneklerle birlikte cevap olarak vermiştir.

Ankaravî, sûfîlerin semâ'ına dil uzatıp onların mûsikî ile nefislerini tatmin ettiklerini söyleyerek suizanda bulunanlara, Mevlânâ'ya ait olduğunu söylediği:

"Eğer âşıkların semâ'ını inkâr ediyorsan,
Kıyamette köpeklerle haşrolursun."

beytiyle cevap vermiştir.

Ankaravî mûsikînin hükmünü kalpte olan şeyin hükmüne bağlayarak, semâ' ancak kalpte iyi ve kötü ne varsa onu tahrîk eder[44] demiştir. O, ayrı ayrı müfessirlerden ve tefsirlerden kaynak göstererek, mûsikînin üstünlüğünü anlatmaya çalışmış ve semâ'ı cennet ehlinin en fazîletli nimeti[45] olarak bellirttikten sonra hâlâ bunu inkâr edenlere karşı hayretini ifâde etmektedir.

D- Ankaravî'nin Mûsikî Konusunda Hüccetü's-Semâ'da Getirdiği Deliller

Rusûhî bu eserinde semâ'ın ve raksın meşrûiyetini, def çalmanın mübâhlığını isbat etmeye çalışırken, karşı fikirde olanların âyet ve hâdisten getirdiği delilleri de vermiştir. Biz burada her iki taraftan getirdiği delilleri sıralıyoruz.

---

42. Ankaravî, Hüccetü's-Semâ, yk. 21[a].
43. Ankaravî; a.g.e., yk. 13[b].
44. Ankaravî; a.g.e., yk.24[a].
45. ez-Zemahşerî, Câdu'llah Mahmud b. Ömer; el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl, c. III, s. 471. Ebu's -Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Amâdî; Tefsîr-u Ebi's-Suud, c. VII, s.53-54.

1- Kur'ânî Deliller

a) Aleyhte Olanların Delilleri

"İnsanlar içinde, bilgisizce, Allah yolundan saptırmak ve o yolu bir eğlence edinmek için boş sözleri satın alan nice kişiler vardır ki onlar için horlayıcı bir azab vardır." el-Lukmân sûresi: 31/6.

Bu âyette geçen "boş lâfa müşteri çıkan nice adam" sözünden maksat Nadr b. Hâris'dir ki, Acemlerin masal kitaplarını satın alıp getirir, Mekke'lilere: "Muhammed (S.A.V.) size Âd ve Semûd hikâyelerini anlatıyor, ben de Acem ve Rum masallarını (yahut, Rüstem, İsfenderiyâr, Kisrâ masallarını) söyleyeceğim." diyerek onları okur, bu sûretle müşrikleri eğlendirir, Kur'an dinlemekten oyalardı -Beydâvî, Celâleyn, Medârik-[46].

İbn Mesud bu âyetteki "Lehve'l-Hadîs" sözünü "ğinâ" yani mûsikî olarak tefsîr etmiş ve mûsikîye karşı olanlar bu âyeti kendilerine kaynak edinmişlerdir[47].

Ankaravî bu âyeti mûsikî aleyhinde delil olarak gösterenlere cevap olarak: "Boş sözü din ile değiştirerek satın almak ve onunla Allah'ın yolundan saptırmak amacı varsa, hiç tartışmasız bu haramdır. Fakat her ğinâ dinden bedel değildir ki onu Allah'ın yolundan saptırmak için satın almış olsun" dedikten sonra insanları saptırmak amacıyla Kur'an okumak bile haram olur diyerek cemaate imâmlık yapan bir münâfığın devamlı Abese sûresini okuduğunu, bundan amacının da o sûrede Hz. Resûl'e itâb (azarlama) olduğu için, onu mü'minler nazarında hakîr düşürmek olduğunu ve bunu duyan Hz. Ömer (R.A.)ın bu münâfığın katline kasdettiğini söyleyerek cevaplandırmıştır[48].

b) Lehinde Olanların Delilleri

"De ki: Allah'ın kulları için çıkardığı zîneti, temiz ve hoş rızıkları kim haram etmiş? De ki: Onlar, dünya hayatında iman edenler içindir. Kıyâmet günü ise yalnız ve yalnız onlara mahsustur. İşte biz âyetleri, bilenler için böylece açıklarız." el-A'râf sûresi: 7/32.

---

46. Çantay, Hasan Basri; Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, c.II, s.728.
47. Ankaravî, a.g.e., yk.21[b].
48. Ankaravî, a.g.e, aynı yer.

Âyette geçen "ziynet"ten maksad pamuk, keten gibi nebâttan; ipek, yün gibi hayvandan; zırh ve saire gibi madenlerden husûle gelen tecemmülâtı demektir -Beydâvî-[49].

Mûsikînin mübâhlığını savunanların diğer bir delili:

"Artık îman edib de güzel amel ve hareketlerde bulunanlara gelince: Onlar bir bahçede yaşayıp mesrûr olurlar." er-Rûm sûresi: 30/15.

Bazı müfessirler bu âyetteki "yuhberûn" kelimesini "el-hibratü= güzel nağme, hoş ses" olarak tefsîr etmişlerdir. Yani cennet ehli cennette semâ' edeceklerdir demektir[50].

"Gökleri, yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı olmak üzere elçiler yapan Allah'a hamd olsun. O, yaratışta ne dilerse onu artırır. Şüphe yok ki Allah her şeye hakkıyla kâdirdir." el-Fâtır sûresi: 35/1.

Âyette geçen "mâ yeşâ" kelimesini müfessîrler "güzel yüz, güzel ses, güzel şiir, güzel yazı, melîh göz, keskin zekâ, yüksek akıl, şecâat ve saire olarak tefsîr etmişlerdir -Beydâvî, Medârik-[51].

"Yedi kat gökle yeryüzü ve bunların arasındaki varlıkların hepsi Allah'ı tesbîh ve tenzîh ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbîh eder. Fakat siz onların tesbîhini anlamazsınız. O, hakikaten halîmdir ve gerçekten bağışlayıcıdır." el-İsrâ sûresi: 17/44.

Ankaravî'ye göre "şey" kelimesine def, düdükler, ney, davul, nakkâre ve bunlar gibi müzik âletleri dahildir. Her şey Allah'ı zikrettiğine göre müzik âletleri de bu şey'e dahil olur ve bunların hepsi Allah'ı şanına lâyık olduğu şekilde takdîs ve tesbîh ederler.

"Allah sizi yeminlerinizdeki lağv dan dolayı sorunlu tutmaz. Fakat sizi kalplerinizin azmettiği yeminler yüzünden muâhaze eder. Allah çok bağışlayıcıdır, halîmdir (kullarının günâhı sebebiyle rızıklarını da kesici değildir). el-Bakara sûresi: 2/225.

---

49. Çantay; a.g.e., c.I, s.219.
50. ez-Zemahşerî, a.g.e., c.III, s.471; Ebu's-Suûd, a.g.e., c.VII, s.770.
51. Çantaş; a.g.e., c.II, s.770.

Ankaravî bu âyetle ilgili yorumunda: "Bîhûde yere Allah'ın ismini birşey üzere zikredip hiç bir fâidesi olmadığı halde o işi yapmasa bile Allah bundan dolayı hesap sormuyor da, şiir okumak, raks ve semâ' etmek sebebiyle neden insanı muâhaze etsin ki." demektedir[52].

"Sen dağları görür, onları yerinde durur sanırsın. Halbuki onlar bulut geçer gibi geçer gider. (Bu) her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın san'atıdır. Şüphesiz ki, O, ne yaparsanız hakkıyla haberdârdır. "en-Neml sûresi: 27/88.

Bazı tasavvuf büyükleri son zamanlarında raks ve hareketten ayrılmışlar. Bunları inkâr ettiklerinden değil de artık (daha yüksek zevklere ulaşıp) onlara ihtiyaç duymadıklarındandır. Cüneyd-i Bağdâdî de böyle olmuştur. Kendisine niye raks etmediği soruldukta bu âyeti kaynak olarak göstermiştir[53].

"Senin için hakkında bilgi hâsıl olmayan şey'in ardına düşme! Çünkü kulak, göz, kalb: Bunların her biri bundan mes'uldür." El-Isrâ' sûresi: 17/36.

Ankaravî Hüccetü's-Semâ'ın sonuna doğru semâ' ve raksı - bütün açıklamalardan sonra inatkâr bir tavırla hâlâ kabul etmiyerek- karşı çıkanlara: Artık anla! Dervişleri ve tarîkat sahiplerini tenkid etme! diyerek arkasından bu âyeti zikretmiştir[54].

2- Hadîsten Getirdiği Deliller

a) Aleyhte Olanların Delilleri

* Nâfî'den rivâyet edilen bir haberde o şöyle diyor: İbn Ömer'le bir yolda gidiyorduk, bir çobanın kavalını işitince, parmaklarını kulağına tıkadı sonra yolundan döndü, durmadan bana, ey Nâfî, kavalı işitiyormusun diyordu, ben artık işitmiyorum deyince, parmaklarını kulağından çıkardı ve ben Resûlü'llah (S.A.V.)'in böyle yaparak men ettiğini gördüm dedi.

Ebû Dâvud bu hadîsin münker olduğunu söylemektedir. Bkz. es-Sünen, el-Edeb: 52, Hadîs: 4924, c.IV, s.281-282.

---

52. Ankaravî; a.g.e, yk.6[b].

53. Ankaravî; a.g.e., yk.9[b].

54. Ankaravî; a.g.e., yk. 27[b].

Ankaravî'ye göre bu hadîs semâ'ın haramlığına delâlet etmez. Çünkü İbn Ömer sadece kendisi parmaklarıyla kulaklarını tıkadı, bunu Nâfî'e emretmedi ve onun dinlemesine karşı çıkmadı. Şayet İbn Ömer'e göre dinlemek haram olsaydı Nâfî'e de kulaklarını böyle kapamasını emrederdi. İbn Ömer'in böyle yapmasının sebebi, içinde bulunduğu zikir ve fikir hâlini, kavalı dinlemekten daha üstün görmüş ve terkini evlâ kabul etmiş olabilir ki, birçok hallerde ve bazı vakitlerde biz de semâ'ı terketmeyi daha iyi göreriz[55] demektedir.

* İbn Mesud'un kavlinde: "Suyun baklayı (veya yeşil otu) bitirdiği gibi, ğinâ da nifâkı kalbte öylece bitirir." denilmiştir. Ali el-Müttakî el-Hindî, Kenzü'l-Ummâl, c.XV, s.218-219-221, Hâdis: 40658, 40659, 40670. Nevevî bu hâdisin sahîh olmadığını söylemektedir. Bkz. es-Sahâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman; el-Makâsidü'l-Hasene, s.296.

Ankaravî'ye göre bu hâdis, insanlara kendini arzetmek isteyen, insanların mahabbetini kazanmak ve onların, kendi teğannîsine rağbet etmelerini isteyen müğannî (şarkıcı)ler hakkındadır. Bu hadîsle semâ' haram olmaz. Bu durum güzel elbise giymek, ata binmek ve diğer ziynet çeşitlerinden ekin ekmek, toprağı sürmek ve hayvancılık yapmak gibidir ki riyâ ve nifâk bitirmez. Ancak bunlarla öğünmek riyâ ve nifâkı meydana getirir.[56]

* Melâhî (eğlence, çalgı vs.)yi dinlemek fâsıklık, ondan zevk almak da küfürdür."

Fettenî, bu hadîsin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. Tezkiretü'l-Mevzûât, s. 196.

Ankaravî bu hâdisin de semâ'ın haram olması için delil olamayacağını söyleyerek, semâ'dan maksat sadece eğlenmekse bize göre de onu dinlemek fâsıklık ve ondan zevk almak küfürdür demektedir[57].

*Ebû Ümâme'den rivâyet edildiğine göre Peygamberimiz (S.A.V.)in: "Sesini teğannî ile yükselten kişiye Allah iki şeytan gönderir, onlar teğannî edenin omuzlarına oturur ve topuklarıyla susuncaya kadar onun göğsüne vururlar." buyurmuştur.

---

55. Ankaravî; a.g.e., yk.24[a].
56. Ankaravî; a.g.e, yk.23[a].
57. Ankaravî; a.g.e., aynı yer.

Fettenî bu hadîsin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. Tezkiretü'l-Mezûât, s.197.

Ankaravî bu hadîsi, mûsikî aleyhine delil olarak kabul edenlere cevaben: Bu hayvânî aşk ve şeytanın amacı olan şehevî arzularla kalbi harekete geçiren bazı mûsikî çeşitleri hakkındadır. Ama bizim kardeşlerimizin yapmış oldukları şey, Resûlüllah (S.A.V.)in câriye ve Habeşliler kıssasında câiz gördüğü gibi, şeytanın muradına zıt olan semâ'dır. Bu konuda cevâz, semâ'ın mübâh oluşuna nas'dır[58] demektedir.

* Allah'a itaatten alıkoyan her eğlence bâtıldır." el-Buhârî, es-Sahîh, İsti'zân: 52, c.VII, s.144.

Ankaravî, semâ'ın haramlığı konusunda bu hadîsi delil olarak gösterene cevaben: "Semâ' bizi nasıl Allah'tan uzaklaştırsın ki, bilakis Allah ile meşgul kılmaktadır. Özellikle semâ' rûhânîdir, kişinin ailesiyle oynaması nefsânîdir. Nefsânî olan eğlence mübâh olur da - bize göre lehv olmadığı halde- rûhânî olan eğlence nasıl mübâh olmaz ki."[59] demektedir.

* Her eğlence haramdır fakat kişinin yayıyla ok atması ve ailesiyle oynaması bundan müstesnâdır." ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahman b.el-Fadl, es-Sünen, Cihâd: 14, c.II, s.204-205. Aynı hadîs başka bir rivâyette biraz daha geniş olarak: "Her eğlence bâtıldır. Ancak kişinin atını terbiye etmesi, ok atması ve ailesiyle oynaması müstesnâdır. "Bkz. et-Tirmizî, es-Sünen, el-Fedâilü'l-Cihâd: 11, c.IV, s.174. İbn Mâce, es-Sünen, Cihâd:19, Hadîs: 2811, c.II, s.940.

Ankaravî bu hadîs için de yukarıda geçtiği gibi, semâ'ın haram olması için delil olamaz. Çünkü semâ' Şâfiî, Gazâlî, âlimlerin çoğuna ve bize göre lehv değildir[60] demektedir.

* Hz. Aişe (R.A.)nın rivâyet ettiği bir hadîste Peygamber (S.A.V.): "Şüphesiz Allah Teâlâ şarkı söyleyen câriyenin satılmasını, parasını ve onun eğitimini meslek haline getirmeyi haram kılmıştır." buyurmuştur.

---

58. Ankaravî; a.g.e., yk.22[b].
59. Ankaravî; a.g.e, yk.23[a].
60. Ankaravî; a.g.e., aynı yer.

et-Tirmizî, a.g.e, Büyu': 51, c.III, s.579; Tefsîri Sûre: 32, c.V, s.345-346. Ebû İsa bu hâdis "garîb"tir demiştir. İbn Mâce, a.g.e, Ticârât: 11, c.II, s.733.

Ankaravî, bu hadîsten murad, içki meclislerinde fâsıklar için şarkı söyleyen câriyelerdir. Bundan semâ'ın haram olduğu anlaşılmaz[61] demektedir.

* "Bağırıp çağıranların ve teğannî edenlerin evveli şeytandır."

Irâkî bu hâdis için, onu aslen Câbir hadîsi olarak bulamadım, Sâhibü'l-Firdevs onu Ali b. Ebî Tâlib hadîsi olarak zikretmiştir demektedir. Bkz. El-Irâkî, Zeynü'd-Dîn Ebi'l-Fadl Abdirrahîm b. el-Hüseyn, el-Muğnî an Hamli'l-Esfâri fi'l-Esfâri fî-Tahrîci mâ fi'l-İhyâi Mine'l-Ahbâr, İhyâu Ulûmi'd-Dîn (Arapça baskı), c.II, s.285.

Ankaravî bu hadîs hakkında görüşünü belirtirken, bu problem değil. Çünkü bu hadîsten, Dâvud (A.S.)ın ve günâhkârların kusurları üzerine sızlanmaları istisnâ edildiği gibi, câriyelerin Hz. Peygamberimizin Medîne'ye gelişinde söyledikleri nağmeler ve yine onun evinde iki câriyenin bayram günü teğannî ettikleri gibi, mendûb ve mübâh olan duyguları tahrîk etmek amacıyla söylenen nağmeler de bundan istisnâ edilmiştir[62] demektedir.

* İbn Ömer'in kavlinde: "Dikkatli olun ey ümmet-i Muhammed! Allah sizi, içinde muğannî (şarkıcı) bulunan günâhkâr bir kavmi dinleyenlerden kılmasın."

İbn Ömer'in bu kavli veya buna benzer bir hâdis kaynaklarda görülemedi.

Rusûhî, İbn Ömer'in bu sözünün, ğınâ olması cihetinden haramlık ifâde etmediğini söyleyerek, onların günâhkâr olmaları, semâ'larında şehvetlerinin gâlip gelmesinden, Allah'a kavuşma veya Kâbe'yi ziyâret edebilme özleminden kaynaklanmayıp, mücerred olarak eğlenme amacından ortaya çıktığı için hallerine izâfetle bunların semâ'ları da münker ve yasaklanmış olur[63] demektedir.

---

61. Ankaravî, a.g.e, yk.22[a].
62. Ankaravî; a.g.e., aynı yer.
63. Ankaravî; a.g.e., yk. 23[b].

b) Lehinde Olanların Delilleri

* Hz. Aişe (R.A.)den şöyle dediği rivâyet ediliyor: "Nebi (S.A.V.) beni ridâsıyla örtüyor ve ben de mescidde oynayan Habeşlilere bakıyordum. Ta ki usanıncaya kadar onları seyrettim." el-Buhârî, a.g.e, Salât: 69, c.I, s.117; İdeyn: 25, c.II, s.11; Cihâd: 79, c.III, s.227; Menâkıb: 15, c.IV, s.161; Nikâh: 114, c.VI, s.159. Müslim, a.g.e, İdeyn: 17, 21, 22, c.II, s.608, 610.

Hadîste Hz. Aişe'nin "usanıncaya kadar onları seyrettim" sözü, onun uzun müddet Habeşlileri seyrettiğine işarettir.

Bir başka rivâyette Hz. Aişe (R.A.): Resûlüllah bana, "arzu edermisin?", bir rivâyette "Habeşlilerin oyununa bakmayı severmisin?" buyurdu, ben de evet dedim, yanağım onun yanağına değer vaziyette usanıncaya kadar beni durdurdu, sonra "yeter mi" buyurdu. Ben de evet dedim. O halde artık git buyurdu -el- Buhârî, a.g.e., el-İdeyn: 13, bâb: 2, c.II, s.3.

Müslim'in Sahîh'inde Hz. Aişe (R.A.): "Başımı Resûlül'llah'ın omuzuna koydum ve ayrılıp gidinceye kadar onların oyunlarına baktım." demektedir -el-Müslim, a.g.e., İdeyn, bâb: 4, Hadîs: 20, c.II, s.610.

Ankaravî bu hadîsleri izah ederken: Eğer raks, eğlence ve oyun mutlak haram olsaydı, Hz. Aişe raks eyleyen Habeşlilere bakmazdı[64] demektedir.

* Hz. Hamza'nın kızının himâye edilmesi kıssasında anlatıldığı üzere Ali b. Ebî Tâlib, kardeşi Cafer ve Zeyd b. Hârise (Allah onlardan razı olsun) birbirleriyle münâkaşa etmişler (ve birbirlerinin başını yararak) Hz. Resûl (S.A.V.)'e gelmişlerdi. Resûlü'llah Hz. Ali'ye: "Sen bendensin ve ben de sendenim." deyince Hz. Ali raks etmiştir. Resûlü'llah sonra Cafer'e dönerek: "Yaratılış ve ahlâk bakımından bana benzedin." deyince Hz. Ali'nin raksından sonra Hz. Cafer de raks etmiştir. Resûlü'llah sonra Zeyd'e: "Sen bizim efendimiz ve kardeşimizsin." deyince Hz. Cafer'in raksından sonra Zeyd raks etmiştir[65].

---

64. Ankaravî; a.g.e, yk.5[b].
65. Gazâlî, İhyâu Ulûmi'd-Dîn, c. II. s. 748.

Ankaravî "Hacel" ve "Züfn" lügatta "Raks"' demektir. Bunların raksları neşe ve sevinç sebebiyle olmuştur. Mevlevîlerin raksı da bu cinstendir[66] demektedir.

* Buhârî ve Müslim'in Hz. Aişe (R.A.)den ittifakla rivâyet ettikleri bir hâdis-i şerîfte Hz. Aişe şöyle anlatıyor: (Babam) Hz. Ebû Bekr bize geldi, benim yanımda, Ensar'ın Büâs harbindeki karşılıklı atışmaların sözleriyle terennüm eden iki câriye vardı. Resûlü'llah (S.A.V.) de kaftanına bürünmüş yatıyordu. Ebû Bekr: "Resûlü'llah'ın evinde şeytanın mizmarı ne gezer" diye beni azarladı. Bu olay bayram gününde cereyan etmişti. Peygamber (S.A.V.) yüzünü açtı ve: "Ey Ebû Bekr, her milletin bir bayramı var, bugün de bizim bayramımızdır." buyurdu- el-Buhârî, a.g.e., İdeyn: 3, c.II, s.3; İbn Mâce, a.g.e, Nikâh: 21, Hadîs: 1898, c.I, s.612.

Semâ'ın câiz olduğunu söyleyenler bu hadîsi kaynak olarak gösterdiler. Cevâzını kabul etmeyenler de: Bunda tartışma yoktur, çünkü bu mûsikî, savaşta cesaret ve maharet gösterme ve bunun gibi şeyler hakkındadır ki bunda itiraz yok, bu câizdir. Zira bunda fesâd yoktur[67] demektedirler.

* Ebû Mûsa'nın medhinde Peygamberimiz: "Ey Ebû Mûsa! Gerçekten sana, Dâvud ailesine verilen mizmârlardan bir mizmâr verilmiştir." buyurmuştur -el-Buhârî, a.g.e, el-Fedâilü'l-Kur'ân: 31, c.VI, s.112; el-Müslim, a.g.e., es-Salâtü'l-Müsâfirîn: 235-236, c.I, s.546.

* Peygamberimiz (S.A.V.) Bilâl-i Habeşî'ye hitâben: "Ey Bilâl bizi rahatlandır." buyurmuştur. -Ebû Dâvud, es-Sünen, Edeb, Hadîs: 4985-4986, c.IV, s.296-297.

* Dâvud (A.S.)ın medhinde Nebî (S.A.V.): "O halkı dine dâvet etmede ve Zebûr okumada güzel ses sahibi idi, öyle ki (çağırmaya ve Zebûr'u okumaya başladığı zaman) insanlar, cinler, vahşî hayvanlar ve kuşlar onu dinlemek için toplanırlardı." buyurmaktadır - Fettenî, bu hadîsin kaynaklarda bulunmadığını söylemektedir. Bkz. Tezkiretü'l-Mevzûât, s.196.

Bu hadîsler güzel sesin dinlenmesinin mübâh olduğuna işaret etmektedir.

---

66. Ankaravî; a.g.e., aynı yer vd.

67. Ankaravî; a.g.e, yk.25[b].

* Hz. Aişe (R.A.) anlatıyor: "Ashab-ı Resûl şiirler okuyorlardı, Resûlü'llah da onları tebessümle karşılıyordu. Sahabeden hiç bir kimseden, güzel ses ve ölçülü nağme olması nedeniyle şiiri inkâr eden bir haber nakledilmemiş, bilakis zaman zaman develeri yürütmek, bazen de zevk için şiiri kullandıkları haber verilmiştir." -et-Tirmizî, a.g.e, Edeb: 70, Hadîs: 2850, c.V, s.140, Tirmizî bu hadîs için "Sahîh ve hasen" demektedir; Mâlik b. Enes, el-Muvatta', Sefer: 93, c.I, s.175; En-Nesâî, es-Sünen, Sehv: 99, c.III, s.80-81.

*Resûlü'llah (S.A.V.)den rivâyet edilmiştir ki: Bir gün Ashab-ı Dirkile'ye uğradı ve onlara: "Ey Erfede oğulları cüd eyleyin, eğlenin ki Yahudiler ve Hristiyanlar bizim dinimizde ruhsat ve serbestlik olduğunu bilsinler." buyurmuştur -Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, c.VI, s.116, 223.

Ankaravî diyor ki: "Diyelim ki bizim deverânımız bu cins bir eğlence olsun, bunun için dinimizde ruhsat olunca, bu işi yapan kişi nasıl kâfirlikle itham olunur"[68].

* Peygamberimiz (S.A.V.)den rivâyet olunmuştur. Peygamberimiz bir gün cennetten ve orada bulunan nimetlerden bahsediyordu. Topluluğun arkasında birisi: Yâ Resûle'llah cennette semâ' varmıdır diye sordu. Peygamberimiz: "Evet ey a'râbî cennette bir nehir vardır, onun etrafında bekâr hûrîler vardır ki bunlar yaratıkların benzerini duymadıkları çok güzel seslerle nağmeler söylerler ve bu da cennet nimetlerinin en üstünüdür." buyurmuştur -Hâdis Süleyman b. Ata' tarîkatiyle Ebu'd-Derdâ'dan rivâyet edilmiştir, râvî zincirindeki Süleyman, Münkeru'l-Hadîs olduğundan, hadîs zayıf görülmektedir. Bkz. ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, c.III, s.471, dipnot: 1.

Ankaravî, semâ'ı inkâr edenlere, madem ki semâ' cennet ehlinin en üstün nimetidir, nasıl böyle bir nimet inkâr edilebilir[69] demektedir.

* Enes b. Mâlik (R.A.) den rivâyet olunmuştur ki, o şöyle diyor: Biz Resûlü'llah (S.A.V.)in yanında idik, birden Cebrâil (A.S.) geldi ve ona: Ey Allah'ın Resûlü, ümmetinin fakirleri, zenginlerden yarım gün önce cennete girecektir ki bu da dünya senesiyle beşyüz yıl eder. Resûlü'llah (S.A.V.) sevindi ve: "Aranızda şiir söyleyecek yok mu?" buyurdu. Bir bedevî: "Vardır Yâ Resûle'llah" dedi, "o halde söyle" buyurunca bedevî başladı ve:

68. Ankaravî; a.g.e, yk.7[a].
69. Ankaravî; a.g.e, yk.21[a].

"Gerçekten hevâ yılanı ciğerimi soktu,
Onu iyileştirecek ve tedâvî edecek bir doktor yoktur.
Tedâvimi ancak bir sevgili yapabilir ki ona âşıkım,
Kurtuluşum da panzehirim de ondadır."

meâlindeki beytini okudu. Bu beyitteki habîb= sevgili ismini Peygamberimiz duyunca -ashâb da onunla beraber olmak üzere- tevâcüd eylediler, hatta tevâcüd sebebiyle ridâları, mübârek omuzlarından yere düştü. Tevâcüd hâli sona erip her birisi köşesine çekilince Muâviye b. Ebî Süfyân: Yâ Resûle'llah! Ne kadar da güzel oynarsınız deyince, Resûlü'llah: "Sus! Sus! Yâ Muâviye. Sevgili anıldığı zaman titremeyen kişi kerîm (yüce ve değerli) kişi değildir." buyurdu. Sonra ridâsını dörtyüz parçaya ayırdı ve (teberrüken) oradakilere dağıttı -Fettenî bu hadîsin ve devamının âhâd ve mevzû' olduğunu söylemektedir. Bkz. Tezkiretü'l-Mevzûât, s.197.

Ankaravî, Hüccetü's-Semâ'da: "Hadîsciler bu hadîsin sıhhati konusunda konuşmuşlar ve biz, zamanımızdaki bazı kişilerin semâ'ına, vecdine ve toplanmasına benzeyen ve Resûlü'llah'dan nakledilen bundan başka bir haber bulamadık, zamanımız sûfîlerinin semâ'ları ve vecde gelip hırka paralamaları hakkında bu ne güzel bir delildir demişlerdir." sözünü nakletmektedir[70].

* Hz. Peygamber: "Allah Teâlâ (C.C.) kullarından ilmi, çekip çıkarmakla almaz, ancak âlimlerini almak sûretiyle alır ki, hiçbir âlim kalmayınca insanlar câhilleri baş tacı edinirler, onlar da bilmedikleri halde sorulanlara fetvâ verirler, (böylece) kendileri sapmış onları da saptırmış olurlar -el-Buhârî, a.g.e, İlim: 34, c.I, s.34.

Ankaravî bu hadîsi, bilgisizce herşeye haram veya helâldir diyenlerin durumlarının ne kadar fecî olduğunu beyân etmek için getirmiştir.

* "Allah Teâlâ sesi güzel olmayan hiçbir peygamber göndermemiştir." -et-Tirmizî, (Ebû İsa) Muhammed b. İsa, b. Sevre: Şemâil-i Şerîf, Terc. Hüsâmeddin en-Nakşibendî, s.324. Fettenî bu hadîsin zayıf olduğunu söylemektedir. Bkz. Tezkiretü'l-Mevzûât, s.196.

* "Resûlü'llah (S.A.V.) Kur'ân okunurken ağlamayan kişilerin ağlar gibi olmalarını ve hüzün göstermelerini emretmiştir." -İbn Mâce, es-Sünen, el-İkâmetü's-Salât: 176, c.I, s.424.

---

70. Ankaravî; a.g.e, yk.10[b].

Ankaravî'ye göre güzel hallerin başlangıcı tekellüf (zorlama) ve gayretle, sonrası da hakikat ve gerçek üzere olur. Bu iddiasına delil olarak yukarda geçen hadîsi getirmiştir[71].

* Allah Teâlâ bir hadîs-i kudsîde: "Velîlerim benim kubbemin altındadır, onları benden başkası bilemez." buyurmuştur.

Ankaravî'nin hadîs-i kudsî olarak risâlesine aldığı bu sözün kaynağı bulunamadı. Bu sözün, daha çok kelâm-ı sûfiyyeden olduğu kanaatindeyiz.

Ankaravî bu hâdisi, Mevlevî dervişlerinin semâ' yapamayacaklarını, semâ' ve raksın, Mevlânâ ve İbn Fâriz gibilere lâyık olduğunu, tasavvufa ve tarîkate yeni sülûk edenler için bunların haram olduğunu diyenlere cevap olarak getirmekte ve "sen bizim kalbimizi mi yardın, bizim sırlarımızı mı öğrendin, nereden biliyorsun ki biz onlar gibi semâ' edemeyiz ve nereden öğrendin ki onlar gibi raks edemeyiz. Halbuki velîlerin sırlarını Allah'tan başkası bilemez." demektedir[72].

3- Mezheb İmâmlarından Getirdiği Deliller

Ankaravî Hüccetü's-Semâ'da, ehl-i sünnet imâmlarından İmâm Ebû Hanife, İmâm Şâfiî, İmâm Mâlikî ve İmâm Hanbel'in isimlerini zikretmektedir. Ankaravî bu eserinde Şâfiî olan İmâm Gazâlî'nin, İhyâu Ulûmi'd-Dîn eserinden çokca faydalanmış, mûsikî, semâ' ve raks konularında daha toleranslı olan Şâfiîlerin fıkhî kanaat ve fikirlerini seçmiştir. Hatta bu yüzden kendisine: "Senin fikirlerine dayandığın âlimlerin ekserisi Şâfiî mezhebindendir fakat Hanefî mezhebinde böyle değildir." diyenlere Ankaravî cevap olarak: "Evvelâ bu konuda âlimlerin ihtilâf ettiğine dair iddiamız gerçekleşmiştir ki, ihtilâf olan bir konuda icmâ' olmaz ve bunun inkârı küfrü gerektirmez. İkincisi, kardeşlerimizin yapmış olduğu şu fiillerin haram olduğuna dair dört mezheb imâmının hiçbirinden kesin bir söz açıkca bize nakledilmemiştir. Bu konuda söylenmiş çok sözlerle karşılaştık fakat, hiç birini doğru bulmadık. Diyelim ki bazı imâmlara göre raks haram olsun, fakat akl-ı selîm kişi için bunun Şâfiîler katında mübâh olduğu apaşikâr meydandadır. Bazı zamanlarda bu

71. Ankaravî; a.g.e, yk.8[a].
72. Ankaravî; a.g.e, yk.9[a].

mezhebin görüşünün tercih edilmesi de câizdir. Nitekim Ebû Yusuf (Rh) bir cuma günü cemâate namaz kıldırdı, sonra boy abdesti aldığı hamamın kuyusunda fare bulunduğu kendisine haber verildi. Ebû Yusuf'un o hamamda gusletmesi, cemâatin bu olayı bilmesinden önce cereyan etmişti. Ebû Yusuf, kendisi Hanefî olduğu halde Şâfiî mezhebini tutup cemâate: "Suyu kulleteyn miktarına ulaşan kuyu pislik tutmaz." görüşünü savunan Medîne'li kardeşlerimizin görüşlerini kabul ediyoruz dedi, yani ne namazını ve ne de abdestini yenilemedi."[73] demektedir.

Ankaravî sözüne devamla: "Hanefî mezhebinde câiz olmadığı halde, zamanımızda bütün şehirlerde âlimler, sultanların cenâzeleri gibi gâibde olan kişilerin cenâze namazlarının kılınmasını câiz görmüşler, ilmiyle âmil olan âlimler ve kâmil din büyükleri de bunu uygun görüp, kimseleri bundan men etmemişlerdir. Öyleyse evliyâ-ı muhakkıkînin de yapmış olmasına rağmen, istirahat ve mutluluk anı gibi bazı zamanlarda raks niçin mübâh olmasın ki."[74] demektedir.

Ankaravî Hüccet'üs-Semâ' risâlesinde konuları daha çok âyet ve hadîsler ve asr-ı saâdetten nakledilen haberlerle açıklamaya çalışmış, mezheplerin bu konudaki fikirlerine fazla girmemiş, fıkhî yönden açıklama gereken durumlarda da daha çok Şâfiî mezhebinin görüşlerini kabul etmiştir.

4- Ankaravî'nin Kendi Yorumu

Ankaravî Hüccetü's-Semâ' adlı eserinde bir konuda fikir beyân ederken âyete, hadîse ve ehl-i sünnet âlimlerinin o husustaki açıklamalarına dayanmış, meseleleri şerîat, örf ve lügat üçlüsü içerisinde değerlendirmeye çalışmıştır[75].

Ankaravî, çalışma prensibini Hüccetü's-Semâ'da şöyle açıklamaktadır: "...Bu konuda bize düşen, isimleri geçen İslâm büyüklerinin mûsikî konusunda dayandıkları kaynakları ortaya koyup, yaptıkları işleri şer'i şerifle kıyaslamaktır."[76] Ankaravî bunları söylerken mücerred nakilcilikle kalmamış, mûsikînin lehinde ve aleyhinde söylenenleri kendi düşünce potasında değerlendirerek,

73. Ankaravî; a.g.e, yk.13[a].
74. Ankaravî; a.g.e, aynı yer vd.
75. Ankaravî; a.g.e, yk.4[a].
76. Ankaravî; a.g.e, yk.2[b].

bunları kendine özgü ifade biçimi ile anlatmıştır. Konuları açıklarken muhatabı tatmin edici bilgilerle doyurup, akla ve mantığa uygun izâh tarzını tercih etmiştir. Bundan dolayı bir yerde telli sâzlara ve bunlarla icrâ edilen mûsikîye karşı çıkmış, bu âletler için "genellikle içki meclislerinde çalındıkları için nas'a tabi olarak haram kılındı"[77] derken, risâlenin son sayfalarında "Allah'ı zikretmeyen hiçbir şey yoktur, fakat siz onların tesbîhini duyamazsınız."[78] âyeti gereğince def, düdükler, ney, davul, nakkâre ve bunlar gibi müzik âletlerinin hepsinin Allah'ı zikrettiğini söyler ve bunların bu amaçla dinlenebileceği görüşünü savunur[79].

---------- 0 ----------

Not: Bu makale "İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetü's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı" isimli basılmamış Yüksek Lisans Tezine dayalı bilgileri içermektedir.

KAYNAKÇA

Akdoğan, Bayram; İsmail-i Ankaravî'nin Hüccetü's-Semâ' Adlı Eserine Göre Mûsikî Anlayışı (Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1991 (Basılmadı).

Ankaravî, İsmail b. Ahmed er-Rusûhî; Hüccetü's-Semâ, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa K.255/2.

Ankaravî, İsmail b. Ahmed er-Rusûhî; Minhacü'l-Fukara, Dâru't-Tıbaati'l-Bahire, Bulak, Kahire 1256.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail; Sahîhu'l-Buhârî, c.I-IV (8 cüz), İstanbul 1979.

Çantay, Hasan Basri; Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, c.I-III, İstanbul 1972.

ed-Dârimî, (Ebû Muhammed) Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fadl b. Behram; Sünenü'd-Dârimî, c.I-II, Beyrut Tarihsiz.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî; Sünen-i Ebî Dâvud, c.I-IV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut Tarihsiz.

el-Fettenî, Muhammed Tâhir b. Ali el-Hindî; Tezkiretü'l-Mevzûât, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1399.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed; İhyâu Ulûmi'd-Dîn, Terc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1973.

---

77. Ankaravî; a.g.e, yk.19[a].
78. el-İsrâ' sûresi: 17/44
79. Ankaravî; a.g.e, yk.27[a].

el-Hindî, Ali el-Müttakî; Kenzü'l-Ummâl, c.I-XVI, Beyrut 1985.

el-Irâkî, Zeynü'd-Dîn Ebü'l-Fadl Abdu'r-Rahîm, b. el-Hüseyn; el-Muğnî an Hamli'l-Esfâri fi'l-Esfâri, fi-Tahrîci mâ fi'l-İhyâi Mine'l-Ahbâr, c.I-V, Beyrut, Tarihsiz.

İbn Mâce, (Ebû Abdillah) Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî; Sünen-i İbn Mâce, c.I-II, M.F.A. Bâkî neşri, Beyrut 1975.

Kâtip Çelebi; Keşfü'z-Zünûn, c.I-II, Millî Eğitim Basımevi, 2. Baskı, İstanbul 1972.

Kuşeyrî, (Ebu'l-Hüseyn) Müslim b. el-Haccâc; Sahîh-i Müslim, c.I-V, Beyrut, Tarihsiz.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh; el-Muvatta', c.I-II, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, Tarihsiz.

Pakalın, Mehmed Zeki; Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c.I-III, M.E. Basımevi, İstanbul 1983.

Sâdî Şirâzî; Bostân ve Gülistân, Terc. Kilisli Rıfat Bilge, İstanbul 1975.

es-Sahâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman; el-Makâsidu'l-Hasene, Mısır 1956.

et-Tirmizî, (Ebû İsa) Muhammed b. İsa b. Sevre; Sünenü't-Tirmizî, c.I-V, Beyrut, Tarihsiz.

et-Tirmizî, (Ebû İsa) Muhammed b. İsa b. Sevre; Şemâil-i Şerîf, Terc. ve Şerh: Hüsameddin en-Nakşibendî, İstanbul 1976.

Uludağ, Süleyman; İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ', İstanbul 1976.

Yetik, Erhan; Ankaravî İsmail b. Ahmed Rusûhî, 19 Mayıs Üni. İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c.III içinde s.119 da makale.

Yetik, Erhan; İsmail-i Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (Doktora Tezi), İstanbul 1985 (Basılmadı)

ez-Zemahşerî, Câdu'llah Mahmud b. Ömer; el-Keşşâf an Hakâik-i Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnu'l-Ekâvîli fî Vücûhi't-Tenzîl, c.I-IV, Beyrut, Tarihsiz.

THE IDEA OF UNIVERSALITY AND ITS REFLECTIONS IN THE ISLAMIC WORLD*

*Şaban Ali DÜZGÜN***

In this paper we will, first, deal with the conditions which hoisted Islam up the scene of an alternative system and then tackle the religious and sociological basis of this system which make it universal. And after that we will analyze the opposite thesis of these universal foundations. And beside the functions which are given to Islam and Islamic World to fulfill, we will deal with the functions which Islam itself has to fulfill to survive. But primarily we should analyse the developments that gave Islam rise to the scene as an alternative universal system.

A- ISLAM IN VIEW OF SEARCHING FOR NEW SYSTEMS

Unipolar world which came about after the collapse of dipolar world system has undertaken to propagate its ideology into whole fields under the name of 'The New World Order'. The concept of 'The New World Order', though has a new content, in fact, is not new in that it ideologically aims at extension and wants to find new colonial areas.

For example the same desire was exist in the Ottoman Empire as "The World Order (Nizamu'l-'Alem)" and in Roman Empire as "Pax Romana", but naturally the content of these conceptions were rather different. While the former was aiming at carrying peace and stability to humanity, the latter carried torture and unstability. In fact, it's the right of every powerful civilization to carry itself

---

* This paper was presented in an international symposium held in Tripoli, Libya.

** University of Ankara Faculty of Theology

through all over the world, and sometimes this becomes inevitable result of being a powerful civilization.

But, at that point the values or concepts free from values must carefully be analyzed and conceptions which will lead humanity to a nothingness or a cliff be resisted. In this context, two statements which are exist in the Torah should seriously be interrogated in that to what extent are these statements form a basis for a new world order and motivate it. It's said in the Torah that: "The Jews will dominate over the word and Jerusalem will be the center of the world and swords of the nations will be transformed into slingshots" and "The sons of Samuel (i.e. Muslims) will be banished to the depths of the desert."

Conceptions of current universality have a direct relation with the mechanical philosophy which reached its summit at eighteenth century and with sixteenth century mechanism which gave birth the former. This mechanism had given man a technical dominance and superiority over the world. This understanding showed itself in the nineteenth century as an international interest conflict carried out by Western countries in consistent with the colonial structure of this century.

Since 'the new world order', offical name of providing colonial areas both in 19. century and now, is a result of imperialistic and capitalistic world view, it is free from the values Islam propogates for all. Under this name of "civilizing mission" and "white man's burden" the West supposed to provide a background for themselves.

Mechanism which gained some economical and social success under the name of capitalism and imperialism perceived the nature as a big machine. And this point of view led the West to exploit and use the nature together with its contents in a deplorable way.

The colonical gains the machine provided to the western world are now by universalistic claims being endeavored to be legalized in cultural areas. The unique reason led the West on the Indian Sub-Continent, to Africa in short to the colonized areas, is to carry machine domination to more extreme points, not the desire of preaching the Bible teachings to human beings by following the command of Jesus in this respect. For the West has not the qualification of preaching the ethical rules of the Bible to humanity. But, they used

religion, i.e. Christianity as a means of exploiting the colonized areas more easily and to provide full blown colonialism. We can see that in a statement of an African native, he says: "When the westerners came to Africa there was Bible in their hands and lands in ours; but now our lands are in their hands and the Bible is in ours".

Those who claim relevancy to the Bible which says "Give your coat to whom that has taken your jacket" has taken, in the name of milenarism, an utopia, all main livings of human beings. For this reason, there is no any relationship, beyond the similarity of name, i.e. Christianity, between Jesus of Nazareth who transmitted the Bible to the Jews in Aramaic and those enemies of humanity who have cultured Christianity of Europe and read Bible in Latin.

Islam as a modus vivendi had many times encountered with alien systems. But none of these confrontations had a permanent influence on Islam and Muslim community as much as Western's. For this we could fix to main reasons: 1- Scientific and technological superiority of the west and, 2- Lack of technology in Islamic countries and inferiority complex arouse from this lack. Some Muslims today regard the European impact on the Islamic world as beginning with the Crusades. Some others, claim that the main modern impact followed on the transoceanic expansion of Europe which began in the 15. century. This latter has more measure of truth than the former. In any case, because of this effect, especially since the end of the 18. century the problem of the dominant west, whether perceived as Christian or pseudo Christian, profane or atheist, has been the main preoccupation of Muslim thinkers and activists.[1] Superiority of the West has shown itself in many forms. "Even when Islamic countries were not ruled by Europeans, there was usually considerable pressure on them to act as the Europeans wanted. One of the important results of this process was that many parts of the Islamic world became integrated into the global (that's European or Western) economic system. This eventually came to mean in some cases that they had the function of providing raw materials for Europe and in return received manufactured goods"[2]. As a consequence of this situation Europe, exploited

1. See for a similar appreciation to; Malisa Ruthven, Islam in the World, Harmonsworth, 1984, p.289.
2. William Montgomery Watt, Islamic Fundamentalism and Modernity, London, 1989, p.45.

and used her colonies as an engine for its own capitalistic development.

In the present century in Islamic countries which escaped from de facto colonialism, Islam has entered a development process and after the collapse of socialism, one of the two alternatives, and also one's observation that capitalism is not remedial for the humanity, it became an alternative system. The political developments that make Islam so prominent in current public awareness are also reflected in an increasing number of scholarly publications investigating the apparent resurgence revival, and political expression of the tradition in human action. Accordingly, some books and papers began to be published to analyze this political aspect of Islam. While in some cases the approach to the phenomena's Islamic or religious dimension is superficial, a number of scholars have made valuable contributions to understanding the religious meanings of more recent movements and developments[3].

Some researchers have, on purpose, presented Islam under some frightening titles such as fundamentalism and radicalism. This attitude has been supported politically by some western countries. Explicitly, as well as implicitly, Islam is depicted in the media and even academic literature as the religion of war, vengeance and destruction- as a force that is inimical to the orderly conduct of international relations and the progress of society and politics. Islam is viewed as hostile to democracy, minority rights, and women's welfare. This put away both some westerners who began to regard Islam as an alternative system and Muslims themselves from Islam.* By failing to distinguish between political reaction and cultural conflict, the West has turned Islam into a cultural demon- the antithesis of the West. Yet, if we leave aside the politics, first of all,

---

3. Some instances of these are:
- Esposite, J.L., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change, Syracuse University Press (1980).
- Esposito, J.L., Voices of Resurgent Islam, Oxford, 1983.
- Mortimer, E., Faith and Power: The Politics of Islam, London 1892.
- Pipes, Daniel, In the Path of God Islam and Political Power, New York, Basic Books, (1983)
- Sivan, E., Radical Islam Medieval Theology and Politics, N. Heaven 1985.
- Watt, Montgomery, Islamic Fundamentalism and Modernity, London 1989.
- Lawrance, Bruce, Defenders of God, New York, McMillian, 1990.

* For the analyses of these attitudes see John L. Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality? New York: Oxford University Press, 1992.

the West has to respect the cultural background of Islam to which it indebted much. By their attitudes these researchers make Islam a political target for the westerners. Some of these researchers at the same time are the policy makers of these countries. Of these researchers Samuel P. Huntingtion in his recent article[4] tries to predict the scenario of the New World Order that will have to be tackled by the West. He divides the world with regard to current civilizations (i.e. Western. Islamic, Confucianism, Hindu, Buddhist, Latin American, and possibly African). He after that narrows the list of enemies to two civilizations: Confucianism and Islam. Ideologically speaking there remain only one enemy on the horizon: Islam. The West is justifying his policy according to this assumption.

In spite of all these and other enterprises aiming at impeding the Islamic development, Islam went on to develop in its own way. This development is not due to the oil incomes or orther economical improvements as claimed by Daniel Pipes or other theoreticians. Daniel Pipes, in a chapter entitled "Oil and Islamic Resurgence" in 'Islamic Resurgence in the Arap World', asks: "What has influenced Muslims to turn increasingly to Islam as a political bond and a social ideal?" In reply, he uses Saudi and Libyan activities in the Arab world as bases for his analyses. He argues that their oil exports, more than anything else, have caused the recent Islamic resurgence[5]. Daniel Pipes concludes his study as follows: So long as the price and comsumption of oil remains high, they will continue to enjoy wealth and power; but when energy needs change, the oil based wealth that fuels so much of the Islamic resurgence will decline. Current waves of Islamic activism will die along with the OPEC boom. More than any single factor, the oil market will determine how long the Islamic resurgence lasts[6]. But, at least, the Gulf War has proven that Pipes was mistaken in connecting the rise in oil prices to Islamic revivalism.

These theories no longer have any value. The fact is that Islam and Muslim communities after a standstill period began to raise

---

4. Samuel Huntington, The Clash of Civilizations, Foreign Affairs, 77: 3.
5. Mohamed Karbal, Western Scholarship and the Islamic Resurgence in the Arab World, AJISS, Spring 1993, No.1, p.52.
6. Daniel Pipes, "Oil Wealth and Islamic Resurgence", in Islamic Resurgence in the Arab World, ed. A Dassouki (New York: Preager, 1982), 51.

their voice. Faults made by these theoreticians are that they tried to explain this fact from an individual and local aspect. Yet the point to be kept in mind is that there is a civilizations clash in the world and to neglect this aspect will lead as astray from the main point.

The lack of technology in the Islamic countries will in no way, prevent this development. Since the concept of 'modern technology' which is the main characteristics of western civilization will be no longer a sufficient condition of being a civilization. And the civilization which will be established in the future will not be a technological civilization. Just like the distinctions of foundations on which ancient civilizations had based. Then there are many elements which give the civilization its main characteristics different from those of others.

We know that the inferiority complex that Muslims have in their heart is completely arising from the West's technology, not from it's thought. Yet keeping the above reality in view, Muslims must give this complex up. It should not be forgotten that Europe had suffered the same complex erst while versus Islam.

As is known in Europe itself, first of all, there was an impact of Islam on the European powers trough the advance of the Ottoman Empire as far as Hungary. This advance had ceased by 1550, yet, and towards the end of the 17. century it was the turn of Europeans to advance as a result of a new superiority in military technology. By the end of the eighteenth century the Ottomans had become well aware of their inferiority to the Europeans in many practical matters. After that within the ruling class many had been eager for reform. This complex had began in military field but extended itself in many various fields.

But today Islam could again present itself with confidence, which arise from the fact that it established a civilization in history. The point to be pleased that Muslim communities today could regard themselves in a place where they raise their voices for alternative solutions for humanity.

Muslims must have a clear realization of the character of this aspect of Islamic resurgence or new identity which is urgently needed and know that the essential mission to be carried at that point is an inevitable duty of them rather than Islam. The following hadith of the Prophet must have implied this reality: "Islam is more

needful to a community, than a community to Islam". For, a religion which has not been practiced or lived within a community can't have a practical worth even if it owns all supreme values. Appearing with the claim to establish a civilization requires some universal necessary basis to realize that. Now let us have a glance over these basis, i.e. values.

B- VALUES THAT MAKE ISLAM UNIVERSAL

Universality in the context of religion means "relevancy to all humanity", "calling them to same reality" and that of philosophy and ideology it expresses a system in which center human being is perceived as a source of knowledge. As Islam claims universality, it must have universal foundations which support this claim.

The Western world and its religious representative Vatican that has become uneasy from the Islamic development after the bankruptcy of the utopic comunist paradigm have undertaken pereventing Islam of being accepted universally. For, this world, i.e. the West has always regarded Islam as a rival. For this reason most of the western observers don't call on the West to understand, compromise, and accommodate Islam, but to confront, conquer, and control the Muslim world. To them, one way of realizing that is to exploit differences and conflicts among Islamic states and thus to limit their expansion in all aspects. Today Muslim-Christian dialog in a way plays a prominent role in this control[7].

When the west on the one hand has undertaken these activities, it had propagated the locality of Islam on the other. An argument presented by the Christians is that: As Islam hold other heavenly religions true, it can't be said that Islam is a universal religion. Otherwise it would deny other religions. An instance of this enterprise was shown in the Sub-Continent. William Muir in India in 1850's was advocating to the Christians to recite the texts from Quran relating the Jesus when they argue with the Muslims.

But for two reasons Islam has regarded the other religions as true: 1- Islam's self confidence, and 2- Islam's regarding itself as the last link which complete the chain of religions. Sayyid Qutb de-

7. German ambassador to Morocca Murad Hoffman beside other controversial issues analyzes this problem in his book "Der Islam als Alternative" (Islam as an alternative) Munich: Eugen Diederichs, 1992.

fines it in a somewhat rhetorical manner with reference to the covenant concluded between God and the Israelites (see. S.2:38/40): "And Islam with which Muhammed came is nothing but the eternal religion in its final form; it is end of the message and covenant of God relative to the first men; it spreads its wing over the past and takes man by the hand into the future; it unites the Old Testament, the New Testament and the Last Covenant (= The Quran).[8] And even some modernists give evidence of an exceptional liberality in this respect and include in the list of prophets divine messengers not in possession of the Scriptures like Rama, Krishna[9], Buddha, Confucius[10] and Zarathustra[11].

Quoting this points we can analyze the bases which make Islam universal:

1- The Holy Quran regards all values which has sprung up from the source of revelation as Islamic values and Prophets as Muslim prophets. Then all prophets, including the big ones, primarily have transmitted Islam and Islamic values to humanity. Following up the theory that man is a Muslim by nature and that the idea of God's unity is "easier to be had than water" the modernists maintain emphatically Islam as the universal religion for and from all times: "God's religion is one, without, discontinuance (naskh) and without any discrimination between the prophets; by the Quran it is called Islam[12].

In this context God calls Abrahman as a Muslim: "Abraham was not a Jew Nor yet a Christian; But he was true in Faith, and bowed his will to God's, (Which is Islam), and he joined not gods with God.[13]

And also for the followers of the Moses uses this name: "But thou dost wreak thy vengeance on us simply because we believed in the signs of our Lord when they reached us! Our Lord! Pour out on us patience and constancy, and take our souls unto Thee as Muslims (Who bow to Thy Will)[14].

---

8. Sayyid Qutb, Fi Zilali'l-Quran, Vol.I, p.36.
9. Mirza Abu'l-Fadl, The Life of Muhammad, 1910, 198.
10. Tantawi Cavhari, al-Cavahir, III, 45.
11. Abdulkadir al-Mağribi, Tefsir-i Cüz'i Tabaraka, 95.
12. S.3: 19.
13. S.3: 67.
14. S.7: 126.

The common principles which don't vary in these religions are first monotheism and then ethical rules. For this reason principles which are variable are not universal. In contrast, constant principles are universal ones. Sometimes lawful and unlawful things vary according to the psychological manner of the people. An instance of this situation can be seen in S.3: 50: "(I (Jesus) have come to you to attest the law which was before me. And to make lawful to you part of what was (before) forbidden to you; I have come to you with a sign from your Lord. So fear God and obey me). Of these which Jesus confirms are universal and constant values, and which doesn't are canonical regulations and this latter may vary. But this universality in monotheism and in ethical principles doesn't mean that there can't be any common denominator in laws. But these canons accord with the variatons of environment in which men of various climes and ages have lived and with the variations of man's development in history. The Quran denotes these variations by the terms **shar'** or **minhaj.**" For every age and country God has ordained a special form which suitably conformed to man's situation and need... Had God willed, He would have made a unified nation and community of all mankind, and no variation of thought or practice would have appeared; but we know that God did not so wish. His wisdom demanded that various states of thought and practice be created"[15] The following Juristical principle shows that various Shariahs may benefit each other: "The Sharia of those who prior to us is also Sharia for us".

2- Islam considers itself with its general and universal principles sufficient for all times and places. A Quranic verse expresses this reality as follows: "This day have I perfected your religion for you. Completed my favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion.[16]

This verse signifies that Muslim scholars who have to search for new economical, political, etc. alternatives must primarily keep in their mind that all alternatives present within the religion and not outside of it. These alternatives make Islam dynamic and permanent. Otherwise if it were stable and without any alternative then it

15. Quoted in Ernest Hahn, 'Mavlana Abu'l-Kalam Azad's Concept of Religion and Religions According to His Tarcuman-ul-Quran: A Critique. Unpublished thesis for M.Th. Mc Gill University, Montreal, 1965, p.19.

16. S.5: 3.

would either be replaced by other systems and faded away in a short time.

3- The Holy Our'an presents Islam as a last religion and his prophet Mohammed as the last prophet, that's the seal of the prophets. Islam and its prophet cover both their time and before and after this time. This is the time dimension of its universality. On the other hand Islam has an ability to present solutions for all places. And this is the place dimension of its universality. No verses of the Quran does imply any ad interim reality. But each verse in the Quran implies a permanent and universal reality.

4- Islam grants respect and privilege to non-Muslim dhimmi subjects and to whom application is made for safety (müste'men) because it's a universal religion that views each individual in exactly the same way: a descendant of Adam, who came from dust, with some special characteristics that distinguish him/her from others. This is why Islam attaches such importance to all relationships and particularly to ties binding followers of the Abrahamic religions Judaism, Christianism, Islam-and to the rest of humanity. Ultimately, this diversity is to be used as a means of mutual recognition and acquaintance among the children of Adam[17]. But this process ought to be operate under the principle of the Quran that "Let there be no compulsion in religion[18].

C- SINE QUA NON CONDITION OF BEING UNIVERSAL

a- The Conception of Knowledge

Islam not only did claimed universality but also laid down some cognitive foundations to realize that. For this reason Islam has completely rejected authoritarianism (i.e. accepting some outhorities as a source of knowledge such as Church, Bible, etc.) and instead relied on collective human reason, as a source of knowledge. Authority of only one person or institution prevents universality and leads to locality. By accepting collective and empirical reason as a source of knowledge Islam has prevented ones' being unique authority in knowledge. Then human being is not a measure for everything.

---

17. Taha J. al- 'Alvani, Naturalization and the Rights of Citizenzs, The American Journal Social Sciences. Spring 1994, No: 1, p.73.
18. S.2: 25.

While Islam is propagating a God-centered universal civilization philosophical and ideological universalism are propagating the Anthropological age's dictum that "human is measure for everything". To accept man as a source of knowledge means that there could not be any common true knowledge, since this leads to relativity. In this context there is a large similarity between the Sophistic age and that of Enlightenment: Bot have arisen after a metaphysical and philosophical age and dealt with political and social matters rather than philosophical. They claimed that community, ethical rules and political institutions are the products of human being himself. Therefore the institutions that are the product of man can again be changed and varied by man.

Universalism and its intersecting concept humanism by placing the human to the center of everything try to escape from the dogmatism in the sense that I. Kant tried to realize. Essence, that's the inner face of being (noumenon) is denied. But this kind of philosophy leads eventually to timid philosophies such as agnostizm and solipsizm.

But whether in the field of philosophy or other, one, to achieve supreme values, has to be motivated by a supreme value, a transcendent Being. For this reason while Quran on the one hand accepts human reason as a source of knowledge, supports it by the revelation on the other. A concurrent line of thought in liberal Protestant theology has been asserted by Paul Tillich as follows: "Reason doesn't resist revelation. It asks for revelation, for revelation means the reintegration of reason"[19]

The field of revelation is so large that amply embraces the sphere of reason. Reason has a fragmentary view of life. But a mind, enlightened by revelation, sees the reality of an undivided life. Similarly Mazharuddin Sıddıki says: "Revelation is only reason operating at a deeper level"[20]

The epistemological guidance of Quran, that's revelation, contributes man in two ways:

1- It present man ensured, reliable data, and knowledge, and 2- Shows man the formal ways of exact thinking.

---

19. Paul Tillich, Systematic Theology, 1951, I, p.94.
20. J.M.S. Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Tran. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s.84.

b- The Matter of Common Denominator

Muslims communities are being tried to be attracted to nonreligious movements. Since some dissatisfactions such as wars and emigrations have been attributed to religion, the post-medieval reactionary thought had instead sought to establish a natural religion. Nowadays some conceptions such as humanity, universalism and cosmopolitizm, that are in a sense try to realize what the natural relgion tried to do are being propagated. These concepts try to break off ones relevancy with the religion and place him in an utopical concept that's world citizenship. A pro-universalizm scholar and prominent theologian of the Sub-Continent Abul Kalam Azad pointing out that universalizm assumes the unity of religions as well as human beings themselves, says: "When we teach a child geography, we don't start by saying that he is an inhabitant of the earth, but on the contrary we start by instilling in his mind that he is from Delhi, and Delhi is in India, and India is in Asia, and Asia is in the Eastern Hemisphere... the idea of this membership of the human species remains a mere abstraction"[21] And in consistent with these statements, as we know, he resisted Pakistan's being a separate state.

Azad calls this unifying concept as **din-i ilahi.** This concept, to him, is identical with what all religions basically accept to be good (ma'ruf) and evil (munkar). Azad assigns as a key concept for his din-i ilahi a Quranic concept: **al-huda.** The concept al-Huda, the basis of universal religion, to Azad, was exist, also, at the basis of pre-Islamic heavenly religions. Thus he tries to prove the theory of "Urmonotheismus" of Wilhelm Schmidt in the Quran. The verse he uses is that: "Mankind was one single nation...) (S.2: 213).

Another common denominator is the concept of **'salihat'.** When commenting the verse "Except such as have faith and do righteous deeds"[22] Mohammed Abduh says: "These works to be found among nations in the possession of a prophetic shari'a, as well as among nations to whom no prophet was sent, since the principles of salihat are universal; hence they are indicated by the Holy Book as bi'l-ma'ruf.[23]

---

21. Abu'l-Kalam Azad, Speeches of Mavlana Azad, 1956, 150.
22. S.103: 3.
23. Mohammed Abduh, Tafsir-i Sura al-Asr 19.

We also, know that Quran in another verse summons the People of Book to a common denominator: "Say." O People of the Book! Come to common terms as between us and you: That we worship none but God; that we associate no partners with him; that we erect not, from among ourselves, lords and patrons other than God. If then they turn back, say ye: "Bear witness that we (at least) are Muslims (bowing to God's will)"[24]

The common denominator to which the Holy Quran call the people is certainly an Islamic denominator. Namely there is a relevancy with a religion. Then, any claim, religious or cultural, which will melt Islam in the same crucible with other systems and destruct its essence must be rejected.

Although the Quran summons the people to a common term, it doesn't want them to unite. For, God doesn't want a unified humanity, contrary to that He desires distinct identities which agree each other as is shown in the following verse: "O mankind! We created you from a single (pair) of a male and female, and made you into nations and tribes, that you may know each other (not that you may despise (each other)..."[25]

Every community should preserve its identity and with this identity ought to contribute to development process of humanity. Then, the theories that break off one's relation with religion and placed him in a ideological or cultural term such as universalism or comsopolitizm can not have a logical or religious worth.

EVRENSELLİK DÜŞÜNCESİ VE İSLÂM DÜNYASINDAKİ YANSIMALARI*

*Şaban Ali DÜZGÜN***

Bu makalede biz öncelikle İslâmı alternatif bir sistem olarak sahneye çıkaran şartları tahlil edecek arkasından da bu sistemi evrensel yapan dini ve sosyolojik temelleri ele alacağız. Bundan sonrada bu evrensel temellerin karşıt tezlerini tahlil edeceğiz. Ve bu arada İslam'a ve İslâm dünyasına yerine getirmesi için verilen görevlerin dışında, İslâmın varlığını devam ettirebilmesi için icra etmesi gereken fonksiyonları ele alacağız. Ancak bunlara geçmeden önce İslam'ı alternatif bir sistem olma sürecine sokan şartları analiz etmek durumundayız.

A. Yeni Sistem Arayışları Karşısında İslâm

Çift kutuplu dünya sisteminin yıkılmasından sonra ortaya çıkan tek kutuplu dünya "Yeni Dünya Düzeni" adı altında her alanda kendi ideolojisini yaymaya başladı. Bu "Yeni Dünya Düzeni" kavramı, muhteva açısından yeni olmakla birlikte ideolojik olarak genişleme ve yeni koloniler bulma arzusu yönünden yeni değildir.

Örneğin aynı arzu muhteva farkıyla Osmanlı Devletinde 'Nizam-ı Alem' olarak, Roma İmparatorluğu'nda 'Pax Romana' şeklinde ifadesini bulmuştur. Ancak Osmanlı Devleti bu idealle bütün insanlığa barış ve istikrar taşımayı hedeflerken, diğeri zulüm ve istikrarsızlığı götürmüştür. Gerçekte her güçlü medeniyetin kendisini uzaklara taşıma hakkı vardır ve bazan bu güçlü bir medeniyet olmanın zorunlu bir sonucu da olmaktadır. Ancak burada insanlara götürülmeye çalışan değerler veya değerden yoksun sosyo-politik

---

* Bu makale Libya'da, Trablus, yapılan Uluslararası bir sempozyuma tebliğ olarak sunulmuştur.

** A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Ar. Gör.

anlayışlar iyi tahlil edilip, insanlığın tükenişine zemin hazırlayacak söylemler ve uygulamaların karşısına dikilmelidir. Bu bağlamda günümüzdeki "Yeni Dünya Düzeni" arayışlarında Tevrattaki "Dünyaya Kudüs merkez olmak üzere Yahudiler hakim olacak ve milletlerin kılıçları sapan haline gelecektir" ve "İsmailoğulları (Müslümanlar) çölün derinliklerine sürülecektir", ifadelerinin bütün bu arayışlarla bağlantısı ve bu arayışlara ne derece köken sağlayıp sağlamadığı hususu ciddi bir biçimde sorgulanmalıdır.

Günümüzdeki evrensellik arayışları zirvesine 18. yüzyılda ulaşan mekanist felsefi anlayışın ve bu anlayışı doğuran 16. yüzyıl mekaniğinin yeryüzünde insana teknik üstünlük ve egemenlik sağlamış olması sonucuyla doğrudan ilgilidir. Bu sonuç kendisini 19. yüzyılda uluslararası sistemin sömürgecilik yapısına uygun olarak kolonici Batı ülkelerinin milletlerarası arenada geniş katılımlı çıkar çatışmaları şeklinde göstermiştir.

Hem 19. yüzyılda hem de günümüzde sömürge alanı sağlamanın resmi adı olan 'Yeni Dünya Düzeni' kavramı emperyalist ve kapitalist bir dünya görüşünün sonucu olduğu için İslâm'ın bütün insanlara götürmeye çalıştığı değerlerden yoksundur. "Medenileştirme misyonu" ve "Beyaz adamın vazifesi" adları altında Batı hiç de gerçekçi olmayan gerekçelerle, kendisine arkapılan sağlamaya çalışmıştır.

Kapitalizm ve emperyalizm adı altında bazı ekonomik ve sosyal başarılar elde eden mekanizm tabiatı bir makine şeklinde algılamıştır. Ve bu bakış açısı Batıyı tabiatı içindekilerle birlikte acımasız bir şekilde kullanmaya sevketmiştir.

Makinenin Batı dünyasına sağladığı kolonici çıkarlar, günümüzde evrensellik iddialarıyla kültürel platformda da meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Batıyı Hint-alt kıtasına, Afrika'ya kısaca sömürgeleştirdiği alanlara sevkeden tek neden makine egemenliğini daha uzak noktalara taşıma hevesidir, Hz. İsa'nın emrine uyarak İncil öğretilerini insanlara tebliğ etme arzusu değil. Zira Batı, Hristiyanlığın ahlâki ilkelerini insanlığa taşıma niteliğine sahip değildir. Onlar Hristiyanlığı daha kolay sömürge alanı sağlamanın ve tam koloni egemenliği sistemini yerleştirmenin bir aracı olarak kullanmışlardır. Bu gerçeği bir Afrika yerlisinin şu ibretamiz ifadelerinde görmek mümkündür: "Batılılar Afrikaya geldiklerinde onların elinde İncil bizim elimizde topraklarımız vardı, şimdi bizim elimizde İncil onların elinde ise topraklarımız var."

İnsanlara "Ceketini alana paltonu da ver" buyuran İncil'le ilişkileri olduğunu iddia edenler bir ütopya, milenarizm, adına insanların tüm yaşam malzemelerini ellerinden almışlardır. Bu sebeple İncil'i insanlara Aramca tebliğ eden insanlık tutkunu Nasıralı İsa ile İncil'i Latince okuyan insanlık düşmanı Batı arasında isim benzerliğinin ötesinde bir ilişki yoktur. Egemen Batı kültürü otantik Hıristiyanlığı kültürleştirip kendi potasında eritmiştir.

Bir hayat tarzı olarak İslâm kendisine yabancı sistemlerle birkaç kez karşı karşıya gelmiştir. Fakat bu karşılaşmalardan hiçbiri onun Batı dünyasıyla karşılaşmasında olduğu kadar etkili ve sürekli olmamıştır. Bunun için iki sebep tesbit edebilirz: 1- Batı'nın bilimsel ve teknolojik üstünlüğü, 2- İslâm dünyasındaki teknoloji eksikliği ve bu eksiklikten kaynaklanan aşağılık kompleksi. Günümüzde bazı müslümanlar Batı'nın İslam dünyası üzerindeki etkisini Haçlı seferleriyle başlatırlar. Bazıları ise bu etkiyi 15. yüzyılda başlayan deniz aşırı yayılmanın bir sonucu olarak görürler. Bu ikincisi birincisinden daha büyük bir geçerlik payına sahiptir. Bu etki sebebiyle, 18. yüzyılın sonundan bu yana ister hristiyan, isterse ateist olarak algılansın egemen Batı problemi müslüman düşünürlerin en temel meşguliyeti olagelmiştir[1]. Batının üstünlüğü de kendini birçok alanda göstermiştir." Batılı ülkeler tarafından idare edilmedikleri zamanlarda bile bazı müslüman ülkeler üzerinde Batının istediği gibi hareket etmeleri yönünde büyük bir baskı mevcuttu. Bu sürecin önemli sonuçlarından biri de kendini müslüman ülkelerin global (yani Avrupa ve Batı) ekonomik sisteme entegre olmaları şeklinde göstermiştir. Ki bu global sistemde müslüman ülkelere biçilen görev Batıya hammadde sağlamaları ve karşılığında üretilmiş malzemeleri satın almalarıydı"[2]. Bu durumun bir sonucu olarak Batı, egemenlik altına aldığı kolonilerini kendi kapitalist gelişimi için sömürüp kullanmıştır.

Günümüzde fiili koloni olmaktan kurtulan müslüman ülkelerde İslâm bir gelişme sürecine girmiş ve iki alternatiften biri sayılan sosyalizmin çöküşü ve diğerinin yani kapitalizmin de insanın derdine derman olamayışının gözlenmesinden sonra da alternatif bir sistem haline gelmiştir. Kamuoyunda İslâmı bu kadar ön plana çıka-

---

1. Benzer bir değerlendirme için bkz. Malisa Ruthven, Islam in The World, Harmonsworth, 1984, s.289.
2. W. Montgomery Watt, Islamic Fundamentalizm and Modernity, Londra, 1989, s.45.

ran politik gelişmeler, bu diriliş hareketlerini inceleyen birçok ilmi çalışmayı da yanında getirmiştir ve İslâm'ın politik yönünü tahlil eden bir çok çalışma yayınlanmaya başlamıştır. Bazan bu çalışmalar oldukça suni bir yaklaşım sergilerken, bazan da bu son hareketlerin ve gelişmelerin tahliline yönelen birçok ciddi çalışma yapılmıştır[3].

Bazı araştırmacılar kasıtlı olarak İslâm'ı insanlara fundamentalizm ve radikalizm gibi korkutucu isimler altında sundular. Bu tutum politik olarak bazı Batılı ülkeler tarafından da desteklendi. İslâm hem açıktan hem de gizli olarak medyada ve akademik seviyede savaş, düşmanlık ve yıkım dini olarak lanse edildi ve uluslararası ilişkilerin düzenli işlemesine engel olacak bir tehlike olarak sunuldu. İslâm demokrasiye, insan haklarına ve kadına cephe alan bir din olarak algılandı. Bu durum hem İslâmı alternatif bir sistem olarak düşünmeye başlayan insaf sahibi batılıları hem de bizzat müslümanları İslâmdan soğuttu.* Politik reaksiyon ve kültürel çatışma arasında bir ayırım yapamayarak, Batı İslam'ı Batının antitezi bir şeytana dönüştürdüler. Bu tutumlarıyla bu araştırmacılar İslâmı politik bir hedef haline getirdiler. Bu araştırmacılardan bazıları aynı zamanda Batının karar verme mekanizmasını ellerinde bulunduran insanlardır. Bunlardan biri olan Samuel Huntington son makalesinde[4] Batı tarafından göz önünde bulundurulması gerektiğini iddia ettiği 'Yeni Dünya Düzeni' ile ilgili olarak bir senaryo geliştirir. S. Huntington dünyayı mevcut medeniyetlere göre bölümlere ayırır: Batı, İslam, Konfüçyanizm, Hindu, Budist, Latin America ve bir ölçüde Afrika. Bundan sonra düşmanların listesini ikiye indirir: Konfüçyanizm ve İslam. İdeolojik olarak bakıldığında ufukta tek düşman kalmaktadır: İslâm. İşte Batı politikasını bu varsayıma göre oluşturmaktadır.

---

3. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:
- Esposito, J.L., Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change, Syracuse University Press (1980)
- Esposito, J.L., Voices of Resurgent Islam, Oxford, 1983.
- Mortimer, E., Faith and Power: The Politics of Islam, London 1892.
- Pipes, Daniel, In the Path of God Islam and Political Power, New York, Basic Books, (1983).
- Sivan, E., Radical Islam Medieval Theology and Politics, N. Heaven 1985.
- Watt, Montgomery, Islamic Fundamentalism and Modernity, London 1990.

* Bu tutumların tahlili için bak. John Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality? New York: Oxford University Press, 1992.

4. Samuel Huntington, The Clash of Civilization, Foreign Affairs, 77: 3.

İslâmın gelişme sürecine ket vurmayı hedefleyen bu ve benzeri teşebbüslere rağmen İslâm kendi yolunda ilerlemeye devam etmiştir. Bu gelişme Daniel Pipes ve diğer bazı teorisyenlerin iddia ettikleri gibi petrol gelirlerinden ya da diğer ekonomik gelişmelerden kaynaklanmamıştır. *Islamic Resurgence in the Arab World*'da yayınlanan "Petrol ve İslami Diriliş" adlı eserinde Daniel Pipes şunu soruyor: "Müslümanları siyasi bir olgu ve sosyal ideal olarak hızla İslam'a döndüren şey nedir? Suudi Arabistan ve Libya örneğini tahliline baz alarak da buna cevap verir. Pipes İslâmî dirilişin en çok petrol gelirleriyle motive edildiğini ileri sürer[5]. Petrol gelirleri devam ettiği müddetçe İslâmî hareketler de gelişmeye devam edecek, bu gelirler kesildiği anda onlar da kesintiye uğrayacaklardır. OPEC'in gelir ve giderlerindeki dalgalanma bu hareketlerin yönünü etkileyecektir. Bütün diğer faktörlerden ziyade petrol piyasası İslâmî dirilişin ne kadar süreceğini belirleyecektir[6]. Ancak en azından Körfez Savaşı Pipes'in petrol gelirleriyle İslâmî hareketleri birbirine bağlamasında yanıldığını ortaya koymuştur.

Bu teorilerin artık bir değeri yoktur. Artık bir durgunluk devrinden sonra müslümanlar seslerini yükseltmeye başlamışlardır. Bu teorilerin hataları yerel ve bireysel tahlil denemelerine girişmiş olmalarıdır. Oysa tahlil edilmesi gereken olgu medeniyetler bazında ele alınmalı, mevcut sıcak ya da soğuk çatışmaların birer medeniyetler çatışması olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır.

İslâm dünyasındaki teknoloji eksikliği girilen bu gelişme sürecini hiç bir şekilde engellemeyecektir. Zira Batı medeniyetinin en temel özelliği olan 'modern teknoloji' kavramı artık medeniyet meydana getirmenin yeter şartı olmayacaktır. Ve gelecekte kurulacak olan medeniyet de bir teknoloji medeniyeti olmayacaktır. Eski medeniyetlerin üzerine kurulduğu temellerin birbirinden oldukça farklı olması gibi. O halde bir medeniyete en temel karakterini veren diğerlerinden farklı birçok unsur mevcuttur.

Biz biliyoruz ki müslümanların kalplerinde taşıdıkları aşağılık kompleksi Batının düşüncesinden değil teknolojisinden kaynaklanmaktadır. Ancak yukarıdaki gerçeği gözönünde bulundurarak müs-

---

5. Mohamed Karbal, Western Scholarship and the 'slamic Resurgence in the Arab World, AJISS, Spring 1993, No: 1, p.52.

6. Daniel Pipes, "Oil Wealth and Islamic Resurgence", in Islamic Resurgence in the Arab World, ed. A. Dassouki (New York: Preager, 1982), s.51.

lümanlar bu kompleksi terketmelidirler. Unutulmamalıdır ki Batı da geçmişte aynı kompleksi İslâm dünyası karşısında hissetmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Macaristan'a kadar ilerlemesiyle önce Osmanlının Batı karşısındaki etkisinden söz etmek mümkündür. Ancak bu ilerleme 1550'de kesildi ve 17. yüzyılın sonlarına doğru askeri üstünlüğünün bir sonucu olarak ilerleme ve üstünlük kurma sırası Batıya geldi. 18. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Devleti bir çok pratik alanda Avrupanın aşağısında bulunduğunun farkına vardı. Bu farkına varışın sonunda da idareci sınıf içinde birçok insan reform istemeye başladı. Söz konusu kompleks askeri alanda başladı ancak çok geçmeden kendisini birçok alanda hissettirmeye başladı.

Ancak günümüzde İslâm, kendisini, tarihte bir medeniyet kurmanın da verdiği özgüvenle, yeniden ön plana çıkarma gücüne erişmiştir. Sevinilecek nokta şudur ki müslümanlar günümüzde artık kendilerini insanlık için alternatif çözümler üretecek bir konumda görebilmektedirler.

Müslümanlar İslâmî canlanışın bu karakteri üzerinde durmalı ve bu noktada yerine getirilmesi gereken temel vazifelerin dinden ziyade kendilerine düşen bir görev olduğunun farkına varmalıdırlar. Hz. Peygamberin aşağıdaki hadisi bu gerçeği ima ediyor olmalıdır: "Bir toplumun İslam'a olan ihtiyacından daha çok, İslâm bir toplума muhtaçtır".

Zira toplum içinde yaşanmayan bir dinin en yüce değerleri içerse bile pratikte hiçbir değeri ve anlamı olamaz. O halde müslümanlar uygulanabilir olma özelliğini taşıyacak bir dini yapı oluşturmak durumundadırlar.

Ancak bir medeniyet kurma ve alternatif bir sistem olma iddiası bunu gerçekleştirecek bazı temel evrensel değerleri gerektirmektedir. Şimdi bu değerlere bir göz atalım.

B. İSLÂM'I EVRENSEL YAPAN DEĞERLER

Evrensellik "tüm insanlara ait olma, insanların tümüyle ilgilenme, hepsini bir inanca davet etme" anlamında dinlerde; "din dışı, insanın bilgi merkezi olduğu bir sistem (universalism)"** olarak da felsefe ve ideolojilerde sözkonusu edilmektedir.

** Hristiyan teolojisinin, eninde sonunda insanların bütün günahlarının bağışlanacağını varsayan Universalizm kavramıyla karıştırılmamalıdır.

Bütün insanların eşitliğini mide eşitliği üzerine kuran ütopik komünist düşünce paradigmasının iflasının ve onun karşıtı kapitalizmin yani hakim olduğu Hristiyan dünyanın getirdiği geniş ölçekli umutsuzluk ve hoşnutsuzlukların İslam'ı alternatif güç haline getirmesinden rahatsız olan Batı ve onun dini temsilcisi Vatikan İslam'ın bu evrensel kabul görme yönündeki gelişmelerine engel olma girişimi içine girdiler. Zira bu dünya İslâm'ı kendisine her zaman rakip olarak görmüştür. Buna paralel olarak da Batılı araştırmacıların çoğu Batıyı İslâm dünyasını anlamaya, onunla uzlaşmaya değil, ona karşı cephe almaya, onu kontrol etmeye çağırırlar. Onlara göre bu kontrolu sağlamanın bir yolu da müslüman ülkeler ve müslümanlar arasındaki farklılıkları körükleyerek onların her alanda genişleme çabalarını engellemektir. Ve günümüzde Müslüman-Hıristiyan diyalogu bu kontrolda önemli rol oynamaktadır[7].

Batı bir yandan bu faaliyetleri yürütürken diğer yandan da İslâm'ın evrensel değil yerel bir din olduğuna dair argümanlar geliştirme yoluna gitmektedir. Hristiyanlar tarafından geliştirilen argüman şudur: Madem ki İslâm diğer semavi dinleri de hak din olarak kabul etmektedir, o halde kendisi evrensel bir din olamaz. Yani diğer dinlere yaşam hakkı tanımakla kendi alanını daraltmaktadır. Örneğin William Muir'in 1850'lerde Hindistan Alt-Kıtasında müslümanlarla tartışmaya giren Hristiyan polemikçilere önerdiği şey; müslümanlara Kur'an'ın İsa lehinde kullandığı pasajları aktarmalarıdır.

Oysa İslâm'ın diğer dinlere böyle bir yaşam hakkı tanıması; 1- Kendine olan güveninden ve, 2- İslâm'ı diğer dinleri tamamlayan son halka olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu gerçeği Seyyid Kutup Allah'a İsrailoğulları arasında yapılan ahde işaret ederek zarif bir tarzda şöyle dile getirir: "Ve Muhammed'e gelen İslâm nihai formundaki ebedi dinden başka birşey değildir; Allah'ın ilk insanlara verdiği mesajın ve ahdin bir açılımıdır; Eski Ahit'i, Yeni Ahit'i ve Son Ahit'i (Kuran-ı Kerim) birleştirir."[8] Bazı modernistler bu konuda o kadar ileri giderler ki kendilerine ilahi bir kitap verilmeyen şu kişileri de peygamberler listesine ilave ederler: Rama, Krişna[9], Buda, Konfüçyüs[10] ve Zerdüşt[11].

---

7. Almanya'nın Fas büyükelçisi Murad Hoffman diğer birçok karmaşık problemin yanında "Der Islam als Alternative" (İslam as alternative) adlı eserinde bu meseleyi de irdelemektedir. Munich: Eugen, 1992.

8. Seyyid Kutup, Fî Zilali'l-Kur'an, Cilt.I, s.36.

9. Mirza Ebu'l-Fadl, The Life of Muhammed, 1910, 198.

10. Tantavi Cevheri, el-Cevâhir, III, 45.

11. Abdülkadir el-Mağribi, Tefsir-i Cüz'i Tebareke, 95.

Bunları naklettikten sonra şimdi İslâmı evrensel yapan değerlere geçebiliriz:

1- Kur'an-ı Kerim vahiy kaynağından çıkan bütün değerleri İslami değer, geçmiş bütün peygamberleri de müslüman peygamberler olarak kabul eder. O halde ulu'l azm dediğimiz peygamberler de dahil bütün peygamberler öncelikle insanlığa İslâmî ve İslâmî değerleri tebliğ etmişlerdir. İnsanın doğuştan müslüman olduğu ve Allah'ın birliği fikrinin içilen sudan daha kolay hazmedilebileceği görüşünden hareket eden modernistler de İslâmı bütün zaman ve mekanların yegane evrensel dini olarak vurgularlar: "Peygamberler arasında hiçbir ayırım yapmadan ve hiçbir kesintiye (nesh) uğramadan Allah'ın dini tek dindir ve Kuran tarafından bu din İslam olarak adlandırılmıştır."[12]

Bu bağlamda Allah İbrahim'i müslüman olarak niteler: "İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyan idi. O Allah'a tam anlamıyla bağlanmış bir müslümandı..."[13]

Yine Kur'an Musa'nın mensupları için de 'müslümanlar' ifadesini kullanır: "Sen sadece Rabbimizin ayetleri bize geldiğinde onlara inandığımız için bizden intikam alıyorsun. Ey Rabbimiz! Bize bol bol sabır ver, müslüman olarak canımızı al, dediler."[14]

İlahi dinlerde değişmeyen ortak prensipler ilk olarak tevhid arkasından da ahlaki ilkelerdir. Bu sebeple değişebilen ilkeler evrensel ilkeler değildirler. Bunun aksine süreklilik arzeden prensipler ise evrenseldirler. Bunun bir örneği S.3: 50'de görülebilir: "Ben (İsa), benden önce gelen Tevrattan bazılarını doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri de helal kılmam için gönderildim..." İsa'nın burada tasdik ettiği, değiştirmediği ilkeler evrensel, değiştirdikleri ise değişebilme özelliğine sahip hukuki düzenlemelerdir. Fakat bu tevhiddeki ve ahlaki kaidelerdeki evrensellik özelliği hukuki düzenlemelerde de bazı ortak noktaların olamayacağı anlamına gelmez. Ancak bu hukuki düzenlemeler kişinin tarih içerisindeki gelişme seyrine ve yaşadığı iklim ve çağın değişmesine göre farklılık gösterebilmektedir. Kur'an bu değişebilenleri **şer'** ve **minhac** kavramlarıyla karşılamaktadır. "Her devir ve ülke için Allah insanın içinde bulunduğu durum ve ihtiyaçlarına uygun olarak özel bir

12. S.3: 19.
13. S.3: 67.
14. S.7: 126.

düzenleme yapar... Allah dileseydi aralarında hiçbir farklılığın göze çarpmadığı homojen bir topluluk meydana getirebilirdi; ancak biz Allah'ın böyle bir şey arzulamadığını biliyoruz. Onun hikmeti, farklı düşünce kalıplarının ve pratiklerinin yaratılmasını uygun bulmuştur."[15] Aşağıdaki fıkhi prensip de farklı şeriatların birbirlerinden faydalanabileceklerine işaret etmektedir:" Aksi varid olmadıkça bizden öncekilerin şeriatı bizim de şeriatımızdır".

2- İslâm genel ve evrensel ilkeleriyle kendisini tüm zaman ve mekanlar için yeterli görmektedir. Bir Kur'an ayeti bu gerçeği şöyle ifade etmektedir:" Bugün size dininizi sona erdirdim ve size olan nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı beğendim."[16]

Bu ayet müslüman aydınların geliştirdikleri siyasi, ekonomik, vs., teorilerin meşruluğunu hangi daireler içinde aramak durumunda olduklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Ekonomik, politik vs., sistemler için İslâm kendi genel prensipleri içinde insanlara alternatif taslaklar sunma güç ve iktidarındadır. İslâmın kendi içinden insanlara sunduğu bu alternatifler dini dinamik kılar ve sürekliliğini sağlar. Aksi takdirde din statik ve farklı alternatifler sunmayan bir yapıya sahip olsaydı, ya kendi içinde erir gider ya da farklı sistemler tarafından safdışı bırakılırdı.

3- Kur'an-ı Kerim İslâm'ı son din onun peygamberi Hz. Muhammed'i de son peygamber, yani peygamberlerin mührü olarak takdim eder. İslam ve onun peygamberi hem kendi zamanlarını hem de bu zaman diliminin geçmiş ve gelecek hallerini kapsar. Bu İslam'ın evrenselliğinin zaman boyutudur. Diğer yandan İslam her mekanda mevcut sorunlara çözümler üretme gücündedir. Bu ise İslam'ın evrenselliğinin mekan boyutudur. Kur'an'ın hiç bir ayeti geçici bir gerçekliği ifade etmez, tersine Kuranın her bir ayeti ebedi ve evrensel bir gerçeği ihtiva eder. Bu evrensellik ilkesi bu prensiplerin herkese şamil olmasının yanında uygulanabilir olma özelliklerinden kaynaklanmaktadır.

4- İslâm evrensel bir din olması sebebiyle İslâm topraklarında yaşayan zımmilere ve müste'menlere* de büyük saygı gösterir. Her

---

15. Ernest Hahn bunu; 'Mavlana Ebu'l-Kelam Azad's Concept of Religion and Religious According to His Tercümanü'l-Kuran: A Critique' adlı basılmamış master tezinde zikretmektedir. Mc Gill Universitesi, Montreal 1965, s.19.

16. S.5: 3.

* Zımmi; İslâm ülkesinde yaşayan o ülkenin vatandaşı gayr-ı müslim. Müste'men; İslâm ülkesinde yaşayan fakat başka bir ülkenin vatandaşı durumunda bulunan gayr-ı müslim.

bireyin kendine has özellikler taşımakla birlikte topraktan yaratılmış olan Adem'in çocukları olmaları gerçeğini de bu saygıya temel yapar. Bu sebeple İslâm insanlar arasındaki bütün ilişkilere özellikle de İbrahimi dinler olan İslâm'ı, Hıristiyanlığı, Yahudiliği ve insanlığın geri kalanını birbirine bağlayacak olan bağlara büyük önem atfeder. Nihai olarak bu farklılıklar Ademoğulları arasında karşılıklı tanışma ve anlaşmanın bir aracı olarak kullanılmalıdır[17]. Ancak bu karşılıklı ilişki sürecinde Kur'anın "Dinde zorlama yoktur"[18] ilkesi gözönünde bulundurulmalıdır.

C- EVRENSEL OLMANIN ZORUNLU ŞARTI

a- Bilgi Anlayışı

İslâm evrensellik iddialarını salt birer iddia olarak insanlara sunmakla kalmamış bu söylemleri kognitif (bilgisel) temellerle de desteklemiştir. Bu sebeple İslâm otoritaryanizmi (bilgide en geçerli kaynağı bazı otorite tiplerine, kilise, İncil gibi, bağlamak) mutlak anlamıyla reddedip kollektif insan aklını da bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Tek insan veya kurum otoritesi evrenselliği engelleyip, yerelliğe götürür. Kur'an kollektif ve emprik aklı bilgi kaynağı olarak kabul etmek suretiyle belli şahısların bilgide otorite olma ve "insanı herşeyin ölçüsü yapma"nın yolunu tıkamıştır.

İslâm böylece Allah merkezli bir evrensel medeniyet getirirken, bunun karşıtı olarak felsefi ve ideolojik evrensellik (universalism) antropolojik devrin meşhur 'insan herşeyin ölçüsüdür' sözünü temel almaktadır. Herşeyin ölçüsünün insan olması demek, herkes için geçerliliği olacak genel geçer bir doğru bilginin mevcut olmaması demektir. Bundan dolayı böyle bir anlayışda bir bilgiden de söz edilemez. Bu yönüyle bu sofistler dönemi XVIII. yüzyıl aydınlanma hareketiyle büyük benzerlikler arzeder: Her iki çığır da metafizik bir felsefe devrinin ardından ortaya çıkmışlardır. Her ikisi de felsefi sorunları bir yana bırakıp, siyasi ve sosyal konuları ele almışlardır. Toplum, ahlak ve siyasetle ilgili bütün kurumların insanlar tarafından meydana getirilmiş olduğunu varsayıp bu kurumların tekrar insanlar tarafından değiştirilebileceğini ve de yenilerinin kurulabileceğini ileri sürmüşlerdir.

---

17. Taha J. al-'Alvani, Naturalizations of the Rights of Citizens, The American Journal of Social Sciences, Spring 1994, No: , s.73.
18. S.2: 25.

Universalizm ve birçok noktada kesiştiği hümanizm insanı merkeze alarak I. Kant'ın gerçekleştirmeye çalıştığı anlamda dogmatizmden kurtulmaya çalışırlar. Cevher, yani varlığın iç yüzü (noumenon) inkar edilir. Böyle olunca felsefe, insan felsefesi halini alır ve bu durum nihayette agnostizm ve solipsizm gibi ürkek felsefeleri doğurur.

Oysa ister felsefi isterse başka alanlarda olsun insan daha üstün bir değer, daha yüce bir varlık tarafından motive edilmelidir. Bu sebeple Kuran insan aklını bilgi kaynağı olarak kabul ederken, onu vahiyle de desteklemiştir. Paul Tillich liberal protestan kelamdaki benzer bir düşünce çizgisini şu şekilde ifade etmektedir: "Akıl vahye karşı direnmez. Vahyi arular. Zira vahiy aklın yeniden bütünlenmesi demektir."[19]

Akıl parçacı bir hayat görüşüne sahiptir. Fakat vahiyle aydınlatılmış bir zihin yekpare bir hayat geraçekliğini müşahade eder. Mazharuddin Sıddıki vahiy ve akıl arasındaki bu sıkı ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: "Vahiy sadece daha derin bir seviyede iş gören akıldır."[20]

Vahyin yani Kuranın epistemolojik tarzdaki rehberliği insana iki şekilde katkıda bulunmaktadır: 1. İnsana hazır, güvenilir bilgiler, veriler vermekte, ve 2- İnsana doğru düşünmenin ve sağlam sonuçlara ulaşmanın formel yollarını göstermektedir.

b- Ortak Payda Meselesi

Günümüzde müslüman toplumlar dinin dışında meydana getirilmeye çalışılan akımların içine çekilmeye çalışmaktadır. Yeryüzünde meydana gelen çeşitli hoşnutsuzluklar, savaşlar, göçler, vs. dine bağlanarak ortaçağ sonrası reaksiyoner Batı düşüncesinde tabii teoloji, tabii din gibi çeşitli oluşumlara gidilmişti. Yüzyılımızda aynı arayışlar hümanizm, üniversalizm ve kozmopolitizm vs. adlar altında yürütülmeye çalışılmakta ve insanlar herhangi bir dine mensubiyet duygusundan uzaklaştırılıp dünya vatandaşlığı veya uluslararası vatandaşlık gibi ütopik kavramlar içine yerleştirilmeye çalışılmaktadırlar. Bu hususla ilgili olarak kendisi de üniversalizmi savunan Hint- alt kıtasının ünlü kelamcısı ve 1947'den ölümüne ka-

---

19. Paul Tillich, Systematic Theology, 1951, I, s.94.
20. J.M.S. Baljon, Kuran Yorumunda Çağdaş Yönelimler, Çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara 1994, s.84.

dar (1958) Gandi'nin Eğitim Bakanlığını yapan Ebu'l-Kelam Azad evrenselliğin, insanların olduğu kadar dinlerin de birliğini öngördüğünü belirterek mevcut coğrafya eğitimine karşı şu tenkitleri getirir: "Biz çocuğa coğrafya öğrettiğimiz zaman, onun yeryüzünün bir sakini olduğunu öğreterek başlamıyoruz, tersine onun kafasına onun Delhi'den olduğunu, Delhi'nin Hindistan'da bulunduğunu, Hindistan'ın Asya'da olduğunu ve Asya'nın da Doğu Yarım Küresinde bulunduğunu öğretmekle başlıyoruz... onun insan türüne mensubiyeti düşüncesi salt bir soyutlama olarak kalıyor"[21]. Bu görüşlerine paralel olarak da Azad Pakistan'ın Hindistan'dan ayrılarak bağımsız bir devlet kurma fikrine sonuna kadar direnmiştir.

Azad tüm insanları bir şemsiye altında toplayacak olan bu evrensel dine **din-i ilahi** adını verir. Ona göre bu kavram bütün dinlerin temelde iyi (ma'ruf) ve kötü (münker) olarak kabul ettikleri ilkelere dayanırlar. Azad bu din-i ilahi için anahtar kavram olarak Kuran'dan **el-Hüda** kavramını seçer. Evrensel dinin temeli olan bu hüda kavramı, ona göre İslâm öncesi ilahi dinlerin de temelinde varolan bir kavramdır. Böylece o Viyanalı Wilhelm Schmidt'in 'Urmonotheismus' teorisini Kuranda gerçekleştirmeye çalışır. Bu bağlamda kullandığı ayet-i kerime ise şudur: "İnsanlar tek bir ümmetti...." (S.2: 213)

Başka bir ortak payda ise **'sâlihat'** kavramıdır. "İnanıp da salih amel işleyenler hariç...."[22] ayetini yorumlarken Muhammed Abduh şunları ifade ediyor: "Bu salih ameller nebevi şeriata sahip milletler arasında olduğu kadar kendilerine peygamber gönderilmeyen insanlar arasında da bulunabilir. Zira 'sâlihat'ın prensipleri evrenseldir ve Kuranı Kerim tarafından da 'bi'l-Ma'ruf' olarak isimlendirilmişlerdir[23].

Yine biz biliyoruz ki Kur'an bir başka ayetinde insanları ortak bir paydaya çağırmaktadır: "De ki: "Ey Kitap Ehli! Bizimle sizin aranızda ortak olan bir kelimeye geliniz: Ki Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim. Ona ortaklar koşmayalım ve aramızda Allahtan başka kimseleri rab edinmeyelim. Eğer yüz çevirirlerse de ki şahit olun bizler müslümanlarız."[24]

21. Ebu'l-Kelam Azad, Speeches of Mevlana Azad, 1956, 150.
22. S.103: 3.
23. Muhammed Abdul, Tefsir-i Sureti'l-Asr, 19.
24. S.3 : 64.

Kur'anın kendisine çağırdığı ortak payda hiç şüphesiz İslâmî bir ortak paydadır. Yani ortada dinle bir ilişki söz konusudur. O halde, ister dini isterse kültürel olsun İslamı diğer sistemlerle aynı potada eritip kendi cevherlerinden uzaklaştıracak iddialar kesinlikle reddedilmelidir.

Kuran her ne kadar insanları ortak bir kavrama çağırıyorsa da onların birleşmesini istememektedir. Bunun tersine şu ayette de görülebileceği gibi Allah farklı kimliklerde olup birbirleriyle anlaşan insan toplumlarını istemektedir: "Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yaratttık ve sizleri milletlere ve kabilelere ayırdık ki birbirinizle tanışasınız..."[25]

O halde her millet kendi kimliğini muhafaza etmeli ve bu kimliğiyle insanlığın gelişim sürecine katkıda bulunmalıdır. İnsanın dinle ilişkisini koparıp onu universalizm veya kozmopolitizm gibi kültürel ya da ideolojik kavramların içine yerleştirmeye çalışan teorilerin hiçbir dini ve mantıki değeri olamaz.

---

25. S.49: 13.

MISIR'DA SÛFİ TARİKATLARIN TARİHİ GELİŞİMİ VE GÜNÜMÜZDEKİ DURUMLARI*

Prof. Dr. Ebu'l-Vefa TAFTAZANÎ
Çev: Arş. Gör. Mustafa AŞKAR

Mısır'da tasavvufun tohumlarını ilk atan 245/859 vefat eden Zu'n-Nûn el Mısrî'dir[1]. Genellikle tasavvuf tarihinde hal ve makamlardan ilk bahseden sûfi olarak kabul edilir. Zu'n-Nûn, tasavvufta sûfilerin hemen hepsinin kendisinden istifade ettiği ve kendine dayandıkları büyük bir şahsiyettir. Yine Mısır'da tasavvufun gelişmesine hicri III. asırda katılan diğer iki sûfi de; Ebubekir ez-Zekkâk el-Mısrî[2] ile Ebu'l-Hasen bin Bünân el-Hammâl[3] (ö. 312/924)'dır.

Daha sonra Mısır'da tasavvuf cereyanı, hicri IV. ve V. asırlarda devam etti. O dönemin en çarpıcı simalarından şunları sayabiliriz; Ebu Ali er-Ruzbâri (ö. 322/934)[4], Ebu'l-Hayr el-Akta' et-Tinâtî (ö. 343/954)[5], Ebu Ali İbnu'l-Katib (ö. 340/951)[6], Ebu'l-Hasen ed-Dineverî es-Saiğ (ö. 331/943)[7], Ebubekir er-Ramlî (ö. 323/935)[8], İbnu't-Tercüman (ö. 448/1056)[9], Ebu'l-Kasım es-Samit (ö. 427/1036)[10].

Hicri VI. asırda Mısır'ın Said bölgesinde büyük bir tasavvuf ekolü ortaya çıktı. Bu ekol Şeyh Abdurrahim el-Ganaî (ö. 592/

---

* Bu makale Mısır'da bulunduğumuz 1994 yılında, fakülte derslerine devam ederek kendisinden istifade ettiğimiz Kahire Üniversitesi İslam Felsefesi ve Tasavvuf Bölümü Öğretim Üyesi rahmetli Ebu'l-Vefa Taftazanî'nin (ö.1994) et-Turuku's-Sûfiyye fî Mısr, Matbaatu'l-Emane, Kahire, 1991, künyeli eserinin bir bölümüdür.

1. Bu konuda daha geniş bilgi için bak. Prof. Dr. Ebu'l-Vefa Taftazanî, İbn-ü Ataullah el-İskenderî ve Tasavvufuha, s.50 vd. Kahire 1957.
2. Abdulkerim el-Kuşeyrî, er-Risaletü'l-Kuşeyriyye, s.21, Kahire, 1330.
3. a.g.e., s.24.
4. a.g.e., s.26.
5. a.g.e., s.26.
6. a.g.e., s.27.
7. es-Suyutî, Hüsnü'l-Muhâdara, c.I, s.294.
8. a.g.e., c.I, s.295.
9. a.g.e., c.I, s.295.
10. a.g.e., c.I, s.295.

1196)'nin kurmuş' olduğu ekoldü[11]. Bu zat, Hafız Münzirînin de zikrettiği gibi en meşhur zahid ve en çok tanınan abidlerden biriydi. Ondan sonra bu ekolü, kendi asrında önemli bir yer tutan Şeyh Ebu'l-Hasan es-Sabbağ (ö. 613/1216)[12] devam ettirdi. Gerçekten o devirde Mısır'ın Said bölgesinde, birçok sûfi bu zattan çok istifade etmişlerdir.

Hicri VII. asır, Mısır'da tarikatlar için tasavvufi yönde birçok gelişmenin ortaya çıktığı bir asırdır. Bu asırda Şeyh Ebu'l-Feth Vasıtî Irak'tan Mısır'a gelmiş, İskenderiye'ye yerleşmiş ve orada Rıfaî Tarikatını yaymaya başlamıştı. Ahmed Bedevî 634/1236 yılında Mağrib'den Mısır'a onun daveti üzerine gelmiş ve Tanta'ya yerleşmişti. Ahmed Bedevî (ö. 675/1276) Ahmediyye (Bedeviyye) tarikatının da kurucusudur[13]. Yine aynı dönemde Şeyh İbrahim ed-Dessûki ortaya çıkmış, 672/1273'de Dessûk'ta vefat etmiştir. O da Berhamiye tarikatının kurucusudur. Yine o dönemde, Şeyh Ebu'l-Hasen eş-Şazelî yaklaşık 624/1227'de müridleri ve talebelerinden bir grubla birlikte Mağrib'den Mısır'a gelmiştir. İskenderiye şehrini ikamet için seçmişler ve orada kurmuş oldukları meşhur Şazeliyye tarikatını yaymaya başlamışlardır. Kendisinden sonra bu yolu devam ettiren en önemli şahsiyet, öğrencilerinden Ebu'l-Abbas el-Mursî (ö. 686/1287) olmuştur. O da, yerine öğrencilerinden İbn-i Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309)'yi bırakmıştır.

Uzun çalışma ve araştırmalardan sonra anlıyoruz ki; gerek Mısır'lı olsun, gerekse Mısır'a sonradan gelmiş, yerleşmiş olsun, H.III. asırdan H. VII. asra kadar kısaca kendilerinden bahsettiğiiz sufîlerin sözlerinden ve görüşlerinden, onların tasavvuf anlayışlarında oldukça temkinli ve mu'tedil olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunların hiç biri bu dönemde Vahdet-i Vücûd, Hulûl ve İttihad'a benzer bir görüş ileri sürmemişlerdir. Yine onların tasavvuf anlayışları, İslam'ın ruhuyla bağdaşmayan yabancı etkilerden de uzak idi. Bu da, o dönemde Mısır bölgesinin, yabancı Fars ve Hind fikir ve inanç akımlarından etkilenmemiş ve uzak olmasından kaynaklanmaktadır.

Bunun aksine, Fars bölgesinde yer alan Horasan, Merv, Belh, Nişabur, Nihâvend, Rey, Cibâl, Isfahan, Şiraz vb. gibi merkezlerde ortaya çıkan ilk sûfilerin görüşlerinin yukarıda zikrettiğimiz fikir-

11. Hayatı için bak. Kemaleddin el-Edfevî, et-Tâliu's-Said li-Esmâi'l-Fudâlâi ve'r-Ruvâti bi-Ehli's-Said, Kahire 1332, s. 156 vd.
12. Aynı eser, s.250.
13. eş-Şa'rani, et-Tabakatü'l-Kübrâ, c.I, s.107 vd.

lerden etkilendiğini görüyoruz. Bunun sebebi de, o bölgelerde bu gibi fikirleri taşıyan eski din ve inançların daha önceden var olmasıdır. Bundan dolayı, onların tasavvufî görüşleri, yabancı tesirlerden uzak kalamazdı. Bu bağlamda, Mısır'daki sufî tarikatların ortak noktası, teorik tasavvufî meselelere dalıp, spekülasyon yapmak yerine, tasavvufun ahlakî pratik yönüne ağırlık vermeleriydi.

Hallâc-ı Mansur, Suhreverdî el-Maktul, Muhyiddin Arabî, Sardeddin Konevî, Afifuddin Tilmisanî, İbn-i Seb'în vb. gibi tasavvuf anlayışlarına felsefe karıştıran ve teorik felsefî konulara giren sufîlerin, Mısır tasavvuf ortamının dışında çıkmış olması, bizim bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Ayrıca, Mısır tasavvuf akımının, tasavvufun pratik ve ahlâki yönüne önem verdiğinin ve tasavvufun teorik-felsefî yönüne ağırlık verenlerin görüşlerini kabul etmediklerinin bir delili de; Muhyiddin Arabî ve Sadreddin-i Konevî'nin Mısır'a geldikleri zaman, tarikatlarına yaptıkları çağrının hiç bir ilgi ve kabul görmemesi olayıdır. Yine aynı şekilde Mısır'a gelip, hayatının bir kısmını orada geçiren İbn-i Seb'în'in başına aynı şeyler gelmişti. O'nun tarikatı Seb'iniyye de Mısır'da hiç bir yayılma şansı bulamamıştır. Bunların tam tersine, tasavvuf anlayışlarında amelî ve ahlakî yöne ağırlık verip, davetlerinde bunu ön plana çıkaran Bedeviyye, Şâzeliyye, Dessûkiyye gibi tarikat ekolleri oldukça fazla ses getirip, kabul görmüşler, hicri VII. asırdan günümüze kadar Mısır halkı arasında yayılmış ve revaç bulagelmişlerdir.

Mısır'da sufî tarikatlarle ilgili ilk sistemli çalışmaya Selahaddin-i Eyyûbi döneminde rastlanmaktadır. O'nun sûfî dervişler için Saidu's-Suedâ diye bilinen bir hangâhı[14] bina ettirmiş olması, bize bunu göstermektedir[15].

Yine bu hangâh, o zamanlar Kahire'de Düveyratü's-Sufîyye olarak da biliniyordu. O dönemde bu yerler, özellikle Mısır'ın dışından gelen dervişlerin ikameti için de kullanılmaktaydı. 569/1173-1174 yılında bu hangâh için bir vakıf kurulmuştu. İşte Mısır'da sûfiler için kurulan ilk hangâh, budur. Bu hangâhın şeyhi o zamanlar Şeyhu'ş-Şuyûh (Şeyhlerin Reisi) olarak nitelendiriliyordu. Bu

14. Hangâh: Farsça bir kelime olup, ev anlamına gelir. Makrizi'ye göre hangâhlar h. IV. asrın içinde, dervişlerin rahatça ibadet etmeleri için bina edilen yapılardır. (Makrizi, el-Hıtat, c.IV, s.271, Kahire 1226).

15. Aynı eser, c.IV, ss.273-274.

şeyhin, diğer şeyhler yanında üstünlüğü vardı. Makrizî'nin kaydettiği gibi burada kalan dervişler ilim, irfan ehli olarak takdir edilir ve hürmet görürlerdi. Buranın şeyhliğine, İbn-i Hamaveyh gibi Şeyhu'ş-Şuyûh oğulları getirildiği gibi, devlet idaresinde, askerlik alanında ileri gelenlerden de seçilebiliyordu. Yine bu makama iki görevi birden sürdüren Kadi'l-Kudât Tâceddin Bintü'l-Eazda tayin edilmişti. Ve bu hangâha o dönemin ileri gelenleri şeyhlik yapmışlar[16] ve o dönemde birçok meşhur sûfi burada yetişmişti.

Mısır'da Memlûklüler yönetiminde sûfilerin, gruplar ve tarikatlar olarak çoğalmaya ve tarikat hiyerarşik yapısının teşekkül etmeye başladığı görülür. Memlûklü Sultanları birçok hangâhlar inşa ettirmişlerdir. Bunlardan en önemlisi de, Muhammed b. Kalavun'un 725/1325'de inşa ettirdiği bugün el-Hanke diye bilinen Siryâkus Hangâh'ıdır[17]. O dönemde bu hangâhın şeyhi, daha önce kurulan Said Hangâh'ının şeyhi seviyesinde itibar görmeye başladı.

Bu dönemde tasavvufun sistematikleşmesi ve hiyerarşik yapıya geçişi, mürîdin tarîkata giriş şekli, girdikten sonra ilerleme aşamaları, nikâbet ve hilâfete ulaşma sürecinin nasıl olduğunun belirginleştiğini kaydedebiliriz. Arkasından müridin şeyhiyle, diğer müridlerle nasıl konuşacağı, ayrıca şeyhin tarikatın eğitim metodunu tüm müridlerine en kolay şekilde uygulaması için müridleriyle diyalog şekilleri ve müridlerine emirlerini nasıl telkin edeceği gibi birçok davranış kalıbı şekillenmeye başlamıştı.

Bütün bunların merkezinde de şeyhe itaat olayı vardı. Ve bu asırda tamamen askerî hiyerarşik yapıda kullanılan kavramlar kullanılmaya başlandı. Özellikle de kutub denilen, tüm velilerin başkanı, evtâd ve abdal gibi kavramlar gündeme geldi.

Memluklü dönemi tarikat şeyhleri, dönemlerindeki sultanlara, düşmanlarına karşı yapılan savaşlarda tam destek veriyorlar, yardım ediyorlardı. Buna en açık örnek olarak Şazeliyye tarikatını ör-

---

16. O dönemde birçok ilim adamı bu hangâh'ın şeyhliğini yapmıştır. Bunlardan bazılarını zikredecek olursak; Şeyh Burhaneddin b. Eyyub el-Ebnasi eş-Şafii (ö. 802 h.), Sıracüddin Ömer b. Hasen el-İbadî eş-Şafii (ö. 885 h.), Şeyh Cemaleddin el-Kurâni (ö. 894), Şeyh Zeynüddin İbn Abdurrahman el-Ganavi eş-Şafii ki; bu zat el-Kürani'den sonra şeyh olmuştur. Yine h. 903'de şeyh olan Şeyh Abdulkadir en-Nakib'i sayabiliriz. (Bkz. Hitatu'l-Makrizî, c.IV, s.304; İbn-ü İyâs, Bedâiu'z-Zuhûr, c.I, s.81, c.II, ss.195-196, 260, 332, Kahire 1342

17. Hitatu'l-Makrizî, c.IV, s.285.

nek verebiliriz[18]. Aynı şekilde İbn-i İyas tarihinde Memluklü Sultanlarının da tarikat şeyhlerini seferlerine, savaşlarına çağırdıklarını kaydeder[19]. Buradan da anlıyoruz ki, tasavvufî hareket, İslam toplumunda cereyan eden sosyal olaylardan hiç uzak durmamıştır.

Osmanlılar dönemine gelince, bu dönemde sûfi tarikatlar Mısır halkı arasında oldukça fazla revaç buldu ve yayıldı[20]. Fakat Mısır bu dönemde ilmî ve medenî açıdan ciddi bir çöküntü yaşamaktaydı.* O dönemdeki tarikat erbabının genel gayreti, tasavvufun özüyle uğraşmaktan daha çok şekil ve merasimlere yönelmişti. Yine daha önceki dönemlerde olmayan ve ilk dönem sufîlerinin tasavvufî olgunluğa delalet etmediğini kabul ettiği, keramet ve menkıbelere aşırı ilgi gösterme ve onlardan bahsetme hastalığı, tüm tarikat ehline hakim olmuştu. Bütün bunlara rağmen, o dönemdeki bütün bu şartlar, Mustafa Kemaleddin el-Bekrî gibi Halvetiyye tarikatının Mısır'daki kurucularından olan, ilmi ve takvasıyla meşhur zatların da yetişmesine engel değildi. O zaman diliminde, tasavvuf genel olarak Ezher Camiası üzerinde etkili ve yaygındı. Cebertî'nin tarihinde kaydettiği gibi[21], Ezher Ulemâsının çoğunluğu tasavvufa meyyal idi. O dönemde Ezher'de tahsilini tamamlayan bir ilim adamı önce şer'i ilimlerden, sonra da sûfi tarikatlardan birinden icazet alırdı. Bu tabire Cebertî'nin tarihinde sık sık rastlamaktayız. Seccâde Şeyhi'nin anlamı; şeriat, tarikat ve hakikat üzerine dosdoğru olan şeyh, kimse demektir. Bu kelimenin aslı (سجادة) olup, üç yol anlamında, üç ana tarîkatı temsil eder[22].

Fransızlar Mısır'a 1213/1798 yılında hakim olduğunda o sırada Mısır'da sufîlerin işlerini Seyyid Halil Bekri yürütüyordu[23]. Napolyon, onu, kurmuş olduğu divana üye olarak tayin etmişti. 1223/1808 yılında vefat etti. Biz, tam olarak Mısır'daki sûfi tarikatların idaresinin, şeyhlerinin kendilerini Hz. Ebubekir'e nisbet ettikleri

---

18. İbn-i Ataullah İskenderî, Letaifu'l-Minen, Kahire 1322, s.142.

19. Bedaiu'z-Zuhur, c.III, s.22.

20. Dr. Tevfik et-Tavil'in bu döneme ait tasavvufla ilgili şu araştırması oldukça önemlidir et-Tasavvuf fi Mısr İbbane Asri'l-Usmanî, Kahire 1946.

* Her nedense genellikle çoğu Mısır'lı günümüz entellektüelinin, Osmanlı dönemini Mısır için çöküş dönemi olarak görme sendromundan, maalesef merhum Taftazanî'nin de kendini kurtaramadığını görüyoruz. (Ç.N.)

21. el-Cebertî, Acaibu'l-Asâr, c.I, s.165, s.229, c.II, s.147, c.IV, s.159.

22. et-Tahanevi, Keşşâf-ı Istılahâtı-ı Fünûn, "Seccade" mad. (Not: Bu üç ana tarikatın hangileri olduğu konusunda müellif tarafından bir bilgi verilmemiştir.) (Ç.N.).

23. Hayatı için bak: el-Cebertî, Acâibu'l-Asâr, c.IV, ss. 86-88.

Bekriyye tarikatına ne zaman geçtiğini bilemiyoruz. Corci Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi adlı eserinde; tarikatların idaresinin hicri IX. asırda birleştirildiğini ve idaresinin de, İmam Şa'rânî'nin, çağın en bilgin kişilerinden diye nitelendirdiği, önde gelen bilginlerinden Muhammed Şemseddin el-Bekrî'ye verildiğini kaydeder. Ondan da, bu idare oğlu Ebu's-Surûr el-Bekri'ye geçmiştir[24]. Ve bu, günümüze kadar devam etmiştir. Ancak, Corci Zeydan'ın, bu görüşünde, hangi tarihi kaynağa dayandığını bilmiyoruz.

Diğer taraftan tarikatların tanzim edilmesine gelince, bu ancak tüm tarikatlar adına söz sahibi olabilecek genel manada meşîhat şeklindeki bir müessese, XIX. yüzyılda veya ondan az önce gerçekleşebilmiştir. Buna göre, her bir tarikatın, resmî olan bir şeyhi, bu şeyhin de köylerde halifeleri, büyük yerleşim merkezlerinde naibleri olacaktır.

Her halifenin kendine bağlı müridleri vardır. Şeyh de halifeleri idare etmekte, halife de müridlerin işlerine bakmakta, onların irşad ve kontrolle meşgul olmakta, onlara iyiliği emredip, kötülükten sakındırarak böylece ilgilenmektedir. Böylece Bekriyye Tarikatının şeyhi aynı zamanda tüm tarikatların da şeyhi oluyordu. Bazı zamanlarda bu şeyhe Nakîbu'l-Eşraf'lık[25] görevi de veriliyordu.

Muhammed Tevfik el-Bekrî 1892 yılında sûfi tarikatların şeyhliğine getirilince, tüm sûfi tarikatlar hakkında 2 Temmuz 1903 tarihinde resmi bir genelge yayınlattı. Buna göre, sûfi tarikatların genel şeyhi, sûfilerin işlerini, kurulacak olan bir sûfi meclisi kanalıyla halledecekti.

Bu şekilde, sufî tarikatların şeyhliği, Bekriyye Tarikatı uhdesinde, 1946 yılından görevden alınan adı geçen tarikatın Şeyhi Ahmed Murad el-Bekrî'ye kadar devam etti. Ondan sonra bu makama Ezher Ulemasının ileri gelenlerinden Şeyh Ahmed es-Savî (1881-1952) 27 Ocak 1948 yılında getirildi. Ancak hastalığı ve ilerleyen yaşından dolayı, 1958 yılından bu vazifeden alındı. Yerine Seyyid

---

24. Bkz. Muhammed Tevfik el-Bekri, Beytü's-Sıddîk, ss.379-380, Kahire 1323. Ayrıca bkz. Corci Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi, c.I, s.261.

25. Nakibu'l-Eşraf; Hz. Peygamberin (s) neslinden olduğu kaydedilen kimselerin işleriyle ilgilenen, onların yüksek ve onurlarına uygun işlerle meşgul olmalarını sağlayan, bu vazifeyle görevli kimse anlamında kullanılan bir tabirdir. (M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, c.II, s.647, İstanbul 1971). (Ç.N.)

Muhammed Mahmud Ulvân tayin edildi. Ondan sonra 1982 yılında, Seyyid Muhammed Mahmud es-Sutuhî ve son olarak da bu makama bu satırların yazarı getirildi[26].

GÜNÜMÜZDE SÛFÎ TARİKATLARLA İLGİLİ OLARAK YAPILAN ISLAHATLAR

Mısırlı tarihçi Abdurrahman Cebertî'nin tarikatlardan bahisle kendi zamanında eserinde çizdiği tabloya baktığımız zaman, XIX. asrın sonu ve XX. asrın başlarındaki tablodan pek farklı olmadığını görüyoruz. Ancak bu iki tabloyu birbirinden ayıran tek şey; günümüz tarikatlarının şekle ve merasimlere eskisinden daha fazla itibar etmeleriyle birlikte, tarikatların kendilerini yenilemeden, eski geleneklerini sıkı sıkıya takibetmeleridir.

Bütün bu sebeplerden dolayıdır ki, Mısır'daki sûfi tarikatların ıslahı düşüncesi, zorunlu ve kaçınılmazdı. Özellikle de, Miladi XVIII. yüzyılda, tüm İslam dünyasında tasavvufa hücum eden selefî hareketin ortaya çıktığını görüyoruz. Muhammed Abdulvahhab'ın başlattığı bu selefî hareket, tasavvufu Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir ahlak sistemi olması itibariyle tasavvufu tamamen inkar etmiyordu. Ancak, bununla beraber İbn-i Teymiyye ve öğrencisi İbn-i Kayyım tasavvufa karşı kitaplar ve risaleler yazarak, ağır eleştiriler yapmışlardı[27]. Tasavvuf alanında o asırda yapılan bu iki ıslahatta muhtemelen selefi hareketin etkisi olmuştur. Bunlardan biri, halen Sudan'da varlığını devam ettiren Hatmiyye tarikatının kurucusu, Seyyid Muhammed Osman el-Mirgani'nin hocası Ahmed b. İdris hareketi; diğeri ise, Kuzey Afrika'daki Senusiyye tarikatının kurucusu Muhammed Ali es-Senusî hareketidir. Bununla birlikte ıslahat hareketi resmen, zamanının ileri gelen âlimlerinden olan Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin isteğiyle 1892 yılında başlatılmıştır.

Muhammed Tevfik, 2 Temmuz 1903 yılında bu ıslahat hareketi çerçevesinde, sûfi tarikatları tanzim için bir genelge yayınlattı. Bu

26. Makalenin yazarı olan merhum Prof. Dr. Ebu'l-Vefa Taftazani, vefatı tarihi Haziran 1994'e kadar Mısır tarikatları şeyhi olarak bu görevi de yürütmekteydi. Makâleden de anlaşıldığı gibi, Mısır'daki sûfi tarikatlar resmi ve devlet tarafından tanınmış olarak günümüzde faaliyetlerini sürdürmektedir.

27. İbn-i Teymiyye tasavvuf hakkında birçok risâleler yazmıştır. es-Sûfiyye ve'l-Fukara, et-Tuhfetü'l-Irakiyye, Risale fi Emrazi'l-Kulûb vs... gibi risaleler bunlardandır. İbn-i Kayyım ise, Herevî'nin Menâzilu's-Sair'in adlı eserine şerh olarak Medâricü's-Salikîn'i yazmıştır. Bu son eseri, selefî metodla tasavvufu ele alan en önemli eser olarak bilinir.

genelge, 26 maddeden oluşuyordu. Tarihte ilk defa bu genelgede her üç senede yeniden seçtikleri, sekiz şeyh arasından seçilen dört şeyhten ve bir sufî tarikatlar şeyhinden oluşan sufî meclisinin oluşturulması metni kaydedilmişti. Yine 1905 yılında bu genelgeye ek yeni bir genelge daha çıkarıldı ve bunda bir tarikata şeyh olarak atanacak kimsenin, ilim ve irfan ehlinden olması şart koşulmuştu. Bu genelgenin 15. maddesi tarikatların ıslahının yapılmasının zorunlu olduğu, yine bunun yanında İslam inanç esaslarına ters düşen, İslam ahlak kurallarına aykırı davrananların, tarikattan uzaklaştırılması gibi meseleleri içeriyordu.

Ayrıca Muhammed Tevfik el-Bekrî tasavvuf erbabı arasında okunması için, et-Ta'lim ve'l-İrşad isimli bir de kitap yayınlattı. Bu kitabın genelge üzerinde etkisi de olmuştu. Ve bu 1976 yılına kadar devam etti. O zamanki fikri ve ictimaî gelişmeler, öncekinden daha kapsamlı ve ıslah konusunda daha etkileyici yeni bir genelgenin çıkarılmasını zorunlu kılmıştı. Günümüzde de geçerli olan, 118 sayı ve 1976 tarihli kanun sûfi tarikatların dinî fonksiyonlarını en iyi bir şekilde icra etmelerine imkan tanıyordu. Bu kanunun hazırlanması esnasında, Şeyh Sutuhî ve Rıfaî Şeyhi Mahmud Kâmil Yasin'le birlikte Mısır Millet Meclisi Din İşleri Kurulu'nda biz de katılmıştık.

Bu yeni kanun, beş ana maddeden oluşuyor ve her madde bazı bölümler ve fıkralar içeriyordu. Bizim burada bu maddeleri ve fıkraların tamamını zikretmemiz gereksizse de, bu kanunların toplumda üstleneceği dini fonksiyonu ve bunun nasıl işleyeceğinin bilinmesi açısından, bir kısmını aktarmakta fayda görüyoruz.

Tarikatların hedef ve amaçlarıyla ilgili birinci bölümde[28] şu kayıt yer alır; tarikatların asıl hedefi; bütün birim ve işleviyle İslam Hukuku hükümlerine tamamen uygun olarak, dini ve manevî terbiye; tarikatlar aracılığıyla, insanları İslam Hukuku'na ters inanç ve fikirlerden uzak tutmak kaydıyla, irşad ve vaaz metodlarını kullanarak onları dini yaşamaya teşvik etmekdir. Ayrıca Millet Meclisi, sûfi tarikatlar için dini, manevî, ictimaî, kültürel, millî hedefleri olan müstakil manevî şahsiyete sahip bir heyet oluşturacaktır.

Birinci kanunun ikinci bölümünün, beşinci maddesi aşağıda zikredileceği şekilde, sûfi tarikatlar için bir Meclis-i Â'la (Yüksek Meclis) oluşturulmasıyla ilgilidir.

---

28. 118 nolu ve 1976 sayılı kanunun 1. ve 2. maddesi.

1. Sûfi tarikatların şeyhlerinin şeyhi, Meclis-i A'la'nın başkanıdır.

2. Bu meclis için tarikatların şeyhlerinden on üye seçilir.

3. Ezher'i temsil eden üyeyi, Ezher Şeyhi seçer.

4. Bu mecliste Vakıflar Bakanlığı'nı temsil edecek üyeyi, Vakıflar Bakanı seçer.

5. İçişleri Bakanlığı temsilcisini, İçişleri Bakanı seçer.

6. Kültür Bakanlığı temsilcisini, Kültür Bakanı seçer.

7. Mahallî idareleri temsilen seçilecek üyeyi, ilgili bakan seçer[29].

Böylece, Vakıfların ve Ezher'in, diğer İslami hizmetleri gören müesseselerin uyum içinde çalışmaları olayı, tasavvuf tarihinde ilk defa gerçekleşmiş oluyordu. Tabii bu çalışma da, tasavvufun sosyal hizmetlerdeki etkinliğini unutmamak gerekir.

Sûfi tarikatların genel şeyhi, sûfi tarikatların Meclis-i Â'laya seçmiş oldukları üyeler arasından, Reis-i Cumhur'un karar ve onayı ile seçilir. O şahıs tüm tarikatlardan sorumlu Şeyhu'l-Meşayih olmuş olur. Meclis-i A'la, ayda en az bir defa toplantı yapar. Gerektiği zaman bu meclisin aldığı kararlar, tarikatların idaresine ait kanuna uygun olarak uygulamaya konulur.

Ayrıca, diğer şehir merkezlerinde, vilayetlerde Şeyhu'l-Meşayih'in işini kolaylaştıracak, kendilerine tarikat şeyhlerinin de yardımcı olduğu vekiller vardır. Bu vekillerin tayin ve belirlenmesi işi oldukça önemlidir. Aynı zamanda, vekiller bulundukları bölgelerde Genel Meşîhat'ı tam olarak temsil etme ve resmi organlara merkez adına açıklamalarda bulunma yetkisine sahiptirler. Diğer taraftan, tüm tarikat şeyhlerinin katıldığı ve Meclis-i A'la'ya aralarından üyelerin seçildiği, yılda bir defa olmak üzere, genel bir toplantı yapılır.

Yeni açılan sûfi tarikatlarla ilgili kanunun 27. maddesi şöyle bir karar getirir; eğer yeni kurulacak bir tarikat, isim ve metod açı-

29. 118 nolu ve 1976 sayılı kanunun 5. maddesi (Birinci Kısım, İkinci Bölüm).

sından daha önceki birine benzemiyorsa kurulabilir. Aksi takdirde yeni bir tarikat olarak kabul edilemez. Eğer yeni bir tarikat kurulacak olursa, bu Meclis-i A'la'nın muvafakatı, Ezher'in ve Vakıflar Bakanlığı'nın kararıyla onaylanır. Bu onay da Resmi Gazetede yayınlanır.

Her tarikatın, manevî ve idarî yönden lideri olduğu gibi bir de şeyhi olur. O şeyh, kendi tarikatı içerisinde bağımsızdır. Bir şeyhde bulunması gereken en zorunlu nitelik, kemal ve irfan sahibi olmasıdır. Çevresi tarafından iyi tanınmalı ve yüce ahlak sahibi olmalıdır.

Tarikat şeyhi, ehliyet ve liyakat sahibi müridleri arasında küçük ve büyük yerleşim birimlerinde, tarikatnı temsil edecek naibleri, halifeler ve halife sorumluları seçer. Ayrıca tarikat şeyhinin, belirli bir yerde veya herhangi bir zaviyede müridlerini belirli zamanlarda toplayıp zikir yaptırması, müridlerini irşad etmesi ve eğitmesi gerekir. Yine aynı şekilde şeyhin, belirli zamanlarda halife ve naiblerine uğraması, onları kontrol etmesi, kendisine verilen irşad faaliyetlerini de ne derece yerine getirdiklerini bilmesi gerekir. Ayrıca tarikat şeyhinin faaliyetlerini ve önerilerini belirli periyotlarla Şeyhu'l-Meşayih'a takdim etmesi ve onun onayını alması zorunludur.

Yine, 118 sayı ve 1976 tarihli kanun, sûfilerin yaptıkları dini törenlerde İslâm ahlâk kurallarına ve adabına aykırı herhangi bir davranışta bulunmalarını yasaklar. Böylece, zikir toplantıları, dini törenler İslâm adabına uygun olarak düzenlemiş olur.

Mısır Devlet Başkanı, bu kanunu tamamen yürürlüğe koymak için, 54 sayı ve 1978 tarihli bir karar çıkarmıştır. Bu karar da aynı şekilde bir takım ıslahatlar içerir. Bu ıslahatlar arasında, tasavvufun Allah'a davet yolunda ciddi bir metod olduğu ve tasavvufun eğitimdeki rolünü içeren ifadeler bulunmaktadır. Ayrıca tarikatların idarî ve malî işlerini ele alır. İkinci maddenin iç tüzüğünde tasavvufun metodu anlatılır: Tasavvufun amacı, Hz. Peygamber'in (s) sünnetine uymanın en ince ayrıntılarına ve İslam adabının inceliklerine irşaddır. Ayrıca kişinin "nefsini olgunluğa götürecek sülûk" esnasında onu yükseltecek sebeplere sarılmasını sağlamaktır. Yine kişiye, Peygamberimizden sahih bir senedle intikal eden, güzel davranışları kazandırmak, ehl-i beyti ve tarikat şeyhlerini sevdirmek, onu kötü huylardan uzak tutmaktır.

Bu yeni kanunun ikinci maddesinin üçüncü fıkrası, tarikatların ilmî ve kültürel seviyelerinin yükselmesi için tasavvufî konferüansların düzenlenmesi ile ilgili öneriler içerir. Kanunun 44. maddesi; Devlet Başkanı'nın, Meclis-i Â'la'nın önerisi ve Bakanlar Kurulunun onayından sonra İslâm tasavvufunun öğretilmesi amacıyla bir veya daha fazla enstitünün kurulması hakkında bir karar çıkarma yetkisini içerir. Ve bu kanun, bu enstitülere kimlerin kabul edilebileceğini, öğretim süresinin ne kadar olacağını, her öğrenciden alınacak öğretim giderlerini, mezunlarına verilecek diplomayı, mezunlarından diğer gerekli şartlara da haiz olanların sûfî teşkilatlarındaki alabilecekleri görev önceliklerini içerir. Ayrıca, bu mezunların resmi ve mahalli olarak, sûfî tarikatlara temsil etmede öncelik hakları vardır.

Burada, bu şekil İslâm tasavvufunu öğretmek üzere kurulan enstitülerin ana hedefinin, sûfî tarikatlar yararına ilmi çevreler yetiştirerek, onların Mısır'da ve İslâm Âlemi'nde saygınlığının artırılması olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu enstitülerde İslâm ve tasavvufla ilgili, ilmî araştırmalar da yapılmaktadır. Şu da bir gerçektir ki; gerek İslâm dünyasında, gerekse dışındaki üniversiteler bu alanda araştırma yapan uzman ilim adamlarından yoksun değildir. Ve bu enstitülerde, sûfilerden ve onların eserlerinden bahsedilen tasavvuf alanında yazılmış, akademik seviyede birçok araştırma mevcuttur. Yakın zamana kadar sûfî tarikatların ilmî çalışmalara bu derece önem verdiği de görülmemiştir.

İslam Tasavvufu Eğitim Enstitüleri, 1981'den beri bazı tarikat şeyhlerinin ilmi eğitimi için faaliyetlerini sürdürmektedirler. Bu eğitim programı şu konuları içermektedir. Akîde, Fıkıh, Siretü'n-Nebeviyye, İslâm Tarihi, Çağımızda Dini Hareketlerin Islahı, Sûfî Tarikatların İslâma Davet ve İslâm'ın Yayılmasında Rolü, Tarîkat İmamlarının Cihadları, Hayatları ve Tarikatlarında İzledikleri Terbiye Metodları.

Şu anda bir İslam Tasavvufu Araştırmalar Enstitüsü kurulması çalışmaları devam etmektedir. Bununla ilgili olarak da sufî tarikatların Meclis-i A'la'sı adına bir ilmi heyet kurulmuş olup bu enstitünün programını hazırlamakta ve resmi kararın çıkması hazırlıklarını yapmaktadır.

Bununla birlikte değişik alanlarda temel İslâmî kaynakların yanında, İslâm Tasavvufunun ana kaynaklarını içeren bir de kütüphane kurulmuştur. Ayrıca Mısır'daki tüm üniversitelerle, tasavvuf ala-

nında yapılmış akademik tezlerin birer nüshalarının bu kütüphaneye verilmesi konusunda anlaşmaya varılmıştır.

Aynı şekilde, tasavvufî el yazması eserlerin fotokopilerinin veya mikrofilimlerinin bulunduğu bir bölüm kurulacaktır. Yine, Sûfi Tarikatlar Genel Şeyhliği halen tasavvuf alanında yapılmış ilmî tezleri bastırıp, dağıtacaktır. Bunun yanında, adı geçen enstitünün tasavvuf alanında yapılan ilmî ve akademik çalışmaların yayınlanacağı, yılda bir defa çıkacak bir dergisi olacaktır.

Yeni kanunun 45 ve 46. maddeleri, sûfi tarikatların genel şeyhinin, mahallî veya uluslararası konferanslar düzenleyebilme yetkisi gibi önemli bir meseleyi içerir. Bu maddelere göre, mahallî konferansların hedefi: dinî, tasavvufî ve millî meseleler hakkında toplumu bilinçlendirme, toplumun İslam'a ters akım ve görüşlere karşı koymasını sağlamaktır. Aynı şekilde bu maddeler, uluslararası konferanslar aracılığıyla, İslâm ve Arap ülkelerinde tasavvufla ilgilenenler arasında, daimi bağlar kurmak ve İslam tasavvuf hareketinin yerleşmesi ve birleşmesi için tarikat şeyhleri arasında irtibatı güçlendirmek gibi bir takım hedefler belirler.

Bu yeni kanun, eğitim ve öğretimi sûfi tarikatların görevlerinin önemli bir parçası olarak görmektedir. 1978 yılında çıkan tüzüğün altıncı maddesi, Meclis-i A'la'nın öğretim için tüzük çıkarabilme yetkisinden bahseder. Ve bu madde, öğretimi üç aşamaya ayırır. 1) Halk seviyesinde, 2) Genel olarak, 3) Yüksek seviyede olmak üzere.

Halk seviyesinde öğretim: okuma-yazma seferberliği yapmak, Kur'an-ı Kerim'i ezberletmek, Hz. Peygamber'in hayatını ve hadislerini öğretmekten ibarettir. Yine bu aşamada, çocuklar için dinî klübler, mesleğe yönelik çalışmalar yapan merkezler kurulmaktadır.

Genel öğretim aşaması ise; birinci aşamada başarılı olanları kabul eder, onları İslam kültürünün esaslarına göre eğitir. Kur'an ve hadis üzerine biraz daha derin çalışmalar yaptırılır. İslam Tarihi, Arapça ve bazı tasavvuf imamlarının hayatı öğretilir. Üçüncü aşama olan yüksek öğretimde ise: araştırma, eğitim ve öğretimde ileri seviyeler öğretilir.

Günümüzde Mısır'daki sûfi tarikatlar, çalışmalarını daha çok toplumun problemlerine yardımcı olma yönünde kanalize etmekte-

dirler. Birçok tarikat, sağlık ocakları, dâru'l-aceze, meslek ve sanat ocakları açmaktadırlar. Ayrıca iç tüzüğün 21. maddesi, tarikat şeyhinin müridlerine bu tür sosyal faaliyetleri hazırlaması ve bu yıllık çalışma programına almasını ihtiva etmektedir.

Mısır'da sûfi tarikatlar genel şeyhliği, geçtiğimiz birkaç yıl içinde, ülkenin değişik bölgelerinde 100'e yakın sayıda Kur'an ezberleme okulları açmıştır. Tabii bu okullar tarikatlara bağlıdır. Bunların giderleri de Meclis-i Â'la'nın ayırdığı bütçeden finanse edilmektedir. İşte böylece, sûfi tarikatlar geleneksel yapısından kurtulup, toplumun hizmetinde koşan yeni bir yapıya kavuşmuş olacaktır.

Sûfi tarikatlar, 1979 yılından beri, İslâm dünyasının meselelerinin, meşhur yazarların araştırma ve makalelerinin neşredildiği et-Tasavvufu'l-İslamî adında bir dergi çıkarmaktadır. Bu, Mısır'da ve ülke dışında okunan dergilerdendir.

GÜNÜMÜZDE MISIR'DA TASAVVUFUN İCRA ETTİĞİ DİNİ FONKSİYON

Bazı kimseler, 118 sayı ve 1976 tarihli kanun çıktıktan sonra, Mısır'daki sûfi tarikatların durumunu anlatan bu tabloyu sununca, tarikatların ıslahının sadece kanun çıkarmakla tamam olup-olmadığını veya meselenin çözümünün bunun dışında olup olmadığını soruyorlar.

Bu soruyu soranlara aynen katılıyoruz. Tabii ki bu mesele, kanun çıkarılmakla çözüme kavuşmuş olmayacaktır. Bu meselenin çözümü ihlaslı, samimi kimselerin gayretleri ve onların sürekli mücadeleleri ile tamam olacaktır. Günümüzdeki tarikat sorumlularının yaptığı da zaten budur.

Burada XIX. miladî asrın sonlarında Ezher'in ıslahı hakkında çıkarılan kanunu hatırlamaya çalışalım. Bu ıslah hareketinin gerçekleşmesi için, Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Ezher'deki arkadaşları gayret göstermişlerdi. Onlar bu konuda kanun çıkarmayı ve ders programına modern ilimleri koymayı, Ezher'deki öğretim seviyesini yükseltecek en önemli adım olarak görüyorlardı. XX. asrın otuzlu yıllarında üç fakülte kuruldu; bunlar; Arap Dili, Usûlu'd-Din ve Şeria bölümleri idi. Sonra altmışlı yılların başında Eğitim, Ziraat, Tıp vs. gibi yeni fakültelerin eklenmesiyle ilgili, diğer bir kanun daha çıktı. Şöyle diyebiliriz ki: Ezher'deki ıslah hareketi başlangıcından ancak altmış yıl sonra netice verebilmiştir. Burada asıl me-

sele, zamandan kaynaklanmaktadır. Önemli olan bu arada ilk adımı atıp, başlayabilmektir.

Her ne kadar, Mısır'daki tarikatların bazı şeyhlerinin veya birçok müridlerin ilmî ve kültürel seviyeleri zayıf olduğu konusunda söylentiler varsa da, özellikle kırsal kesimde olmak üzere, tüm ülke çapında tasavvufun, manevî değerleri ve dinî kültürü korumada önemli bir görev üstlenmeye devam ettiği bilinmektedir. Ayrıca, Ezher'le birlikte tarikatların, geçen yüzyıllarda müslümanları sömürgecilerin şiddetli saldırılarından koruduğu da, inkar edilemez bir gerçektir. Yine aynı şekilde tarikatlar, bazı Afrika ülkelerinde misyonerlik faaliyetleri arkasında yürütülen, gizli sömürgeciliğe karşı koyan tek engel durumundadır. Buna şunu da ilave edebiliriz ki: birçok Afrika ülkesinde İslâm, Kadiriyye, Şazeliyye, Ticaniyye vb. gibi[30] sûfi tarikatlar vasıtasıyla yayılmıştır.

Günümüzde sûfi tarikatların misyonuna şundan daha etkili bir örnek olamaz. İslam toplumunun sosyal ve dinî yönden ıslahı ve eğitiminin tasavvuf temellli faaliyetlerle gerçekleşebileceğine kesin inanan Muhammed Abduh, bir gün Muhammed Reşid Rıza'ya şunları söylemişti: "Eğer bir gün Ezher'in ıslahından ümidini kesersem, ilim taliblisi on öğrenci seçip, Ayn-ı Şems'te bir yer tahsis edip, onları öğrenimleri esnasında tasavvuf terbiyesiyle eğiteceğim". Bu görüşünü aynı zamanda birlikte Paris'te el-Urvetü'l-Vuskâ dergisini çıkarırken, Cemaleddin Afgani'ye de söylemişti. Arkasından Reşid Rıza şunları söylüyordu: "Eğer üstadın bu ideali, istediği şekilde tahakkuk etseydi, çok güzel ve çok faydalı olurdu[31]."

Mısır'da şu anda, beş milyondan az olmamak kaydıyla müridi olan, yetmiş üç tarikatın bulunduğunu[32] öğrendiğimiz zaman, İslamî çalışmalarda tarikatların öneminin boyutunu kolayca anlamış oluruz. Ve bu tarikatların üzerlerine düşen fonksiyonları icra ede-

---

30. Geniş bilgi için, Emir Şekip Arslan'ın, Amerikalı müsteşrik Stuart'ın Hâdıru'l-Âlemi'l-İslamî adlı eserindeki notlara bakınız. c.II, s.367 vd... Kahire 1352.

31. M. Reşid Rıza, Tarihu Üstazi'l-İmam, c.I, s.130, Kahire 1931. (Not: Muhammed Abduh'un bu görüşlerini olumlu bulan Reşid Rıza, aslında hayatının ilk döneminde tasavvufî terbiye almış ve Trablusgarb'da Nakşibendiliğe intisab etmiş idi. Yazdığı eserlerinde geçirdiği tasavvufî tecrübeleri anlatır. Bkz. İbrahim Edhem Bilgin, Devrimci Sûfi Hareketleri ve İmam-ı Rabbanî, s.154, İstanbul 1989. Hatta katıldığı tasavvufî toplantılarda güzel kokular duyduğu şeklinde olaylardan bahseder.) (Ç.N.).

32. 1976 tarih ve 118 sayılı kanunun ekine bakınız. Bu ek halen mevcud tarikatların isimlerini içermektedir. Buna son olarak beş yeni tarikat daha eklenmiştir.

bilmeleri için mesajını ileten irşad ehlinin seviyelerinin yükseltilmesi, zorunlu gözükmektedir.

Çağımızdaki, İslam'a saldıran materyalist fikir ve düşünce akımlarına baktığımız zaman, toplumumuzda bu tür akımların açmış olduğu yaraların sarılmasında ve tedavisinde, etkili bir ilaca sahip tasavvufun önemine dikkat çekmemiz zaruri olur. Çünkü İslâm tasavvufu, ahlâk ve sülûktan ibaretir.

Günümüz insanı olarak yaşadığımız hayatın anlamını bilmemiz, herşeyin ölçüsünün maddi değerler olduğu asrımızda eşyaya biçilen bu değerleri değiştirebilmemiz için İslâmî değerler ve onun saf maneviyatına ne kadar çok muhtacız.

Bugün Mısır İslâmî bir uyanışa şahit olmaktadır. Yine üniversite öğrencilerinden ve entellektüel kesimden birçok insan tarikatlara yönelmektedir. Halen şeyhlerden birçoğu Ezhar alimlerinden ve mezunlarındandır. Aynı şekilde tarikatlarda küçümsenmeyecek oranda işadamı, devlet memuru ve meslek sahipleri vardır. Mısır'ın herhangi bir köyünde rahatlıkla birçok tarikat erbabına rastlamak mümkündür.

Günümüzde gerek Asya, gerekse Afrika ülkelerinin çoğunda, dinsiz materyalist akımların ve batılılaştırma hareketlerinin sakinleşmesinden sonra sufî tarikatların faaliyetlerinin arttığını görüyoruz. Hatta Sovyet Asya Cumhuriyetlerinde* Nakşbendilik gibi tarikatlar halen faaliyetlerini sürdürmektedirler[33].

Bu arada şuna da işaret etmemiz gerekir ki: çağımızda tasavvuf iki şekilde önem kazanmaktadır. Bunlardan biri: tasavvuf hakkında Amerika'da, Avrupa'da tüm İslâm ülkelerinde ve Mısır'daki üniversitelerde ilmî-akademik seviyede çalışmalar yapılmaktadır. Yine XIX. asır'dan bu tarafa, tasavvufa müsteşrikler tarafından oldukça yoğun bir ilgi gösterilmektedir. Ayrıca düzenli tarikat faaliyetleri ile ülke çapında tasavvufa gösterilen ilgi her geçen gün artmaktadır. Bugün Mısır'da, Sudan'da, Kuzey-Batı Afrika ülkelerinin çoğunda, Batı Afrika'da, Doğu Afrika'da birçok tarikatın yaygın ve faaliyetlerini sürdürdüğünü görüyoruz. Aynı şekilde Asya ülkelerinden Pa-

---

* Üstad Taftazanî, makalesini, Sovyetler Birliği dağılmadan önce yazdığı için, bu ifadeyi kullanmıştır. (Ç.N.)

33. Alexander Bennigsen - L. Quelquejay; Islam in the Soviet Union, London 1967, s.181, ayrıca bkz. Trimihgham, S., The Sufi Orders in Islam, London 1973, s.257.

kistan, Hindistan, Malezya, Endonezya'da birçok tarikat vardır. Bugün Afganistan, Hindistan ve Pakistan'da en çok yaygın olan tarikatlar; Nakşibendiyye, Çiştiyye ve Kadiriyye tarikatlarıdır. Bunlardan da öte, günümüz Avrupa ülkelerinde ve Amerika'da birçok sûfi derneklerinin kurulduğunu görüyoruz.

Biz, İslam ülkelerinde mevcut günümüz Tasavvuf'unun, düşünce açısından kendini ilerletmesi için daha fazla ilmî-akademik çalışmaların yapılmasının gerekli olduğunu biliyoruz. Ancak, bazıları zannediyorlar ki: günümüz İslam tasavvufu çöküntü dönemi yaşamaktdır, yok olmaya yüz tutmuştur, eskiden yapmış olduğu olumlu rolünü devam ettiremeyecektir. Hayır, çağımızdaki gerçek şudur ki: gerek Mısır, gerekse Mısır'ın dışındaki İslâm ülkelerinde görülen tasavvuf hareketleri, bunun tam tersini isbat etmektedir.

Şunu da kesin olarak biliyoruz ki; İslâm dünyasındaki tüm tarikatların ıslahı tamamlandığı zaman, bütün bu tarikatlar, materyalist, dinsiz çağdaş akımların önüne engel olarak durabilecek, insanların ve toplumların eğitimi için manevî okullar haline gelecektir.

Bu arada, tarikatların tanzimi de o kadar önemli değildir. Asıl önemli olan, onların İslam tasavvuf kültürünü korumaları, Allah'ın Kitabı ve Rasulü'nün sünnetinden kaynaklanan manevî sülûk değerleri üzere olmalarıdır. İmam Gazalî'nin tasavvufu: tahalli, tahalli ve tecelli şeklinde tarif etmesi hiç tuhaf değildir. O tahalli (التخلي) ile: kötü ahlâktan uzaklaşmak; tahalli (التحلي) ile: kendini iyi ahlâkla donatmak; Tecelli (التجلي) ile de; Allah'ın emirlerine yapışmak ve şeriatın yasaklarından kaçınmakla ortaya çıkan Marifetullahı kasetmektedir.

Bu arada İbn-i Teymiyye'nin öğrencisi İbn-i Kayyım ve Selefî imamlardan birisi, tasavvufu; bu alanda söz sahibi olanların hepsi, tasavvufun, ahlâk olduğu üzerinde birleşmişlerdir ifadesiyle tanımlar.

Şu anda Mısır'da gerek müstakil, gerekse diğer bir tarikatın şubesi olarak yetmiş üç adet tarikat vardır. Ayrıca bu tarikatların sayılarının, bu asrın başından bu tarafa artarak geldiği dikkat çekmektedir.

Muhammed Tevfik el-Bekrî'nin, Beytu's-Sıddîk adlı eserinde 1323/1905 yılına kadar olan tarikatları içeren bir liste bulunmaktadır. Bu listede tarikatların sayısı 32 olarak kaydedilir.

Sonra bu sayı, Muhammed Tevfik'in vefatının akabinde 40'a ulaştı. Şeyh Savî (1947-1958) döneminde tarikatların sayısı, 44 idi[34]. Bu kısa dönemde tarikatların sayısının hızla artmasına en önemli sebeb; o dönemde daha önceki tarikatların kurulmasına izin veren sûfi tarikatlar iç tüzüğü idi. Ancak hakikat şudur ki, kurulan bu yeni tarikatların hemen hepsi, daha önce var olan tarikatların birer şubesidir.

Biz aşağıda günümüzde (1991 yılına kadar) Mısır'da bulunan tarikatların bir listesini koymayı uygun gördük[35]. Bu listede önce asıl olan tarikatı ve sonra şubelerini kaydetmek şekliyle bir metod takibettik. Şubeleri olmayan tarikatları da sonunda zikrettik.

GÜNÜMÜZDE MISIR'DA BULUNAN TARİKATLAR

1. Kadiriyye Tarikatı

Bu tarikatı Şeyh Abdulkadir Geylanî (ö. 561/1263) kurmuştur. Mısır'da iki önemli şubesi bulunmaktadır: Kadiriyye-i Kasımıyye, Kadiriyye-i Fâridiyye.

2. Rıfaiyye Tarikatı

Bu tarikatı Şeyh Ahmed Rıfâi (ö. 578/1182) kurmuştur. Mısır'da Rıfaiyye tarikatı olarak bilinip, şubeleri yoktur.

3. Şazeliyye Tarikatı

Bu tarikatı Şeyh Ebu'l-Hasan Şazelî (ö. 656/1258) kurmuştur. Mısır'da şu şubeleri bulunmaktadır. Kasımiye, Medaniye, Selâmiye, Hunduşiye, Kavukciye, Afifiye, Afifiye-i Haşimiye, İdrisiye, Cevheriye, Vefaiye, Azmiye, Hamidiye, Muhammediye, Fevziye, Haşimiye-i Medeniye, Afusiye, Hasafiye, Fasiye, Kettaniye.

4. Ahmediye Tarikatı

Bu tarikatı Seyyid Ahmed Bedevi (ö. 675/1276) kurmuştur. Bu tarikat Mısır'da birçok şubelere ayrılmıştır. Bunlardan bazıları, Beyt-i Kebir adında toplanır ki şunlardır: Murazika, Kinasiye, İm-

---

34. Fethi Mahmud Şehdî, el-Ârifu bi'llah, ss. 107-111.

35. Biz bu hususta, Sûfi Tarikatlar Meşîhatı tarafından çıkarılan et-Tasavvufu'l-İslâmî; Risaletuhu ve Mebâdiuhu, Kahire, 1957 adlı kitaptan ve bizzat Sufi Tarikatlar Meşîhatı'nın kendinden aldığımız bilgilere dayandık.

babiye, Munayife, Selamiye. Bazıları da Beyt-i Sağir olarak isimlendirilir ki şunlardır: Halebiye, Şiibiye, Tıskaniye, Humûdiye, Zahidiye.

Bunlardan başka, Fergaliye, Şenaviye, Sutuhiye, Beyumiye isimlerinde Ahmediye şubeleri de vardır.

5. Berhamiyye Tarikatı

Bu tarikatı Şeyh İbrahim Desukî (ö. 676/1277) kurmuştur. Esas tarikatın yanında dört şubesi vardır. Şehaviye, Şernûbiye, Sa'diyye-i Şernûbiye, Mücahidiye.

6. Halvetiyye Tarikatı

Bu tarikat Şeyh Muhammed Halveti'ye nisbet edilir. Sened olarak Cüneyd-i Bağdadi'ye kadar giden tarikat, XII. ve XIII. miladî asırlarda Mısır'da yayılmaya başlamış bir Türk tarikatıdır. Mısır'da Halvetiyye Tarikatı, Şeyh Mustafa Kemaleddin el-Bekrî (ö. 1162/1749)'ye nisbet edilir. Mısır'da Halvetiyyenin şubeleri bulunmaktadır. Demirtaşiye, Mefaziye, Dayfiye, Behvetiye, Maslahiye, Simaniye, Müslimiye, Ulvaniye, Şibraviye, Heraviye, Bekriye, Mervaniye, Guneymiye, Habibiye, Cüneydiye, Cudiye, Kayatiye, Saviye, Kesbiye, Haşimiye.

7. Diğer Tarikatlar

Naşkbendiye, Sa'diye, Ananiye, Şeybaniye, Tağlibiye, Mirganiye, Hıdıriye, Azzaziye, Rahimiye, Kenâniye, Hiliye, Kettâniye, Caferiye-i Ahmediye-i Muhammediye.

JOHN BURTON'UN "KUR'AN'DA GRAMER HATALARI"* ADLI MAKALESİNİN TENKİDİ

*Mehmet Akif KOÇ***

Burton bu makalesinde, Kuran'ı Kerim'de yer alan birkaç ayeti konu edinmektedir. Sözkonusu ayetlerde geçen ve gramer açısından tahlil edilmesinde, Kur'an'ın diğer kelimelerine oranla güçlük bulunan bazı kelimeleri gündeme getirmektedir. Bu ayet ve kelimeler şunlardır:

1. Bakara 2/177: ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب
ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على
حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام
الصلوة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في الباساء والضراء
وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون

Ayette yer alan " الصابرين " kelimesinin " الموفون "ye atfedilmiş olduğu kabul edilirse arada bir uyumsuzluk göze çarpar. Arap dilinin yaygın kullanımına göre atıf harfiyle birbirine bağlanan sözcükler aynı îrabı alırlar. Ancak " الموفون " kelimesi raf (nominative) durumundayken" الصابرين "nasb (accusative) halini almıştır.

2. Nisa 4/162: لكن الراسخون في العلم والمؤمنون يؤمنون
بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون
الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا
عظيما

* Bu makâle "Linguistic Errors in The Qur'an" ismiyle Journal of Semitic Studies Dergisi'nin 1988-Sonbahar sayısında yayınlanmıştır.

** Tefsir Anabilimdalı, Araştırma Görevlisi.

Ayetin baş tarafında (İlimde derinleşenler: الراسخون في العلم)'in vasıfları sayılırken arka arkaya zikredilen iki özelliklerinden bahsedilir. Ve bu iki ayrı nitelik " و " harfiyle bağlanır. Yukardaki birinci ayetin izahını yaparken zikrettiğimiz kâide gereğince bu iki cümleciğin aynı irap özelliği taşıması beklenirdi. Fakat " المقيمين " kelimesi nasb halindeyken, " المؤتون "nin merfu olduğu görülmektedir.

Arapçada bazı sebeplerden dolayı bir sıfata, kelimeye vurgu kazandırmak için ihtisas kaidesinden yararlanılmaktadır. Mesela " نحن العرب أسمى الناس" ifadesinde " العرب " kelimesi merfu değil, mansuptur[1], gizli bir fiilin mef'ulü durumundadır. Açılımı

" نحن (أخص) العربَ " şeklinde anlaşılmalıdır.

Yukardaki ayetlerde yer alan ve dilbilgisi yönünden izahı güç olan kelimeler, işte bu ihtisas kaidesi ışığında anlaşılmalıdır. Bizce İslam alimlerinin yaptıkları izahlar içinde en sağlıklı olanı da budur. Nitekim İrabü'l-Kur'an alanında yazılmış en yeni eserlerden birinin müellifi Muhyittin ed-Derviş de bu görüşü benimsemiştir[2]. Bu durumda ayetlerin alacağı şekil şöyle olacaktır:

a) " ... والموفون بعهدهم إذا عاهدوا و(أخص) الصابرين في الباساء ... "

(... Söz verdiklerinde sözlerini yerine getirenler ve (özellikle de) zor, sıkıntılı anlarda sabredenler.....)

b) لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون ... و(أخص) المقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة ... "

(... İlimde derinleşenler ve iman edenler .....ve (özellikle de) namaz kılanlar, zekat verenler...)

3. Maide 5/69: إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون

1. Muhammet Muhyittin Abdulhamit, Şerhu ibn Akil, Daru ihya et-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut 1964, II. 297.

2. Muhyittin ed-Derviş, İrabu'l-Kur'an ve Beyanühü, Daru'l-İrşat, Humus 1988, I. 250, II.377.

Ayetteki " الصابئون " kelimesi, ilk bakışta " إنّ "nin ismine atfedilmiş gibi görülür. Bu nedenle de mansup olması beklenirdi. Ancak merfu irap özelliği taşıdığı açıktır. Çünkü ayetteki zikri geçen gruplar içerisinde Allah'a en uzak olan sâbîîlerdir. Onların bile iman edip salih amel işleme şartıyla kurtulabileceklerini ifade etmek için edebi bir uslup kullanılmıştır. Ayet şu şekilde anlaşılmalıdır:

إن الذين آمنوا والذين هادوا (فكلهم كذا) والصابئون (كذلك)

Yani bütün ilahi dinlere en uzak olan sabiiler bile Allah'a ve ahiret gününe iman edip salih amel işlerlerse kurtulurlar; o halde yahudi ve hristiyanlar (aynı vasıflara sahip olduklarında) tabiiki kurtulacaklardır. Yani " الصابئون " ayrı bir cümlenin müptedasıdır. Bu nedenle merfudur. Haberi de hazfedilmiştir[3]. Bu üç ayetle ilgili, müfessirler ve dilciler arasında çok farklı görüşlere sahip olanlar vardır. Biz bu görüşleri nakletmek istemiyoruz. Çünkü amacımız bu ayetleri tefsir etmek değil, Burton'un makalesini değerlendirmektir. Ancak tamamen gramer tahlillerini içeren sözkonusu makalenin incelenebilmesi için böyle bir giriş yapma zorunluluğu vardı.

Burton, makalesinin hemen başında kesin olarak kanaatini şu şekilde ortaya koyar:

"Meşhur birkaç hadis Kur'an metinlerindeki gramer hatalarına dikkat çeker. Sözkonusu hatalar düzeltilmemiştir. Bu hatalar ya oldukları gibi bırakılarak örtbas edilmişler. Veyahutta -en fazla- onların o dönemdeki arapların kullanımıyla paralel olduğunu göstermek için ciddi çabalar sarfedilmiştir". Burton, birisi Hz. Osman'dan diğeri de Hz. Aişe'den gelen iki rivayet nakletmiştir. Hz. Osman'dan gelen rivayette; o, mushaf çoğaltıldıktan sonra mushaftaki bazı yanlışlara işaret ederek "bu yanlışları değiştirmeyin; araplar onları değiştirecekler (veya düzeltecekler.) demiştir[4]. Burton bu rivayeti Kasım b. Sellam'ın "Fedailü'l-Kur'an" adlı eserinden nakletmiştir. Biz bu esere ulaşamadık. Ancak aynı rivayet bazı tefsir usulü ve kıraat kitaplarında da yer almıştır. Suyuti sözkonusu rivayeti nakletmiş[5]

3. Carullah Mahmut b. Ömer ez-Zemahşeri, el-Keşşaf An Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil Fi Vucuhi't-Tenzil, Daru'l-Fikr 1977, I. 632.

4. Linguistic Errors in The Qur'an, Journal of Semitic Studies, XXXIII/2 Autumn 1988, s.: 181.

5. Suyuti, el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an, Daru ibn Kesir, Beyrut 1987, I. 585.

ve uydurma olduğunu ifade etmiştir. Suyuti'nin bu tenkidini Burton da zikreder[6]. Fakat Burton, bu rivayetin doğru olmadığını en açık biçimde ortaya koyan ed-Dâni'nin tenkidine hiç değinmez. Halbuki Burton, Ebu Amr ed-Dâni'nin -bu tenkidin de yer aldığı- "el-Mukni' Fi Ma'rifeti Mersumi ehli'l-Emsar" adlı eserini makalesinde kullanmıştır[7]. Ed-Dâni bu eserinde Hz. Osman rivayetiyle ilgili olarak şöyle demektedir: "İki nedenden dolayı bu rivayet doğru olamaz: isnadında bir karışıklık ve ifadelerinde gariplik vardır. Zira, rivayetin senedinde yer alan Ikrime ve İbn Ya'mer, Hz. Osman'ı hiç görmemişlerdir. Yine rivayetin ifadelerinde Hz. Osman'a duyulan kin hissedilmektedir"[8]

Burton'un ikinci olarak naklettiği rivayet Hz. Aişe'ye aittir. Hz. Aişe bu rivayette kendisine sorulan üç ayetle ilgili olarak, katiplerin sözkonusu ayetleri yazarken hata yaptıklarını ifade etmektedir[9]. Bu haberi nakleden Suyuti, te'vil yoluna gitmiş ve Hz. Aişe'nin kıraatlerle ilgili bir seçimde bulunduğunu iddia etmiştir[10]. Hatta Suyuti, Aişe rivayetinin geldiği isnadın Buhari ve Müslim'in şartlarını taşıdığını da kaydetmektedir[11]. Ancak bazı müfessirler bu rivayetin doğru olamayacağını ifade etmişlerdir[12]. Bizde gerek Hz. Osman gerekse Hz. Aişe'den gelen ve Kur'an'ın yazımında hata yapıldığı yolundaki rivayetlerin uydurma olduğunu düşünüyoruz. Çünkü ashab arasında ilmi üstünlükleriyle temayüz etmiş bu iki şahsın Kur'an metnindeki hatalara bile bile müdahale etmemiş olmaları hiçbir mantıkla izah edilemez. Bu iki sahabinin Kur'an cem edilirken veya çoğaltılırken varsayılan bu hataları düzeltmek için -en azından- bir mücadele vermeleri gerekirdi. Araştırıldığında böyle bir mücadelenin gerçekleşmediği ortaya çıkmaktadır[13].

Burton'un tamamı onaltı sayfa olan makalesi incelenirse kendisine ait görüşlerin bir sayfayı aşmayacağı görülür. Makalede, İslam

6. Burton, a.g.e, s.182.
7. Burton, a.g.e, s.: 186.
8. Ebu Amr Osman b. Said ed-Dani, el-Mukni' Fi Ma'rifeti Mersumi Mesafihi ehli'l-Emsar, Matbaatü't-Terakki, Dımeşk 1940, s: 115.
9. Burton age, s.: 181.
10. Suyuti, age, s.588.
11. Suyuti, age. s.585.
12. Fahrettin er-Razi, Mefatihu'l-Gayb, Daru'l-Fikr 1990, XXI. 75; Tahir b. Aşur, et-Tahrir ve't-Tenvir, ed-Daru't-Tunisiyye, VI.30.
13. Daha fazla bilgi için bakınız: Suyuti, age, I, 181-200.

tarihinin ilk döneminde yaşamış dilcilere ve müfessirlere geniş bir yer ayrılır. Onların eserlerinden yapılan tercemeler, hemen hemen makalenin tamamını oluşturur. Ancak "Kur'an'da Gramer Hataları" gibi çok iddialı bir başlık altında yapılan çalışmada oldukça etkili, ilmi ve özgün görüşlere yer verilmesi gerekirdi. Konunun tartışmalı oluşu, Burton'un en önemli dayanağıdır. O'na göre İslam âlimlerinin sözkonusu kelimelerin izahında görüş birliğine varmamaları, Kur'an'da hata olduğunu gösteren yeter bir delildir[14]. Oysa bu konunun tartışmalı oluşu, Kur'an'daki hatalardan kaynaklanmamaktadır. Aksine Kur'an'ın indiği dönemde -yazıya geçirilmemiş olsa dahi -arap dilindeki mevcut gramer kâidelerinin, Kur'an'ın edebi üslubu içerisinde yer aldığını doğrulamaktadır. Tartışmaların sebebi ise şudur: İslam alimleri değişik kültürlerde farklı eğitimlerden geçmişler, zaten nâdiren kullanılan sözkonusu kaideleri farklı biçimlerde anlamışlardır. Üzerinde görüş birliğine varılamayan kaidelerin Kur'an içerisinde yer alması ise -tabii olarak- Kur'an'daki bazı kelime yapılarında ihtilaf edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Muhteva ile ilgili yaptığımız yukardaki değerlendirmelere ek olarak makaledeki bazı teknik hatalara değinmek istiyoruz:

Burton'un, yaptığı alıntılarda bazı tekrarlara düşmekten kendisini kurtaramadığı gözlenmektedir. Sözgelimi 192. sayfada Şevkani'nin Fethu'l-Kadir adlı eserinden, dil alimleri Halil ve Sibeveyh'in görüşlerini nakletmiş; bir sonraki sayfada ise aynı şahısların görüşlerini farklı bir üslupla anlatan Râzi'nin ifadelerini aktarmıştır. Aynı şekilde sayfa 191'de Keşşaf'dan Zemahşeri'nin görüş ve açıklamalarını nakletmiştir. Oysa daha sonra 194 ve 195. sayfalarda Razi'nin Zemahşeri'yi tenkidine yer verirken Mefâtihu'l-Gayb'tan Zemahşeri'nin görüşlerini tekrar zikretmektedir.

Burton, makalesinde cahiliye dönemi şiirini de farklı bir biçimde ele almaktadır. Bilindiği gibi ilk dönemden itibaren Kur'an'ı Kerim'deki kelimeleri izah etmek için şiir kullanılmıştır. Cahiliye şiirinde yer alan çoğu kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de farklı bir anlam kazandığı âşikardır. Ancak arapça vahyedilen Kur'an'ın, cahiliye dönemi arap şiiriyle ilgisi inkar edilemez[15]. Yine Kur'an öncesi arapçanın en önemli kaynaklarından biri şüphesiz ki şiirdir. Fakat Burton, makalesine konu ettiği ayetleri incelerken, bazı dilcileri şii-

14. Burton, age, s.181.
15. Ûde Halil Ebu Ude, et-Tatavvuru'd-Delali beyne Lüğati'ş-Şi'r ve Lüğati'l-Kur'an, Mektebü'l-Menar, Ürdün 1985, s.37, 48-49.

ri delil olarak kullanmalarından dolayı tenkit etmektedir. O'na göre hareket ve ses uyumu değişebilen şiir, Kur'an kelimelerinin gramer yapıları tahlil edilirken kullanılmamalıdır[16]. Burton'un bu tenkidine hak vermek mümkün değildir. Her ne kadar şiirin kendine has bazı özellikleri olsa da, daha önce üzerinde durduğumuz gibi cahiliye şiiri, Kur'an tefsirinin kaynaklarından biridir. Günümüze kadar gelen tefsir geleneği, bunun en büyük destekçisi olmuştur.

Burada, Burton'un haklı bir tenkidine yer vermek istiyoruz: Ferra " والمقيمين " ifadesinde "vav"ın isti'nafiye (başlangıç) olabileceğini izah etmek için bazı ayetleri delil olarak kullanmaktadır. (Zümer 73, Sad 104) Burton'un, Ferra'nın bu yaklaşımına yönelttiği tenkit bizce yerindedir. Çünkü Burton'un da ifade ettiği gibi yukardaki ayetlerde geçen "vav" harfinin konuyla hiçbir ilgisi yoktur[17]. Şöyle ki, Zümer 73 ve Sad 104'te "vav" harfi, " قلبها " ve " حتى " "nın cevabı olarak gelirken " والمقيمين " ifadesindeki "vav", açık bir biçimde görüleceği üzere atıf harfidir.

Burton, makalesinde dikkatsizlikten kaynaklanan bazı hatalara da düşmüştür. Bakara suresinin 177. ayetini latin harfleriyle yazarken ayetteki " والكتاب " (ve'l-kitabi) kelimesini, "ve'l-Kütübi" şeklinde kaydetmiştir[18]. Yine Meani'l-Kur'an'da izahı yapılan bir ayetin, ayet numarası makalede yanlış gösterilmiştir[19]. Aslında ayet (37/144) değil, (37/103) sûre ve ayet numaralarında yer almaktadır.

Sonuç olarak değerlendirmemizi birkaç başlık altında toplayabiliriz:

1. Makalenin ismi ile muhtevası arasında bir tutarsızlık vardır. "Kur'an'da Gramer Hataları "başlıklı bir çalışmada akli ve ilmi çok geçerli iddiaların öne sürülmesi beklenirdi. Ancak Burton, ilk dönem İslam ulemasının bazı ayetleri izah ederken farklı görüşlere sahip olmalarını, Kur'an'daki gramer yanlışlarını! göstermek için kullanmış; bunun dışında tezini destekleyecek herhangi bir delil gösterememiştir.

---

16. Burton, a.g.e, s.184.
17. Burton, a.g.e, s.187.
18. Burton, a.g.e, s.182.
19. Burton, a.g.e, s.187.

2. Burton, açıkca arapçadaki " إختصاص " (ihtisas) kaidesinin, Kur'an'daki bazı yanlışları kamufle etmek için kullanıldığını iddia eder görünmektedir. Halbuki ilk dönem dilcileri, Kur'an öncesi arapçada sözkonusu kaidenin yer aldığını, cahiliye şiirinden örnekler vererek ortaya koymuşlardır. Ancak Burton, o döneme ait şiirlerin -sahip oldukları bazı özelliklerinden dolayı- bu amaçla kullanılmasına da karşı çıkmıştır. Burton'un bu görüşüne katılmadığımızı daha önce belirtmiştir. Arapça gramer kitaplarının ilk defa milâdî 750 yılından itibaren yazılmaya başlandığı göz önünde bulundurulacak olursa, bu tarihten önce de yaygın olarak kullanılan arap şiirinin önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla ilk dönem İslam ulemasının Kur'an'ı tefsir ederken cahiliye şiirine başvurmaları, en aklî ve ilmî yoldur.

Şunu da ilave etmeliyiz ki Mekke müşrikleri, -vahiy ortamında- Kur'an'a arap dili yönüyle bir itirazda bulunmamışlardır. O dönemde haklı bir üne sahip olan Mekke'li müşriklerin böyle bir itirazda bulunmamaları dahi, araplar arasında Kur'an arapçasının mevcut olduğunu ispat etmektedir. Eğer o dönem arapları Kur'an'daki herhangi bir dil özelliğini yabancı hissetselerdi tarih bunu kaydederdi.

RUSYA'DA MÜSLÜMANLAR: TATAR KAVİMLERİNİN TARİHÇESİ

Ar. Gör. Seyfettin ERŞAHİN

SUNUŞ

Eski Sovyetler Birliği'nin dağılması bizim için sadece dünyadaki bir ideolojinin iflas etmesi değil, aynı zamanda Türk dünyasının büyük bir bölümünün bağımsızlığına kavuşması, bu coğrafyadan beş tane bağımsız Türk devletinin doğması anlamına gelmektedir. Ne varki bu gelişmeler bize, yaşadığımız Türkiye coğrafyasının dışındaki Türk alemi hakkında istenilen düzeyde bilgi sahibi olmadığımızı gösterdi. Bu alanda yurdumuzda bilim adamlarımızın çalışmaları bulunmaktadır; fakat ihtiyacı karşılayacak kadar olmadığını belirtmek gerekir.

Çarlık Rusya'nın hakimiyetindeki Türkler Osmanlı Devleti ile ilişkilerini, olabildiğince, koparmamaya çalışmışlardır. İyi komşuluk ve içişlerine karışmama prensibiyle Osmanlı Devlet de her fırsatta onların meseleleri ile ilgilenmiş, zaman zaman maddi ve moral destek sağlamıştır.

Osmanlı kamuoyunun Rusya İmparatorluğu'ndaki Müslümanlar hakkında hangi dönemde ne derecede bir bilgiye sahip olduğunu tesbit edebilecek durumda değiliz. Fakat İstanbul basınında Rusya Türkleri ile ilgili yoğun yazılar daha çok II. Meşrutiyet döneminde görülmektedir. Bu dönemde çıkan Türk Yurdu, Sırat-ı Müstakim, İslam Mecmuası, Taaruf-i Müslimin, İslam Alemi gibi dergiler dış Türkler için ayrı sayfalar ayırmışlardır. Bu sayfalarda, Rusya'dan göçüp gelmiş yazarların makaleleri yayınlanarak veya o bölgelerdeki muhabirlerden alınan haberlere yer verilerek kamuoyunu aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Bununla beraber, sözkonusu dönemden önce bazı yayınların olduğu da muhakkaktır. Yayına hazırladığımız *"Rusya'da Müslü-*

manlar yahut Tatar Akvamının Tarihçesi" de bunlardan biridir. Bu eser Matbaa-ı Osmaniye sahibi Salih Cemal tarafından Tatar Türkçesinden Osmanlı Türkçesine aktarılarak 88 sayfalık küçük bir risale halinde Mısır'da Matbaa-i Osmaniye'de 1318/1900'de basılmıştır.

Kitabın asıl yazarı Kazan Müslümanlarındandır. Bunu risalenin kapağındaki *"Işbu tarihçe Kazan fuzalasından bir zatın eseridir"* kayıdından çıkarabiliyoruz. Fakat imkanlarımız içinde araştırmamıza rağmen adını tesbit edemedik. Yazarın adının kitaba yazılmamasının akla gelen ilk sebebi Rus otoritelerden duyulan endişe olabilir. Kitabın yayınlandığı sırada halen Rusya'da yaşamakta olan yazar, resmi makamlardan korktuğu için adının yazılmamasını istemiş olması mümkündür. Çünkü henüz o yıllarda (1900) Rusya'da katı bir istibdat yönetimi vardı. Bölgede kısmen meşrutiyet ve hürriyet dönemi, Rusların 1905'te Japonlar karşısında yenilmelerinden sonra başladı. Bunun yanında, yazar eğer Osmanlı kamuoyunda olumsuz yönleri ile bilinen veya hiç bilinmeyen biri ise yayıncının okuyucularının tenkitlerinden çekinmiş olması da mümkündür. Risalenin içeriği göz önünde bulundurulduğunda yazarın ulemadan olduğu söylenebilir. Çünkü yazar, asırlardır Rusya Müslümanlarının tek dini ve resmi kurumu olan *Mahkeme-i Şer'iye* (Rusya Müslümanları Dini İdaresi) hakkında çok ayrıntılı ve önemli bilgiler vermektedir. Bunun yanında, konuları ele alırken de dini açıdan bakmaya çalışmaktadır. Ayrıca yazarın o zamanlar Rusya Türkleri arasında iki fikri akım haline gelen *"cedidcilik"* ve *"kadimcilik"* akımlarına eşit uzaklıkta olduğu söylenebilir. Şöyle ki, medreselerdeki eğitim öğretim usulünü tartışırken *"önemli olan hangi usulde yapıldığı değil iyi ve ciddi eğitim-öğretim yapılmasıdır"* demektedir.

Risale, adından da anlaşılacağı gibi daha çok Rusya'daki Tatarlarla ilgilidir. Bunun yanında İdil Boyu, Batı Sibirya ve Urallardaki Türk boyları ve diğer Müslümanlar hakkında da bilgi verilmektedir. Eser bu yönüyle, bir bakıma, bu günkü Rusya Fedarasyonu'ndaki Müslüman bölgelerinin 1900 yılına kadar olan tarihi mahiyetindedir.

Bu tarihçenin yazılmasında ve yayınlanmasında iki yönlü bir amaç güdüldüğü söylenebilir. Her şeyden önce, Rusya'da zor şartlar altında yaşayan, başta Türkler olmak üzere, Müslümanlar hem tarihlerini yazmak hem de seslerini dünyaya duyurmak ihtiyacı içinde idiler. Yazarımız böyle bir ihtiyacı karşılamak için bu kısa

tarihçeyi kaleme almış olabilirler. Müellif eserinde önemli gördüğü ve iyi bildiği konulara ağırlık vermiş, aynı zamanda o yıllarda bölge Müslümanlarının en önemli sorunlarını dile getirmiştir denebilir. Böyle bir eser yazma gerekçesini de şöyle açıklamaktadır:

"Tatar dilinde Tatar tarihinden bahseden bir kitap yazılmadığı için hanlar ve beyler dönemi büsbütün kapalı kalmıştır. Sadece Rusya istilasından sonra ortaya çıkan bazı olaylar sözlü olarak aktarılmaktadır. Rus tarihçiler bazı olayları ve durumları kitaplarına almışlarsa da bu anlatımlar kabul edilebilecek durum değildir. Yüzyılımızda Kazan alimlerinden Şehabeddin Mercani hazretleri hanlar sülalesini anlatan faydalı bir tarih eseri yazmışsa da pek kısadır. Bazı gayretli gençler tarafından bu ilmin yayılmasına gayret edilerek bazı risaleler yazıldıysa da hiç biri yeterli olmayıp ancak birkaç meşhur olayı anlatmaya ayrılmışlardır. Ben de bu Kırk Tartma adlı aciz eserinde derinlemesine öğrendiği ve aslına erdiği bildiklerini ve gördüklerini geniş olarak yazmak amacıyla karalamaya başladım".

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, yazar hem bildiklerini yani okuduklarını hem de gördüklerini yazmıştır. Yazarın müşahadelerini kaleme alması esere ayrı bir orjinallik kazandırmaktadır. Bu bilgiler başka kaynaklarda bulunamayacak niteliktedir. Dolayısıyla bölgenin tarihi yazılırken bu eserin gözden uzak bulundurulmaması gerekir. Bu kayıtlar bu güne kadar bilinmeyen veya yeterince aydınlatılamamış bazı olaylara ışık tutabilir.

Yazarın okuyarak yararlandığı kaynakları tesbit etmek de güçtür. Bunlardan sadece Mercani zikredilmektedir. Bununla beraber, yazarın muhtemelen yararlandığı düşünebileceğimiz, o döneme kadar yazılmış Tatar tarihi ile ilgili meşhur kitaplardan bir kaçı şunlardır: 1. Yakup b. Numan Bulgari, *Tarih-i Bulgar*, 1112, 2. Muhammed Şerif, *Zafername-i Vilayet-i Kazan*, 1550 (Bu risale Z.V. Togan tarafından İslam Tedkikleri Enstitüsü Dergisinde III. ciltte 1966) yayınlanmıştır. 3. Hisamuddin b. Şeref Müslimi, *Risale-i Tevarih-i Bulgariye ve Zikr-i Mevlana Hazret-i Aksak Temir ve Harab-ı Şehr-i Bulgar*, Kazan 1832. XVIII. y. yılda yazıldığı tahmin ediliyor. 4. İbrahim Halfin, *Ahval-i Çingiz ve Aksak Temir*, Kazan, 1819. 5. Şihabeddin Mercani, *Galaletü'z-Zaman fi Tarihi Bulgar ve Kazan*, Kazan 1887; *Mustafadu'l-Ahbar fi Ahvali Kazan ve Bulgar*, Kazan c. I, 1885, c. II, 1900 (Bkz. A. Temir, *"Kuzey Türk Edebiyatı (Tatar-Başkurt)"* Türk Dünyası El Kitabı, Ank., 1992, III, s. 712).

Bunlara ilave olarak yazarın o dönemlerde yazılmış bazı küçük eserlerden faydalanmış olduğu da söylenebilir. Mahkeme-i Şer'iye ve müftülerle ilgili verdiği bilgilerin bir kısmı Mercani'nin *Mütafadu'l-Ahbar*'ının (c. II, s. 275-333) bulunmaktadır. Ancak bu kitabın sözkonusu cildi 1900'de yayınlandığı için ondan yararlanmış olması mümkün görünmüyor. Bunun yanında Tarihçe'de yer alan Müslümanlarla alakalı istatistiki bilgiler, cedvellerin aşağı yukarı aynısı ve Mahkeme-i Şer'iye hakkındaki bazı tesbit ve tenkitlerin benzerleri de A. İbrahim'in *Çolpan Yulduzu* (İst. 1895) adlı risalesinde yer almaktadır (Bkz. M. Uzun, *"Abdürreşid İbrahim"*, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İst., 1988, c. I; A.A. Rorlich, *"Komunist İdaresinde Volga-Ural Müslümanları"*, çev. A.E. Yüksel, O.D.T.Ü Asya-Afrika Araştırmaları Grubu, Ank., 1984). Ancak bu risalenin İstanbul'da yayınlandığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Risalenin içeriğine gelince, verilen bilgiler siyasi tarihten ziyade kültür hayatı ve kurumlarla ilgilidir. Risalenin başlıklarını şöylece sıralayabiliriz: Giriş, Tatar Boyları, Tataristanda İslamiyetin Yayılışı, Rusların Misyonerlik Faaliyetleri, Tatar Hanlıklarının Rusya'nın Boyunduruğuna Girmesi, Rusya İmparatorlarının Müslümanlarla İlgili Siyasetleri, Mahkeme-i Şer'iye'nin Kurulması, teşkilat yapısı, görevleri, imtihan ve tayin usulleri, kadıların seçimi, nizamnamesi, istatistiki bilgiler, gelirleri, müftüler, II. Katerina'nın Müslümanlarla İlgili Siyaseti, Kazakların İslamlaştırılması, Kazakların Yaşayışı, İslam Aleyhinde Misyonerlik Faaliyetleri, Rusya'da İslama Resmi Müdahale, Medreselerin Maarif Nezareti'ne Bağlanması, Medreselerde Rusça Öğretme çabaları ve tartışmaları, Tatarların şimdiki durumu ve gelecekle ilgili tavsiyeler.

Bu risaleyi yayına hazırlarken takip ettiğimiz yol şudur: Osmanlı Türkçesi ile yayınlanmış olan eseri, fazla müdahale etmeden sadeleştirerek günümüz Türkçesine aktardık. Bunu yaparken kavramların aslını muhafaza etmeye özen gösterdik. Okuyamadığımız veya okunuşunda tereddüt ettiğimiz kelimelerin sonuna soru işareti(?) koyduk. Eserin aslında olmayan doğum-ölüm ve saltanat tarihleri ile bazı kelimelerin bir iki sözle açıklamasını parantez içinde verdik. Kapalı bulduğumuz ve açıklamakta yarar gördüğümüz bazı hususlarla ilgili olarak dipnotlarda kısa izahlarda bulunduk. Kitabın aslında olmadığı halde, okuma ve anlamada kolaylık sağlayacağı düşüncesi ile gerekli gördüğümüz yerlere bazı alt başlıklar koyduk.

Yukarıda değindiğimiz gibi, bu alanda ülkemizde kaynak azlığı göz önünde tutarak, sözkonusu risalenin konuyla ilgili bilimsel çalışmalara küçük de olsa bir katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

GİRİŞ

Rusya Devleti'nin yönetiminde bulunan Müslümanların toplamı, her nekadar, istatistiklerde tahminen 18 milyon olarak gösteriliyorsa da, istatistik metodunun gereği gibi uygulanmadığı ortadadır. Gerçeği ikrar ve itiraf eden ilim adamları, Buhara'yı da Rusya sömürgesi sayarak, Müslümanların 30 milyondan çok nufusa ulaştıklarını tahmin ve takdir ediyorlar.

İlim adamlarının açıklamalarına göre, etnik açıdan, sözkonusu Müslümanların soyları çeşitli ise de İslamiyet gereğince hepsi bir habl-i metine (sağlam ipe) sarılmışlardır. Bu insanlar, çoğunlukla, İslam hükümlerine ve Peygamber (sas)in sünnetine bağlı ve ahlaklı kişilerdir. Özellikle Kazan Tatarları çok dindar, misafirsever, mükrim insanlardır. Onların, üç yüzyıldan uzun süredir Rusya yönetiminde kaldıkları halde, kadim İslam adetlerini bozmadıklarından dolayı öğünmek haklarıdır. Yemeleri, içmeleri ve giyimleri hep eski usul üzere olup, Rusları taklit etmekten daima kaçınırlar. Bu özelliklerinde değişiklik pek nadir belki de ender olarak görülür.

Tatar dilinde Tatar tarihinde bahseden bir kitap yazılmadığı için hanlar ve beyler dönemi büsbütün kapalı kalmıştır. Sadece, Rusya istilasından sonra ortaya çıkan bazı olaylar halkın kendi aralarında sözlü olarak aktarılmaktadır.

Rus tarihçiler Tatarlarla ilgili bazı olayları ve olguları kitaplarına almışlarda da bu anlatımlar kabul edilebilecek durumda değildir. Yüzyılımızda, Kazan alimlerinden Şehabeddin Mercani[1] hazretleri Tatar hanlarının sülalerini anlatan faydalı bir tarih eseri yazmışsa da pek kısadır. Kimi çalışkan gençler tarafından bu ilmin yayılmasına gayret edilerek bazı risaleler yazıldıysa da bunların hiç biri yeterli olmayıp, ancak birkaç meşhur olayı anlatmaya ayrılmışlardır.

Ben de bu *Kırk Tartma* adlı aciz eserimde derinlemesine öğrendiğim ve aslına erdiğim haberleri ve gördüklerimi geniş olarak yazmak amacıyla karalamaya başladım.

---

1. Şehabeddin Mercani (1818-1889) Kazan Tatarlarından olup XIX. yy. Tatar Uyanışının öncülerindendir. Mercani Tatarların tarihi ile ilgili iki önemli eser yazmıştır: 1. Galaletü'z Zaman fi Tarihi Bulgar ve Kazan, Kazan, 1887; 2. Mustafadu'l Ahbar fi Ahvali Kazan ve Bulgar, Kazan, C.I, 1885, C.II.1900. Yazarın burada değindiği kitap büyük ihtimalle birinci kitap olmalıdır. Çünkü bu kitabın kısa yazılmıştır. İkinci kitap daha geniştir.

TATAR BOYLARI

Rusya Devleti'ne tabi Müslümanlara genel olarak *Tatar* denir. Hatta Avrupalılarca da Tatar denilince *Rusyalı Müslüman* anlaşılır. Ruslar ise ta Korkunç İvan (1533-1584) zamanından beri Tatar sözünü Müslümanları aşağılamak için kullanageldiklerinden, hükümet memurları bir Müslümanı azarlayacak olsalar *Tatarin* (Tatar oğlu) diye hitap ederler.

Tatar kelimesinin aşağılamak için kullanıldığı seçkinler ve halk çok iyi bildiği içindir ki bugün hiç bir Müslüman, Ruslardan kendisine Tatar denilmesini işitmek istemez. Ancak, sözkonusu kelimenin aslında aşağılama anlamında olmadığı herkesçe bilinmektedir. Hatta soylu Tatar kavmi o adla anıldığı için öğünmesi gerekir. Ne varki bu kelime büyük anlaşmazlıklara da sebep olmaktadır. Rus kibarları nezaketle bir Müslümana hitap edecek olduklarında *knez* (bey) sözüyle çağırırlar.

Tatar boyları şunlardır: Altay, Ar, Ayalı, İçgin, İştek, Barabe, Başkurt, Türkmen, Tarancı, Toralı, Tipter, Tilankut, Çirmiş, Çavuş, Denkani, Şağır, Samayile, Kazak, Kalmuk, Kırgız, Kortak, Moğol, Menjur, Nogay, Yasaklı ve Mişer.

Tamamı 26'ya ulaşan bu boylara genel olarak Tatar adı verilirse de çeşitli soylara mensup olduklarından kuşku yoktur. Çünkü, toplumların eski sîma (yüz yapısı), dil ve adetlerini araştıran antropologlar Başkurt, Tipter ve Mişer kavimlerini Finlere ve Macarlara; Kazan Tatarları, Çirmiş ve Çavuşları Bulgarlara; Altay, Kırgız, Kazak vs. de asıl Tatarlara bağlarlar. Bu kavimlerin dilleri birbirine yakın ise de konuşmalarında diğerlerine büsbütün garip gelen kelimeler de kullanıllar.

Adı geçen boyların yüz yapısı bakımından aralarında büyük fark vardır. Şöyle ki, *Kazan Tatarları* Asfar Oğullarından olup, uzun yüzlü, yeşil gözlü ve ince burunludurlar. *Başkurt ve Tipterler* beyaza yakın yuvarlak yüzlü koyun gözlü ve çoğu da köse olurlar. *Kasım Han Tatarları* ise Türk yüzlüdürler. Diğer boylar esmer tenli, yuvarlak yüzlü ve siyah gözlüdürler. *Kırgız, Kalmuk* vs. boylar küçük yassı gözlüdürler. *Çirmiş Çavuş ve Mişerler* Avrupa yüzlü olup tam Kazan Tatarlarına benzerler. *Kortak ve Ayalı* boyları da kısa boylu ve zayıf bünyelidirler. Bu sebeple de askerlik hizmetinden bile muaftırlar. Sözün kısası, her boyun bir ayırıcı özelliği vardır. Onların yüz hatlarındaki farklılıklar etnologları bile hayrete düşürmektedir. İlerisini etnoloji uzmanlarına havale ediyorum.

TATARİSTAN'DA İSLAMİYET:

Ebu'l-Feyz, tarihinde Tatarların, Ashab-ı Güzin Efendilerimiz hazretlerinin yüce gayretleri sayesinde İslam şerefi ile şereflendiklerini, hatta Urallarda ünlü Kama Nehri kıyılarında İslam dinini yaymak için gelip vefat eden Rasulullah'ın (sas) ashabından iki zatın mekanlarının bulunduğunu kaydediyor. Gerçekten de vardır ve orası hala Müslümanlar tarafından ziyaret yeri olarak kabul edilmektedir. Bu iki kişinin gayreti ile Urallarda milyonlarca insan Kur'an nuruyla aydınlanmışlar; onlardan sonra da o mübarek nur bütün Tataristan'ı kaplamıştır. Bu gibi Rabbanî hidayet ve Peygamberî nurun dünyanın her köşesinde kendi kendine yayıldığını Avrupalılar da aynen görüyorlar. Bazı tutucu misyonerler, bunu inkar edecek güçleri asla kalmadığı için, kin ve kıskançlıklarını kalplerine sığdıramayıp gelişmeleri bulaşıcı bir hastalık gibi anlatıyorlar. Söz konusu gelişmeyi izah etmekte güçlük çekerek birtakım Mıknatizm ve Hipnotizm meselelerini hikaye ederek saçma sapan darbımseller uydurmaya mecbur oluyorlar. Zira, İslamın yayılmasının ana sebebi sadece *"Subhâni hidayettir"* demek işlerine gelmiyor. Şeytanları omuzlarından indiğinde ve tagutlarını unuttuklarında kabul etmeye mecbur oluyorlar. Ancak, şeytanları geldiğinde yine eski yollarına devam ediyorlar.

İslamiyet Subhânî Hidayettir:

İngiliz filozoflarından *Thomas Carlyle*[2] 1837 yılında altı konuşmadan oluşan bir eserinin ikinci konuşmasında Fahr-i Kainat Efendimiz (sas)in nübüvettinden bahsettiği sırada İslamın güzelliklerini itiraf ederek der ki:

> *"....Muhammed'in sözü on iki asırda 180 milyon insana karanlık gecede yol gösterici ve aydınlatıcı bir yıldız görevi yapmıştır. Zamanımızda da Muhammed'in sözüyle amel edenlerin sayısı diğer inanç sahiplerinden daha çoktur. Onlar da bizim gibi Ademoğlu, yartılışta bile hiçbir farkımız yok ve ilahi emirlerle yükümlü olmak bakımından eşitiz. Bu durumda onların şeriatları bizim için nasıl olur? Doğrusu ben kendi*

2. İngiliz tarihçi ve yazar (1795-1881). Başlıca eserleri: Sartor Resartus (1836), The French Revolution (1837), The Heroes (1840). Bu son eserde insanlık tarihi, belli başlı tarihi şahsiyetler kahraman olarak nitelendirerek felsefi olarak yorumlanır. Eser İslam dünyasında müspet ve menfi yankılar uyandırmış, Türkçeye de tercüme edilmiştir. Bunlardan birisi de Reşat Nuri Güntekin tarafından Kahramanlar adıyla 1943'te yapılmıştır. Yukarıdaki metinde yazarımız eserin 1837'de yazıldığını belirtiyorsa da eser 1840'ta kaleme alınmış, Hz. Muhammed (S.A.S.) hakkındaki konuşma 8 Mayıs 1840 Cuma günü yapılmıştır.

adıma diyeceğim ki 'Muhammed'in hak nebi olduğunu yakınen biliyorum ve kalbim de bunu tasdik eder. Lakin şeriatını seçemem. Benim için başka bir mezhep daha hayırlıdır. Hatta Muhammedi olmayayım da ne olursam olayım."

İnada bakınız!....

Rusya misyonerlerinden Sablukof* Kur'an'ın fesahatından bahsederken: *"Kur'an, fesahatı sayesinde yerkürenin her yerinde insanlar arasında bu kadar yayılmıştır. Onun mu'cizi fesahatı, Arapça bilen herkesçe kabul edilmektedir"*. diyor. Fakat İslamı seçmekten doksan milyon fersah uzağa kaçıyor.

Şimdi ibretla bakın! İslamiyet *Subhânî hidayet* değil midir? Değilse niçin Amerika, Avustralya ve Ümit Burnu'nda, hiç bir davetçi olmadığı halde binlerce, yüzbinlerce, milyonlarca insan içinde İslamiyet gün be gün yayılıyor? Bir düşünün, Subhânî hidayet olmayan şey kendi kendine yayılır mı? Elbette Subhânî hidayettir. İlahi hidayet batıl emir olur mu? O elbette haktır. Dahası, diyeceğim şu ki, küfür örtüsü gözünü kapatmış bir kimse gerçek güneşi görebilir mi?

Milyonlarca Cava (Endonezya) halkı ve ikna edilmeleri çok zor olan bir takım İngilizler dahi sözkonusu hidayet sayesinde İslam ile şerefleniyorlar.

Ünlü gezgin *Fisher*'i açıklamasına göre, Sibirya'da İslamiyetin yayılması[3], Ruslardan önce, *Sibirya hanlarının* başkenti *İskir* civarında ticaretle meşgul olan Buhara'lıların dini gayretleriyle başla-

---

*. G.S. Sablukof, 19. yy. da yaşayan kilise asıllı Rus oryantalistlerindendi. Kazan Teoloji Akademisi'ne bağlı olarak kurulan Doğu Dilleri Bölümü başkanlığına getirildi. 1862'de geldiği bu görevde özellikle İslam konusunda tartışmaları ve tenkitlere ağırlık verdi. Sablukof, 1878'de Kur'an'ı ilk defa Arapçadan Rusçaya tercüme etti. Onun İslam hakkındaki başlıca eserleri: 1. Prilojenie k prevodi Korana, (Kur'an Tercümesine İlaveler) Kazan, 1879; 2. Svedeniya o Korane, Zakonopolojitelnoy kniga Muhammedanskogo vereuçeniya (Kur'an Hakkında Bilgiler, Muhammed Dininin Kanun Kitabı) Kazan, 1884.

3. Tarihi kaynaklarda M.S. XIII. yy.dan itibaren görülen Sibir sözü, M.S.V. yy.da Orta Asya'dan gelerek Kama-İdil bölgesine yerleşmiş olan Sabir Türklerinden kalmadır. Bugünkü Sibirya'da adını bu kavimden almıştır. Altın Ordu'nun dağılmasından sonra kurulan Sibir Hanlığı 1598'de Ruslar tarafından işgal edildi. İrtiş nehri üzerindeki İskir şehri Sibir hanlarından Muhammed Han tarafından başkent yapıldı. Sibir Türklerinin İslamlaşması daha çok Küçüm Han (1563-1581) zamanında oldu. Küçüm Han, Buhara hanı Abdullah'a başvurarak İskir şehrinde İslamiyeti öğretecek kişiler göndermesini istedi. Bunun üzerine Buhara'dan din alimleri ve şeyhler gelerek bu bölgede İslamiyeti tebliğ ettiler. (A.N. Kurat, A. Temir, "Sibir Hanlığı", Türk Dünyası El Kitabı, Ank. 1992, I, 437-438, A. İnan, "Sibirya'da İslamiyetin Yayılışı", Necati Lugal Armağanı, Ank., 1969).

mış, onlardan sonra Hive ve Ürgenç tarafından gelmiş olan İslam ulemasının çalışmaları ile yayılmıştır. Fisher, bir taraftan ticaret diğer taraftan din öğretmekle meşgul olan Buhara'lıları ve İslam ulemasının gayretlerini istediği kadar yüceltsin; biz yine de İslamiyetin yayılmasını Rabbanî hidayetten başka bir şeye bağlayamayız. Din değiştirmek büyük tehlike arzeden ve cesaret isteyen bir iştir. Bu bakımdan din konusunda birtakım yabancıların ve yakınların sözlerine uyup da, akıl sahibi kişiler eski kitaplarını ve atalarının şeriatlarını -Subhanî hidayet olmadan- kesinlikle terk edemezler.

Yukarıda, övgüye layık nitelikleri, yiğitlikleri, ahlakları ve diğer özellikleri açıklanmış olan Buhara'lılar, Rusya'nın Sibirya'yı istilasından sonra burada pasaportla ikamet etmişlerse de XIX. yüzyılda, maslahaten Rusya Devletine tabi olmuşlardır. Sayıları şimdi istatistik gereğince tahminen 10.000'e ulaşmıştır.

RUSYA'NIN HIRİSTİYANLIK PROPAGANDASINA YÖNELMESİ VE MİSYONERLERİN FAALİYETLERİ

Yeryüzünün her noktasını işgal eden misyonerlerin, ne mallar ne canlar feda ederek, birtakım Afrika çöllerinde vahşi kavimler içerisinde kendi din ve mezheplerini telkin etmek için büyük harcamalar yaptıklarını, sıkıntı ve zorluk çekerek çalıştıklarını açıklamaya gerek yoktur. Fakat ahlak bozmadan başka bir şeyi başarıp başaramadıklarına kısaca değinelim. Şöyle ki, misyonerlerin bilgisiz Müslümanların fazla fısk-u fucura eğilimle olanlarından yılda bir iki hayvanı (bu derece adileşmiş kişiyi) ikna etmeyi başardıkları bazı istatistiklerden anlaşılıyor. Fakat bu kadar milyon frank harcayarak elde ettikleri o bizim azgınımız, onlara bir yarar sağlamadığı gibi Hıristiyanlığın yükselmesine de bir katkı yapmaz. Öyleyse misyonerler, onları kandırdık diye sevinmesinler. Onlar bu çalışmaları ile belki de aramızdaki adi zararlıları ortaya çıkarıyorlar.

Rusya'nın Hristiyanlık Propagandasına Yönelmesi

Rusya, Türkistan'da tasarrufu altında bulunan toprakların halkından bazı cani ve katilleri, Hristiyanlığı kabul etmeleri halinde cezalarını affetme ile ödüllendirerek din değiştirmeye teşvik ettiği halde onlardan bir veya iki kişi kazanabilmektedir. Fakat kazandıkları kişi -cezadan kurtulduğunda hemen İslam şekline dönüp, ne İslam ne Hristiyan, ortada bir yerde kaldığından- onlara yarar sağla-

mamaktadır. Ancak misyonerler bulunanların çocuklarından faydalanmaktadırlar. Rusların, misyonerleri de misyoner olmayanları da Avrupa Rusyası'nda *Duhovnai Siminariye* adında birçok dini okullar açarak, mümkün olduğu kadar para sarp edip çeşitli desise ve çalma yolları ile Müslüman vatandaşlarının çocuklarını sabilik çağında çekmek ve baştan çıkarmak için çalışırlar. Hatta her hükümet memuru bir misyonerlik görevi yerine getirmek için fazlasıyla gayret safretmekte ise de İlahi hidayet yok olmadıkça hiç birşeyi başaramıyorlar. Dahası, bin bela ile yanlarına çekerek besleyip yetiştirdikleri çocukların bazısı büyüyünce İslamiyet davasına sarılarak heriflerin nice zulmunden yakasını kurtarmaya çalışıyor.

Zeval adlı küçük risalemden kısa bir özet sunayım: Rusya'da misyonerlik amirler, zabitler ve generallere varıncaya kadar herkesin, az bir başarı kazanabilse bile çok öğündüğü kutsal bir hizmet olarak kabul edilir. Hatta eski zamanlardan XIX. yüzyılın ortasına kadar Rusya çariçeleri hep misyoner cemiyetlerinin başkanı olagelmişlerdir.

Genaral Kaufman[4] Türkistan'ı istila ettiği zaman, Misyonerlik Cemaatı başkanı olan İmparatoriçe tarafından Türkistan'a Maalof adlı bir misyoner gönderilmiş idi. Bu kişi General Kaufman'ın yanına gelir gelmez ondan, müslümanları cebren Hıristiyanlığa davet etmesini istedi. Kaufman, onun yüzüne gülerek, bulundukları mecliste Müslümanlardan subaylar olduğunu ifade edip, şimdilik o işin sırası olmadığını anlatacak olduysa da siyasetten haberi olmayan bu barbar herif davasında ısrar ederek tekrar tekrar teklifini anlatmaya çalıştı. Kabul ettiremeyince de İmparatoriçe'ye şikayet etme tehdidine bulundu. Bunun üzerine General çok kızıp "kendi işlerinde özgür" olduğunu söyledikten sonra, ona 24 saat içinde Türkistan'dan çıkmadığı takdirde kellesini keseceği uyarısında bulundu.

Rusya'nın Tatar Hanlıklarını İstilası

Tataristan vaktiyle ufak ufak hanlık ve beyliklerden ibaret idi. Volga (İdil) ırmağı ve çevresinde Kazan, Kırman ve diğer hanlar; Kafkasya'ya yakın yerlerde Bukay Han, Ablay Han ve diğer beyler; Ural etrafında Başkurt Beyleri; Uralötesi'nde Sibirya Hanı ve Türkistan'da da birçok hanlar hüküm sürerlerdi. Bunların toplamı 15

4. K.P. Kaufman, 1867-1882 yılları arasında ilk Türkistan genel valiliğine atanan Alman asıllı Rus generalidir. Kaufman 1868' Samerkand'ı işgal etmiş, 1868'de Buhar Emirliğini, 1873'te Hive Hanlığını Rusya'ya bağlamış, 1876'da Hokand Hanlığını tamamen ortadan kaldırmıştır.

kadar olup herbiri bağımsız kendi başına yönetimler olup aralarında birlik yoktu. O zamanlarda Rusların adları bile işitilmezken, sonraları, ilahi hikmet gereği, Tatarların başına çok çeşitli felaketler gelip, nesilden nesile çağdan çağa aralarındaki kardeşlik bağları kayboldu. Bu arada da dünyada Rus adı okunmaya başladı. Derken, Ruslar *knez*[5] ünvanı kullanmaya başladılar. Tatarlar gittikçe bozuk ahlak ve kötü işlerini artırırlarken, Ruslar bunu iyi bir fırsat bilip Kazan Hanlığını vergiye bağladılar. Sonra, 1502'de Han Ordası'nı, 1505'te Lehistan'ı hakimiyetlerine aldılar.

16 yaşında tahta oturan *Korkunç İvan* (1530-1584)'ın 1547'de *Çar* ünvanını almasıyla knezlikler dönemi sona erdi. İvan hemen askeri ıslahatlar yapmaya ve matbaalar açmaya başladı. 1552'de Kazan Hanlığı'nı istila ederek halkının tamamını kılıçtan geçirdi. Korkunç İvan, *Yermak bin Dimofi*'den[6] Sibirya Hanlığı'nı teslim aldı. Şöyle ki, Yermak, 1582'de çöllerde haydutluk ile meşgul eşkıya zümresinden arkasına taktığı binlerce halk ile birden Sibirya Hanlığı'na saldırarak onları yendikten sonra buralar için Moskova'dan vali istedi. İvan 51 yıllık hükümdarlığı süresinde gücünün büyük kısmını Müslümanlara saldırı için harcadığından Kazan ve Hacı Tarhan[7] şehirlerinde Müslüman kanı sel gibi akmıştır. Asmak, kesmek, yakmak elinde olduğundan -velev siyasetten olsun- Müslümanlara kesinlikle yüz vermeyip, onlara daima zorla Hıristiyanlığı kabul ettirmeye uğraşmıştır. İvan, Tambof ve Timinikof Mişerlerini hakimiyetine aldıktan sonra onlardan da, Hıristiyanlığı kabul edenleri yerlerinde bırakıp, etmeyenleri ülkelerinden kovup uzaklaştırmıştır. Günümüzde Ufa çevresinde Terbifolof, Yenikayef ve Orenburg'ta Kinikayef adlı büyük ailelere mensup meşhur Müslümanlar aslen Tümen bölgesi Mişerlerinden olup İvan'ın taassup pençesinden dinlerini korumak için göçüp gelmişlerdir. Zira, Ufa bölgesi o zamanlarda Başkurt ve Orenburg'tan Kazak çöllerine kadar olan alanı içine alıyordu. Ruslar oralara henüz ayak basmamışlardı. Fa-

5. Orta çağlarda Rusya topraklarında ortaya çıkan bölgesel derebeyler, beylikler. Bunların içinde en güçlüleri Kiev ve Moskova knezlikleri idi.

6. Yermak Timofeyeviç Rus Kazaklarındandır. XV. yy.dan beri Rusya'nın güneyinde idarecilerin zulmünden kaçarak toplanan başıbozuk Rus köylülerinden oluşan bu grup çevre bölgelere ve ülkelere saldırıp yağmacılık yaparak geçinirlerdi. İşte Yermak'ta 1577'de çevresine bu Rus kazaklarını toplayarak Uralları aştı ve Sibir Hanlığı topraklarını yağmalamaya başladı. 1582 yılına kadar süren bu yağmalamadan sonra başkent İskir alınarak Sibir Hanlığına büyük darbe vuruldu.

7. Astrahan Hanlığı (diğer adı Hacı Tarhan, Osmanlılar buna Ejder Hanlığı derlerdi) İdil nehrinin aşağı kısmında Altı Ordu'nun dağılmasından sonra 1466'da Mahmudoğlu Kasım Han tarafından kurulmuş 1556'da Ruslar tarafından işgal edilmiştir. Astrahan veya diğer adıyla Hacı Tarhan da bu hanlığın başkenti idi.

kat Petersburg'ta ünlü knez Galyin, Naşakof ve Dimaşef, Kantakozin ve Sarakof çevresinde bulunan Tarhun ve benzerleri de İvan'ın şerrine uğramış kimselerdendi. Onlar, zorla Hıristiyanlaştırılanlardan oldukları için emlakları kendilerinde kalmış, ilaveten de knez ve dvoryan (küçük asilzade, toprak sahibi) ünvanlarını da almışlardır. Böylece, Penza ve çevre vilayetlerinde birçok Müslümana zulum isabet etmiştir.

Kıraşinler

Korkunç İvan, zamanının Müslümanları için korkunç bir büyük bela idi. O zamandan kalma-herkesce bilinmeyen, ancak yakınlarındaki Müslümanların bilebildiği- bazı kavimler var ki Ruslar onlara *Kıraşin*[8] (mürted demektir) adını takmışlardır.

Kıraşinleri üç gruba ayırarak durumlarından söz edelim. 1. Dıştan ve içten Müslüman olanlar. Bunların din kardeşleri olan Tatarlarla yaklaşmaları ve evlenmeleri bir tarafta dursun, karışmaları bile resmen yasaktır. Bu sebeple Tatar okullarından ve Tatar hocalarından -Besmele miktarı bile olsa- bir bilgi almadıklarından bilgisizlik karanlığı içinde yaşamaktadırlar. Rusya'nın dışına çıkmaları ise ticaret için bile olsa yasaktır. 2. Dıştan Hıristiyan içten Müslüman olanlar. Bunlara haftada bir defa Hıristiyanlık öğretmek için bir papaz gelir. Papaz geldiği zaman boyunlarına haç takarlarsa da, papaz gittikten sonra haçı çıkarıp namaz kılarlar, oruç tutarlar ve sair meşru ibadetlerini yaparlar. Rusça ve Tatarca isimleri resmen geçerli olup pasaportlarında her iki isimleri yazılıdır. Bunların miktarı şimdilik Ufa ve Samara çevresinde 10.000 kişi görünüyorsa da Rusya'da bir din hürriyeti dönemi ortaya çıkarsa bir gün içinde 100.000 kişinin İslamiyetle şereflenecéğinden şüphe yoktur. 3. Dıştan ve içten Hıristiyan olmakla Korkunç İvan'na hakkıyla tabi olmuşlardır. Bununla beraber, kıraşin lakabında kurtulup Rus ismi veya Provoslavni* (Ruslaştırılmış) isim almayı başaramamışlardır.

8. İvan Kazan'ı alınca burada bir başpiskoposluk açarak Guri adında mutaassıp birini başpiskopos olarak atadı. Bu kişinin faaliyetleri sonunda çok sayıda Tatar Hıristiyanlığa geçti. İşte bu Tatarlar vaftiz edilmiş anlamına gelen kraşçeny denildi. Tatarlar da bu kelimeyi kıraşin olarak söylediler ve böyle yaygınlaştı (Bkz. Azade-Ayşe Rorlich, The Volga Tatars, Stonford, 1986, s. 38 vd.). Fakat yazarın kelimeye metin içinde mürted anlamını vermesi kelimenin Müslüman Tatarlar arasında kazandığı olumsuz ıstılahi boyutunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

*. Provoslavni, Rus Ortodoksluğuna verilen isimdir. Ancak burada yazarın onu parantez içinde "Ruslaştırılmış" olarak açıklaması o dönemde müslümanların hıristiyanlaşmayı Ruslaşma ile aynı gördüklerini göstermektedir. Bu ifade onların, misyonerlik faaliyetlerinin bir bakıma Rsulaştırma ve asimile etmeyi amaçladığının farkında olduklarının bir işaretidir.

RUS İMPARATORLARININ MÜSLÜMANLARLA İLGİLİ SİYASETLERİ:

Korkunç İvan (1530-1584)

Korkunç İvan, 1556'da Başkurt ve Mişer boyları ile İdil ve Kama nehirleri sahillerinde ve Ural civarında bulunan Müslümanların bağımsızlıklarına tamamen son vermişse de dini şiarlarını ve ayinlerini yerine getirmelerini büsbütün yok edememiştir. Ancak mescid ve medreselerin yapılmasını yasaklamıştır. Bu tarihten itibaren Müslümanlar 203 yıl mescit ve medresesiz yaşamışlardır. Nihayet 1759'da mescid ve medrese yapımına izin verilince, Rusların istilasından sonra ilk kez, Kazan şehrinde Eski Biste[9] adlı mahallede *Yakup Bikmitof*'un gayretiyle bir mescit yapılmıştır.

Fakat o zamanlarda mescit yapımına izin verildiyse de dehşetli sıkıştırmalar henüz eksik değildi. Sözün kısası, Ruslar 1237'den 1296 yıllarına kadar Tatarların ellerinden çekmiş oldukları dertlerin[10] öcünü elli yıl içinde üç katıyla almışlardır. Fazlasına ne diyelim?...

Fedor İvanoviç (1584-1598), Mihail Federoviç Romanof (1613-1645), Fedor Aleksandır (1676-1696)

Korkunç İvan Rus hükümdarlarından kırk altıncısıydı. Ölümünden sonra Fedor hükümdarlık ederek ülkeyi tam bir asayişle yönetmiştir. Bu imparator zamanında taht mücadeleleri olmuşsa da Tatarlar bu karışıklıklardan yararlanarak bazı haklar elde etmeyi başaramamışlardır. Şimdiki Rusya hükümdarları Mihail'in soyundandırlar. Onun hükümdarlığı döneminde Tatarlar birçok başarılar kazanıp gittikçe yükselmişlerdir. Fedor Aleksandır döneminde

9. Eski Mahalle anlamındaki bu yerleşim yeri Kazan şehrinin hemen dışında, 1556'da kurulmuştu. Şöyle ki, Zorla din değiştirme baskılarına dayanamayan Tatarlar 1556'da isyan etmişler bu isyan çok kanlı bir şekilde bastırılıp Kazan'ın içindeki bütün Müslüman Tatarlar şehir surlarının dışına sürülmülerdi. İşte bu Tatarların orada kurdukları mahalleye Staraya Tatarska Slobada (Yeni Tatar Mahallesi) adı verilmişti (Bkz. A.A. Rolich, a.g.e., s. 41).

10. Yazarın burada atıfta bulunduğu Moğolların Rusya'yı istilasıdır. Moğol hanlarında Batu Han 1237-41'de düzenlediği seferlerle Doğu Avrupa ve Kuzey Rusya'daki bütün Rus knezliklerini işgal edip kendisine bağladı. Bu seferler sonunda Altı Ordu Devleti (1241-1502) kuruldu. Yaklaşık 240 yıllık süren bu dönemde Ruslar tam anlamıyla Tatar-Moğol hakimiyeti altında idiler. Ancak yazar bu hakimiyet dönemini 59 yıl ile sınırlamaktadır. Muhtemelen XIII. yy.ın sonlarında Rus knezliklerinin hak isteme faaliyetlerini esas alamaktadır.

Türk-Tatar musalahası[11] sırasında da Tatarlar hiçbir şey elde edememişlerdir.

I. Petro Alekseyeviç (1696-1725)

Derken Büyük Petro (Deli Petro) zamanı geldi. Artık Ruslar harp gemileri yaparak Mısır taraflarına göz dikmeye kalkıştılar. Petro, benzeri görülmemiş ve görülmeyecek derecede tedbirli bir hükümdar olarak adını ve ününü dünyanın her yaynına yaydı. Halk her zaman onun adını darbımesel olarak anageldi. Döneminde kanun ve fermanlar kabul gördüğünden, bilgisizlik taassubu biraz da olsa ortadan kalkıp her millet dini baskıdan kurtulup biraz nefes almışlardı. Petro 36 yıllık bir hükümdar ise de eserleri üç asırlıktı Askeri düzenlemeler, dergi ve gazete yayınları hep onun zamanında oldu. Kendi eliyle yapmış olduğu, akıllara şaşkınlık verecek derecede güzel bazı sanat eserleri hâlâ mevcud olup Petersburg'ta saraylarda saklanmaktadır.

Petro'dan sonra 3 kadın ve 2 erkek hükümdar geldiyse de onların zamanında Müslümanlar hakkında tarihe geçmeye değer bir icraat olmamıştır.

II. Katerina (1762-1796)

1762'de Katerina adında bir imparatoriçe hükümdarlık tahtına oturmuştur. Akıllı ve tedbirli bir kadın olduğu için bütün Lehistan'ı alıp az bir süre içinde kendisini Avrupa'ya tanıtmıştır. 1769 yılına kadar şan ve şöhretiyle Avrupa'ya korku ve dehşet salmıştır. Avrupa siyasetçileri de kendilerini kurtarmak için İmparatoriçe'yi Osmanlı aleyhine tahrik ederek savaş ilan ettirip emellerine ulaşmışlardır.

Bu kadın, zamanında tedbirli davranıp muhaliflerini darağaçlarında sallandırmıştı. Daima istila ve istimlak düşüncesinde olduğundan, dört yanıyla savaşa halel getirmek istemediğinden her an iç güvenliği korumaya gayret etmişti. Bu hikmete bağlı olarak Tatarlara diyanek konusunda birçok güvence vermiş, hatta görevlileri

11. Osmanlı Devleti'nin moral desteğinde Kırım Hanları Rusya içlerine seferler düzenleyerek onları vergiye bağlamak istiyordu. Bu saldırılar sonunda 1681'de Osmanlı Devleti adına Kırım Hanlığı ile Rusya arasında Bahçesaray Barış Anlaşması imzalanmıştır. Söz konusu anlaşma ile Ruslar, Osmanlılar ve Kırım Tatarları ile olan ilişkilerini karşılıklı güven ve iyi komşuluk esasına göre düzenlediler ve yıllık vergi vermeyi kabul ettiler. (Bkz. A.N. Kurat; Rusya Tarihi, Ank., 1948, s.234.).

hep İslam alimlerinden olmak şartıyla ayrıca bir *Mahkeme-i Şer'iye* açılmasına izin vermişti. Bu idare bir müftü ve üç kadıdan ibaret dini, şer'i ve adli bir kurum olup günümüze kadar gelmiştir. İmam, müderris ve muallim (öğretmen) olacak kimseler de bu dairede imtihan edilip atanırlar.

MAHKEME-İ ŞER'İYE VEYA DUHOVNOYE SOBRANİYE[12]

Katerina, yukarıda anılan siyasi emellerini gerçekleştirmek için Müslümanları hoşnut etmek üzere 1787'de Müslümanların en çok yaşadığı merkezî bir beldede şer'i hakları konusunda başvurmaları için bir şer'i idare açmayı düşündü. Bu düşüncesini Simbir vilayeti[13] genel valisi *Baron İglstrom*'la istişare etti. Vali de İmparatoriçe'nin fikirlerini çok uygun görerek 22 Eylül 1788'de sözkonusu idarenin kurulması için özel bir layiha hazırlayıp İmparatoriçe'ye takdim etti. İmparatoriçe de aşağıdaki yüce fermanı göndererek bu idarenin açılışına için verdi.

> *"General İglstrom, sunmuş olduğunuz lahihayı kabul ettim. Muhammed şeriatı ruhanileri ve mollaları bu Mahkeme-i Şer'iye'de imtihan olunarak her birileri hak ettikleri şer'i mansıplara (makamlara) vilayet valileri fermanı ile atanmalıdırlar. Bu işi fiiliyata geçirmek ve Ufa beldesinde kurmakla sizi görevlendirdim. Şöyle ki: Rusya ülkesinde bulunan bütün İslam uleması sözkonusu mahkemenin yönetimi altında olacaksa da Tarviçeski oblastı (Kırım vilayeti) müstesna tutulacaktır. Zira orada ayrıca bir idare vardır. Vilayet memurları mollalara ferman verdikleri gibi ahlak ve sair durumlarına bakmada ve incelemede kusur etmeyeceklerdir. Bu dairenin başkanlığı, birinci ahund Muhammed Can Hüseyinof cenaplarına müftülük ünvanı ile tevcih ve ikram edilerek beraberine Kazan ulemasından üç üye atanacaktır. Müftü hazretlerine*

12. Rusça adı "Orenburskoe Mogamedanskoe Duhovnoye Sohraniye" olan bu kurum Orenburg Ruhani İdaresi, Ufa Müftülüğü gibi adlarla da bilinir. 1917 Bolşevik İhtilalinden sonra Merkezi Diniye Nezareti adıyla varlığını devam ettirmiş, II. Dünya Savaşınadan sonra da Avrupa Rusyası ve Sibirya Müslümanları Ruhani İdaresi adını almıştır. Günümüzde ise Rusya Federasyonu Müslümanları Dini İdaresi veya Ufa Müftülüğü adıyla hizmet vermektedir. Mahkeme-i Şer'iye Rusya Müslümanlarının en uzun ömürlü kurumlarından biridir.

13. Rusları Başkurt ve Tatar bölgelerini işgal edince Orenburg, Ufa, Samara ve Simbir illerini tek bir vilayet yönetimi altında topladılar. İdare merkezi olarak ta bazan Ufa, bazen Orenburg Bazan da Simbir'i kullandılar.

yıllık 1500, üyelerin her birine 120 ruble maaş tahsis etmek hususunu size havale ettim. Bütün Müslümanlara ilan ediniz. St. Petersburg şehri. 22 Eylül 1788. Katerina"

İglstrom bu fermanı alır almaz kısa bir süre içinde emre uygun bir daire açıp bunu İmparatoriçe hazretlerine şu yazı ile bildirmiştir.

"Yüsek saltanat tahtında oturan herkese merhametli İmparatoriçe hazretlerine. Benim dilekçem üzere tarafınızdan geçen sene Eylülde itaatlı tabileriniz olan Muhammediler için bir Mahkeme-i Şer'iye açılması emir buyurulmuştu. Yüce fermanınıza uyarak, bu mahkeme hızla açılarak, tayin buyurmuş olduğunuz müftü yanına Kazan ulemasından üç kişi seçilip Kazan ve Batiski valileri tarafından bize gönderildi. Yeni mahkemede imtihan olunup ilk defa olarak, Kazan'ın Tatar mahallesine molla Ebubekir bin İbrahim ve Ar nahiyesi Bereke köyüne molla Bikçenti (?) bin İbrahim, (Mamadiş) nahiyesi Ori köyüne Abdulhalık bin Azam imam tayin olundular. Cemiyet-i İslamiye Meclisi kendi huzurumda açıldıktan sonra özel sekreter ve diğer katipler atadım. Kansılarya harcamalarının miktarı ve dini idarenin aza ve efradını içeren bir cetvel ile Sobraniye nizamnamesi en yakın zamanda bir layiha altına alınıp tarafınıza takdim olunacaktır. Genel harcamaların Ufa Balat mahkemesinden ödenmesi için ferman buyurulmasını arz ederim. Ufa şehri, Aralık 1788 Baron İglstrom"

Sözkonusu mahkemenin açılışından sonra atanan müftü ve üç üye kadı tarafından özel bir teşekkürname düzenlenerek İmparatoriçe hazretlerine takdim edilmiştir.

Dairede katip, tercüman gibi kişilerin hepsi Ruslardan atandıysa da yavaş yavaş İslamların eline geçti ve şimdi memurların çoğu Müslümanlardır.

Mahkeme-i Şer'iye'nin ilk açıldığında kadı üyelerinin dışındaki memurlar şunlardı:

Adedi	Memuriyet Ünvanı	Yıllık maaşı (ruble)
1	Sekreter-serkatip	250
1	Tercüman	120

1	Registorator	100
1	Evrak müdürü	80
2	Müdür muavinleri	50
2	Katip	40
1	Oda başı	20
0	Evrak müdürlüğü harcamaları	150
9 Toplam		810 Ruble

Mahkeme-i Şer'iye başlangıçta *Bölge İdaresi*'nin yönetimi altında idi. Şimdi ise İçişleri Bakanlığı'na bağlı olduğundan diğer orta dereceli Bakanlık daireleri gibi şan ve itibara sahip olup resmen vilayet mahkemeleri düzeyinde tanınmaktadır. Bundan dolayı diğer vilayet mahkemelerine gönderdiği evraka adneşiniye (eşit düzeydeki kişi veya kurumların birbirine gönderdiği mektup ve yazıya verilen ad) denilir; raport (küçükten büyüğe gönderilen yazı) denmez.

Mahkeme-i Şer'iye'nin Görevleri

1. Halk tarafından imam ve müderrisliğe seçilecek mollaları şer'i ilimlerden imtihan etmek,

2. Bütün Rusya ülkesinde bulunan ukaznay yani imtihan edilmiş imamları idare etmek, bazan edebe uymayan hareketlerde bulunan imamları geçici veya kesin olarak görevden almak,

3. Bazı konularda fetva vermek ve imamların fetvalarını tasdik etmek,

4. İmamlara metruke defteri yayınlamaktan ibarettir.

Önceleri müderrisler de bu mahkemenin idaresinde idiyse de şimdi inspektörlerin (eğitim müfettişlerinin) idaresine geçmişlerdir.

Mahkeme-i Şer'iye'de İmtihan ve Tayin Usulü

Bu mahkemeye, imtihan için gelen mollanın elinde pasoport veya mahalli polis dairesinden iyihal kağıdı olmadıkça imtihana kabul olunamaz. Bazan diğer yollu dilekçelerle imtihan olunur.

Molla, *ukazyeni* yani imtihanla imam olduğunu gösterir kağıdını Mahkeme-i Şer'iye'den hemen alamazsa, sadece bir numara ala-

rak memleketine döner. Sonra mahkeme kendi özel mührü ve üyelerin birinin ve sekreterin imzasını taşıyan bir şahadetnameyi adı geçen kişinin vilayetine gönderir. Vilayetinde şahadetname mucibince numarasına bakılarak görev verilir.

Bu muamelelerin hepsinden Kırım ve Kafkas Müslümanları müstesnadır.

Mahkeme-i Şer'iye'de Yazışmalar

Mahkemenin işlemleri hep Rusça olup ancak bazı ilanlar sade Tatarca veya tercümesiyle beraber yayınlanmaktadır. Günlük yazışmalar daima Rusça yazılıp mahkemede okunur. Müftü ve üyeler tarafından onaylandıktan sonra *Prokuror Bakanlığı*'na* gönderilir. Fakat *Muhammed Yar Sultanof* müftü olalı Prokuror'a gönderilmediğinden dolayı üyelerin bazısı hıyanete başlamışlardır. Zira herhangi bir üye yazıya rıza göstermeyip, kendi tarafından bir düşünceyi açıklamaya yeterli ve yetkilidir. Bu nedenle Prokuror, adı geçenin düşüncesini tasvip ederek böyle bir zamanda yazıyı geri gönderme hakkına sahiptir. Fakat bir üyenin çoğunluğa aykırı olarak ileri sürdüğü görüşü, halk arasında kabul görmemişse Prokuror'a ne diyelim? Müftü cenapları üyelerle karşılaştırıldığında rütbe bakımından daha üstündür. Bundan dolayı ona karşılık vermek ve onunla tartışmaya girmek de faydalı sonuç doğurmayacağı açık olduğundan, üyeler ağızlarını kapamaya mecbur olmuşlardır. Müftü bazan o makamı hak etmeyen bir kimse olduğunda birtakım haksızlmar ortaya çıkmaktadır. Üzünülecek bir durum şu ki, İslamiyeti istila eden zararlı unsurları güzel tedbirlerle temizleyecek kimseler ortaya çıkmadı!....

Bunun istisnaları da oldu. Sözgelimi, 23 Temmuz 1892'de kadı Fahreddinof[14] bir özel düşüncesini açıkladı. 1893 Aralık ayında da

*. Prokuror Bakanlığı, bizdeki Adalet Bakanlığı ve Cumhuriyet Savcılığı ve hukuk mahkemelerinin karşılığıdır.

14. Rusya Müslümanlar arasında Rıza Kadı diye bilinen Rızaeddin bin Fahreddin, 12 Ocak 1859'da Samara ili Bugilmin kazası Kiçu Çatı köyünde bir imam ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Bölgesinde dini tahsilini tamamlayarak kısa zamanda büyük bir alim olmuştur. 1891'de Müftü Muhammed Yar Sultanof zamanında Mahkeme-i Şer'iye kadılığına getirilmiştir. Ancak ilmi ve kültürel faaliyetlerle daha çok meşgul olmak isteyerek 1906'da bu görevden ayrılmıştır. Daha sonra 1921'de müftülük makamına getirilmiş ve 14 Nisan 1936'da vefat edinceye kadar bu görevde kalmıştır. Fahreddinof başta Asar'ı olmak üzere pek çok eser yazmış uzun yıllar Şura dergisini yayınlamış usulu cedid taraftarı velud bir alim ve fikir adamı idi. (Bkz. T. Devletşin, Sovyet Tataristanı, çev. M. Emircan, Ank., 1981, s.88-89).

hak etmeyen birine maaş verildiği için kadı İbrahimof[15] karşı çıkmışsa da, aralarında eğriyi doğrudan ayıracak bir ölçü olmadıktan sonra ne fayda?.... Amma yazılar Prokuror'a yollanır ve haftada bir kere yayınlanıp halkın dikkatine sunulursa kadı hazretleri elbette özel bir düşünce kaleme almaya mecbur olur.

Mahkeme-i Şer'iye'de Üye Kadıların Seçimi ve Statüleri

Bu mahkeme diğer orta mahkemeler düzeyinde olduğu için kadılar üç yıllığına seçilip İçişleri Bakanlığı'nın onayı ile atanırlar. Seçme işi eskiden Kazan Tatarlarına özgü idiyse de zamanımızda kaldırılarak, müftü tarafından yapılmaktadır.

Mayıs 1891'de çıkarılan bir yüce ferman gereği Rusya'da bütün İslam uleması ve kadılar ufak amirler sırasında sayıldılar. İlmi hizmetlerde bulundukları sürece askerlik hizmetiyle yükümlü tutulmadıkları gibi bedeni cezadan da muaf idiler. Fakat zamanımızda *Oçiniye*'ye (?) bile davet olunarak diğer insanlardan hiçbir farkları kalmamıştır.

Mahkeme-i Şer'iye'de Karar Mekanizması

Mahkeme-i Şer'iye'de, üyeler arasında anlaşmazlık ortaya çıktığında çoğunluğun oyu, iki taraf eşit olduğunda müftü tarafının tercih olunması ve müftü yalnız kaldığında onun görüşünün dikkate alınmaması, 1802 yılında yayınlanan Senato hükmünde şüphe bırakmayacak şekilde açıklanmıştır. Fakat müftü mahkemede bulunmadığı veya hasta olduğu zamanlarda ona kimin vekalet edeceği kapalı bırakılıp hala günümüzde bile bir düzenleme yapılamamıştır.

Müftü kendi isteğiyle birini vekalete atama ve seçmede de hür değildir. Ama Mahkeme-i Şer'iye'ye günden güne gönderilen çeşitli emirlerin kapalı anlaşılmaz anlaşılmaz bir halde durduğu ortadadır. Mesela, 1817'de özel usul üzere müftüye bir yardımcı seçmesi konusunda bir emir geldi. Aynı şekilde 1822'de Senato Meclisi'nin ka-

15. Abdürreşid İbrahimof 1857'de Sibirya'nın Tabals ilinin Tara kasabasında doğmuştur. Reşid Kadı diye bilinir. Aslen bir Özbek ailesine mensuptur. Tahsilini yöresindeki medreselerde tamamlamıştır. Ömrünü İslam dünyasını gezmekle geçirdiğinden "seyyah-ı şehir" diye meşhur olmuştur. Rusya Müslümanlarını uyandırmak için pek çok siyasi ve kültürel faaliyetlerde bulunmuştur. Bir ara Kırgız kabileleri arasında imamlık yapmıştır. 1892'de Mahkeme-i Şer'iyye kadılığına seçildi. Ancak müftü ile anlaşamayıp 1895'te görevinden istifa etti. Bu kurumun ıslahı konusundaki fikirlerini Çolpan Yıldızı adlı risalesinde dile getirdi. Uzun sayılabilecek bir ömür süren İbrahimof Japonya'da İslamiyeti yayarken 17 Ağustos 1944'te Tokyo'da vefat etti. Çok sayıda eserleri ve yayınladığı dergiler vardır. (Bkz. "Abdürreşid İbrahim", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, I, s.295-297).

rarı üzere bütün imamların görevlerinde kaldıkları sürece vergiden muaf olmaları hakkında emirler çıktı. Ancak, 1828'de çıkarılan bir fermana göre imamlar vergiden muaf olmadıklarından ticaret ve diğer sanatlarla uğraşmakta serbest bırakıldı. Öte yandan, Nikah ve boşanma konusunda anlaşmazlıklar hep imamların hükmüne bırakıldığından bu konuda ortaya çıkan davaları mülkiye memurları Mahkeme-i Şer'iye'ye havale etmeye zorunludurlar.

Mahkeme-i Şer'iye'nin Metruke Defterleri

1828'de imamlara metruke defteri dağıtılmak üzere emir çıkarıldı. Bu emir gereği Mahkeme-i Şer'iye, vilayet mahkemeleri yoluyla her yıl mahalle imamlarına iki tane defter yollar. İmamlar da defterleri üç bölüme ayırarak işlerler. Birinci bölümde imam, doğan çocuğun baba adı, soyadı, adı ve doğum tarihini yazar. İkinci bölümde nikah ve talakların tarihi, veli ve vekilin ad ve soyadları, mehrin muaccel veya müeccel olduğunu hep tafsilatıyla yazar. Üçüncü bölüm ise ölümlere mahsus olup, imam doğumda yazdığı şeylerle beraber ne çeşit hastalıktan öldüğünü gösterir. (İmam efendinin tıb bilgisi olsa veya köylerde doktor bulunsaydı bu mümkün idi. Halbuki her ikisi de yoktur.) İmam yıl sonunda defterleri birbiriyle karşılaştırıp kendi imzası ile tasdik ederek birini Mahkeme-i Şer'iye'ye gönderir diğerini mahallede bırakır. Mahkeme her yıl defterleri hazırlar. Matbu cetveleriyle defteri tutma usulu ilk sayfada gösterilmiştir. Bu defterleri hazırlamak için daha önce devlet hazinesinden 100 ruble borç aldığından dolayı 1829 yılından beri defter için imamlar 50 kapik (rublenin alt birimi) yani 20 santim vergiye bağlanmışlardır. Fakat bu miktar 1873'te yarıya indirilmiştir.

Bu defterler aslında kişilerin haklarını korumak için ortaya konmuşsa da imamlar gevşeklik göstererek ölümleri ve diğer olayları vaktinde kaydetmediklerinden birçok haklar kaybolmuş ve gittikçe de kaybolmaya devam etmektedir. Sözgelimi, doğduğu gün deftere kaydedilmediğinden, bir iki yıllık ömrü defterde kaybolmuş bir çocuğun askerlik sırası geldiği halde zamanında yazılmadığından onun yerine diğer bir fakir vatadaş evladı gider; derken vadedilen ecel gelerek o çocuk dünyadan göçer. İmam efendi ölümü de zamanında defterine yazmaz; derken babası da ölür. Onun bir de miras davası ortaya çıkar. Artık o aile bütün yakınlarıyla beraber çeşitli belalar ve fitneler içinde boğulur kalır. Gevşekliklerin çoğu

imamlardan kaynaklanmaktadır! Bu onların okuma ve yazma konusunda tam bilgileri olmamasındandır. Zira imam yazdıracak öğrenciye rastgelinceye kadar veya medreselerden birine gidip yazdırmaya fırsat buluncaya kadar hafızada tutmaya çalışırsa bu arada bir çoklarını unutur. Şimdi, bu yıllarda hükümet, defterlerin iyi korunmadığının farkına vararak ibraz düzenlemesi getirmiştir. Kendi dillerini okuyup yazmaya üşenen imam efendiler şimdilerde bu kadar paralar harcayarak Rusçayı öğrenmek için gece gündüz çalışmaktalar. Zahmet çekmeyiz efendiler! Niçin kendinizi bu kadar yoruyorsunuz? Rus çocuklarına beş on kapik verip defterinizi yazdırıverseniz olmaz mı? Defterlerin ıslahı için Mahkeme-i Şer'iye bugüne kadar çok çalıştıysa da imamlar kulak vermediler.

Nikah Vergisi

Metruke defterleri ortaya çıkınca Mahkeme'de çalışma çoğalarak özel katipler ve ayrıca bir müdürlük gerekli oldu. Tabiatıyla bu da harcamaların artmasına yol açtı. Bunun üzerine Senato Meclisi'nden Müslümanlara ayrıca bir nikah vergisi kararı çıktı. 1829'da nikah vergisi 10 kapik olarak belirlendiyse de 1881'de 15 kapike kadar yükseltildi.

Nikah parasını çoğunlukla zevc tarafı ödemektedir. İmam efendi yılın sonunda ne kadar nikah parası toplandıysa defter parasıyla beraber yerli polis veya Kolas(?) mahkemelerine teslim eder. Sonra adı geçen para devlet hazinesinde nikah ve metruke adına ayrılmış ayrı bir kasaya konulur.

1831'den 1857'ye kadar Mahkeme-i Şer'iye işlemlerin keyfiyeti bilinmemektedir. Zira o zamanlarda özel bir bina olmayıp ancak bir evi kiralayarak hizmet verilmekte olduğundan, özellikle anlatıldığına göre, çıkan bir yangında evrakın tamamı yandığından eski olaylarla ilgili evrak tamamen kaybolmuştur.

Mahkeme-i Şer'iye Nizamnamesi

Jot Zakon adındaki kitabın 11. cildinin ikinci faslında bütün nizamnameler açıklanırken, Mahkeme-i Şer'iye ait 31. bend ilave edilip adı geçen mahkemenin mahiyeti şerh ve izah edilmiştir. Buna bakılırsa, Mahkeme-i Şer'iye bir müftünün başkanlığında üç üye ve diğer personelden ibaret bir heyetten oluşur. Sonra müftü hazretleri kendi beğendiği kişiyi kadılığa seçerek İçişleri Bakanlığı'na onaylatır. Müftünün kadı seçimindeki tecavüzkar hareketleri 1890'da ilk

defa olmuşsa da Rusya'nın müftü seçiminde olan tecavüzü bir hayli zamandan beri hüküm sürmektedir.

Eski Nizamnameye Uyulmamasının Sebepleri

Bu hareketin sebebini kimse bilmemektedir. Fakat sanıldığına göre, müftü Abdülvahid Efendi'nin ölümünden sonra tam 2.5 yıl, hükümet Tatarların müftü seçmesini beklediği halde hiçbir taraftan ses çıkmadığı için, 1865'te Şitab ve Temestür suvari yüzbaşı vekillerinden *Selim Giray bin Şahin Giray* cenaplarına müftülük makamı verilmiştir. O zamanlarda, *şapkalı bir cahilin, başına imame ve arkasına cübbe giyerek müftülük postuna oturmasına,* bazı dedikodulardan başka halktan hiçbir itiraz gelmedi. Adı geçen müftünün ölümünden sonra hükümet çevresine yine kulak verdi, müslümanlardan yine hiç bir ses çıkmadığını hissedince onun yerine mülkiye amirlerinden Muhammed Yar Sultanof adında diğer bir şapkalıyı müftü atadı. Müslümanların arasında eski zamanlarda olduğu gibi birlik ve beraberlik olmadığından, özellikle her ülkede ve her millette olduğu gibi seçim için özel üyeler bulunmadığından, Müslümanlar bir kimseyi seçmeye teşebbüs edemiyorlardı. Bu sebeple, müftülük mertebesi ulemanın mansab, meşreb ve mesleği olduğu halde, Rusya'da müftü, mülkiye ve askeriye amirlerinden atanmaktadır.

1885'te 5000 ruble maaş ile müftü Muhammed Yar Sultanof hazretleri atanıncaya kadar Kazan alimlerinden Şihabeddin Mercani ve Abdulbari Yavoşof ve Sokulof gibi zatlar dilekçe ile müftülük makamını istemişlerse de hükümetçe verilmemiştir.

Mahkeme-i Şer'iye Hakkında İstatistiki Bilgiler

Yukarıda da sözkonusu edildiği gibi yangın ve kayıplardan dolayı Mahkeme-i Şer'iye'nin ilk açılışından 1836'ya kadar imtihan olunan mollaların sayısı bilinmemektedir. Ancak perişan haldeki evraktan anlaşıldığına göre 1804-1832 arası 2528 mollanın imtihan olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat 1836-1889 arası 13.927 kişinin imtihanları yapılıp imam, hatip, ahund[16], müderris, muallim ve müezzin olarak atandığı kesindir. 1889'da, yani günümüzde Mahkeme-i Şer'iye'nin idaresinde 4254 mahalle, 3.625.460 nufus, 65 ahund, 2734 hatip ve müezzin vardır.

16. Yüksek dereceli imamlara Tatarlar arasında ahund denirdi. Bunlar ilk zamanlarda nahiyelere atanırken daha sonraları bu uygulamadan vazgeçilmiştir. Bunların normal imamlardan fazla bir hakları da olmadığından sadece bir hürmet ünvanı olarak kalmıştır (Bkz. R. Fahreddin, Menasıb-ı Diniye, Orenburg, t.y., s.8-9).

Mahkeme-i Şer'iye'ye bağlı Müslümanların yaşadığı vilayetlerin nüfus ve mahalle sayıları şunlardır:

Vilayetin Adı	Erkek	Kadın	Mahalle
Astrahan-Hacı Tarhan	32.851	24.545	88
Akmolla-Sibirya'da	5.285	3.989	150
Kazak bölgesi	-	-	-
Han Ordası	29.526	29.400	59
Katerinaslof	296	155	meçhul
Yenesi-Sibirya'da	2.948	829	2
İrkotski-Sibirya'da	2.471	966	0
Kastorma	189	671	1
Kazan	321.928	287.610	845
Moskova	2.513	812	1
Nijni Novgorod	22.515	23.399	57
Orenburg	165.334	153.988	500
Permi	72.152	69.625	197
Penze	32.329	32.349	121
Riazan	3.317	3.447	15
St. Petersburg	2.800	150	3
Simbir	61.587	59.543	169
Semipalatinsk	282.747	237.206	14
Saratof	42.204	41.614	151
Samara	73.739	86.652	285
Tambof	11.440	9.854	27
Tabolski	31.273	27.322	133
Tomski	16.753	13.455	28
Ufa	495.768	489.117	1396
Ural	9.605	8.688	14
Rostof	176	58	1
Toplam	1.894.136	1.654.972	

Cetvelde sayılan vilayetlerden başka Glisingoros, Odesa, Goronjta, Varşova, Kharkof, Nikolayski, Kirson, Bakü, Çariçin, Nirçinski, Habarofke, Viladivostok vilayet ve beldelerinde de Müslüman mahalleleri varsa da de buralarda yaşayan Müslümanların sayısı doğru olarak bilinmemektedir. Kafkas sınırından Çin ve Kuzey Sibirya'ya kadar olan geniş sahada göçebe halde yaşayan milyonlarca Kazak taifesinin sayıları da tam olarak bilinmemektedir.

Mahkeme-i Şer'iye'nin Gelirleri

Mahkeme'nin yıllık gelirleri metruke ve nikah akçesi (vergisi) adıyla verilen iki çeşit gelirden ibaret olup devlet hazinesinde korunmaktadır.

Adı geçen gelirden her biri 8.000 ruble civarında olup birbiriyle karışatırılmaksızın önceleri ayrı kasalara konulmakta idiyse de 1889'da ikisi birleştirilmiştir. Son yirmi yıl içinde Mahkeme-i Şer'iye gelirlerinin harcamalardan arta kalan para 20.000 rubleyi geçmiştir. Ve her yıl da gelirler harcamalardan 1.000 ruble fazla olmaktadır. Buna göre, 1868 yılından şimdiye kadar en azından 100.000 ruble nakit para birikmiş olmalıdır.

Fakat, 1861'de Mahkeme-i Şer'iye'nin binası için 50.000 ruble harcanmış ve 1877 savaşında[17] Rusya ordusuna yardım olmak üzere 10.000 ruble verilmişti*. Yine bu paradan müftü Muhammed Yar Sultanof hazretlerinin hacca gitmesi için 1.500 ruble verilmiş olduğu gibi, bu müftünün her yıl Petersburg'a gitmesi için 500 ruble verilmektedir. Bundan başka da her yıl kadı hazretlerine 100 ruble, bazan da umum katiplere 300 ruble, sekreter ve oda başlarına da ayrca ikramiyeler verilmektedir. Her sene 200 ruble, belki daha da çok, katiplere dağıtılmaktadır. Bu ikramiyelerin hepsi müftünün isteğine bağlıdır. Bütün bunlara rağmen, gelirler harcamalardan faz-

17. Ruslar arasında 1870'lerde Panslavizm tekrar canlandı. Bu hareket, 1875'lerde Balkanlardaki ırkdaşları olan Sırpları ve diğer Slav boylarını Ortodoksluk inancını da öne çıkararak Osmanlı Devletine karşı kışkırtmaya başladı. Ruslar Osmanlıların bölgeye yönelik ıslahat tekliflerini yeterli bulmayıp 24 Nisan 1877'de Osmanlı Devletine savaş ilan etti. Rus orduları Balkanlardan ve Kafkaslardan ilerleyerek Osmanlı topraklarını işgal etmeye başladı. Balkanlarda Gazi Osman Paşa'nın, Kafkaslarda Muhtar Paşa'nın kahramanca savunmaları da Rusları durduramadı ve Ruslar Yeşilköy'e ve Kars'a kadar ilerlediler. Nihayet 19 Şubat 1878 Ayastefanos Antlaşması ile savaş sona erdirildi (Bkz. A.N. Kurat, Rusya Tarihi; Ank., 1948, s.353-356).

*. Burada Rusya'nın ilginç bir uygulaması görülmektedir. Ruslar Türk asıllı müslümanlardan aldığı kağış parasını, yine Türk asıllı müslümanların devleti olan Osmanlı Devletine karşı savaşan Rus ordusunun techizatında kullanıyorlar.

ladır. Özellikle yaşadığımız yıllarda gelirler daha da artmaktadır. Mahkeme-i Şer'iye'nin bu özelliği öğülmeye değer olduğu gibi geleceği de parlaktır. Amma bu fazla paraları nereye harcayacakları sorusu hatırınıza gelirse deriz ki, Müftü hazretlerinin görüşüne bağlıdır. Belki himmet eder de bir medrese veya yetimevi açar. Sözün kısası, himmet göstermeye bağlıdır. Yoksa harcanacak yararlı işler bulunur.

*Açılışından Bugüne Mahkeme-i Şer'iye Müftüleri***

1. Muhammed Can Hüseyinof: Aslen Oka nahiyesi Sultanay köyü ulemasından olup ahund ünvanlı bir yüce zat imiş. 36 yıl müftülük postunda oturmuşsa da Müslümanların yararına olağanüstü bir hizmet vermemiştir. 1823'te vefat ederek Hacı Tar köyüne defnedilmiştir

2. *Abdusselam bin Abdurrahman:* Aslen Orenburg beldesinde imam iken İmparator'un emri üzere Şir Gazi Han maiyyetinde de bulunmuştur. İmparator tarafından özel iltifatlara nail olmuş, hatta bir defa 500 ruble değerinde bir de saat kendisine hediye edilmiş olduğu gibi evinin yapımı için de 40.000 rublelik bir İmparator imkanına mazhar olmuştur. Bu müftü 1825'te müftülük postuna oturmuş kendi eliyle Farsça fermanlar yazmıştır. Başka hizmetleri bilinmemektedir. 14 yıl fetva makamında bulunarak 1839'da vefat etmiş ve Ufa beldesinde defnedilmiştir.

3. Abdülvahid bin Süleyman: Esetreli Tamak nahiyesinden Abdüsselam köyü ulemasından olup Petersburg'ta da ahundluk görevi yapmıştır. Şimdiki Mahkeme-i Şer'iye dairesi onun zamanında yapılmışsa da kendi hayatında oturma kısmet olmamıştır. 1840'ta fetva makamına gelip 22 yıl başkanlık ettikten sonra 1862'de son nefesine vermiş ve Ufa'da toprağa verilmiştir.

4. Selim Giray bin Şahin Giray Tevkilof: Meşhur Tevkilizadeler[18] sülalesinden olup zadegan (soylular) sınıfından sayılmakta

---

**. Müftülerle ilgili olarak bkz., Ş. Mercani, Müstefadü'l-Ahbar, c. II, s. 275-333; Bolat, "Urus Padişahları-Diniye Nezareti-Müftiler", Hudasızlar Jurnali, Taşkent, 1928/7-8; Mahmud Tahir, "Mahkeme-i Şer'iye ve Müftilerimiz", Kazan Dergisi, IV, no. 13, 1974.

18. Bu sülale Kazan Hanlığı'nın istilasından sonra Rus idarecileri ile ilişkiye giren ilk Tatar sülalelerindendir. Ruslar Müslümanlarla ilgili geliştirdikleri siyasetlerinde Tevkilizadeleri daima aracı olarak kullanmıştır. Mesela, 1730'larda Başkurtların Ruslara karşı başlattıkları isyanının bastırılmasında ve yine 1730'da Kazakların Küçük Orda'sının hakimiyet altına alınmasında bu sülalenin ileri gelenlerinden Kutluğ Mehmet Tevkilof (Rus çarı bu şahsı yaptığı hizmetlerinden dolayı bi teveccüh nişanesi olarak Aleksi adı ile ödüllendirmiş ve bu adla anılmıştır. (bkz. Ş. Mercani. Müstafadü'l-Ahbar, II. s.310-312; A. Taymas, Kazan Türkleri, Ank. 1966, s.74, 85, 96).

idi. Rusya ordusunda bulunup birçok hizmetleri olmuştur. Hatta 1829'daki savaşlarda ve Polonya olaylarında bulunmuş ve o nedenle II. Aleksandır ve III. Aleksandır'lardan kendisine ordeln nişanları verilmiştir. 1865'te Mahkeme-i Şer'iye başkanlığına atanarak daha sağlığında şan ve şöhreti seleflerini geçmiş bir müftü olmuştur. Bir Cemiyet-i İslamiye kurmak için Kazan ulemasını ve zenginlerini iki defa ziyaret etmişse de Tatarlara gayesini anlatmayı başaramamıştır. Ufa'da ufak bir yetimevi bu zatın gayretinin eseridir. Bu Yetimevi, İmparatorluk *İnsani Dostluk İdaresi*'nin yönetimi altında olup şimdilerde orada birkaç çocuk Rusça ve Tatarca öğrenmektedirler. Müftü hazretleri 1885'te vefat ederek Ufa'da Cami yakınında defnedilmiştir.

5. Muhammed Yar Sultanof: Aslen Menzile nahiyesi Meçdi köyünden bir Başkurt boyundan olup miralay'lık görevinde iken, birden yıllık 5000 ruble maaşla 1886'da müftülüğe atanmıştır. Maaşından başka ev kirası ve bütün geçim ihtiyaçları da Mahkeme-i Şer'iye hesabından ödenir. Bir de, Müftü hazretlerine mahsus her yıl Mahkeme'nin üst katında -en azından 300 ruble harcanarak- tamirat yapılmaktadır.

Fakat bir şey iyice anlaşılmalıdır!.. O da bir yüzyıl içinde bu mahkemeye tedbir sahibi ve millet hadimi bir müftü veya hiç olmazsa siyaset erbabı ve iktidar sahibi bir kadı gelmemiştir. Bu Müslümanlar için üzülünecek bir durumdur.

KAZAKLAR ARASINDA İSLAMİ FAALİYETLER

II. Katerina Müslümanları kendisine ısındırmak için adı geçen mahkemeyi açtığı gibi Orenburg ve Torobski şehirlerinde cami ve medrese yapılmasını dahi emretmiş hatta o cami ve medreselerin idaresi için adı geçen bedellerde birer ticarethane de yaptırmıştır ki bu gün mevcuttur. Bu sebeple, bu ticarethanelerin gelirlerinin cami yararına harcanması gerekmez mi? Bir de göçmen Kazak boylarına[19] İslam dinini öğretmek için Kazan Tatarlarından birçok ulema toplayıp herbirlerine aylık maaş ayırarak Kazakların bulundukları

19. Ruslar Kazaklara "Kırgız" veya "Kırgız-Kazak" tabirini, Kırgızlar da "Kara Kırgız" tabirini kullandılar. Bu nedenle yüzyılımızda başlarına kadar Kazaklar tarih kitaplarında çoğunlukla Kırgız adıyla anılmıştır. Yazarımız da bu geleneğe uyarak eserinde Kazakları Kırgız adıyla anmaktadır. Biz kitaptaki Kırgız kelimelerine Kazak olarak değiştirdik.

bölgelere göndermiştir. 1893'te Kırım'da çıkan Tercüman[20] gazetesi II. Katerina'nın adı geçen emirlerini Ufa Vilayeti Gazetesi'nden naklen yayınlamıştır.

II. Katerina'nın Müslümanlara yönelik olan zahiri hak genişletmeleri göz boyamaktan ibaret olduğundan, Tatarlar kendileri için bundan bir şey kazanamadılar. Ancak, onlar tüccar ve ulema sıfatıyla Kazak bozkırlarına girerek din öğretmekle meşgul oldular. Bu sayede okumanın ve yazmanın ne olduğundan habersiz bulunan Kazakların bazısı bugün birçok Tatarları gıpta ettirmektedir. Rus Hükümeti kısa sürede bu durumun farkına varıp, Tatarların Kazaklar ile ilişkilerini keserek oralara Hıristiyanları yerleştirdi. Rusya, Kazak Urus denilen Tok Hıristiyanları geniş Kazakların arazisine yayarak, özel misyonerler ve papazlar atayarak Rusifikasyon (Ruslaştırama) düşüncesini yaymaya gayret etmekte ise de çalışmaları hep boşa çıkmaktadır. Hükümetin yerleştirdiği Hıristiyanlar, Kazakları Hıristiyanlığa çekecekleri yerde tersine kendileri Kazaklaşıyorlar. Öyle ki, Öz dillerini "kaybetmişler" diyecek derecede kendi aralarında Kazakça konuşurlar. Ruhani ayin ve dini işler konusunda ise, yılda ancak iki günlerini yüzeysel bir şekilde tanzim etmeden başka hiçbir Hıristiyanlık ayini yapmazlar. Et yenmesi haram olan günlerde, mezheplerince diğer günlerde bile yenmesi haram olan, beygir etini yiyerek keyf ederler. Hükümet bu durumdan endişelenip onların arkasından misyonerler göndermekte ise de öğüt dinleyip uslanacakları kuşkuludur. Hükümet bunun üzerine tekrar, misyoner cemiyetleri tarafından bu konuda özel tedbirleri müzakere etmek için karar almıştır.

KAZAKLARIN YAŞAYIŞI

Kazaklar göçebe olduklarından diğer göçebe halklar gibi süt, et ve yoğurt gibi şeylerle geçinirler. Fakat fazla olarak, beygir eti ve sütü yani kımız ile de gıdalanırlar. Misafirperverlik konusunda ise onların benzeri bir diğer millet yoktur sanırım. Yaz günlerinde tanımadıkları birisi bile gelse bir koyun keserler. Koyun kestikleri hayvanın en küçüğü olup, muhterem kişilerden biri geldiğinde sığır, at bile keserler. Sözün kısası, misafirine göre hayvan keserler. Kış erzakı için en fakiri iki, zenginleri de otuz at kadar keserler.

20. İsmail Gaspıralı'nın 10 Nisan 1883'ten 1914 yılına ölümüne kadar yayınladığı bu gazete "Dilde, Fikirde, İşte Birlik" serlevhası ile uzun yıllar Türk dünyasının en çok okunan yayın organı olmuş, özellikle Rusya Türkleri arasında milli ve kültürel canlanmaya ışık tutmuştur. Bkz. N. Devlet, İsmail Bey Gaspıralı, Ank. 1988; M. Saray, Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey, Ank. 1987.

Kazaklar ata binmekte tabî bir yeteneğe sahip olup suvarilikleriyle diğer insanlardan üstün olduklarından dolayı öğünürler. Hatta Ruslar yirmi yıl önce Kazak bahadırlardan Sari ve Sadık Hanların General Kaufman ve benzeri savaşçılara karşı at üzerinde yapmış oldukları hareketleri hala hatırlarından çıkaramıyorlar. Öyle ki, bunun için geleceklerinden endişe duyuyorlar. Sadık Han, Cengiz Han Soyu'ndan olup henüz hayatta ve tahminen 60 yaşındadır.

RUSYA'DA İSLAMA YÖNELİK BASKILAR

a- İslamiyet Aleyhinde Yayınlar

II. Katerina döneminden 19. y. yılın yarısına kadar, gerek imparatorlar gerekse hükümet adamları tarafından Tatarlara yönelik, şikayet edilecek bir tutum sergilenmemiştir. Avrupa'da İslamiyet aleyhinde düşmanca bir çok kitap yayınlanmakta iken Rusya'da böyle faaliyetler görülmemiştir. Fakat 1846'da Rusya'da da *Misyoner Guri Cemaatleri* kurulmuş, onlar da mesleklerine uygun kitaplarla uğraşmışlardır. 1870'e kadar matbu bir risaleye rastlanamamış, olsa da nadiren olmuştur. II. Aleksandır'ın zamanından (1855-1881) itibaren bir taraftan misyonerlerin çoğalması diğer taraftan iç siyasetin Slavcılık[21] taraftarlarının güç kazanması Müslümanlar arasında birçok huzursuzluklara yol açmıştır.

1871-1886 yılları arasında Rusya'da İslamiyet aleyhinde yayınlanan risalelerden 54 tanesini gördüm. Bazılarının adlarını ve yazarlarını açıklıyorum:

1. Yanem Maluf, *Kıraşin Tatarlarının İstatistikleri* 1822.

2. Vinoğradef, *Muhammedi Tatarlar ile Tartışma Usulu* 1873.

3. Filemonof, *Müslümanlara Karşı Ahd-i Cedit'in Tahrif Edilmediğini İspat* 1852, 1874.

---

21. II. Alexandır zamanında Rus düşünce ve siyaset hayatında en önemli rol oynayan akımlardan biri "Panslavizm" idi. Bu görüş başlangıçta felsefi ve edebi bir akım iken sonraları Çek ve Güney Slavları arasında Avusturya-Alman hakimiyetine karşı siyasi bir boyut kazanarak Rusya'da da taraftar buldu. Çomyakov, Kiriyevski, Katkov ve Danilevski gibi düşünürler tarafından daha sonraları "Rusya'nın yönetiminde bütün Slavları bir devlet altında birleştirme" ütopyası ile bir ideoloji haline getirildi. Danilevski Avrupa ve Rusya adlı eserinde bu akımın esas prensiplerini ortaya koydu. Panslavizm, Rusların Türkleri Avrupadan kovularak İstanbul başşehir olmak üzere bir Slav devleti kurmayı amaçlıyordu. II. Alexandır başlangıçta bu akıma soğuk baktıysa da sonradan bunu devlet ve millet siyaseti olarak kabul ettiler. (Bkz. A. N. Kurat, Rusya Tarihi, s.343-344).

4. Kotiyoski, *Kur'an'ın Ortaya Çıkışı ve Ruhu* 1854, 1875.

5. Fartonanof, *Müslümanları Hıristiyanlığa Davet İçin Kur'an'dan Uygun Ayetler*, 1844, 1875. Bu kitap İngilizceden tercüme edilmiş olup, Muhammed (sas)'in Hıristiyanlıktan almış olduğu iddia edilen fiillerini anlatmaktadır.

6. *Cihad Hakkında Müslümanların Talimatı.*

7. *Hac ve Mekke Seferinin Din ve Siyasete Tesiri:* Bu risale de Müslümanları olabildiğince Hac'dan alıkoymak için tedbirlerin gereğini açıklamıştır.

Bunlar gibi iftiralar içeren bir çok kitap, misyoner cemiyetleri tarafından yazılıp bastırılarak Müslümanlar arasında dağıtılmıştır. Birçoğu da basıldıysa da şimdilik bir huzursuzluk olmasın diye saklı tutulmaktadır. İleriki bir zamanda dağıtılacağı kuşkusuzdur. Bunlardan başka günlük, haftalık ve aylık dergiler de eksik değildir. Bütün bunlar savunmasız Müslümanlar için gerçekten musibettir. Bunlara cevaben İslam ulemasından bir kere bile olsun bir uygun reddiye yazılmamıştır.

Rusya'da böyle bir reddiye yayınlamak imkansızsa da hürriyet olan ülkelerde basılıp yayılabilir. Seleflerimizin kendi zamanlarında Hariciye, Mürcie, Müşebebihe, Cebriye, Kaderiye gibi birtakım dalalet fırkalarının reddi hakkında çok sayıda kitaplar yazıp, onların mezheplerini iptal ettikleri gibi biz de zamanımıza uygun Hıristiyanlığı red konusunda kitaplar yazmalıyız. *Mevlana eş-Şeyh Rahmetullah Efendi Hazretlerinin, İzharu'l-Hak* [22] adlı kitabı bizim için yeterli bir rehberdir. Gerçeği açıklamakta herkes hürdür. Bu nedenle, sözkonusu kitabı çocuklarımıza okutup ezberlettirsek İslam hakikatlerini gereği gibi öğrenmiş olan çocuklarımıza da savunma usulüne göstermiş oluruz. Bizim için Avrupa ve Rus gazetelerinde

22. Bu kitap Hindistan'lı alim Rahmetullah Delhi Efendi (ö. 1306/1888) tarafından ülkesinde faaliyet gösteren İngiliz misyonerlere karşı yazılmıştır. Eser alimin kendi dili olan Urduca kaleme alınmış kısa bir süre sonra da Farsçaya ve Arapçaya çevrilmiştir. Daha sonra Osmanlı alimlerinden Ömer Fehmi Efendi (ö.1316/1898) ve Nüzhet Efendi (ö.1304/1886) tarafından Türkçeye çevrilerek İstanbul'da 1880'da yayınlanmıştır. Bu eser önemine binaen Fransızcaya da aktarılıp 1880'de iki cilt olarak Pariste basılmıştır. Eserin Türkçe son baskısı 1972'de İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Bu kitap, Giriş, Tahrif, Nesh, Teslis, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (S.A.S.)in Risaleti bölümlerinden oluşmaktadır. (Bkz. Delhili Rahmetullah Efendi, İzharu'l Hak, ter., Ö. Fehmi Efendi, N. Efendi, İst. 1972; Prof. Dr. M. Aydın, Müslümanların Hristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya, 1989, s.86-89).

İslamı savunmak mümkün olmadığına göre Arap gazetelerinde yapmalıyız.

Birtakım misyonerler, Mısır'da yayınlanan *"en-Nil"* gazetesinin 1311/1893-4 tarih ve 400 sayılı ve 1312/1894-5 tarih ve 426 sayılı nüshalarında Hıristiyanlık hakkında az bir şey gördüklerinde çok sayıda yazılar yazıp "İslam uleması Hıristiyanlık aleyhinde makaleler yazıyor" diye dinimize ve ulemamıza iftira ediyorlar. Misyonerler "Buna nasıl katlanılır" diyerek Amerika'da yayınlanan Kevkeb-i Amerika (The Star of America) (?) gazetesinin 106. sayısında sutunlar dolusu saçmalıklar yazdıkları halde, bunlara İslam ulemasından veya edebiyatçılarımızdan hiç kimse tarafından cevap verilmemiştir. Onlar bu tutumu görünce de, güya, "İslam ulemasını susturduk" gibi bozuk bir zan ile tutucu tecavüzlerini günümüzde de kat kat artırmaya başlamışlardır. Bu nedenle, böyle bir konuda susmamalıyız.

b- İslamiyete Resmi Müdahale

1- Medreselerin Maarif Nezareti'ne Bağlanması Meselesi

Bunun ilk uygulaması, herşeyden önce, bütün medreselerin Maarif Nezareti'nin (Eğitim Bakanlığı) idaresi altına alınmasıdır. Sözkonusu müdahalenin icrası hakkında karşı görüşler çoğaldıysa da sonunda Senato Meclisi'nde görüşülerek uygulamaya konulmuş ve 1864'te de bu konuda İmparator fermanı çıkmıştır. Fakat siyasetçiler Tatarların içinde nufuzlu ulema bulunduğu için iç ihtilalden kaçınarak adı geçen fermanı biraz saklı tutmayı uygun görmüşler, ancak Müslümanların az bulunduğu yerlerde yürürlüğe koymakla yetinmişlerdirler.

Müslümanların nisbeten azınlıkta bulundukları yerlerden biri de Viatka vilayetidir. Burada vilayet meclisi, bir çeşit ustalıkla, medreseleri Maarif Nezareti'nin idaresin verileceğini açıkca söylemeden önce, Müslüman çocuklarına medreselerin özel bir odasında Rusça okutma teklifini tartışmıştır. Ertesi günü Rusça okutma maddesi, üyelerden Mir Seyyit bin Yakup Yunusof vasıtasıyla Bölge Meclisi'ne bildirilmiştir. Bu mecliste bulunanların hepsi teklifi kabul etmişlerse de Gobirinski'den Ahund İbrahimof Hazretleri *"şeriatımız buna izin vermiyor"* diyerek karşı çıkmıştır. Bunun üzerine meclis 10 Mart 1868'de 1540 sayılı resmi evrak ile *"sözkonusu meselenin İslamiyetçe tecviz olunup olunmadığı"* M. Şer'iye'den sorulmuştur. Mahkeme-i Şer'iye ise *"Rusça okumanın cevazının olmadı-*

ğına dair zahiren bir fetva bulamadığından" adı geçen Ahund İbrahimof Hazretlerine bu mesele için özel bir fetva yazması emretmiştir. Ahund hazretleri bu durumu görünce *"cevazının olmadığına dair kendisinden bir söz çıkmayıp ancak ilim talebelerinin zamanları müsait olmadığından Şer'i ilimlerden habersiz kalacaklarından dolayı"* karşı çıktığını söylemiştir.

Mesele gittikçe kamuoyuna malolmaya başladı. Bunun üzerine, vilayet valisi Mahkeme-i Şer'iye'ye özel bir mektup göndererek müftü hazretlerinin Müslümanlara nasihat etmesini rica etti. Müftü bu isteğe karşı nazik redden başka bir tavır gösteremeyince, Orenburg valisi tarafından 7 Ağustos'ta Mahkeme-i Şer'iye'ye, görünüşte nasihat edici, gerçekte ise tehditkar bir mektup gönderildi. Yukarıda geçtiği üzere, Mahkeme-i Şer'iye yöneticileri içinde siyasetçi ve gayretli kişiler olmadığından, kendileriyle resmiyette eşit durumda olan birtakım kimselerin tehdidinden korktular. Bu durum karşısında, Mahkeme-i Şer'iye, *medreselerin kendi idaresinde olduğu, medreseler hakkında İmparator tarafından çıkarılacak her emrin İçişleri Bakanlığı'nca bu mahkemeye göndermesini ve bu emirlerin Mahkeme-i Şer'iye tarafından medreselere ulaştırılmasının daha doğru olacağı keyfiyetini,* İmparatora açıklayarak, valileri susturacağı yerde, kendi yakasını kurtarmak için, bütün İslam medreselerini Maarif Nezaretine zımmen terk etmiş oldu. Bu pasif durum karşısında adı geçen vali 12 Eylü'de tekrar tehdit edici ve emredici bir mektup gönderdi. Mahkeme-i Şer'iye bu son mektuba cevabı bir ay sonra verdi. Fakat buna niçin cevap yazıldığını ve cevap mektubunun gönderilmesi için niçin bir ay beklendiğini kimse bilmemektedir.

İşte iş bu noktaya gelince ulema ve halk arasında dedikodular çoğalarak, kabul ve red arasında farklı görüşler ortaya çıktı. Hükümetin görüşünü doğru bulanlar hükümet tarafından ödüllendirilirken, reddedenler tutuklanıp sorgulamaya alınıdı. Bu arada Mahkeme-i Şer'iye'de vilayet mahkemeleri ile fikir alışverişinde bulunmaya başladı. O sırada Sarapol *Uyazni Uçilişçe Mahkemesi* (?) tarafından 7 Aralık 1868'de müftü adına özel bir evrak gönderildi. Bu evrakta, 14 Temmuz 1864'te *"Tatarları olabildiğince Ruslaştırmaya gayret edin"* emri verildiği açıklamıştı. Bundan başka *Yabancı Mezhepler İdaresi* tarafından da gayri resmi şekilde tehditler geldiyse de müftü hazretleri yumuşak cevaplar vermişti. Açıklandığı gibi, vaktiyle Mahkeme-i Şer'iye'ye gönderilen resmi ve gayri resmi evrakların bugün tamamı vardır.

Rusların Müslümanların çocuklarına Rusça okutmak için hazırladıkları teklifde gösterdikleri başlıca gerekçe, *"Müslümanlar imparatorluk hanedanının adlarını bilmiyor ve müezzinler onlar içindua etmiyorlar"* dan ibarettir. Bu sebep 1890'da Han Ordası şehri idarecisi tarafından müftü hazretlerine dahi gösterilmişti.

Mahkeme-i Şer'iye, vilayet mahkemeleri ile evrak gönderme ve alma esnasında *"kendisinin bütün medreseleri idare etme haklarından vazgeçtiği"* şeklinde bir cevap vermiş olduğundan bugün Müslümanların bütün medreseleri Maarif Nezareti'nin idaresinde kalmıştır. Ama halk medreselerin kimin idaresinde olduğunu bilmeyip yalnız müderrisler tarafından yöneltildiğini sanmaktadır.

Anlaşıldığına göre, Maarif Nezareti'nin amacı Müslümanların medreselerine yeni usul program koyarak orada Rus dilini öğretmektir. Fakat Müslümanlar, *"Rus bizim babamızın büyük oğlu (abimiz) değildir. Dolayısıyla, onların müdahalesinde bir hile ve desise vardır. Özellikle Ruslaştırma kelimesi de çevreden kulağımıza gelmektedir."* diyerek birçok delil ortaya koymaktadırlar. Akıllı insanlardan bazıları medreselerin tamamen Maarif Nezareti'ne bağlanmasının büyük bir tehlike olduğunu görerek şu çözüm önerisini yapmaktadırlar: *Medreselerin geleceklerini güvence altına almak için onlar Mahkeme-i Şer'iye idaresinde kalmalı ve usul-i cedid (yeni usul) programı uygulanmalı. Bu, halkın itaatını sağladığı gibi ilerlemenin de gereğidir. Böyle bir çözüm her iki tarafın güvenliğini sağlayıp daha da iyileştirir. Hatta resmen Maarif Nezareti'nin, sureten Mahkeme-i Şer'iye idaresinde olmalıdır.*

Aciz zannımca da, medreselerin bir yere bağlı olmadan kalması caiz değildir. Maarif memurları Doğu dillerini bilmedikleri gibi, misyoner cemiyetlerle ilişki içinde olduklarından medreseler bu kuruma bağlanamaz. Öte yandan, medreselerde okunan bilimlerin hepsi İslam şeriatına ait bulunduğundan Mahkeme-i Şer'iye idaresine verilmesi pek uygun olur. Bu kurumun içinde medreseleri hakkıyla idare edecek bir şube kurulmalıdır. Medreseler birçok sınıflara bölünerek Müslümanca okuma yazma eğitimini tamamlayan çocuklara tedrici olarak Rusça da öğretilmelidir. Bitirme imtihanlarını tamamlayan molla Mahkeme-i Şer'iye aracılığıyla hem Maarif Nezareti'ne hem de Dahiliye Nezareti'ne arz edilir. Böyle bir usul ortaya konduğu taktirde, iki tarafın da isteğinin yerine gelmiş olacağı kuşkusuzdur. Fakat her vilayette medreselere insaf sahibi, ihtiyatlı bir müfettiş atanarak eksiklerini tamamlamak gerektiği gibi, Maarif Nezareti tarafından da para yardımı yapılması lazımdır.

2. İmamlara Rusça Okutma Meselesi:

Ulemaya Rusça okumaları teklif edilmiştir. Bu Müslümanlarca asla tecviz olunamaz. İmamlar ancak muktedi bih ve müderris olup, siyasi durumlara karışmazlar. Dolayısıyla Rusça bilmelerini gerektiren bir durum yoktur. Onlara yılda bir defa Mahkeme-i Şer'iye tarafından metruke defterleri verilmesi ve bazı ilanların Rusça olması konusuna gelince, adı geçen defterler Tatarca yayınlanabilecekleri gibi, ilanların da Mahkeme-i Şer'iye'de bulunan tercüman ve katipler tarafından Tatarcaya tercüme edilerek yayınlanması mümkün olduğundan dolayı bunlar da imamların Rusça okumakla yükümlü olmaları için tam bir sebep olamaz. Bu konuda hükümetin düşüncesinin ancak bilgisiz alimlerin görüşlerine dayandığı Müslümanlar ve insaflı halk tarafından apaçık bilinmektedir.

Eski zamanlardan beri ulemamız ders okutmada istikrarlı, takvalı, şeriat kurallarına ve sünnet-i seniyeye uyan kişiler oldukларından halk içinde nufuzları vardı, hatta halk ulemanın görüşlerini ve sözlerini aynı Peygamberimiz (sas)in hadisleri gibi kabul ederdi. Fakat Rusça okuma mecburiyeti ortaya konduktan sonra Rusçadan imtihan olunarak atanan imamlar ise şer'i ilimler ve dini nasihat ile ilgilenmeleri bir tarafta dursun, kendi dillerini bile terk etmek derecesine gelmişlerdir. Maazallah böyle imamlar altı yıl içinde bu kadar çoğaldılar; bundan yirmi otuz sene sonra nasıl olacak? Öyle imamların halka tesir etmeyeceği açıktır. Bu durumda, cahil halka kim nasihat eder? Ve evladımızı kim okutur? Gerçekten burası üzülünecek durumdur. Fakat muhtemelen ileride Rusçada ve şer'i ilimlerde iyi yetişmiş bazı insanlar ortaya çıkacaktır. Çıkar, amma eski ulemanın nufuzunun onlarda bulunacağı kuşkuludur. Sözün kısası, bu durum böyle devam ederse muhakkak Ruslar amaçlarına ulaşacaklardır.

3. İslami Kitaplara Sansür ve Yasak Uygulaması:

Rusya topraklarında basılmasına izin verilmeyen İslamî kitapların ve risalelerin medreselerde okutulmasını yasaklanmıştır. Bu madde, zahiren sansür kurumunun tecavüzleri gibi görünüyorsa da, 1893'te Tatarların bu konuda yapmış oldukları resmi ve resmi olmayan incemelerden, gerçekte, bunun hükümet müdahalesi olduğu anlaşılmıştır. Zaten sansürcü de hükümet adamlarından biridir.

Rusya'da basılması tamamen yasak olan kitaplar şimdilik *Akaid-i Nesefi Şerhi*[23] ve *Fıkhu'l Ekber*[24]'den ibarettir. Ancak sansürcünün elinde tahrif olan kitaplar pek çoktur. Bunlardan birkaçını sayabiliriz: Hadisten *Mişkatü'l Mesabih*[25], ahlaktan *Aynu'l İlm* ve *Buharizade*[26], fıkıhtan *Muhtasaru'l Vikaye*[27] ve *Kur'an surelerinden ile ayetlerinden* bazıları. Sözgelimi, sansürcü *Kafirun suresi* gibi bu sureyi tamamen kaldırmak, hatta Türkçe *Üstüvani*[28] adlı kitaptan şahadet kelimelerinin tamamını çıkarmak istemişti.

Sansürcünün bu muameleleri bütün Tataristan'ı sarsmış, çocuklara varıncaya kadar halk etkilenmişti. Bundan dolayı halktan bir kısmı göçmüşler ve bir çokları da onların arkasından göçmeye hazır duruma gelmişlerdi. O zamanlarda halk ve aydınlar arasında dedikodu ve telaş o dereceye varmıştı ki sabah akşam konu komşu birbirleri ile konuşmalarında selamdan sonra, *'Kardeşim ne haldesiniz? Kitaplarımız ve Müslüman kardeşlerimiz hakkında ne haber var? Hiç bir haber işittiniz mi?* diye haber sorarlardı. Bütün vilayet ve bölgelerde Müslümanlar kazanç ve karlarını bırakıp gece gündüz resmi kapılara dilekçeler sunmakla uğraşıyorlardı. Bu durum

23. Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed Nesefi (ö.537/1142)'nin Metnu'l-Akaid veya Akaidu'n-Nesefiyye adıyla yazdığı küçük risale İslam dünyasında çok meşhur olmuş ve çeşitli şerhleri yapılmıştır. Bunların en çok bilineni Sadettin Taftazani'nin (ö.797/1395) Şerhu'l-Akaid'idir. Kazan'lı alim Şehabeddin Mercani (ö. 1306/1889) de Şerhu'l-Akaidu'n-Nesefiyye adlı bir eser yazmıştır. (bkz. Taftazani, Şerhu'l-Akaid, haz. S. Uludağ, İst. 1982, s.60-61). Üzerinde çalıştığımız risalede malesef yasaklanan şerhin hangisi olduğu hakkında bir açıklama yoktur.

24. İmam Azam Ebu Hanife (öl. 150/767) tarafından yazılan ilk akaid risalelerindendir.

25. Bu eser, Hatib et-Tebrizi'nin (öl. 730/1336) Peygamberimi (S.A.S.)in hadislerinden seçerek belli gruplara ayırıp halkın günlük hayatındaki meselelerinin çözümünde başvurmasını amaçladığı bir kitaptır. Eser el-Begavi'nin (516/1122) Mesabihu's-Sünne'sini tamamlayıcısı durumundadır. Mişkatu'l-Mesabih İslam dünyasında çok okunan kitaplardan biridir. Rusya'da taşbaskısı 18889-9'da Petersburg'ta, 1909'da Kazan'da yapılmıştır. (bkz. İ.L. Çakan, Hadis Edebiyatı, İst., 1985, s.100; Kettani, Hadis Literatürü, trc. Y. Özbek, İst. 1994, s.381).

26. Bu iki eser hakkında bilgi bulamadık.

27. Fergana bölgesi Merginan şehri Hanefi fıkhı alimlerinden Burhaneddin Merginani (öl. 593/1197) İslam dünyasında çok meşhur olan Hidaye adlı eseri yazmıştır. Bu kitaba şerhler yazılmıştır. Bunlardan en çok bilinenlerinden birisi de Tacü'ş-Şeria'nın (8/14 y.yıl) Vikaye'sidir. Bu alimin oğlu Sadru'ş-Şeria (744-1347) Şerhul-Vikaye adıyla Vikaye'ye bir şerh yazdı. Bu kitap Türkistan uleması arasında Muhtasar adıyla meşhur oldu. Mutasar'ın 1895'te Petersburg'ta Türkçe tercümesi basıldı (bkz. Muhtasar, yay. haz., R. Zahid, A. Dehkan, Taşkent, 1993, s.4-5).

28. Osmanlı alimlerinden Üstüvani Mehmed Efendi (ö.1668), XVII. y. yılda selefi bir anlayış sergileyen Kadızade Mehmed Efendi'nin (ö.1635) takipçilerindendir. Fikirlerini içeren Risale'si Türk dünyasında okunmuştur. Bu risalenin bir baskısı da Üstüvani Kitabı adıyla 1829'da Kazan'da yapılmıştır. (H.G. Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, Ankara, 1988, III. baskı, s.128-130.

üç ay devam etti. Nihayet, bazı akıllı kişiler, Petersburg'a Tatar temsilciler gönderip dini kitapların tahrifinden Müslümanların razı ve hoşnut olmadıkları hükümete arz ettilerse de hiç bir yararı görülmedi. En son olarak, 15 Mayıs 1894'te Kazan, Orenburg ve diğer beldelerden 18 murahhas vekil Petersburg'ta toplanıp İçişleri Bakanına dilekçe sunarak dini kitapların aslının korunmasını istirham etmişlerdi. İçişleri Bakanı *Dornof* hazretleri murahhas vekilleri tam bir nezaketle huzuruna kabul ederek Tatarların telaş sebepleri sordu. Bunun üzerine *Muhammed Han Aliye* hazretleri Müslümanların durumunu olduğu gibi arz etti. Dornof cenapları da pek dikkatle dinledikten sonra murahhaslara hitaben ".. *Siz mümkün olduğu kadar Tatarları sakinleştirmeye gayret edin, onlar göç etmesinler. Göçün sonu tehlikelidir, perişan olurlar. Ben sizin isteğinizin yerine getirilmesine yardım ederim ve sizi de memnun ederim. Siz dilekçelerinizi veriniz! Ben size cevabını valiler yoluyla bildiririm*" diyerek murahhasların her biriyle vedalaştıktan sonra onları ülkelerine göndermişti.

Sansürden dolayı Müslümanlar içinde müthiş bir heyecan ve hareket duyulmaya başladığından, devlet adamları da artık *"bu işten şimdilik vazgeçmeli daha sırası değilmiş"* demeye başladılar. Bu nedenle ortalık şimdilik sakinleştirilmişse de ileride bu kötü muamelenin bir daha ortaya çıkmasından korkulur. Bir sam rüzgarı gibi geldi geçti, Cenab-ı Hak bir daha göstermesin.

TATARLARIN ŞİMDİKİ DURUMU

Tatarlar, ticaret, sanat ve tarım yönlerinden Ruslarla karşılaştırıldığında onlardan aşağı durumdadırlar. Ancak ticaret konusunda Ruslara arkadaşlık edebiliyorlar. Tatarlardan cam, petrol, bez sabun ve benzeri ufak fabrika sahipleri olanlar da vardır. Onlar birçok güzel sanatlar dallarında genel ve özel sergilerde madalya almış, Paris ve Amerika sergilerin de önemli yerler işgal etmişlerdir. Bugün Petersburg, Moskova ve diğer yerlerde lokanta ve büyük otel sahipleri hep Tatarlar olduğu gibi, Petersburg'ta bulunan knez, graf ve knotların temiz mahalleri de hep Tatarların tasarrufu altındadır. Sibirya'da da birçok ticaret dalları onlara serbesttir. Tatarların dinî bağlılıkları tam olduğu, gibi ticaret ve diğer dünya işlerinde de dayanışmaları eksik değildir. Tatarlardan terzi, kunduracı, kalpakcı, dülger, tamirci, bakırcı ve diğer hüner sahipleri çoktur.

Fakat şimdiye kadar, dini ilimlerde derinleşmiş, ilmi ile amil birçok Tatar alim, okutulmakta olan hikmet matematik ve siyaset

ilimlerine önem vermemişlerdir. Bu son feci olaylardan sonra bazı akıllı kişiler ilimlerin ve fenlerin yaygınlaştırılması ve geliştirilmesi ve çocuklarından siyasetçiler yetiştirilmesi kararına vardılar. Bu kararı hayata geçirmek için de, bazı Tatarlar her vilayet ve nahiyede yeni usul mektepler kurarak maarif yoluna girmeye başlarken, bazıları da evlad, akraba ve yakınlarını, kimi zaman da köy yetimlerini, ulum, funun, maarif ve siyaset öğrenmeleri için Türkistan ve Arabistan'a göndermektedirler. Çalışma ve gayretin bir semeresi olarak şu son yıllarda kısmi başarı görülmektedir.

Fakat medreselerimizin Maarif Nezareti'nin idaresinde olduğunu tamamen hatırdan çıkarmayalım. Zira 18 Eylül 1870'de 22 numaralı resmi evrak ile yeni mektep ve medrese açmak Rusça okumak şartına bağlanmış 26 Mart 1870'de nizama uygun olmayan mektep ve medreselerin geçersiz sayılması müftü hazretlerine bildirilmiştir.

Hükümetin bu gibi uygulamaları sırasında vilayetler ve bazı nahiyelerde memurlar tarafından medreselere birçok vahşi saldırılar olmuştur. Kısaca, Kazan'ın nahiyelerinde Münkir (?) olayı, 1884'te Samara'da Solay (?) olayı ve 1893'te Çistay olayları ancak yamyamlardan sadır olacak niteliktedir. Müslümanlar tarafından en küçük bir şey yapıldığında hemen "yırtıcılık" adı takılarak sutunlar dolusu bozuk fikirler yazmaya kalkışanlar bize yapılan bu olaylara ne diyecekler? Gerçekten bu soruya cevap olarak, ancak aralarında meşhur ve darbı mesel hükmünde olan *"Cani müslüman olmak şartıyla cinayet cezayı muciptir"* sözünü tekrar ederler.

Ruslar, Tatarları ne kadar Ruslaştırmaya gayret ederse o oranda düşmanlıklar artmaktadır. Tatarların içinde Rusya üniversitelerinde öğrenimini tamamlamış kimseler, hatta Harp Okulu Zadegan Kısmı'ndan mezun olan birçok kişiler varsa da memuriyet derecesinde yükselmeleri çok sınırlıdır. Şöyle ki, üniversiteden çıkmış bir Müslüman memurun rütbesi ancak sorgu hakimi, daha da yükselirse savcı vekili olabilirler. Askeriyede ise albaylıktan yukarı asla tefi edemez; nadiren Müslüman generaller bulunmakta ise de onların yükselmesi birçok sebeplere bağlıdır. Sözgelimi, *General Sadık*, 1877 Osmanlı-Rus Savaşında Ruslara bu kadar sadakat göstermiş, bir hanzade olmasına rağmen elli beş yaşında, o da emekliye ayrılma şartıyla, ancak general olabilmiştir. Lehistanlıların (Polanyalıların) generalliği ise evlenmemek şartıyladır. Sözün kısası bu şekilde üç dört general bulunmaktadır. Açıkladığımız bu adalet (!) yalnız

Tatarlar için olmayıp Ortodoks olmayanların hepsini kapsar. Kısaca, Finlandiyalılar, Lehliler, Yahudiler ve Raskolların[29] tamamı adaletli Rusya idaresi altında ezilmektedirler. (!)

"Hükümetin bütün Tatarları ibrazavayt edeceği, yani tehzib-i ahlak, daha doğrusu, Hıristiyan medeniyetini okutup, bir adım sonrasında ise büsbütün Hıristiyanlaştırmak düşüncesinde olduğu" halkın ağzında bazan dolaşmakta ise de bundan bir sonuç çıkmaz. Rusya'da, genelde, maarif henüz yeterince yaygınlaşmamışken bilhassa Tatarları maarife yöneltmenin sebebi nedir? Bir de, çoğunlukla 1000 haneden çok Rus köylerinde çocukları okutacak bir okulları olamadığı halde, 20, 30 hanedan ibaret bulunan Tatar köylerinin mektep veya medresesinin özel bir odasında Rusça okunması niçin gerekiyor? Tatarların bu gibi durumları aralarında tartışıp değerlendirmeleri gerekir. Lehistan Tatarları eski zamanlarda Müslüman iken, hep Rusça okumağa devam ettiklerinden bugün yalnız ağızlarındaki bir kelime-i tevhitten başka İslamiyetlerini ortaya koyar bir şey kalmamıştır. Eski dilleri olan Türkçeyi yani Tatarcayı tamamen kaybetmişlerdir. Yeme, içme ve giyim-kuşam dahi hep alfranga olduğundan Kazan Tatarlarından başka kimseler onların Müslüman olduklarını bilmiyorlar. Maarifin luzumu Tatarlarca da inkar olunamaz, fakat İslam maarifi ile beraber olmadıkça yarar vermez. Bu sebeple İslam dünyasında herşeyden önce okunması gereken şey din ilimleridir. İlim tahsil etmek çalışma ve gayretle meydana gelecek şeylerden olduğundan *usul-i cedid*[30] ve *usul-i kadim*'den hangisi olursa olsun çalışıp gayret edilmedikçe hiçbir şekilde fayda sağlamadığı herkesçe bilinmektedir. Zira usul-i cedidden muradımız da okumaya ve anladığını hıfz etmeye çalışmaktan ibarettir. Bundan otuz yıl önce Kazan ve Orenburg çevrelerinde hatta Sibirya'da usul-i kadim üzere okuyup yetişmiş birçok ulemamız

29. Dini ayrılık taraftarı demektir. XVIII. y. yılın ortalarında Novgorod patriği Nikon (1652-1666) dini kitaplarda müstensihler tarafından zaman içerisinde hatalar yapıldığını ve bunların düzeltilmesi gerektiğini söyledi ve bunu da İmparatora kabul ettirdi. Bu düzeltmeleri kabul etmeyenler Raskol olarak adlandırıldı ve Ortodoks cemaatın dışına atıldılar (bkz. A.N. Kurat, a.g.e., s.221-222).

30. Kelime anlamı yine usul olan bu kavram İsmail Gaspıralı'nın (1851-1914) Türk dünyasında eğitim reformunun adı olmuştur. Gaspıralı geleneksel medreselerdeki ders okutma meodunu zaman alıcı ve eskimiş bularak daha kısa sürede öğrenmeyi sağlayan bu metodu Bahçesaray'da açtığı medresesinde uygulamış ve elde ettiği başarıyı diğer kardeşlerine önermiştir. Bu hareket daha sonraları müfredatlara kültür ve fen dersleri koymayı hedefledi ve bunu taraftarlarınca açılan medreselerde uyguladı. Gaspıralı'nın bu hareketi Tatarlar arasında kısa sürede çok taraftar buldu. Daha sonra Türkistan'a da yayıldı. Bu yeniliği boş görmeyen ve eski usulde ısrar hareketine de usul-i kadim dendi. (bkz. M. Saray, Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey, Ank., 1987).

vardı ki onlara karşı yalnız Müslümanlar değil Ruslar hatta devlet adamları bile huzurlarında edepli davranırlardı.

Bu durum aynen müşahede ettiğimiz şeylerden olduğundan hiç birimizin inkara gücü yetmez. Rusya hükümeti de bunun farkına vardığından dolayı ulemanın ululuğunu yok etmek için Senato Meclisi'nin kararı ile *Hıristiyan medeniyetini okutma* meselesini teklif etmiştir. İyi özelliklere sahip olmadıkça alimlerden hiç bir yarar görülemez. Hatta zamanımızda ulema mesleğinde görülen birçok kimseler var ki dünyada onlardan daha rezil bir yaratık bulunamaz dersek haklıyız. Mahkeme-i Şer'iye idaresinde 5600 imam bulunduğu halde ancak kendi mahallesine nufuzunu geçirebilmiş bir alim bulabilirsek şükür ederiz. Halbuki geçmiş ulemanın nufuzu bütün vilayetlere kadar yayılırdı. Vaktiyle ulemadan bir emir çıktığında herkesce kabul edilmemesi düşünülemezdi. Bu, o alimlerin iyi ahlaklı, takva ehli ve gerçekten emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker erbabı olduklarından dolayıdır. Bu nedenle gelecekte milletimizin mutluluk medeniyetine ulaşmasınının, yine ulemamızın durumunun iyileşmesi ile olacağını ümit ederiz. Fakat burada bir hadis-i şerifi hatırlatmak gerekir. Abdullah b. Amr b. el-As Peygamberimiz (sas)in şöyle buyurduğunu rivayet ediyor: *"Allah Taala ilmi insanlardan birden çekip almak suretiyle değil alimlerin ruhunu kabzetmek suretiyle kaldıracaktır. Nihayet hiç bir alim kalmayınca halk kendilerine cahil bir takım kimseleri başkan edinirler. Bunlara şundan bundan sorular sorulur fetva istenir. Onlar da ilimleri olmadığından hem kendileri saparlar hem de halkı saptırırlar"*[31]. Tirmizi, bu hadisin sahih ve hasen olduğunu söyler. Bu hadisin hükmü şimdilik Rusya Müslümanları arasında gerçekleşti. Ama, Cenab-ı Mevla fırsat ihsan ederse ulemanın ıslahı da mümkündür. Fakat bunun için *"la yey'esu...." "- Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz"* (Yusuf suresi-87) ayet-i celilesini hatırda tutarak çalışmalı ve gayret etmeliyiz. *"va'tesimû..." "Topluca Allah'ın ipine yapışın ayrılmayın."* (Al-i İmran- 103) kavl-i şerifleri gereğince sağlam ipe tutunmalı, kardeşler arası ayrılıktan kaçınmalı, birbirimizin kusurlarını ve eksikliklerini görmemeli, birdiğerimizle layık ve mümkün olduğumuz derecede yardımlaşmalı, iyi huy ve ahlakla vasıflanarak ittifak ve ittihat içinde çalışmalıyız. Tarihe bakılırsa görülür ki, her devletin yıkılışına, her milletin yok olmasında birinci sebep ihtilaf ve tefrikadır. İkinci sebep tefrika, üçüncü sebep yine

31. Buhari, İlim, 24, Itisam, 7; Müslim, İlim, 13-14; Tirmizi, İlim, 5; İbn Mace, Mukaddime, 8; Ebu Davud, Mukaddime, 26.

tefrikadır. Rusların, Tatarlar üzerine tasalutuna sebep, Tatarların devamlı birbirlerine karşı gösterdikleri düşmanlık ve ulema arasında ortaya çıkan adavettir. Son olarak şunu söyleyelim ki Tatar gençleri için tedrici olarak Rusçayı öğrenmek faydalı ise de ulema için gereği yoktur.

GELECEĞİN GÜVENCE ALTINA ALINMASI

Aciz düşünceme göre, Tatarların geleceğini güvence altına almak birçok şarta bağlıdır. Bunları da Mahkeme-i Şere'iye, ulema ve Tatarlarla ile ilgili şartlar olmak üzere üç grupta toplayabiliriz:

a. Mahkeme-i Şer'iye ile İlgili Şartlar

Her şeyden önce, Mahkeme-i Şer'iye'nin ıslah edilmesidir. O da aşağıdaki şekilde olmalıdır:

1. Kadı hazretlerinin aylığını 150 ruble yapmalı ki rüşvet ve açgözlülükten kaçınsın.

2. Kadı seçimi zamanı yaklaştığında, büyük alimler ve zenginler müftü hazretlerinden dindar bir kimseyi seçmesini rica etmeliler. Güvenilir bir zata rastlandığı takdirde hizmetini üç yılla sınırlandırmayıp belki iki üç dönem kalması için çalışılmalıdır.

3. Kadı hazretleri Mahkeme-i Şer'ye'nin haklarını ve namusunu korumak için *"bir saatlik adalet yetmiş yıllık ibadetten hayırlıdır"* hikmeti gereğince hareket etmelidir.

4. Mahkeme-i Şer'iye'ye özgü yepyeni bir resmi gazete yayınlanarak, mahalle imamları 2, sade halk 3 ruble'ye abone yapılmalıdır. Bu uygulama Mahkeme-i Şer'iye'ye çok gelir getirecek, bu paralarla da bütün Müslümanların yararına olan Mushaf-ı Şerif'in basımı Mahkeme-i Şer'iye matbaasında yapılabilecektir. Her vilayette dini bir dergi yayınlanmaktadır. Bu bakımdan, çıkarılacak yeni gazetenin içeriği, yalnız Mahkeme-i Şer'iye'ye ait resmi haberlerden ibaret olup siyasete karışmadığı müddetçe hükümet buna engel olmadığı gibi memnun da olur. Özel emirler ve düzenlemeler (tanzimat) bu gazetede ilan olunur, dağıtıcıya da hacet kalmaz. Metruke defterleri de Mahkeme-i Şer'iye'nin matbaasında hazırlanır. Matbaa için ayrıca bir daire gerekmez. Zira matbaa ve tahrir heyeti için mescit tarafında bulunan yer yeterlidir. Bu sayede her yıl özel salnameler istatistikler de yayınlanır.

5. Kadı hazretleri imamların istihkakları için bir sınır belirlemeli, buna uygun olmadığı takdirde de kimsenin hatırını saymayı haklarından mahrum kılmalıdır.

6. Büyük alimler her yıl tatil günlerinde müftü hazretlerini ziyaret bahanesiyle gelip milli menfaatlere dair düşünceler arz etmelidirler.

7. Mahkeme-i Şer'iye, medreseleri idaresine almalı; ulemaya medrese tedrisinde uygulayacakları özel, doğru bir usul göstermeli; medreseleri teftiş etmeli ve sonunda imtihan yapmalıdır. Bütün bunlardan sonra, iyi molla yetiştiren medreseleri madalya ve ikram ile taltif etmelidir. Bir de, doğru yoldan sapan ve şer'i sınırları çiğneyen imamları, ayıplayıp ve azarladıktan sonra ibret-i alem için gazete ile ilan etmelidir. Eğer bunlar yapılırsa tam ıslahın ortaya çıkacağı şüphesizdir.

8. Mahkeme-i Şer'iye'nin gelirlerini olabildiğince artırılmalı, harcamalardan artan paralar İslam menfaatleri kullanılmalıdır. Sözgelimi, mektep ve medreselerde ödül dağıtılarak Müslüman öğrenciler sevindirilmeli ve öğrenmeye teşvik edilmelidir.

b. Ulema ile İlgili Şartlar:

1. Ulemamız birbirlerine olan düşmanlık ve nefsi arzularından vazgeçmelidir.

2. Halk arasında haysiyetlerini korumak için fısk ve fesadtan kaçınmalıdır.

3. Hepsi de cemaatlarına dünyevi ve uhrevi konularda yararlı ve kısa bilgiler vermeli, vaazlar yapılmalıdır. *"Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışın"* diyerek bazen tehditli bazen özendirici nasihatlarda bulunurlarsa az bir süre içinde ümmetin geleceği güvence altına alınabilir. Belki, Hükümet de bu duruma izin verir, kimbilir belki yardım da verir. Fakat bizim yola geleceğimiz bir parça kuşkuludur.

c. Tatarlarla İlgili Şartlar

Tatarlar hala bilgisizlik içindedirler. Hükümet tarafından polis veya jandarma memurlarından biri gelirse *"Acaba bu niçin geldi? Nasıl bir kağıt getirdi? Sonu ne olacak?"* diye hepsi birer şüpheye düşerler. Derken anlamadan dinlemeden büyük bir gürültü koparır-

lar. Sonunu düşünmezler! Halbuki böyle durumlarda insaflı, tedbirli bir memur rast gelirse bozgunculuğa meydan vermez, amma Neuzubilla, sarı renkli, kafası dumanlı, aslan yürekli memurlardan birine tesadüf ederlerse, Allahümmehfezna, Tatarlar için ihtilal çıkarmak hiçten değildir.

İç isyanlar gerçekten bir hükümet için savaştan daha zararlıdır ve büyük felaketlere yol açar. Öte yandan, isyan eden millet de tamamen yok olmakla karşı karşıya kalıp hükümetten daha çok zarar görür. İsyan çıkaran kavimlere bakın! Çoğunlukla yok oldular. İşte Çin Müslümanları! İsyan çıkarmakla başlarına nice felaketler geldi. Müslümanların kanları sel gibi aktı.

Sözün kısası, devlete isyan tehlikelidir. Bu nedenle olabildiğince isyandan sakınmalı. Geleceğimizin kurtuluş kapısını asayişte, ve bu asayişten faydalanarak elde edeceğimiz ilim ve maarifte aramalıyız.

KAZAN'DA BİR ADALET TECELLİSİ

Kazan'da yaşanmış garip bir olayı dostların ve düşmanların dikkatine sunuyoruz. Başlangıcı ne kadar can sıkıcı ise sonu da o derece sevindiricidir.

Olayın aslı şudur: Kazan'da, Hıristiyanlaşmış ve yaşamakta olan bir adamın evine Müslüman babası misafir olur. Baba bir iki gün kaldıktan sonra köyüne gideceği sırada oğlunun yalvarması üzerine yanında bulunan küçük çocuğunu birkaç gün daha abisinin yanında kalmak üzere bırakır gider. İhtiyar köyünde bir süre çocuğunu beklerse de gelmez. Arar bulamaz. Kısacası çocuk kaybolur ve aradan biraz müddet geçince de tabiatıyla, her şey gibi, bu çocuk ta unutulur gider. Günün birinde ihtiyar yine Kazan'a gelir ve çocuğunun *Duhovnai Siminariye* yani *Ruhanilik Okulu* tarafından her nasılsa aşırılmış olduğunu duyup çocuğunu aramaya koyulur. Bir süre sonra okul çocuklarının tenefüsleri sırasında oğlunu görür. Çocuk hemen görür görmez babasının kucağına gitmeye can atar ve okuldan ayrılmak ister. İhtiyar baba da çocuğunun böyle bir tuzağa yakalandığını görüp onu kurtarmak isterse de Ruhani başkanların zulum pençelerinden kurtaramaz. Sonunda polise başvururse da iş yine zorlaşır. Çaresiz ihtiyar en nihayet *Prakuror* yani *Hukuk Mahkemesi*'ne başvurur. Davanın görülmesi sırasında okul müdürü çocuğun okula kendi isteğiyle geldiğini iddia eder. Buna karşı ihtiyar, o vakit çocuğun henüz 12 yaşında olup, bu yaştaki bir çocuğun

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY

Vol. XXXV

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN 975-482-326-X

ISSN 1301-0522

Fiyatı : 650.000 TL.