



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII



ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

CİLT : XXXVIII



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

ISBN : 975 - 482 - 446 - 0

ISSN : 1301 - 0522

İÇİNDEKİLER

Sayfa

Prof. Dr. Hüseyin ATAY <i>İslâm Medeniyetinin Doğuşu, Batışı ve Yeniden Doğması</i>	1
Prof. Dr. Beyza BİLGİN <i>Alman Protestan Kiliseler Günü (Anadolu'dan Bir Müslüman Kadın)</i>	37
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ <i>Kur'an ve Estetik</i>	53
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ <i>La Conception Musulmane Du Repentir Et Lex Conditions De Sa Validite ...</i>	91
Prof. Dr. Nesimi YAZICI <i>Osmanlı Son Dönemi Medreselerinde Fen Bilimlerinin Tedrisatı Konusunda Bazı Düşünceler</i>	109
Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU <i>Seyyid Burhane'ddîn Muhakkık-ı Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar</i>	123
Doç. Dr. İrfan AYCAN <i>İslâm Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı</i>	155
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR <i>IX. Yüzyıl Endülüsi'nde Zındıklık Suçlamaları</i>	195
Prof. Dr. Hasan HANEFİ (Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU) <i>Esbüb-ı Nüzûlün Anlamı Nedir?</i>	225
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>İrşad Yolu</i>	233
Doç. Dr. Şevki SAKA <i>Alimlerin Emirlere (Idarecilere) Nasihati</i>	249
Yrd. Doç. Dr. Sabri ERDEM <i>Hegel Üzerine</i>	269
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>İslâm 'ın İlk Döneminde, Hz. Muhammed'in Tebliğinin Psiko-Sosyal Temelleri</i>	275
Dr. Niyazi AKYÜZ <i>Dinin Mesajının Sosyo-Kültürel Muhtevası ve İslâm</i>	295

Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
<i>Değişim ve Toplumsal Değişim Şartları</i>	309
Dr. Seyfettin ERŞAHİN	
<i>Meşihat-ı İslamiye'den "Diyaset Riyaseti"ne: Ziya Gökalp'in Şeyhülislam- lık Tasarısı</i>	333
Dr. Recai DOĞAN	
<i>II. Mevrutiyet Dönemi Eğitim Hareketlerinde Din Eğitim-Öğretimi</i>	361
Dr. Mustafa AŞKAR	
<i>Şeyh Bedreddin'in Variddt-ı ve Şeyh Muhyiddin Yavai'nin Variddt Şerhi Üzerine Bir Değerlendirme</i>	447
Ar. Gör. Durmuş ARIK	
<i>Çuvayşların Din</i>	453
Ar. Gör. Mahfuz SÖYLEMEZ	
<i>İlk Harici Devlet: Rükstem'ler (160-297/777-909)</i>	457

İSLÂM MEDENİYETİNİN DOĞUŞU, BATIŞI VE YENİDEN DOĞMASI

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

İslâm Medeniyeti dördüncü (Onuncu Miladi) asra kadar yükselişini tamamladı; bin beş yüz otuz beş yılına kadar duraklama dönemini yaşadı ve bundan sonrası da gerileme dönemini teşkil ediyor. Artık yeniden doğuşa hazırlanmalıdır. İslâm, insanlara üç yüz altmış derecelik bir bakış açısı getirdi. İlk müslümanlar, Kur'an'ın bu felsefesini ve bakış açısını iyi anladılar. Bu üç yüz altmış derecelik bakış açısını ben kullanıyorum. Müslümanlar ilk dört asırda dünyaya ve insanlara böyle baktıkları için bütün insanları ve zamanlarındaki ilimleri kuckaladılar ve bir dünya medeniyeti kurdular. Ama, beşinci asırdan sonra Müslümanlar kendi toplumları içinde sıkışıp kaldılar ve bakış açıları gittikçe doksan derecenin altına düştü. Şimdi de kırk beş derecelik bölgesel gruplar gibi bir dar açıyla dünyaya bakıyorlar, İslâm'ın bugünkü bütün problemi budur. Yüce Allah insana hükmetme, hükümdar olma ülküsünü verdiği için, insanlar başkalarını idarelerine alma amacıyla savaşı gerekli görmüşler, böylece toplumlar, milletler kaynaşmak zorunda kalmış ve birbirinin kültüründen, ilminden, sanat ve başarısının birikiminden yararlanmışlar, bu suretle ilim, sanat ve felsefeyi geliştirmişlerdir.

Allah insanı yaratmakla Allahlığını ispatlamış oldu. Bu, insanın, diğer bütün varlıklardan üstün kılınmış olduğu, yaptığı işlerden kolayca anlaşılacaktır. Ancak bunu da sağlayacak yegâne varlık insanın kendisidir. Binlerce seneden beri inek gene inektir, hiç değişmemiştir. İnsanın çalışmaları üst üste yığıldığı ve biriktiği için ilmi, sanatı, becerisi artmış, gittikçe yükselmiştir. Hayvanlar birbirinin bilgisinden yararlanamaz.

Aklı ile insan yepyeni şeyler ortaya koymuştur. İnsanı Allah yarattığına göre en hakiki mürşit olan aklının yanında bir de ona yazılı bir bilgi olan vahiy gönderdi. İnsana verilen akıl, yol gösterme bakımından yeter ve artardı ama, insan, her karar vermeyi akla bırakmadı ki, insanın aklın dışında da iş yapan güçleri bulunuyor. Maddi varlığını sürdürmesi için yeme, içme, soğuk ve sıcaktan korunma, diğer insanlarla yarış halinde olup, herkesten öne geçme, üstün olma arzusu ve amacı insanı aklın dışına kaydırmaktadır, aklına danışmadan da iş yapmaktadır.

İnsanın içgüdüleri, hayalleri, ülküsü kendisine yön vermekte olduğundan aklın tarafını desteklemek ve güçlendirmek üzere Allah insana bir de anlayacağı dilde kendisine vahiy göndermiştir. İnsanı yaratan Allah onun neye muhtaç olduğunun da en iyisini bilmektedir.

Tarih boyunca bazı toplumlarda bazı islahatçıların çıktığını, güzel, doğru, insanın yararına, akla uygun ilkeler, hükümler koyduklarını görüyoruz. Doğru, yararlı yapacağım diye aklın dışına çıkıp, yanlış yanında doğru, doğrunun yanında yanlış yapanları da görmekteyiz. İnsanoğlunun her zaman doğru ve yararlı iş yapmasını sağlamak için, akli diğer güçlerin karşısında yalnız bırakmamanın, insana en büyük yardım olacağını bilen Allah, ona peygamberlerle kitap göndermiştir.

İnsanlığa gönderilen kitaplar içinde bize kadar ulaşanlar: Tevrat (içinde Zebur), İncil ve Kur'an'dır. Hintliler'in din kitapları olan Vedalar'm da vahiy yolu ile gönderildiği söylenmekte ise de bu o kadar açık ve belli değildir. İçlerinde vahiy olabilecek ifadeler bulunması, vahiy olduğu kanaatini verdirebilirse de, insan vahiy sanılacak kadar doğru ve güzel söz söyleyebilir. Akıl bunu yapabilir. Ancak Tevrat, İncil ve Kur'an'ın Allah'ın gönderdiği bilgiler (vahiyler) sonucu yazıldıkları kesin bir kanaat halinde insanlık tarihine mal olmuşlardır. Ne var ki, bu tarihi olayda bu üç kitap arasında şu farkların olduğu da açıkça bilinmektedir. Tevrat ile İncil verilen peygamberlerin zamanında yazılmadıkları için, onlardaki vahiyler (Allah'ın bildirileri) ile insanların sözleri birbirine karışmış ve insani bilgi ile ilâhi bilgiyi birbirinden ayırmak için insanın elinde sadece tek ölçü olarak akıl kalmaktadır. Bunlardan sonra gelen Kur'an-ı da, onları bir doğrulama ölçüsü almak mümkündür. En son kitap olan Kur'an, verildiği peygamberi Hz. Muhammed zamanında yazıldığı için ona Allah'ın vahyi dışında hiç bir şey girmemiştir. O, Allah'ın katiksiz, karışksız vahyi olarak bulunan Kitaptır. Tarihi bir olay olarak bunun tesbitinden ayrı olarak Kur'an'ın içeriği de kendisinin insan sözü değil, Allah'ın sözü olduğunu ortaya koyacak durumdadır. Kur'an daha önceki Tevrat'ı, İncil'i desteklemekte ve tarih boyunca Allah'ın gönderdiği dinin adına İslâm demektedir. Ancak, bu İslâm adı Kur'an tarafından kullanıldığı için, İslâm denince Kur'an'ın anlattığı din olarak tarihe geçmiş ve sürmektedir.

Tevrat'a sahip olanlara Yahudiler; Tevrat ve İncil'e sahip çıkanlara Hıristiyanlar ve Tevrat, İncil ve Kur'an'a inananlara müslümanlar denmektedir.

Yahudi peygamberlere gönderilen Tevrat, (öğreti-mesaj) tarihte büyük bir rol oynayamadı, dünya çapında yeni bir felsefe ve medeniyet ortaya koyamadı. Bu, Yahudilerin Tevrat'ı bir aşiret dini olarak anlamalarından ve kavramalarından kaynaklanmış olabileceği gibi, Tevrat'ın da Yahudilerin aşiret kültürü ile karışmış olmasıyla açıklanabilir.

Aynı şekilde Hz. İsa'ya gönderilen İncil de tarih boyunca yeni bir dünya görüşü, felsefesi ve dünya medeniyeti kurmaya, tarihe yön vermeye önyak olacak bir atılım ve zihniyet meydana getiremedi. Bugünkü Batı medeniyeti Hıristiyanların kurduğu bir medeniyet olmasına rağmen, Hıristiyanlıktan kaynaklanmış olmayıp İslâm medeniyetinin getirdiği yeni bir ilmi yöntem ve zihniyetle Yunan medeniyetinin tekrar incelenmesiyle meydana gelmiştir. Diğer bir deyimle Batı medeniyeti Yunan ve İslâm medeniyetinin terkiibinden doğmuştur. Ancak, çok yenilikler ve atılımlar ortaya koymuştur. Bu, ayrı bir konudur. Bugünkü Batı medeniyetinin ve felsefesinin çift şahsiyetli ve çift kimlikli bir insan tipi ortaya koymasının sebebi Hıristiyanlığın din ve ilim anlayışından kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlık din ile akıl, ilim ile dini birbirinden ayırmış olduğu için, dini kiliseye hasretmiştir. İlim adamı, laboratuvarda bir ilim adamı, kilisede bir hıristiyan olarak iki şahsiyete sahiptir. İkisini birleştirip tek şahsiyet, tek kişilik oluşturamamıştır. Dekart bile düşünceye çok akıllıca hareket ettiği halde, kiliseye giderek milletin inancına aykırı hareket edemem diyebilmiştir. Akli ile dindeki yanlış inanç ve düşünceyi düzeltmeye gitmeyi düşünememiş ve dini kendisine bu imkânı ve yetkiyi vermemiştir. Bu, ruhbanlıktır. Esefle söylemek gerekir ki, bu ruhbanlık bin seneden beri İslâm'da tasavvufçular tarafından tamamen ve fakihler tarafından kısmen benimsenmiş ve iman haline getirilerek kutsal ve itiraz edilmez kişiler yaratılarak akla ve ilme cephe alınmıştır. Müslümanlar çifte şahsiyetli de becerip camide müslüman, laboratuvarda ilim adamı olamamışlar, dindeki kutsal şahıslığı laboratuvarda da egemen kılmışlar, Şark'taki ata köleliğine Batı'daki ilim ve fikir köleliğini eklemiş, köle üzerine köle olmuş, kölelik katlanmış ve katmerleşmiştir. Bunun için müslümanları bu katmerli kölelikten kurtarmak zor olmaktadır ve en azından iki asrı da aşkın bir çaba sarfedildiği halde çıkış yolunu bulan olmamıştır. İyi, dikkatlice ve tarafsızca bakıldığı zaman doğulu atalar taraftarları da batılı yenilikçi taraftarlarının da köleliği pekiştirmekten başka bir iş yapmadıkları görülmektedir. Eskici ve gelenekçiler eskiye uyulmadığının, yenilikçiler de yeniye uyulmadığının sıkıntısını yaymaktadırlar. Hep uymak, ister ata olsun, ister komşu olsun. İşte bu zihniyetin Allah'a şirk koşmak olduğunu Kur'an haykırmaktadır. Ama Kur'an'ın sesine her iki taraf kulaklarını tıkamış sağırlaşmıştır. İslâm dünyasının durumu budur. İki asırdan fazla bir zamandan beri müslümanlar arasında hastalığa çare aramaya başlayanlar olmuş, ancak hastalığın sebebini arayacak yerde, hastalığı gidermeye çalışmışlar. Başarı çok kısa ve pek dar çerçevede olmuş ve eskisi büyük bir sel gibi akıp filizlenmeyi engellemiştir. Bu köleliğin hala devam etmesinin yanlış bir yöntemden kaynaklandığını ileride anlatacağım. Burada İslâm'a dönmek istiyorum.

Kur'an'a gelince, Kur'an, bir dünya medeniyeti, bir dünya felsefesi, kısaca dünyayı kucaklayan 360 derecelik bir açı ile dünyaya bakmayı getirmiş ve bunu insana önemli bir dini, ilmi, akli ve ilâhî görev olarak yüklemiştir. Burada şuna dikkati çekmek istiyorum. İnsanoğlu akli ile de bir

dünya medeniyeti kurmuştu. Bu, Yunan medeniyetidir. Aklın ışığında böyle bir medeniyet kurulabildi. Bunda özel vahiy (Tevrat, İncil ve Kur'an) yoktu. Allah insanı yarattığı zaman, ona yol gösterecek, doğruyu bulacak, ilim yapmasını sağlayacak nesneyi: akılı da beraberinde verdi. Akıl demek insan demektir. Bize göre akıl hiç şaşmaz, her zaman doğruyu söyler. Ama insanın yanılmaları da inkâr edilemez boyutta olduğuna göre, bu yanılmaların kaynağı akıl değil, aklın dışında insana egemen olan diğer güçlerdir. Diğer güçlerin yaptırım gücü vardır. Akıl doğruyu söylerse de yaptırım gücü yoktur. Yaptırım gücü iradenindir. İrade de başka isteklerin, heveslerin, amaçların güdümündedir. Hz. Muhammed de kırk yaşına kadar akılı ile hareket etti ve herkesin beğenisini kazandı. Hz. Muhammed zamanında akılı ile hareket edip, insanların beğenisini kazanan başkaları da vardı. Hz. Muhammed seçilince -bu sırf Allah'ın kendi seçimidir- benzer kişiler de niye kendilerinin seçilmediğinden dolayı kıskandılar ve düşmanlığa başladılar. Kırk yaşından sonra Hz. Muhammed'e vahiy gelmeye başladı. Doğrusu, Kur'an'ın içerdiği yüce anlam ve üstün üslup kıskanılacak gibiydi ve hâlâ da öyledir. Gerçeği ve vakiayı olduğu gibi kabul edemeyen, gerçeğe sırf gerçek olduğu için boyun eğemeyen kimseler, düşmanlığa başladılar ve silaha sarıldılar.

KUR'AN'IN ORTAYA KOYDUĞU EVRENSEL İLKELER

1. Oysa Kur'an'ın daha ilk anda ortaya koyduğu ve savunduğu ilke, gerçeğe sırf gerçek olduğu için sahip çıkmak gerektiğini anlatmış ve bu birinci ilkesini ortaya koymuştur. Bu ilke Kur'an'ın dünya durdukça savunacağı temel ilkedir. Son asırların müslümanları -halifesi, paşası, amiri, memuru, hocası, şeyhülislâmi ve halkı, şeyhi- bu ilkeyi ihmal etmekle kalmadılar, buna karşı savaş açtılar ve bu savaşları devam ettirmektedir.

2. Kur'an'ın ortaya koyduğu ikinci ilkesi de ilim ilkesi idi. Kur'an ilme ulaşmanın ilk yolunun okumak olduğunu bildiği için insana ilk emri "oku!" olmuştur. Bu iki ilke arasında -akıl ile ilim- bir fark gözetmemiz gerekiyor. Bir kimsenin düşünmesi, gerçeği anlaması ve onu benimsemesi için ilme -epistemolojik anlamda- muhtaç olmaz. Akılla onu bilebilir. Nitekim okuması, yazması olmayan milyonlarca insan tarih boyunca ve şimdi akılları ile gerçeği anlayabiliyor, kavıyor ve kabulleniyor. Bunun için akıl ilkesi ile ilim yapma anlamında ilim ilkesini birbirinden ayırtmak gerekir. Aynı nedenden dolayıdır ki, bir ilim sahibi aklı kullanıp aklın gerektirdiği mantıklı düşünmeyi yapmıyor. İlim okumakla ekle ediyor, derken, okumak başkasının yaptığı ilmi okumak oluyor. Böylece ilim insanlığın, herkesin malı oluyor. Herkesin bilgisi birikiyor ve bir küme oluşturuyor.

3. Kur'an'ın üçüncü ilkesi, Allah'ın ilmidir. Gerçeği ancak Allah bilir. Allah'ın ilmi mutlaktır, her şeyi kuşatır. İlimin doğruluk ölçüsü Allah'ın ilmidir. Herkes bilir, ama en doğruyu ve doğru olanı Allah bilir, insan doğruyu, tam gerçeği bulamaz. Kur'an bu ifade ile insanın ilimde

kesin ve şaşmaz söz sahibi olmasını da ortadan kaldırarak, insanın bilgisini doğruluk ve gerçeklik ölçüsü olarak kabul etmenin yanlış olduğunu anlatmış oluyor. Kur'an diyor ki: "Allah bilir, siz bilmezsiniz"¹.

4. İnsanın mutlak ilim otoritesi olmaması ilkesi. Bu âyette, "siz bilmezsiniz" sözünde geçen "siz'in içinde Hz. Peygamber de, bütün peygamberler de, melekler de, cinler de, şeyhler de, veliler de, filozoflar da bulunmaktadır. Böylece Kuran ilimde otorite ve tek söz sahibi olmayı insanın elinden almıştır. Hz. Muhammed'den aldığı gibi Aristo'dan da, İbn Sina'dan da, Dekart'tan da, Mevlana'dan da, Kant'tan da, Einstein'dan da almıştır. Onlardan düşünmeyi, ilim yapmayı, âlimliği almamış, ama bu ve benzeri alanlarda yegâne, tek söz sahibi olmalarının doğru ve gerçekçi olmayacağını anlatmıştır. Herkesten, bildiğini, öğrendiğini, anladığını veya anlamadığını araştırmasını, gözden geçirmesini, üzerinde düşünmesini ve aklını kullanmasını sıkı sıkı istemiş, onu tenbihlemiştir. Bu, Kur'an'ın insana getirdiği dördüncü ilkesi ki, insan gerçek ilim ölçüsü olamaz. Demek gerçek ilim, bütün insanlar arasında bir nesnedir, objedir. Böylece Protagoras'ın insan ölçüdür, sözü de reddediliyor. Allah da Kur'an'da demiş olsa da, insan bu düşünme görevini yerine getirmekle görevlidir. Kur'an'ı okuyup anlamayana Kur'an'ı düşünüp kabul etme sözü yabancı gelebilir. Ama Kur'an'ı okursa, bu ilkenin Kur'an'ın buyruğu ve önerisi olduğunu görür, öğrenir. Kur'an, Kur'an üzerinde düşünmeyi azarlıyor. "Kur'an üzerinde düşünüp taşınmazlar mı? Yoksa kalplerine kilit mi vurulmuştur"² diyor. Ayette kullanılan kelime "tedebbür" olup, iyiden iyiye, enine, boyuna, bir şeyin sonunun neye varacağını düşünmek anlamındadır.

Bu ilkeleri çoğaltmaya gerek yoktur. 1- Akıl ilkesi, 2- İlim (okumak ile başlar) ilkesi, 3- Gerçeği Allah bilir ilkesi, 4- İnsan ilim otoritesi değildir ilkesi. İşte bunları düşünme, dışarıdan gelen bütün bilgilere yöneliktir. Kur'an da dışarıdan, insanın dışından, Allah'tan gelen bir bilgidir. Aklın ilkeleri ise içeriden olan bir bilgi kaynağıdır.

Bu dört ilke yalnız âlim olmak, filozof olmak için değil, iyi bir müslüman, Allah katında kabul edilecek bir kişi olmak için İslâm dininin müslümanlara yüklediği dinî görevlerdir. Bu görevi ilk üç nesil müslümanları iyi anladılar ve hayatlarına geçirdiler, uyguladılar. Onbir asırdır okuyanlar içinde binde bir anlayan olmuşsa da uygulamaya koyan milyonda bir olması yetmemiş, duruma hâkim olamamış ve bir işe de yaramamıştır.

İki yüz elli seneden beri aklı, ilmi ve düşünmeyi ön plana geçirmek isteyen bazı alimlerin karşısına fikri yasaklayan taklide saplanmış olan okumuşlar çıkmaktadırlar. Devlete de halka da hâkim olan, taklitçi bu

1. Bakara 2/232, Al-i İmran 3/66, Nur 24/19, Nahl 16/74.
2. Muhammed 47/42.

düşük düzeydeki zihniyettir. Batı tekniğininde taklitçisi olduğumuz için ürettikleri araçları alıp kullanmak insanı medenî yapmaz ve nitekim iki yüz elli senede yapamadığı gibi. Bir yamyamın bilgisayarı kullanmakla medenî olamayacağını, ancak bilgisayarı kullanan bir yamyam kalacağını batı kavıyor ama, bir müslümana bunu anlatmak imkânsız oluyor. O halde müslümanların geri kalmışlığının ve hâlâ ilerlemeye aday olamadıklarının sebepleri üzerinde birkaç kelime söylemek gerekir. Biz, bunları söylerken müslümanların yaptıkları hataları sıralayacağız. O hatalar müslümanları geri bıraktı ve hâlâ da o hatalar şeriat olarak, din olarak inananların bir özlemi ve inanmayanların bir kâbusu olarak müslüman halk ve milletlerde hüküm sürmektedirler. Bu hataların önemlileri şunlardır:

A. Devlet başkanını seçmede metot yanlış. Hz. Peygamber, bütün müslümanlar arasında en üst kimliğin İslâm olmasına özen göstermişken, ilk halife olan Hz. Ebu Bekir, Kureyşlilik üzerine dayanarak halife oldu. O, Hz. Ömer'i seçti, o da Kureyş'ten, Osman ve Ali de Kureyş'ten olarak kabileciliği özendirdiler. Muaviye geldi, düzeltilip geliştirilmesi gerektiği halde, aksak gelen seçim sistemini kaldırdı, krallık ve veraset sistemini kurdu. Bu sistem, Abbasiler'in sonuna kadar altıbuçuk asır sürdü ve artık Arap olmayan müslümanlar da bu veraset sistemini ve kabile taassup ve milliyetçiliğini benimseyip sürdürmeyi çıkarları için yeğlediler. İslâm kimliğini Hz. Peygamber'den sonra en yüksek kimlik sayan Türkiye Cumhuriyeti oldu. Ama o da ne batı cumhuriyet sistemini tamamen yerleştirebildi, ne de İslâm'da bir İslâm cumhuriyeti örneği oluşturabildi. İslâm'ı en üst kimlik kabul etmesinin anlamı, "Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde müslüman olanlar azınlık değil, birinci sınıf vatandaşdır" esasını getirmiştir.

Bunun için Türk asıllı olmayan bir müslüman Türk vatandaşı, Cumhurbaşkanı ve Başbakan olabilmıştır. İşte on dört asırlık İslâm tarihinde bir devlet sistemi ve anayasa oluşmamıştır. Bunun sıkıntısının sebebi dört halife ve Muaviye'dir. Hariciler'in Allah adına konuşabilmeleri ve devlete isyan etmelerinin sebebi devlet sisteminin olmayışıdır. Hariciler devlet başkanlığını (hilafeti) Kureyşten almak için onu Allah'a vermiş, hükmetmek Allah'ın hakkıdır, demiştir. Bir yanlış düzeltirken başka bir yanlış yapmıştır. Oysa doğru hükmetmek (egemenlik) milletin hakkıdır.*

B. Düşünce Özgürlüğüne karşı cephe alınması da hür fikirli ilim adamının yetişmesini engelledi. Muaviye'nin iktidarı verasete, krallık sistemine çevirmesi, siyasi idarenin, halkın ve özellikle âlimlerin üzerine baskı dönemini başlattı. Günümüzde 1400 küsur sene sonra İslâm dünyası kangren olmuş bu siyasi idarenin baskısından hâlâ başını kaldırıp bir varlık gösteremiyor. Zulmünü Allah'ın yazısına bağlayan iktidar, Halid

* Bak: Cemal el-Benna, el-Hökma bil-Kuran, 84-85, (1986) Mısır, Kadıyyetul-Hurriyyet fil-Islam, 109 vd., Mısır, 1985. Nahva-fıkım Cedid, 52, Kahire, 1995. Mazaba'de İhvanil-Muslimin, 193.

Mabed Cuheni'yi (80 H. 699 M.) ve diğerlerini idam etmekle övünen zalim idareciler cinayeti niçin işledi? Zulmüne karşı çıktığı için değil mi? Hişam b. Abdülmelik'in emri ile Ca'd b. Dirhem (118 H. 736 M.) de dinî inancından dolayı öldürüldü. Cehm b. Safvan da itikadından dolayı öldürüldü (128 H. 745 M.). İmamı Azam Ebu Hanife dövülmüş ve hapis-te ölmüştür. Mutezile'nin muhalif âlimlere yaptığı baskı aslında siyasi otorite halk üzerinde otorite kurmak için Mutezile'yi kullanmıştır. Mutezile'nin de siyasi iktidarla beraber olması yanlıştır. Cezasını yalnız Mutezile çekmedi, günümüze kadar âlimler ve bütün müslümanlar çekmektedir. Daha önceki âlimlerin öldürülmesine de siyasilerin baskısıyla gene âlimler hüküm vermişlerdir.

İmamı Serahsi, İbn Teymiye, Hızır Bey, Molla Lütü, Ebu Kâbız, Cemaledin Afganî, Hezarfen Ahmed Çelebi gibiler, ölüme, baskıya, işkenceye uğratıldılar ve 1960, 1971, 1980 ihtilallerinde üniversiteye yapılan haksız muamele, hâlâ devam etmiyor mu? Günümüzde bürokrasi üniversiteyi dışlamaktadır. Dışarıya ilim için gönderdiği öğrencileri döndüklerinde lâyük oldukları görevlere vermemekte ve onları bürokrasinin peçesinde ezmekte ve onlar da dışarı gitmek zorunda kalmaktadırlar. Bundan daha şerlisi dışarıya milletin servetini vererek, milleti aç bırakarak okuttuğu genç âlimleri dışarıya akıl almaz ucuz bir fiyata satmaktadır.

C. Kur'an'ın ihmal edilmesiyle meydana gelen metot sapmaları:

I. Hadis: Kur'an'dan birinci sapma hadisi öne çıkarmakla olmuştur. Bütün dünyaya yeni bir dünya medeniyeti ve felsefesi, bilgi yöntemi getiren Kur'an daha ilk asırda ihmal edilmeye başlanmıştır. Araplarda bir devlet sistemi olmadığı için, Hz. Peygamber'den sonra başlayan kabilecilik zihniyeti iktidarı ele geçirme mücadelelerinde Kur'an'ın kendilerine yardımcı olmadığını, Kur'an'ın İslâm'dan başka bir kimlik tanımadığını gördükleri için, Kur'an'a bir ilave yapmaları da mümkün olmadığından hadis uydurmaya başlayarak, Hz. Peygamber'in ağzından hırslı şahısları ve taraftarları, âşiretlerini övme yarışı başlattılar. İktidarın krallık sisteminin ve iktidarın soya ve dosta önem vermesi bu davranışa hız verdi ve böylece Kur'an rafa kaldırılmaya başlandı. Bu tehlikeyi gören samimi İslâm âlimleri işi düzeltmeye ve hadisleri tesbit edip kaydetmeye başladılar da tam bir başarıya ulaşamadılar. Tarih boyunca hadis uydurma devam etti. Hadis uydurma, peygamber adına konuşma demektir. Sanki Peygamber, onları kendi adıma konuşabilirsiniz diye vekil tayin etmiş! Bu zihniyet dinin her alanına yayılarak fıkhta, hele tasavvufta, kelâmda, tefsirde hadis uydurma devam etti. Hadis uydurmanın üç büyük zararı dokundu. Hâlâ bu zarar onarılamadı. Biz, onarmaya çalışıyoruz. Biri, İslâm'ı yanlış anlattılar. Diğeri, müslümanları Kur'an'dan uzaklaştırdılar, üçüncüsü, hadisi Kur'an'a hâkim kıldılar. Adeta Kur'an, hadise mahkûm edildi. Hadis tasavvufa, fıkha, kelama yön vermiştir.

II. Tasavvuf: Kur'an'dan ikinci sapma, ikinci asırda tasavvufla başladı. Tasavvufçuların önderi İbrahim Edhem, İslâm'da, Budda'nın Hin-

duizm'de yaptığını yapmıştır. Tasavvufu yeni bir din olarak İslâm'a sokmuş ve aklı kalbe feda ederek, İslâm'da subjektifliği, duygusallığı ölçü almış, Kur'an'ın getirdiği mânâ ve madde dengesinin, mânâ tarafını tercih etmiş ve İslâm'ın büyüklüğünü kavrayamayan, kendi benlerini tatmin etmek için tanrı mertebesine çıkarmak isteyenlere en hırslı zihniyeti aşılarmıştır. Hâlâ bütün hıziyla bu emelleri devam etmektedir. Tasavvufçular övünerek, ama karşıtlarını yererek söyledikleri, "tasavvufun bir din oluşudur." Ben de kendilerine katılıyorum. Tasavvuf sanki İslâm'dan ayrı bir dindir. Ben, buna kanî oldum, ona ayrı bir din olarak bakıldığı zaman, insan rahatlıyor. Bunca dinler vardır, bir de tasavvuf dini olmuş, İslâm'a bir zararı olmaz. Hindistan'daki Sihlar gibi. İslâm'dan da bazı ritüelleri, ibadet şekillerini almış olabilirler. Diğer dinlerde de bunlar vardır. İslâm görünümlü bazı ritüelleri almaları İslâm dininden olmalarını gerektirmez. Ama İslâm toplumunda bulunmaları, onları bu duruma göre hareket etmeye zorlamış olabilir. Sonra bir düşünölsün, bakılsın, her zaman, taraftarları da kendilerine mutasavvif diyerek övünürler. Müslümanlıkla övünmezler. Ama İslâm ve Kur'an sözlü edilince kendilerine mutasavvif müslüman derler. Kur'an'a inandıklarını söylerler. İslâm'ın yüce ilkelerini sahiplenip İslâm budur demezler, tasavvuf işte budur diyerek, müslümanların içinde kendilerine seçkin, Allah'ın yegâne dostları derler. En günahkâr bir müritlerini, tam ve dürtüst bir İslâm alimine yeğ tutarlar. Kendilerinden olmayan büyük İslâm âlimlerini, kendi cahil müritleri seviyesinde bile görmezler. Ez kaza, istemeyerek bir âlimi övmek zorunda kalsalar, onu önce tasavvufa kaydeder, sonra överler. Oysa âlimin tasavvufu hiç bir ilgisi ve ona sempatisi de yoktur. Ama iyi bir âlim ve samimi bir müslümandır, bu ise Kur'an'ın en üstün övgüsüdür.

Ne mutlu müslümanım diyene! Kendilerine katılıyorum. Kur'an diyor ki: "Ben müslümanım demekten daha güzel söz var mıdır."³ Tasavvufçuların, tarikatçıların tasavvufu ile tarikatlarını müslümanlardan üstün tutmaları ve övünmeleri bu âyete ters düşmektedir. Tasavvufçuların ana özelliklerinin birkaçını böylece tesbit etmekle yetinip başka bazı yanlış propagandalarına da bir iki kelimeyle yanıt vereyim. İslâmiyetin tasavvufu yayıldığını iddia etmek tamamen yanlıştır. Tasavvuf tarikatlaşınca ya kadar toplumda olan tasavvufçuların nüfus olarak bir yoğunlukları yoktu. Zaten dünyaya, servete, evlenmeye karşı idiler. Felsefeleri budur. Ama elbette bu inançlarına uymayanlar da vardır. Toplum içinde müslüman olarak da bilindikleri için, elbette komşuları savaşa gittiği zaman, onlar da savaşa gitmişlerdir. Bu demek değildir ki, savaşa hep onlar gitti, dünyayı fethettiler. Eğer tasavvufçular olmasaydı, İslâmiyet daha arı, karışksız, hurafelerden uzak bir din olarak yayılırdı. Tasavvufçular İslâm'ı başka toplumların geleneklerine uydurmaya başrolü oynamışlardır. Tarikatlar yedinci (onüçüncü) hicri asırda kurulmaya başladığına göre zaten Avrupa'daki fetihlerin dışında bütün fetihler tamamlanmıştı. Tarikatlara

3. Fussilet, 41/33.

bu fetihlerde hiçbir yer vermeye imkân olmaz, bu, tarihe aykırı düşer. Sonra İslâm dünyasında devlete karşı tarikatların yaptıkları isyanları kimse hesaba katmıyor. Osmanlılar'da tarikatların getirdikleri ve götürdüklerini anlatmayı tarafsız tarihçilerin tesbitine bırakıyorum. Tarih yorumcuları da taraf tutarak ilmî gözükebilirler. Ben anlamıyorum, niye müslüman olarak İslâmiyeti yaymıyor da hep tasavvuf ve tarikat olarak müslümanlardan ayrı bir teşkilat, grup üstünlük iddia ediyorlar. Amerika'da türeyen Marufiler, İslâm'a ne getiriyorlar, müslümanları istismar etmek ne kadar basit. Hu çekmekle kişi müslüman mı olur? Ama bir tarikatlı olabilir. O tarikatın İslâm'la ilişkisi - iman ve amel bakımından- araştırılır. İslâm'ın ölçüleri açık ve nettir.

Her dinde ve ideolojide olduğu gibi İslâm dininin de iki temel alanı vardır. Biri iman: itikadî, nazarî, ilmî alanı, diğeri de amel: iş, fiil, davranış alanıdır. Her dinde ve ideolojide olduğu gibi nazarî, iman, inanış alanı önce gelir ve o esas ve temel sayılır. Öteki alan da onun üzerine bina kılınır. İslâm'da bütün hükümler, ilkeler ve işler bu iki alana göre sınıflanır, düzenlenir. Ancak her iki alanla uğraşan bilimler de ayrılırlar. Kelâm ilmi İslâm'ın inanç, itikat ve düşünce alanı ki, manevi, psikolojik ve zihin üzerinde durur. Fıkıh ise ameli, iş, fiil ve pratik alanı üzerinde durur. Ne var ki, Kelâmın iman üzerinde durmasının anlamını ve dolayısıyla görevini de iyi tesbit etmek gerekir. Ameli olanların, işlerin, davranışların da iki yönü bulunduğu bilinmektedir. Bu iki yönden biri, yapılan işe, ne ise o olduğuna göre inanmak ve iman etmek, diğeri de o inanılan şeyi yapmaktır. Yapılmasının hükmüne inanmak Kelâm'ın konusudur. Yapılmasının gerçekleşip gerçekleşmediği ve sonuçlarının tesbiti fıkıhın konusudur. Herkes bilir ki, namaz kılmak İslâm dininde farzdır. Bunun farz olduğuna inanmak Kelâm'a aittir. Namazı fiilen icra etmek, kılmak fıkhıya aittir. Bunun için şu söz geçerlidir. Namazın farz olduğunu inkâr etmek, insanı dinden çıkarır, ama namaz kılmamak insanı dinden çıkarmaz. Buna göre namazın farz olduğuna inanmayan herhangi bir kimse -müşteşiklerden oluyor- müslümanlarla camiye gidip namaz kılsa, o kimsenin namazı İslâm dinine göre namaz olmaz, kendisi de namaz kıldı diye müslüman sayılmaz. Bu böyle iken, Kelâm âlimlerinin, kendilerinin bu görevi tam yapmadıkları, müslümanların bugüne kadar uğradıkları felâketlerden anlaşılmaktadır. Tarihte sadece beş inanç esası ile çoğu kez de kaderle uğraşmış durmuşlardır. Bu hususta en önemli ilkeleri Mutezile koymuştur. Mutezile'nin ilkeleri Kelâm'ın yalnız inançla ilgili olan hükümleri değil, amelle, işle olan sorunları da Kelâm açısından ele almış ve bu hususta ayrıcalıklı eserler vermiştir. Bugün buna Sosyal Kelâm diyoruz. Bizden önce Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde içtimâî kelâm (sosyal kelâm) gündeme gelmişti ama, İslâm ilimlerinin yasaklanması ile bu fikir gelişmemiştir. Şimdi biz, Kelâmcıları sosyal kelâm yapmaya çağırıyoruz.

Tasavvufa ve tarikatlara yöneltilen bazı sorunlar.

1- Tarikatların ve tasavvufçuların iki temel yanlışları vardır. a) İslâm açısından, b) İman açısından.

a) İslâm açısından yanlışları, kendilerini müslümanlardan üstün Tanrının seçkin sınıfı görmeleri, diğerlerini aşağılamaları ve böylece müslümanlar arasında ayrılığa gitmeleri, buna göre yardımlaşmalarıdır. Bu İslâm'a taban tabana terstir.

b) İmandaki yanlışları daha derin olup şirke götürmektedir. Şeyhi olmayan şeyhi şeytandır, el almayan cennete gidemeyecek, mutlaka bir şeyhe ihtiyaç olduğuna, Allah ile insan arasına şeyhi koymaya çalışmaları şirkten başka bir şey değildir. Bu tarikatler Allah'a götüren yol olmayıp Allah'ın yolu sıratı mustakimdir. Bunları inkâr ediyorlarsa, o halde bunları yapmasınlar. Bin dereden su getirip bunları savunmasınlar, insanları kendilerine mürit diye de bağlamasınlar.

2- a) Tasavvufçular duygusal olan kalbi dayanak alırlar, aklı tamamen dışlarlar. Bunun birkaç neticesi vardır. Müridin şeyhin önünde bir cenaze gibi olması, aklını devre dışı bırakması, aklını kullanmayacağı gibi şeyhin (mürşit, veli) sözüne itiraz etmeyi, onun yanlış olabilir olmasını aklından geçirmeyecek; şeyh ne derse düşünmeden doğruluğuna inanacak, ona körü körüne teslim olacaktır. Tasavvufçular da bu gönül işidir, diyerek aklı her zaman saf dışı ederler. Bu, İslâm dünyasında içeriden akla suikast etmek, gizlice aklı öldürmekten başka bir sonuç vermemiştir. İslâm'da akılla ulaşılabilecek olan ilme bu şekilde engel olunmuştur. Bu engelleme hâlâ devam etmektedir. Müslümanların kalkınamamasının ve ilerleyememesinin temel sebeplerinden biri, tasavvuf ve tarikatların bu içten otoritesinden, akla tahakkümünden ve baskısından kurtulmaları şarttır. Muhammed İkbal de tasavvufu övüp felsefeyi yermesinde İmam Gazali'yi izlemekte büyük yanlış yapmıştır. İnsandan aklı aldığınız zaman, ona başka güçleri hâkim kılarırsınız ve o insan da başka güçlerin boyunduruğuna giren bir robot ve köle olur. Bunun için şeyhe mutlak itaat müritleri istediği zaman harekete geçirme inancı vardır. İslâm dünyası bin küsur yıldır, köle durumuna düşürülmüştür. Bilmem kaç kişi bunun farkındadır.

2- b) Tasavvufçular hep nefsin aleyhinde bulunurlar, nefsi yok etmeye çalışırlar, oysa gerçekte nefsin kurbanı olurlar da farkında değillerdir. Allah'a ulaşma ve ulaştırma davalarında hep nefislerini tatmin etmeye çalıştıklarını tarafsız bir ruh bilimcisi daha güzelce anlatabilir. Oysa, gene herkes bilir ki, Kur'an akla dayanır, aklı olmayanı Kur'an mükellef, sorumlu insan saymaz. İşte İslâm dünyası asırlardır, böyle bir akılsızlık ve mantıksızlık perişanlığı içindedir. Bunda büyük vebal tasavvufçulara ve taklitçi fakihlere aittir. Bir düşünmeli, daha yakında, Danıştay'da bir hâkimin şeyhi, köprüden atla derse, hiç düşünmeden atlayacağını pek açık yüreklilikle söylemesi, niçinini sormasını hiç aklına getirmeyeceğini iddialı bir şekilde ifade etmesi, tarikatların İslâm'da meydana getirdiği zihniyet ve ilmi yıkımı anlatmaya yetmiyorsa, şeyhin, mürşidin sözü Allah'ın sözünden önde gidiyorsa, Allah böyle bir millete acımaz.

3- Altıncı ve yedinci Hicri asırda (12, 13 M.) kurulan tarikatların Allah ile insan arasındaki köprüyü kurma, insanı Allah'a ulaştırma şirketi olma davaları, Kur'an'a taban tabana zıt bir inanç ve zihniyet olduğunu

anlatmaya ihtiyaç olmayacak kadar açık olduğu halde göya akli başında, modern ilimlerdeki tahsili de yerinde olanların bunlara saplanması, onların insanlık düzeyi altına düştüklerini Kur'an şu ifadesiyle insanlara bildirmektedir. "Onlar davranırlardan da aşağıdırlar, Allah katında canlıların en kötüsü, akıllarını kullanmayanlardır"⁴.

Putperestler Allah'a inanıyorlardı⁵. Öyle iken niçin müşrik, Allah'a ortak koşan sayılmışlardı. Kur'an-ı Kerim şirk (Allah'a ortak koşmak) üzerinde çok durmuştur. Allah'ın varlığı üzerinde o kadar durmamıştır. Çünkü Allah'ı inkâr etme insanlık tarihinde hiç denecek kadar az vuku bulmuştur. En iptidai insandan en büyük filozofa kadar herkes kendi anlayışına göre kâinatı bir yaratanın, idare edenin, idare edenin, idare edenin bir gücün olduğunu kabul etmiştir. Önemli olan bu gücün tek oluşu ve onun da Allah, tanrı, tek ibadet edilecek, yönelinecek tek varlık olduğu sorunudur. İşte Kur'an, bunun için Allah yanında başkalarına tanrı demeyi şirk saymıştır. Arap putperestleri, taptıkları putlarının gerçek Allah olmadığını, ancak onlar vasıtasıyla Allah'a ulaşmak istediklerini söylemişlerdir. Kur'an, onların bu sözlerini ve iddialarını şirk ve Allah'ın yanında başka tanrı kabul etme saymıştır. Yunanca böyle tanrılar topluluğuna panteon (pantheon) tanrılar topluluğu adı verilir. Bir de Yunanca "polytheizm" var ki, bu da birden çok tanrıya inanma (şirk) demektir. Putperestler hakkında Kur'an diyor ki:

"Allah'tan başkasını veliler edinenler, biz onlara bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz"⁶.

"Allah'a ortaklar koşular. De ki: Onlara bir ad verin. Yoksa, yeryüzünde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi ya da içeriksiz bir sözümü bildiriyorsunuz"⁷.

"Ey oğulcuğum Allah'a ortak koşma! Çünkü Allah'a şirk koşmak büyük zulümdür"⁸.

"Allah kendisine ortak koşanı bağışlamaz. Ondan başkasını, istediğini bağışlar"⁹.

"Ey Muhammed sana da senden öncekilere de şu vahyolunmuştur: Eğer Allah'a ortak koşarsan şüphesiz işlerin boşa gider ve kuşkusuz hüsrana düşenlerden olursun"¹⁰.

Bu birkaç âyetle şu ilkeler açıkça ortaya konuyor.

a) Allah ile insan arasına girip insanı Allah'a götürmek, yakınlıktır, şirk, Allah'a ortak koşmaktır.

4. Araf 7/179, Enfal 8/22, Muhammed 47/12.

5. Ankebut 29/61 vd. Lukman 31/25, Zümer 39/38, Zuhuf 43/9.

6. Zümer 39/3.

7. Ra'd 13/33.

8. Lokman 31/33.

9. Nisa 4/48, 116.

10. Zümer 39/65.

b) Allah'tan başkasını veli edinerek Allah'a ulaşmak şirktir.

c) Şirk, Allah'a ortak koşmak büyük zulümdür.

d) Allah şirki, Kendisine ortak koşmayı tövbesiz bağışlamaz. Ama bundan başka günahları tövbesiz bağışlar.

Allah'a şirk koşmayan birini namaz kılmassa da bağışlayabilir. Ama namaz kıldığı halde Allah'a şirk koşuyorsa, kendini Allah'a yaklaştıracak bir kimseye bağlanıyorsa, Allah onu bağışlamayacaktır. Şirk imanda sapıklık olduğundan dolayı namazı da sayılmayacaktır. Çünkü Allah'ın birliğine iman namazdan önce gelir. O olmazsa namaz olmaz. Bunun için şeyhleri, velileri, herhangi bir kimseyi Allah'a yaklaştıracak diye mürşit kabul edenlerin hemen tövbe edip bağlantılarından vazgeçmeleri gerekir. Bu, biz Kelâmcıların insanlara ulaştıracağı Allah'ın en büyük mesajıdır.

e) Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e ve diğer peygamberlere de buyruğu "eğer şirk koşarlarsa işleri boşa gidecek ve hüsranda kalacaklarına" göre hiç bir veli, şeyh veya kimse peygamberden üstün olmayacağına göre put olmaktan, insanlar ile Allah arasına girip Allah'a şirk (ortak) koşmaktan ve müritlerini hüsrana düşürmekten tövbe etsinler. Müslümanın İslâm kimliği tasavvufla oluşmaz. İmanla, Kur'an'ın temel ilkelerine ve sadece yalnız Allah'a şirksiz, şeksiz, şüphesiz inanmakla ona göre ibadet etmekle oluşur.

Arap putperestleri de Allah diyor ve Allah'ı Allah olarak biliyor ve Ona, kâinatı yaratan olarak inanıyorlardı da niçin putperestlik damgası yiyorlardı. Burada Kelâmcıların açıklaması şöyle olmaktadır. Allah'a inanmak ve Allah'ın bir olduğuna inanmak, Allah'ın tanrılık (uluhiyet) sıfatını itiraf etmektir. Buna Tevhidul-Ulûhiyye denir. Araplar'da Tevhidul-Ulûhiyye inancı vardı. Ama bir de Tevhidul-Rububiyye vardır. Bu Allah'ın tek Rab olduğunu kabul etmektir. Halbuki Araplar, Allah'ın Rab olmasını kabul ettikleri gibi onun yanında başka Rabler de kabul ediyorlardı. Allah'ın Ulûhiyyetinde değil, Rububiyyetinde şirke giriyor, Allah'a tapmakta putperest oluyorlardı. Bu şu demektir. Ulûhiyyet söze, inanca, nazarı bilgiye aittir. Yani sözle "Allah birdir" demektir. Ama fiile, ibadete gelince başkasına ibadet etmek, onu aracı tutmak Rububiyyette tevhidi yıkar. Onun için gerçek müslüman, Kur'an'ın istediği müslüman hem ulûhiyyette hem rububiyyette birliği kabul ederek ibadet edecektir. Kısaca, hem Allah birdir, sözle söyleyecek, hem de ibadetle yalnız Allah'a aracısız, şefaatsiz yönelecek, dua edecek, yalvaracaktır. Tarikatların ilkelerinde, bu inanç ve davranışın bir kökü Hıristiyanlar'da Hz. İsa'ya Rab deyip ibadetlerini ona yapmalarının İslâm'a kapaklanmasının yanında ruhbanlık da tarikatların temel dayanağından başka ne olabilir! Buna ruhbanlık dememeleri bir şeyi değiştirmez. Mânâsı aynen varsa, orada müteradif bir kelime bulmak her zaman olağandır. Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır, diyen bir zihniyet ruhbanlık yaparak herkesi şeyhe, tarikata bağlayan sapık, gayri İslâmî bir zihniyet ve insanları İslâmî şahsiyetlerin-

den sıyrıran bir söylem değil midir! Oysa Kur'an diyor ki: "Kim Allah'tan başka bir veli edinirse, şirke girer"¹¹.

4- Tarikatlarda rabita ise İslâm'da inanç açısından putperestliğin, Allah'ın önüne başka bir Rab koymanın en açık ifadesi olduğunu anlamayanın müslüman olması veya olmamasında bir sorumluluğu olmaz. En açık kendi ifadeleriyle rabita, müridin, şeyhini ibadetlerinde, dualarında ve hatta her an, iki kaşı arasında karşı bir yerde hayal etmek, hayalinde orada canlandırmaktır. Bazıları o kadar gayri ahlâkî ve gayri edebî savunma yapıyor ki, insan namazda iken, aklından birçok şey geçiyor, çarşıya gidiyor, ticaretini düşünüyor vs. bu durumdan insanı kurtarmak için, insanın iki kaşının arasında altmış yaşında ak sakallı bir şeyhini daimî düşünmesinin hiç bir sakıncası olmaz, diyor. Bu putperestliği açıkça övünerek itiraf etmek, Kur'an'ın putperestlik hakkında olan bütün tenkitleri, onu yıkmak gayretleri bir anda boşa gittiğinin farkında olmayanların, Kur'an'ın deyimini ile davardan da aşağı olduğu yukarıda açıklandı. Gerçek âlim ve gerçek mürid insan ile Allah arasına kimseyi koyamaz. Kendisi de giremez. İnsanın zihnen başka şeylere gitmesini önlemeye çalışır. İhsan kelimesinde Hz. Peygamber Allah'tan başkasını koymamıştır. İşte tasavvufçuların Kur'an'ın dininden başka bir din icat ettiklerine bir delil sayılmaz mı?

5- Allah adına konuşmak; Hz. Muhammed bile Allah adına konuşmazdı. Vahyi tebliğ etmek Allah adına konuşmak değildir. Tasavvufçuların en önemli bireysel ve ben davaları, Allah adına konuşmalarıdır. Allah kendileriyle konuşur, onlara vahyeder, Kelâmcılardan korkmalarından dolayı buna ilham derler, ama Kelâmcılar bu sefer tutar ilhamı da ilim kaynağı olmaktan çıkarırlar. Ama tasavvufçular halk üzerinde etki etmeye, şöret ve kutsallık kazanmaya, keramet icat etmeye, tuhaf hurafeler üretmeye devam etmektedirler. Eski zamana uygun kerametler yerine modern yaşantı şartlarına göre yeni tür kerametlerle insanları kandırıp köleleştirmeye devam etmektedirler. İnsanları böyle boyun bükmeye alıştırmak, yatkın hale getirmek en çok siyasilerin işine yaramıştır ve bugün de yaramaktadır. Burada şunu da düşünmek gereklidir. Bu köleleştirmeden dış güçlerin de yararlandığı akıldan çıkarılmamalıdır. Tabii ki, bu kalble bilinmez, akılla bilinir. Aklını kullanan bunu anlayabilir. Kelâmcılar da ne yazık ki tasavvufçuların uydurdukları keramet kavramına meşruluk tanımış ve hiç farkında olmadıkları noktadan tasavvufçuların ülkülerine fırsat vermişlerdir. O kadar günlük olaylar başımıza ve arkadaşların başına geliyor ki, bir tasavvufçu bunları en büyük keramet olarak ilân eder ve sonra tutar der ki, "biz kerameti ilân etmeye izinli değiliz, ama ne yapalım, bunlar kendiliklerinden ortaya çıkıyor" diye de fiyaka yaparlar. Kerametın sanat olanları vardır. Hintliler'in, göz boyacıların yaptıkları gibi, iman, müslümanlarda söz konusu olmadan başka insanların başından

11. Araf 7/3, Ra'd 13/16, Ankebut 29/41.

tuhaf olaylar (kerametler gibi) geçenler de vardır. Bir de yalandan, aldatmak için uydurulanlar da vardır. Bunların hiçbirisi tasavvufçu ve tarikatçıların kutsallık verdikleri keramet değildir. Yani tarikatların keramet dedikleri keramet aslında yoktur.

6- Gaybi bilme iddiası; tasavvufçuların, şeyhlerin görünmeyen (gaybı) bilme davları da Kur'an'ı ve peygamberliği inkârdan başka bir şey sayılmaz. Kur'an diyor ki, peygamber hiç bir şey bilmez, peygamberin de asla gaybı bilmediğini Kur'an açıkça ortaya koyarken tasavvufçuların gaybı bildiklerini, şeyhlerin müridlerinin zihninden geçenleri bildiklerini, gece yataklarında neler yaptıklarını bildiklerini iddia etmeleri, ki müridlerini de zor durumda bırakmaktadırlar, diye düz yalan olmanın dışında peygamberden daha üstün bir dava olduğunu anlamayan ahmaktır.

Hocam Mustafa Gümülcineli'nin bana anlattığı şu olay buna ışık tutacaktır. "Birinci Cihan Savaşı'nda Hindistan'dan İstanbul'a boy bos yerinde büyük bir âlim gelmişti. Ayasofya camisinde vaaz vermesine izin verildi. Bütün hocalar onu dinlemeye gidiyordu. Çok fasih bir Arapça ile konuşuyordu. Mustafa Gümülcineli hocam da genç bir hoca olarak gittiği vaazında bir kelime yakalamıştı. Bir veliyi Hz. Peygamber'den üstün tutan bir mertebeye çıkarmıştı. Hocam, bunu Fatih Camisinde her zaman bulunduğu Mustafa Sabri'nin (Şeyhul-İslâm) hocasına anlatınca, nasıl oldu da kendileri bu sözü kaçırdıklarına vahlanmıştı. Birkaç gün sonra casus olduğu ortaya çıkınca vaazına son verilmişti. İşte İslâm uleması Kelâmcılar hocam Mustafa Gümülcineli (ö. 1968) gibi dikkatli olmadıkları için, bu kadar hurafecilerin arasında müslümanlık bize ancak bu kadar gelebildi.

İnsanları günahsız saymak tasavvufçuların ve tarikatların İslâm'a getirdikleri bu olumsuz zihniyet insanları kutsallaştırmaktır. Bu, Kur'an'a tamamen ters, zıt bir inanç olması açısından da Kur'an'ın dinine aykırı bir din sergilemektir. Hele kutuplar inancı, nasıl bir kelâmcı olan Şerif Curcani* tarafından kabul edilir, anlaşılacak gibi değildir. Kelâmcılardan da oyuna gelenler olmuştur. Allah'ın elinden kâinatın idaresini ve yönetimini alan bu inanç ve zihniyet, kâinatı Allah tarafından kurulmuş bir saat gibi kendi kendine işlediğini iddia eden bazı Yunan filozoflarından daha aşırı giderek kendilerini tanrılaştırmış olduklarını iddia etmek olduğunu nasıl anlamadı! Oysa Eşari olan Curcani gibi Kelâmcılar, Mutezile'nin insanın kendi işini Allah'ın verdiği güç ve irade ile yaptığını söylemesini nerede ise küfür sayarlar, demek ki bildikleri mantığı kullanmayı tasavvufçuların hayrına ihmal etmişlerdir. Yedi yüz sene sonra bugün, üniversitede hocalık yapacak çağdaş bilgiye sahip biri, şeyhinin ölümünden sonra da dünyada müridleri üzerinde (!) tasarrufta bulunacağını, istediği işi çevireceğini kulaklarıyla ağızından dinledim ve yazısında okudum. Bu adam hayatında ne yaptı ki, öldükten sonra ne yapacak. Allah insandan

* Şerif Curcani (816 H. 1413 M.), et-Tarifât, 227, Beyrut, 1985.

aklı, izanı alınca böylece tapacak insan arar ve bunda mutlaka başka bir çıkarı olmalıdır. Bunların en hafif yanlışlarını anlatıyorum. Kendi kitaplarında bunlardan daha aşırıları ve anlatılamayacakları bulunmaktadır. Böyle bir toplum müslüman mı sayılır! Şimdiki İslâm Kur'an İslâmı' olmadığı için bu durumlara düşülmüştür. Birkaç hafta önce (23 Mart 1997 den önce) tasavvufçu bir bakanla sohbet ederken, tasavvufçuların da iyilikleri ve ilim adamları olduğunu söyledi. Şöyle dedim: Tasavvufçu ilim adamları medreselerde okuyup ilim adamı olduktan sonra tasavvuf yapmaya başladılar. Böyle birkaç kişi vardır. Ben, Muhiddin Arabî'yi değerlendirdirirken, öncekilerin ve belki şimdikilerin de dediği gibi ne en büyük veli, ne de en büyük kâfirdir, diyorum. Ne velidir, ne kâfirdir. Ben, ona bir düşünür, bir âlim olarak yüz üzerinden seksen beş verebilirim. Ama bir müslüman olarak yüz üzerinden kırk veririm. Mevlana da bir şair bir sanatkar olarak değerlendirilmesi ayrı, bir müslüman olarak değerlendirilmesi ayrıdır. Bu sanatı ve bilgiyi Allah'tan ilham (vahiy) yoluyla almış değillerdir. Müslüman olmayan diğer dinlerde nice büyük sanatkar ve büyük ilim adamları, müridler vardır. Madem onların dediği gibi idi, niye Batı dünyası müslüman olmadığı halde bu kadar sanat, ilim ve icatlar üretti. Müslümanları ilimde geri bırakan, ilimde otoritelere ve geçmiştekilere Allah gibi yanılmazlık ve kutsallık vermeleridir.

Geleceğe hep kıçın kıçın, arka arka giden müslümanlar hep geriye bakıyorlar, öne bakmıyorlar ki, ilerlesinler. Bunun için öne dönük arkalarında olan çukurları, kasısları göremedikleri için onlara düşüyorlar ve böylece düşmanlarına esir oluyorlar. Bu durum, İslâm milletlerini Batılı efendilerinin beceriksiz kapıcısı durumuna düşürüyor. Çünkü kapıcının da becerikliisi olur. Müslümanlar kendi içlerinden yalancı ve Kur'an'a göre harami efendiler yarattılar ve onlara da beceriksiz birer hizmetkârlık yaptılar ve hâlâ yapıyorlar. Kendi içlerindeki efendileri çıkarıp atmadıkça, hür fikirli ve düşünceli ve yaratıcı, üretici olamazlar.

Cezayirli âlim Muhammed b. Badis, öğrencilerine şöyle demişti. Düşmanı önce kafanızda yenin. Çok güzel bir söz. Müslümanlar benim tesbitime göre onbir asırdan beri kafalarında olan prangaları söküp atmadıkça adam olamayacaklar ve kölelikte devam edeceklerdir. İşte İslâm dünyasının modern dünya karşısında bu duruma düşmesinin başlıca sebeplerinden biri olan tasavvufun sadece inançla ilgili dört sorununa kısaca değindim. Umarım bu 360 derecelik bir açı ile yeniden Kur'an'a ve dünyaya bakmaya yardımcı olacaktır. Tarikatlar ve tasavvufun bu saydığım yanlışları en hafifleridir. Herkes kendini bunlara göre ölçüp, değerlendirir: Müslüman mı, yoksa tasavvufçu mu olmak istiyor?

III. Fıkıh: Kur'an'dan üçüncü sapma üçüncü asırda fıkhıta taklitçilikle başladı. Hz. Peygamber zamanında hüküm ve bilgi kaynağı Kur'an ve akıl idi. Dört halife döneminde de Kur'an ve akıl idi. Ancak Hz. Peygamber'in işleri ve sözleri de çok küçük ve dar çerçevede deneyim olarak gözönünde tutuluyordu. Burada sonrakilerin ve şimdikilerin gözünden

kaçan bir noktayı hatırlatmak istiyorum. Hz. Peygamberin işleri ve pek çok sözü (hadis) zamanındaki günlük olaylara aitti. Onlar zamanında oldu bitti, tekrar etmesine hem imkân yok, hem de gerek olmaz. Mesela savaşlar, savaşların sebepleri sonuçları ve onlarla ilgili sözler, geçti, gitti. Hz. Peygamber'in hayatı ile dört halifenin hayatları incelenecek olursa, arada çok fark olduğu görülür. Oysa aradan çok kısa bir zaman geçti. Ama bu kısa zamanda millet değişti, mekân değişti, idare ve hükümler de ona göre değişti, nüfus çoğaldı, toplum çok genişledi, hep yeni hükümlere, bilgilere ihtiyaç hasıl oldu. Onun için bunlara hadis ve sünnet yetişemedi, dar çerçevede kaldı. İkinci asra gelinceye kadar birçok yeni hükümlere gerek duyuldu ve birçok içtihatlar yapıldı. Şahâbeden sonra gelen üçüncü nesil ikinci asırda üç yöntemi uygulamaya devam etti. Bu üç yöntem üç ilkeyi işledi. Kur'an, akıl ve bir de durum, (sorunun, olayın kendisi).

Birinci, ikinci ve üçüncü asır âlimleri bu üç yöntemi kullandılar ve çalıştırdılar. Milyonlarca yeni insan müslüman olmuş ve milyonlarca başka dinden insanlar hep birarada bir toplumda yanyana, iç içe yaşıyorlardı. Binlerce yeni olaylara ve yeni durumlara göre hüküm vermek gerekti. Bu üç asırda âlimler, dediğimiz üç yöntemi: Akıl, Kur'an, durum, (olayın kendisi), esas almıştı. Her olayda Kur'an'a gidilir ve akıl kullanılırdı. İchtihat çok serbestti. Memleket çok geniş, halk çok karışık, devlet otoritesi, düzeni yok, olan da her tarafa yetişemiyordu. Abdullah İbni Mukaffa devlet ileri gelenlerinin kafasına devletin herkese uygulayacağı bir kanun fikrini sokmuş, Abbasi Halifesi Harun Reşit, İmamı Malik'ten devlete dair bir kitap yazmasını isteyerek herkese uygulayacağını söyleyince, Malik kendi bilgisinin buna yeterli olmadığını ileri sürerek geri çevirmişti. Toplumdaki karışıklığı ve kargaşayı mezhepler, ortaya çıkarak önlemişlerdir. Mezhepler halkı kendi aralarında bölüşmüşlerdir. Herkes bir mezhep belirledi veya herkese birer mezhep tayin edildi. Devletin resmî bir tayini değildi. Kendiliğinden oluşmasına toplumun kargaşalık durumu neden olmuş sayılır. İkinci asırda İmamı Azam, İmamı Malik, İmamı Şafii gibi büyük müctehit ve düşünür adamların yetişmesi ve insanların bunların etrafına kümeleşmesi ile mezhepler teşekkül etti ve herkesin bir mezhebe bağlanması, toplumun içinde bulunduğu kargaşalığı giderdi. Devletin yapmadığını böylece mezhepler yapmış oldular. Bu, toplumda düzeni sağladı ve devletin işini yükledi. Böylece halk kitleleri mezhepler tarafından kontrole alındı.

Aslında bu düzenlemeyi devlet şöyle yapmalıydı. Her bölgeden ilim adamlarını toplayıp onlara bir kanun yaptıracaktı ve o memleketin her tarafına uygulanacaktı. Bizim anlayışımıza göre devlet büyükleri böyle bir kanun yapmaya kasten gitmediler. Zira böyle bir kanunla kendilerini de bağlamış olacaktı ve istediklerini yapamayacaklardı. Ama birkaç mezhep olursa, onlardan hoşlarına gideni uygulayacak veya istedikleri fetvayı almak için herhangi bir âlime baskı yapma imkânları olacaktı. İşte devlet başkanları bu yolu seçtiler ve yukarıda örnekleri verilmiş bazı ilim adamlarının öldürülmesine veya işkence edilmesine fetva veren ilim adamları

bulmuşlardı. Adlarına mezhep kurulan imamların öğrencileri, hocalarının fikirlerini öğrete öğrete mezhepler ve fikirler kristalleşti ve birer çelik çitle çevrilmiş oldular. İmamların sözlerinden dışarı çıkmamaya çok titizlik gösterdiler. Devlet de bunları bu yönde desteklemekten öteye geçerek, Abbasi veziri, bu hususta resmî emir bile çıkarabilmeyi kendine bir görev bildi. Öncekilerin sözlerine bir şey katmadan aynen okutulması emrini verdi¹². Âlimlerin itirazını zamanın halifesi uzlaştırmaya çevirdi. İşte bize ulaşan bir örnek, kimileri böyle doğrudan baskı yapıyor, kimi de dolaylı yoldan baskı yapıyordu, ayrıca toplum da baskı unsuru idi.

Bu durum, İslâm'ın parça parça algılanmasına, fikren ve dinen bölünmesine, devletin tek bir kanunu olmasına engel olmuştu. Bu mezhepçilik öyle ayırıcı duruma geldi ki, tarihte bu dört sünî, fikhî sayılan mezhepler arasında Bağdat'ta silahlı çatışma bile olmuştur¹³. Bir düşünmeli ondokuzuncu asrın sonunda Ahmet Cevdet Paşa Mecelle'yi tertiplerken diğer mezheplerden bazı maddeleri alarak Hanefî fıkının boşluklarını doldurmak veya uygun düşmeyen bazı maddeleri diğer mezheplerden alarak düzeltmek istemişti de kendisine karşı çıkmıştı. Mısır'da Muhammed Abduh'un mezhepleri birleştirerek, birbirinin hem eksiklerini tamamlamak, hem de zamanımıza uygun düşmeyen içtihatları birbiri ile düzeltmek istemişti, yüz sene sonra İslâm dünyası hâlâ bu fikre karşı çıkmakta, Türkiye'de bile mezhepçilik ayrıcalığı bugün bile sürmektedir. Eskiden, bazı mezheplerin zamanımıza uygun düşen içtihatları asırlarca din olarak kabul edildiği halde bugün başka mezheptendir diye reddedilen bir toplumdaki ne hayır beklenebilir. İşte mezhepçilik Kur'an'ı hem böldü, hem ihmal etti. Bu toplumun Kur'an'la bir ilişkisi kalmadı. Kur'an ölümlerin kitabı yapıldı, dirilerin kitabı olmaktan onbir asır önce çıkarıldı. Sözde ilâhiyat profesörü olan bazıları bu tarihi olayları ve kendi durumlarını günümüzün olaylarını bilmeden herkes Kuran'a gider ve Kuran okurdu, diyor. Kuran'ı anlamak için ve bir yeni mana anlamak için on bir asırdır ve bugün de gitmiyor ki. Böyle diyen, demelidir ki, bak ben gittim, şu hükmü Kuran'a göre değiştirdim. Oysa kırk beş senedir, ben Kuran'a gidiyorum, Kelamda, fıkhîta olan yanlışları düzeltiyorum. Böyle diyen ilâhiyatçı bana karşı çıkıyor. Kuran okuduğunu söylüyor. Kendisi Kuran okuyor ama ölümler için, yoksa dinî anlamak için değil*.

12. Hüseyin Atay, Osmanlılar'da Yüksek Din Eğitimi, s.35, İstanbul 1983. 645H/1247 M. yılında Vezir Mustansarıye, âlimlerini evine davet eder ve kendi eserlerini okutmalarını, geçmiş imamların eserlerini okutmalarını, eskilere nezaketli davranmalarını ve onlardan bereket elde etmelerini emreder. Şafîilerin âlimi Muhammed Şihabudîn Zincanî (656 H. 1258 M.), Hanefîlerin âlimi Abdurrahman b. Abdüsselam (649 H. 1125 M.), Malikîlerin âlimi Saracuddîn Abdurrahman b. Abdurrahman Misrî (669 H. 1270 M.) vezire karşı çıkan âlimlerdir.

13. Aslında sünî fikhî mezhepleri tabiri ile dört mezhebi saymak yanlıştır. Bugüne kadar gelenleri sekize kadar saymak mümkündür: Hanefî, Malîkî, Şafîî, Caferî, Zeydî, İbadî, Zahîrî, Hanbelî.

* Bk: H. Atay Kurana Göre Araştırmalar I-V.

Üçüncü hicri (9. miladi) asırdan sonra mezhepler Kur'an'ı anlamakta yarışmayı bıraktılar, her bir mezhep kendi kurucu imamının fikrini birbirine karşı delil getirdi. Biri benim imamın sözü doğrudur, öbürü benim imamımın sözü doğrudur, davasını sürdürdüler. Bu arada uydurma hadis işlerine çok yardım etti. Oysa mezhep kurucusu sayılan müçtehit imamlar, kendilerinin sözlerinin delillerine bakılıp tartışılarak yanlış doğrusundan ayırt edilerek alınmasını ileri sürmüşlerdi. Bu hususta İmamı Gazalî, yalnız hükümlere uymakta taklitçi kalmadılar, delilleri de taklit ettiler, demekle taklitçiliği tenkit etmektedir. Bunun anlamı şudur: Bir mukallit, kendi imamının fikrini söylerken, gene kendi imamının delilini delil getirmesidir, başka delile gitse o delil daha kuvvetli olup, kendi imamının delilinin zayıf kalmasından korkmakta olmasıdır. Biz de diyoruz ki, kendi imamının delili zayıfsa, doğru değilse, niye ona bağlanıyorsun, bırakıp doğrusunu alsana. İşte bu taklitçilik zihniyeti mezhepleri din haline getirmiş ve İslâm'ı sekiz dine bölmüşlerdir. Tasavvufçuluk da din olduğu gibi.

Taklidin kökleşmesiyle, İslâm'da ilmin gerilemesi dönemine girilmiş, üçüncü asırdan sonra mezhepçiliğin bir din olarak mücadele alanı haline getirilmesine sebep olmuştur. Şu saçmalığa bakmalıdır. Birbirine en çok yakın oldukları ileri sürülen dört fıkıh mezhebi, birbirini sapık saymadıkları halde birbirinin arkasında militan mezhepçiler namaz kılmazlar. İslâm kültüründe sapık (dalalette) olanın namazını meşru saymadıkları için, onların arkasında kılman namaz da sahih ve meşru olmaz. Ama bunlar bu mezheplerden biri kendi mezhebine göre namaz kılar, onun meşru ve kabul olacağına inandıkları halde, kendileri onların arkasında namaz kılmalarının meşru olmadığını söylemeleri ne kadar saçma ve mantıksızlık. Madem onun namazı mesela bir Şafi'in namazı kendi mezhebinde meşru oluyor, senin onun arkasında namaz kılman da doğru olur. Din mantığı bunu gerektirir. Ama Şafiler hanefilerin, hanefiler şafilerin arkasında namaz kılmanın caiz olmadığına fetva vermişlerdir. Çünkü mantığa düşman oldukları için, din işlerinde özellikle mantığı ve aklı çöpe atmışlardır.

İslâm'da hoşgörüyü savunanlar, Şam'daki Emeviye Camisinde dört mihrap bulunmasını, her mezhep kendi imamının arkasında ayrı cemaat olarak namaz kılmasını İslâm'da hoşgörü olarak anlatır. Ne kadar yanlış! Halbuki hoşgörü her mezhep başka bir mezhep imamının arkasında namaz kılması olmalıdır. Burada ayrıcalık olarak görülen şeyler o kadar basit içtihatlar ve hükümler ki, aklı başında bir müslüman onları ayrılık olarak görmeye değmediğini bilir. Bu kadar basit, söz edilmeye değmeyen küçük ayrıntılı içtihatlar, Allah'ın sözü gibi kabul edilip en önemli ibadetlerden biri olan namazda müslümanların birleşmesi ve birarada kenetlenmesi gerektiği halde ayrılığa gitmek mezhepçiliğin ayrılık yaratma etkisidir. Türkiye'de bir de bu mezhepçiliğe partacılık eklenmiş, camiler ayrılmaya başlamıştır. Bunlar mezhepçiliği de daraltmış, aynı mezhebin ve aynı dini grubun güya dini anlayıştan ayrıldıklarını iddia ederek ayrılıyorlar. En azından ve hemen Diyanet İşleri ve aklı başında samimi

İlâhiyatçılar mezhepçiliğin aleyhinde yazılar yazmaya başlamalı ve insanları birbirine düşüren birtakım çıkar çatışmalarını, dünya menfaatlerini dine dayandırmaktan vazgeçmelerini sağlamalı ve bunun her iyi müslümanın dini görevi olduğu açık açık anlatılmalıdır¹⁴.

IV. Kur'an'ın İman Felsefesinden Sapma: Geçmiş kutsama İslâm'da kişileri ilim otoritesi yapma zihniyetini getirmiş ve düşüncüyü dondurmıştır.

Kur'an-ı Kerim, geçmişe, atalara, babalara, dedelere uymayı açık, ciddi ve titiz bir biçimde tenkit ettiği halde, üçüncü asırdan sonra müslümanlar bu hastalığa da yakalandılar. Geçmişe dayanmakla kendilerini sorumluluktan kurtaracaklarını sanıyorlar. Kafalarını çalıştırmadıklarından, yağmurdan kaçarken doluya yakalandıklarının farkında da değillerdir. Hem kutsadıkları, yanılmazlıklarını sandıkları kimseleri sorumlu tutmuş ve suçlamış oluyorlar, hem de onları yanılmaz olarak kabul ettikleri için onları Allah mertebesine çıkarıyor ve şirke girmiş oluyorlar. Peygamber mertebesine çıkarmıyor, çünkü peygamber de yanılabilir. Yanılmaz ve kutsal yalnız Allah olduğu için yanılmazlığına inanılan kimse Allah yapılmış oluyor. Bir kimse kendisinin yanılmazlığını iddia ediyor veya kendisine böyle bir nitelik verildiğini bildiği ve sezindiği halde buna ciddi ve çok ciddi bir şekilde karşı çıkmıyor ve onu çürütmüyorsa, kendinin Allah sayılmasını kabul etmiş olur. Böyle putçuluktan Allah, ancak aklı başında olanları korur. Akılsızlar davarlardan aşağıdadırlar. Onlara laf anlatılmaz. Aklı başında olan hemen tövbe etsin! Allah tövbeyi, pişman olmayı kabul eder ve affeder.

"İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp ona eş koşanlar vardır. Bunlar Allah'tan başkasını Allah'ı sever gibi severler. İnananlar ise en çok Allah'ı severler"¹⁵.

"Onlara Allah'ın indirdiğine uyun dendiği zaman, onlar, doğrusu biz, atalarımıza uyarız, derler. Eğer atalar düşünmemiş ve yanlış yolda idiyeler!"¹⁶ O zaman ne olacak?

"Herhangi bir kasabaya bir uyarıcı göndermiş olsak, oranın ileri gelenleri, biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz ancak ona uyarız, derler. Uyarıcı, eğer babalarımızı üzerinde bulduğunuz dinden daha doğrusunu size getirmiş olsam da mı? Onlar, senin gönderildiğin şeyi reddediyoruz, derler"¹⁷.

İslâm toplumlarında, Türkiye'de de yürürlükte olarak hüküm süren atalara, geçmişe uyma, zihniyeti hakimdir. Birine bir şey söylendiğinde,

14. Mezhep çatışmaları için kısaca bilgi veren ve kaynakları zikredilen Prof. Dr. M. Hatipoğlu'nun Hatip Bağdadî'nin "Şerefu Ashabil-Hadis" adlı eserinin tahkikli nüshasının "Takdim" sayfa 10-11'e bakınız. İbnul esir, el-Khamâl fit-Tarih 10/104.

15. Bakara 2/165.

16. Bakara 2/170.

17. Zuhuf 43/23-24.

hemen bin bu kadar yıl içinde kimse bir şey söylemedi de, sen mi hepsinden daha akıllısın ve daha bilginsin ki, böyle söylüyorsun, diye karşı çıkılması geçmişi yanılmaz, kutsal saymaktan başka bir anlam taşımaz. İşte böyle diyerek, her türlü yeni fikre ve yeni icatlara karşı çıkmış ve hâlâ çıkmaktadır. Kur'an'ın açık ve seçik anlamına karşı tavır takınan ne biçim müslüman olur ve nasıl müslümanlıkla övünebilir? Böyle müslüman İslâm'a bir hakaret ve bir leke sayılır. Kelâmcılar mukallidin iman etmesinin kabul edilmeyeceğini söylemekte ne kadar haklı idiler. İşte akla teslim olmayanın imanının içine böylece şirk karışır da farkında olmaz.

"Onlar hahamlarını, rahiplerini Allah'tan başka tanrı edindiler"¹⁸.

Hristiyanlar, biz rahiplerimize Tanrı diye tapmıyoruz diyerek buna itiraz ettiler. Hz. Peygamber, rahiplerinizin haram dediğine haram, helal dediğine helal demiyor musunuz? sorusunu sordu. Onlar, evet, deyince, işte tanrı edinmenin bir mânâsı da budur, cevabını verdi. İslâm'da da fakihlerin haram dediği haram ve helal dediği helal kabul edildiği için, bazı İslâm âlimleri de mezheplerin bu helal ve haram yapma, birbirine yasak koyma fikirlerini ve onları öyle kabul edenleri bu âyetin içine sokarak Kur'an'a ve akla dayanmadan fakihlere, tasavvufçulara uymayı, onları Tanrı yerine koymak saymışlardır. Suddi bu âyet hakkında şöyle demiştir. Adamların öğütlerini almışlar, Kur'an-ı Kerim'i arkaya atmışlardır¹⁹. İbn Cezzi de Allah'a itaat edilir gibi din adamlarına itaat ederler, her ne kadar onlara tapmasalar da²⁰ der.

Doğrusu Allah'a itaat edilir gibi Allah'tan başkasına itaat etmek, Allah'ı sever gibi başkasını sevmek, başkasının sevgisini Allah sevgisinden öne alıp, Allah sevgisini arkada bırakmak, o başkasını tanrı edinmekten başka bir anlama gelmez. İki tanrısı olur, biri uzakta göklerde, ötekisi yerde kendine yakın. Bu yakın tanrısı onu korur, ona yardım eder, bu yerdeki yakın tanrısını ne kadar memnun ederse, o da göklerdeki, ulaşamadığı tanrıyı o kadar menun eder ve böylece en yakından gerekli tanrısının yardımını sağlar. Bunun için ya Allah diyecek yerde, ya şeyh! der ve böyle demesi kendisine öğretilir. Kur'an'da bu inanış ve bu biçim yardım dilemek şirk, putçuluktur, bunun tarihi, yorumu yoktur. Bu tevîl edilemeyecek kadar açık ve nettir. Kur'an'ın dinine inanan bunu böyle kabul etmek zorundadır. Sırf bu hususta Kur'an'a ters düşse ve diğer bir çok hususta Kur'an'a uysa Kur'an'ın açık seçik anlamında o kimse gerçekten kâfir olur. "Bir kısmına inanır, bir kısmını inkâr eden ve arada kendine bir yol bulan kimseler, gerçekten kâfir olanlar onlardır"²¹.

18. Tövbe 9/31.

19. İbn Kesir, et-Tefsir 2/384, Beyrut 1969.

20. Muhammed b. Ahmed b. Cezzi Kelbi, Kitabat-Teshil li Ulûmüt-Tenzil 2/74, Beyrut 1973.

21. Nisa 4/150-151.

Kur'an'ı inkâr etmek sadece inkâr kelimesini kullanmakla olmaz. Davranışla da olur. Başkasının sevilmesiyle Allah'ın sevgisine ulaşacağı- nı iddia edene en güzel cevabı Kur'an vermektedir.

"De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın"²².

Allah'ı sevmek isteyen, peygamberi sevsin ki, Allah da onu sevsin, denmediğine iyi dikkat etmek gerekir. Allah doğrudan, vasıtasız sevilir. Oyle Allah sevgisini başkasının sevgisi vasıtasıyla elde etmeyi iddia eden Allah sevgisini gölgede, sisli bulutların arkasında görmüş olur ki, o gerçek bir sevgi ve gerçek bir ibadet sayılmayacak, Allah'ın müslümanları korumasını da öylece sislendirecektir. Allah gerçek inananı yardım eder, çünkü gerçekten Kur'an'a inanan aklını kullanır, Kur'an'ın ilk kanunu, düşünmek ve aklını kullanmaktır. Bundan esinlenerek diyorum ki, Allah akıllının, aklını kullananın işini yapar. Akıllı, Allah'ın kanunlarına (fizik, biyoloji, sosyal ve ruhî) uyar da ondan.

V. Devleti İdare Etme, Devlet Rejiminde Olan Sapma: Burada İslâm'da siyasilerin, Kur'an'ın toplum ve idarî felsefesinden sapmaları müslümanların gerilemesine sebep olmuştur. Ondört asırlık bir tarihî süreci içine alan bu konuyu çok özlü bir şekilde anlatmak, gerçekten zor değil, imkânsız gibidir. Ancak bazı önemli gördüğümüz noktalara değinmeye, işaret etmeye çalışacağız. Okuyucuların, bizim demediklerimizi ve diyemediklerimizi, bilemediklerimizi kendilerinin bulmaya çalışmasına önyak olursak, görevimizi yapmış oluruz.

Her şeyden önce şunları tesbit etmeye özen gösterelim. İslâm, devleti olmayan, devlet sistemi, tarihinde bulunmayan bir toplumda doğmuştur. Ayrıca onun zamanına göre bir felsefî geleneği ve yüksek medeniyet kültürü de yoktur. Kur'an, vurguladığı gibi, fıtrat üzere olan insan örneğinin en katıksızına kültürle, medeniyetle, felsefe ile diğer bir deyimle insan katkısı olmayan anadan doğmuş gibi sırf Allah'ın yarattığı yaratılıştaki insanın ve toplumun her türlü ihtiyacına tabii cevap vermeyi, ve sorunlarını en kısa yoldan çözmeyi üstlenmiştir. Bu suretle İslâm; devlet, siyaset, din, toplum ve fert, hep iç içe beraber, bir bütün ve bütünün içinde bir fert olarak görevler, yükümlülükler, sorumluluklar ve haklar getirmiştir. Bu öğretiler kendisi vasıtasıyla halka bildirilmesiyle görevlendirilen peygamber, toplumun başkanı idi. Toplum da çok küçük olduğu için Hz. Peygamber toplumun her türlü ihtiyacında başkan ve başvuru olan kimse idi. Toplumun idarî ve siyasî başkanı: devlet başkanı, hukuk konusunda baş hâkimi, eğitim konusunda baş öğretmeni, din konusunda peygamberi, savaşta baş kumandan idi. İslâm âlimleri Hz. Peygamberin bu gibi, toplumun değişik alanlarında vermiş olduğu hükümlerin birbirinden

22. Al-i İmran 3/31.

farklı anlaşılması gerektiğini açıklamışlar ve bunlardan değişik alanlarda uygulanabilecek ilkeler ortaya koymaya çalışmışlardır²³. Ancak bunlar üzerinde uzun uzun durulup felsefeleri yapılmamış ve uygulamaları yaşama geçirilmemiştir.

Allah'ın vahyi olan Kur'an-ı Kerim her konuya tek bir gözle bakmıştır. İnsanın İnsan olarak huzurunu ve insanlık değerini önde tutmak. Bu noktadan, peygamber de olsa, hiç bir kimsenin başka bir birey üzerine, ne soy, ne rütbe, ne de fizikî veya manevî güç olarak bir manevî dini sorumluluğu olmadığını anlatmaktadır. Kur'an, insanın bütün hayat alanlarına ait hükümler getirdi. Hiçbirini diğerinden ayırmadı, onları alanlarına göre sınıflamadı. Müslümanlar ilimlerde ilerledikçe, toplum genişledikçe toplumdaki olaylarla ilişkileri ölçüsüne göre âyetleri alanlara, sınıflara ayırdılar ve tasnif, tertip edip düzenlediler. En çok fıkha, yani insanın işlerine ve hukukuna ait gördükleri âyetler üzerinde durdular ve bir fıkıh kültürü geliştirdiler. Bu, aşağı yukarı bütün insan hayatını kapsadı. Ne var ki, devlet ile ilgili olan ve olması gereken, devlet ile fert, toplum ile fert ilişkisi ile ilgili olan âyetleri zamanın şartları, toplumların durumlarına göre yeni hükümleri koymaya ve içtihatlar yapıp bir devlet ve idare sistemi koymaya gidememelerinin sebebi zamanın siyasilerinin engellemesi idi. Siyasiler keyiflerine göre fetva çıkarıyor, örf ve geleneklerine göre uygulamaya koyuyorlardı. Fıkıh hususunda da bazı âyetleri işleme geçirmeyi düşünmediler ve onların yerine yanlış icthatları koydular. Bu hususta birkaç örneği benim "Kur'an'a Göre Araştırmalar" adlı kitap serisinde bulmak mümkündür.

Dört halifenin seçiminde devlet idaresi ve siyasetle ilgili âyetlerin felsefesinin az da olsa ihmal edilmiş olduğu göze çarpar. Onların seçimi gerçekten Kur'an'ın istediği tarzda olmadığını ancak, on dört asır sonra Arap ve Türk âlimlerinin, anlama ve anlatma imkânına sahip olduklarını görüyoruz. Dört halifenin seçim tarzı tam bir devlet ve kanun sistemi haline dönüşmeden, Muaviye onu da kaldırdı ve İslâm'da Kur'an'ın gösterdiği hür seçim (hür şura-çoğunluk) sistemini on dört asır geciktirdi. Bir asra yakın bir süredir, hâlâ bütün İslâm dünyası, devlet başkanını İslâm'a göre nasıl seçeceğini kanununu, devlet anayasasını sağlam bir sisteme bağlayamamıştır. Çünkü on dört asırlık bir sürede üzerinde çalışılmamıştır. Bugün çağa uygun bir devlet ve millet meclisi kurmanın zihnî, ilmî ve nazarî bir çalışmasını da yapmaktan uzak durmakta ve buna karşı, eski yanlış uygulamanın kalıntıları arasından bir ipucu aramakla meşgul bile olmuyorlar. Buna bile karşı çıkanlar çoğunluktadır.

Mesela sadece işçi sorununu düşünelim İslâm'da tarih boyunca böyle bir sorun üzerine eğinilmedi, kimse bir çalışma yapmadı. Bununla ilgili âyetler ele alınmadı ve üzerlerinde işçi, istihdam felsefesi kurulma-

23. Şihaboddin Ebul-Abbas Ahmed b. İdris (684 H. 1285 M.). Karaff, el-ihkamu fi Temyizil-Fetava s. 85.

di. İşçi (ecir) ile ilgili bir iki hadis ile ne çözülebilir. Onlar, zamanlarındaki ihtiyaçlara cevap vermiş olabilir. Ama tarih boyunca ve hele bugün neyi çözer. O halde bu İslâm'ın bir eksikliği değildir. Müslümanların eksikliğidir. Kur'an, kendinde zikredilmeyen sorunları insanlara, bilgilerine, anlayışlarına, kafalarını çalıştırmalarına bırakmıştır. Çağdaş ve hatta çağa yön veren devletler, bu sorunu Kur'an'sız çözmeye çalıştılar ve çalışıyorlar ve de müslümanlardan iyi çözüyorlar. Müslümanların elinde; papağan gibi ağızlarıyla övünmekle değil, gerçekten övünülmeye değer Kur'an olduğu halde ne yaptılar ve ne yapmaya çalışıyorlar; başkasına küfretmekten başka, onları kendilerine göre öteki dünyada cehenneme atmaktan veya cennete sokmaktan başka ne söyleyebiliyorlar. Öteki dünyanın hükmü Allah'a aittir. Kimse buradan oraya hükmedemez. Kur'an bu yetkiyi kimseye vermemiştir. Kur'an bu dünyada müslümana daha doğrusu insana iş yapma, hükmetme yetkisi verdi. Kendine verilen yetkiyi bilmeyen ve kullanmayan kafasız kimsenin tutup kendine yetki verilmeyen hususta bağırıp çağırması doğrusu, Kur'an müslümanını derinden incitiyor. Ama Kur'an müslümanı gerçekten bulunmuş olsa, kendisini incitecek, böyle papağanlara konuşma fırsatı vermez. Kur'an, Kur'an'ı papağan gibi okuyanların değil, adam gibi, insan gibi okuyanların kitabıdır. Kur'an, kaval dinler gibi dinleyen koyunların kitabı değil, akıllıların ve akıllı olanların kitabıdır.

"Onların durumu, çağırıtı ve bağırıtıdan başka bir ses duymayan; kaval dinleyen koyunların durumuna benzer. Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bunun için düşünemezler"²⁴.

Halife, devlet başkanı anlamında kullanılan bu kelimeye yanlış mânâ verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, halifeliği Allah, Kendisine bağlamamış, onu kendi başına serbest bırakmıştır. Halife kelimesi nitelik olarak yalnız Hz. Davud'a verilmiş ve burada da Allah Davud'a benim halifemsin, dememiştir. Ona değişen, kendinden sonra başkası gelecek anlamda hükümdar, kendi başına hükmeden başkan demiş, şartı ise hakka göre adaletle hükmetmektir²⁵.

Şiilerin imamlık nazariyesi de yanlıştır. Bu hususta veraset söz konusu olamaz. Bu, Kur'an'ın amacına ve felsefesine ters düşer. Cenab-ı Hak, Hz. İbrahim'e "Seni, insanlara önder (imam) yapacağım" dediği zaman Hz. İbrahim de heveslendi, soyundan imam (önder) yapılmasını istemesini Allah reddetti ve "zalimlere ahit vermem" dedi²⁶.

Hz. Davud Allah'ın halifesi değildir. Allah ona Benim halifemsin, demedi. Aslında Arapça'da halife kelimesi ard arda, birbiri peşinden gelen anlamındadır. Peygamberlikte veraset söz konusu olmadığı gibi devlet başkanlığında da veraset söz konusu olamaz. Herkes kendi yetene-

24. Bakara 2/171.

25. Sad 38/26.

26. Bakara 2/124.

ğine ve şartlarına göre devlet başkanı seçilebilir. Hz. Ebu Bekir'e Hz. Peygamber'in halifesi demek, dinen yanlıştı, ama sözlük anlamında Hz. Peygamber'den sonra, idareci olarak toplumun başına geçmesi açısından bir sakınca görülmemiştir. Bunun için Hz. Ömer devlet başkanlığına seçildiği zaman, halife olarak nitelendirilmesini reddetti ve siz müminlersiniz, ben de sizin başkanınızım. O halde bana emirul-Müminin=Müminlerin Başkanı, deyin dedi²⁷. Böylece hilafeti ilk kaldıran Hz. Ömer oldu. Sonraları nasıl oldu bilinmez, devlet başkanlarına gene halife denmeye başlandı. Ebu Bekir'in halife olmasına bakılarak, Kureyş'ten olması hesaba katılmış olarak halifelik kelimesine bir kutsallık verilerek şeriat üstü bir donatımla pekiştirilerek dediğinin ne olduğuna ve Kur'an'ın ölçülerine uyulmasına bakılmadan Allah adına hükmeden papalık olarak uygulanması şimdilerde bile istenip durmaktadır, tamamen yanlıştır.

Fakülteadaki öğrenciliğimden beri okudukça aklımın takıldığı şu idi. Hz. Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer'in altmış üç yaşlarında öldükleri söylenir. Niye müslümanlar bu altmış üç yaşını resmî görevin, devlet başkanı (halife) olmanın son yaşı almadılar. Şimdi devlet altmış beş yaşını emekli sınırı kabul ettikten sonra tutuyor, emekli (yaştan) olanı daha zor ve daha üst mevkilere tayin ediyor veya ona seçimle de resmî bir görev veriyor. Arka planda sorumsuz bir ek, danışmanlık görevi verilebilir.

Bu halifelik zamanımızda, çocuk çocuğun ağzında sakız gibi çiğnenmeye başlandı. O kadar çiğnediler ki, artık sakız da sütün kesmesi gibi kesti, pürtüklendi, birbirini tutmaz savlarla birbirine yapıştırılmaya çalışılıyor. İslâm toplumlarını kasıp kavuruyor, huzuru kaçırıyorlar. Padişahların, emirlerin, kralların, halifelige oynamak isteyen müslüman bozuntuların, gerçek dini, Kur'an'ın bütün insanlığa getirdiği dini, -Emeviler'in, Abbasiler'in, Osmanlılar'ın anladığı değil- öğretmeye önem vermiyor ve öğrenmek isteyenlere de fırsat tanımıyorlar. Namaz kılması sahih olacak kadar Fatiha'yı (el-Hamdu) bilmediği veya ancak bildiği halde, İslâm adına kendini en yetkili gören yüksek tahsilli teknikerlere, dinde cahil bırakılmış millet çok çabuk canıyor. Siyaseti, idareyi ve devleti ellerinde de tuttuklarından hiç bir sosyal bilimciye de konuşma hakkı tanımıyorlar. İşte idarenin ve siyasetin bu gibilerin ellerinde olan bir memleket -tarihte ve bugün- nasıl gerilemez. Gerilememesi, geride kalmaması, hayat, çağ kervanından arkada kalmaması, Allah'ın her türlü kanununa aykırıdır.

Şimdiye kadar İslâm medeniyetinin ve müslümanların, dünya büyük devletleri ve çağdaş milletleri arasında değerli bir yere sahip olmamalarının on dört asırlık süre içinde yaptıkları ana, temel yanlışlardan birkaçını açıklamaya çalıştım. Şimdi, bu yanlışları düzeltmek ve bu durumdan kurtulup diğer milletlerle eşit haklara sahip olmak ve onlara önder, örnek olmak için bazı önerilerimi buraya almak istiyorum. Bunları şöyle özetlemek mümkündür:

27. Dr. Nasır b. Akil el-Tarifi, el-Kada, fi Ahd Ömer b. Hattab, 11/141, Ciddé 1986.

Birincisi ilk başta ele aldığımız ilim ilkesidir. Kur'an nasıl okumakla başlamış ise, bütün müslümanlar okuma seferberliğini başlatmaları gerekir. İlimi imandan önceye alıp, her şeyi ilme vurmaya, ilimle ölçmeye niyet edip bunda özenmeyi en büyük ibadet, Allah'a götürülen yol ve yöntem kabul etmeleridir. İmanı ilme dayandırmak, imanı ilimleştirmek gerekir. Çünkü ilimle her şey yapılır, her sorun çözülür. Yalnız şunu iyi kavramalı ki, zihinde olan her bilgi ilim sayılmaz. Bir bilginin ilim olabilmesi bir delile dayanması gerekir. Bir bilginin delili ne kadar kesin ise o bilgi o kadar kesin bir bilgi olur. İnsan hayal ile zihnine bir şey getirebilir, bir şeyi vehmeder, kendi kendine kurar, aklına bir şey gelebilir, buna ilham der, vahiy der, ne derse desin, ama bunun ilim sayılabilmesi için akıl kontrolünden geçmeli, onun delilini göstermelidir ki, ona göre onun ilim olup olmadığına akıl karar versin. Bilgi kaynağı hayal olur, vehim olur, sezgi olur, ilham, rüya olursa, akıl ona ilim demez, ona tahmin, sanı, zan der. Bu gibi bilgilere güvenilmez, kesinlikleri olmadığı için onlara uymak da yanlış olur. Bu kaynaklardan gelen bilgilerin akıl ve ilim süzgecinden geçirilme zorunluluğu vardır. İnsan herhangi bir söz duymuş veya kitap okumuşsa zihnine bir anlâm ve mânâ girmiştir. Tasavvufçuların, şeyhlerin rüyaları ve halüsinasyonları akıl süzgecinden geçmedikçe ilim sayılmaz ve onlara dinen de uyulmaz. İşte bu mânânın ilim olup olmadığını anlamak için Kur'an şu işlemlerden geçirilmesini istiyor ve bu işlemlerden sonra ona uyulmasını övüyor. Bu işlemler şunlardır:

a) Aynı konuda insanın mümkün olan bilgileri toplaması, eğer deneye dayanıyorsa gerekli bütün deneyleri veya kesinlik derecesine varacak kadar deney yapması gerekir. Sosyal ilimlerde -din de içinde- her türlü kitabı okuyup anlaması lâzım. Bu, bilgi toplama ve bir şeyi okumak ve öğrenmektir. Burada şunu göz önünde bulundurmalıdır. Bir mezhebin yüz fıkıh kitabının aynı şeyi söylemesi, ayrı bir bilgi sayılmaz. Sonra gelen öncekini tekrar etmiştir. Ama değişik mezheplerin aynı meselede değişik görüşler ileri sürmeleri ayrı bilgi kabul edilir. Böylelerinin terkiibinden ilim yapılır.

b) Bu öğrendiklerinin arasında bir karşılaştırma yapmalı ve her birini bir diğeri ile değerlendirmeli ve tartmalıdır.

c) Bunlar arasında hiç bir kimsenin, kendisinin de önceki bilgilerinin ve fikrinin etkisinde kalmadan en doğrusunu, en güzelini bulmalıdır. Bunu yapması, ilim yapması sayılır ve ilim yapmak buna denir. İnsan bu şekilde bilgi yapar ve onu özümser. Dikkat edilecek nokta, kitapları okur ama, mukayese yapıp, onları karşılaştırıp hepsinden bir sonuca varmazsa, bu ilim yapmak olmaz, o, bilgi toplama seviyesinde kalmış olur, o bilgileri yoğurup, pişirip kaynaştırmadan, binbir çeşit mağazası gibi karma karışık, dağınık bir biçimde zihinde depolanması ilim sayılmaz, malûmat sayılır. O bilgileri yan yana, ardarda sıralaması da ilim sayılmaz. İlim sayılması için bu üç işlemden sonra yeni bilginin ortaya konması gerekir.

d) Kur'an-ı Kerim'in zikrettiği bu üç aşama bütün ilim adamlarının ilim yapma yöntemlerinde bulunabilir. Ancak Kur'an'ın burada dördüncü

aşaması veya sonucu bağlaması önemlidir. O da böyle ilmi bir yöntem sonunda varılan ilmi hükmün icra edilmesini ve onun işleme konulmasını teşvik etmesi ve onu dinî bir görev, Allah katında yapılan en değerli bir iş olmasını bildirmesidir. Kur'an'ın bütün emirlerinde ve öğütlerinde bulunan bu yaptırım gücü, insana yüklediği ve onun değerini artırdığı en onurlu bir sorumluluktur. İlimin yaptırım gücü yoktur, aklın da yaptırım gücü yoktur. Bu ikisi hükmünü objektif olarak verir, işleri biter. B. Russell, bunu şöyle anlatıyor. "Bilim, isteklerimizin gerçekleşmesinde kullanılacak araçlar konusunda bilgi verir, ama bir isteğin ötekinden daha çok yeğlenir olduğunu göstermez bize"* . İşte Kur'an'ın en önemli görevi, akla ve bilime yaptırım gücü getirmesidir. Bunu, bilimi ve Kur'an'ı anlayan anlar.

"Sözleri dinleyip en güzeline uyanları müjdele. Onlar, Allah'ın doğru yola iletliği ve onlar ince akıllı kimselerdir"²⁸.

En güzel: Ahsen ifadesi mukayeseyi anlatır ve övgüsü de ikinci olarak yaptırıma teşvik olur. Kur'an-ı Kerim şartsız, kayıtsız ilmi ve ilim adamını övdüğü halde, İslâm'ın geleneksel on bir asırlık kültüründe ortaya atılan olumsuz sözlerden biri de ilmi faydalı ve zararlı diye ikiye ayırmak olmuştur. Bunu yapanlar, kendi kafalarına göre bazı ilimleri kötümüş ve işine yarayanları övmüşlerdir. Haksız yere pek övülen tasavvufçuların hezeyanları ki, onlar vehim ve hayallerden ibarettir; yerilenlerin içinde de Kelâm ilmi, Felsefe ve Mantık olmuştur. Oysa müslümanların övünmesi gereken iki ilim dalı vardır: Biri, Kelâm ilmi, diğeri Usulul-Fıkh ilmi ki, bu ikisi, müslümanların icat ettikleri ve geliştirdikleri ilimlerdir. İlk nesil müslümanları ilmin değerini biliyorlardı ve onun için herkes birbirini bildiği ilimle tanıyordu. İlim her şeyden önce idi. Çünkü Kur'an ilmi objektif, nesnel bir ölçü almış ve herkesi ilme, bildiğine uymaya çağırmıştı. İmanı ölçü almamıştır. Zira imanda hem yalan, hem de yanlış olabilir. Onun için iman yalanı ve yanlış ile insanları aldatabilir. İmanın yanlışını başka birinin imanı düzeltemez. İman zihinde, kalpte bulunur, dışarıda bulunmadığı için kendinin doğruluğunu söylemesine tanık, kendisi olamaz. Ama ilim, dışarıda bulunan bir nesneye; objeye ait olduğundan yanlış ve yalanı herkes tarafından görülür, öğrenilir ve dolayısıyla düzeltilir. Bundan dolayı Kur'an imana güvensizliğini ve ilme güvenini sergilemiştir.

Bilim konusunda ilk üç asırdaki nesil ile son on bir asırlık nesil arasında metod konusunda taban tabana bir terslik ve tezat bulunmaktadır. Öncekiler önce ilim yaptılar ve Kur'an'ı, imanı ona göre anladılar. Onbir asırlık dönemde ise, önce inandılar, sonra o inanca göre ilim yaptılar. Bu ilmi metoda ve ilmi zihniyete aykırı olduğu için sonrakiler gerçekten ilim yapmadılar, ilim yaptıklarını sandılar. İlimle amel edilmese de gene hayırlıdır²⁹. Hangi ilmi? sorusunu sormak, ilme karşı çıkmaktır. Eğer ilim

* B. Russell, Bilim ve Din, 120.

28. Zümer 39/18.

29. Ebu Ömer Yusuf b. Abdülberr. Camı u Beyamel-İlm ve Fallihi 25, Beyrut, tarihsiz.

bir amaca, ideolojiye, inanca göre yapılırsa, o gerçek ilim olmaz. O şeye, inanca göre izafi bir ilim olur ve ilmi gerçek hedefinden saptırır. Evrensel ilim metoduna uymayacağı için de başkalarını karşısına alır ve onları kendisine düşman eder. Çünkü ideolojik, herhangi bir inanca-bir müslümanın inancı da olsa- göreceli olan ilim militan, saldırgan bir karakter taşır. Adına ilim yaptığı inancı savunmak, onun şartsız doğruluğunu iddia etmek niteliğini korur. İlim ancak sırf ilim olmak için yapılırsa gerçek ilim olur. Gerçek olunca da İslâm'a uygun olur.

İslâm dünyasında birkaç seneden beri yeni bir ilim uyanışı ve atılımı meydana getirmek üzere kurulmuş olan "İlmi İslâmlaştırma (Islamisation of Knowledge) hareketi bu anlattığımız ilmi metoda ters bir metot uygulamaktadır. Böyle bir fikri yirmi küsur sene önce öğrencilerime anlatmıştım. Ben, onu bir müslümanın ilim yapması olarak açıkladığımı hatırlıyorum. Şimdi bu ilmi İslâmlaştırmak fikri ve yöntemi bana, üçüncü hicri (9. M.) asırdan beri müslümanların uyguladıkları metodun aynısı olduğu kanaatini verdi. Bunu bilerek yapıyorlarsa, bundan çok sevinçli olabilirler. İlmi İslâmlaştırmanın (İslâmiyetul-Marife) anlamı ilmi İslâm'a uydurmak, önce İslâm anlaşılacak (kimin inancına göre?) sonra ilim ona uyacak, ilim o kimsenin İslâm'ının emrine girecek, İslâm amaç, ilim araç olacak anlamına gelir. Elime geçen eserlere bir baktığımda (İngilizce-Arapça- Türkçe) okuyabildiğim ve anlayabildiğim kadarı ile diyebilirim ki, bunlar on bir asırlık İslâm kültür birikimi içinde dönüp durmaktadır. Eskilere kutsallık ve yanılmazlık payesi-nazarî olarak verebilirler- ve yiyorlar. Bu yanlıştır.

İlmi İslâmlaştırmakla İslâm'a yeni bir şey getirilemeyeceğine inanıyorum. Onların metodu mevcut olan tarihin içinden gelen İslâm'ı desteklemek ve onu anlatmak. Ancak kendi İslâmî anlayışlarına ters düşen İslâm mezheplerini ve fikirlerini tenkit etmiyorlar, etmelerini ben tenkit kabul etmiyorum. Zaten eskiden mezheplerin birbirini tenkit ettiklerini tekrar sayıyorum. Oysa benim ortaya koymak istediğim metot, ilk üç asırda müslümanların uyguladığı metot olarak şudur: İlmi öne almak, imanı ilme tabi kılmak, imanı ilme dayandırmak, ilmi imana dayandırmak değil, diğer bir deyimle ilmi İslâmlaştırmak değil, İslâm'ı ilmüleştirme. Bence müslümanlar ancak bu metotla ilerleyebilir ve İslâm'ı anlatabilirler, yüceltebilirler. Önce ilim yapılacak, o ilmi yapan müslüman olduğu için o ilim İslâm olacak. İşte İslâm bu şekilde soyut, sırf ilim yapmakla herkese kendini tanıttık. Teknik, tabii ve sosyal ilimlerde bu metotla ilim yapılması halinde müslümanlar, yeni bir medeniyet kurma veya şimdiki medeniyete katkıda bulunma imkânını elde ederler. Yoksa, ilmi İslâmlaştırma metoduna göre yapılacak ilmi çalışmalar, İslâm'ın geleneksel kültürünü aşamayacağına inanıyorum. Çünkü bu metot, bu tip bir zihniyeti temsil ediyor. Bu zihniyet kuşatıcı ve objektif olmaz. Size canlı bir misal vermek istiyorum, Hz. Peygamberden şöyle bir söz nakledilir: "Sineğin bir kanadında hastalık bir kanadında da ilaç vardır". Şimdi bir müslüman doktor veya kimyacı bunun tecrübesini yaparak, bunun doğruluğunu an-

latsa kim inanır? Çünkü o, Hz. Peygamberin yanılmazlığına, ne söylerse gerçek olduğuna inanarak araştırdı. Araştırmasındaki amacı bu hadisi doğru çıkarmak olduğu için, inancına göre neticeye varmıştır, denecektir. Bu hadise başka yorumlar da getirilebilir, eğer hadis sahih ise psiko-sosyal bir duruma çözüm gibi de düşünülebilir. Gerçekte ilmî olarak yanlış olması, Hz. Peygamberin peygamberliğine bir eksiklik getirmez. Kendi fikri olur ve yanılması da mümkün. Yapılan ilmî bir araştırmada önceden, varılacak sonucu bilmemek ve karara bağlamamak şarttır. Bunun için, inanmadan önce ilim yapmak gerekir. Onbir asırdan beri ilim için ilim yapmaktan hem âlimler, hem idareciler korkmuş ve dinsiz olmaktan insanları da ciddi bir şekilde korkutmuşlardır.

2- İlimde otoriteyi aşmak ve tanımamak ilim üretmenin şartıdır. İlim konusunda ilim otoritesi olma zihniyetini yıkmak. Başlarken demiştik ki, İslâm medeniyeti şaşmaz ilim otoritesi ve gerçeği sadece ve yalnız Allah'tır. Hiç kimse diğeri için şaşmaz ilim otoritesi olamaz; bu, Allah inancına aykırı olur. Ama herhangi bir insan, diğerrinin ilim kaynağı olabilir. Bu şu demektir, biri başkasının öğrencisi olur, öğrenci hocasından ilim, bilgi alır. Ama hocası şaşmaz ilim otoritesi sayılmayacağı için öğrenci hocasının verdiği bilgiyi araştırır, ölçümler, onu doğrultur veya düzeltir, geliştirir ve böylece hocasının verdiği bilgi, kendi bilgisi olur ve kendisi de ilim yapan âlim niteliğini kazanır. İslâm'da üçüncü asra kadar şaşmaz ilim otoritesi yoktu ve herkes ilmi öğreniyor ve kendisi ilim yapıyordu. Mezhepler teşekkül ettikten sonra, imamlar kendilerini ilim otoritesi saymadı, sonradan gelenler tarafından ilim otoritesi sayıldı ve taklitçilik başladı, ilim de söndü. Canlandırmak isteyenlere düşmanlık sürüyor.

Bu hususta yapılacak iş ve uygulanacak metot ilk müslümanların uydukları ve Usulul-Fıkh'ın başlangıç kuralını teşkil eden ictihat yapma ilkesinin mutlak olarak Hz. Peygamber'in ictihatları da söz konusu olarak bütün ictihatları içine alan bir yeniden İslâmî oluşuma önyak olacak ilmî bir çalışmaya önce inanmak, sonra ciddi bir biçimde başlamak. Benim tesbitlerime göre ictihat hususunda üç temel zihniyet ve görüş bulunmaktadır.

Birinci tür zihniyete göre ictihada gerek yoktur. Eski ictihatları iyi öğrenip uygulamak yeterlidir. Şüphesiz bu çok iptidai, dini ve dünyayı anlamayan İslâm'ın geleneksel kültüründen bile nasibini almayan bir görüştür.

İkinci tür zihniyet ise, eskiden ictihat yapılmış konularda ictihada gerek görmeyen, yeni olaylara yeni ictihat yapılmasını öngören zihniyettir. Taklit dönemi boyunca mezhepler çerçevesinde buna gidildi. İki yüz yıldan beri de hep bu zihniyetle hareket edilmeye çalışılıyor ve eskiden olan ictihatları zıt düşülmemeye özen gösteriliyor. Ancak iki yüz yıldan beri İslâm dünyası ilimde ve zihniyette geri gitti de daha ileri gidemedi. Delili de iki yüz sene sonra hâlâ aynı yerde saymamızdan anlaşılır.

Üçüncü tür zihniyetin temsilcisi Prof. Dr. Fethi Derini gibi bazı âlimler eskilerin icthahlarına zıt icthah yapılabileceğine inanan kimselerdir. Bunların içinde kendimi de görüyorum yani eski icthahlara zıt icthah yapılabileceğini, gerek varsa zorunlu olduğuna inanıyorum. Bunu yirmi küsur sene önce İslâm Hukuk Felsefesi'nin girişinde fıkıh ile şeriat arasında fark olduğunu söylerken açıklamıştım. Bütün icthahlar fıkıhtır, hepsi değişir ve yerini yeni fıkıh alır. Bunu, Birinci Din Şurasındaki tebliğimde de vurguladım. Kim olursa olsun, hiç kimsenin icthadı şimdi icthah edecek kimseyi bağlamaz. Fethi Derini bunu "icthah mülzim değildir" kuralı ile dile getirmişti, icthaha karşı olanlar da bu kuralı bilir, ama bilmez gibi davranır ve uygulamada karşı çıkar.

Yeniden bir ilmi atılım yapabilmek için fikir hürriyetine, mutlak icthada karşı olan zihniyeti değiştirmek gerekir. Usulul-Fıkıhın ilk kuralı, Kur'an+Hadis+İctihat, yeniden gündeme getirilip, samimiyet ve ciddiyetle çalıştırılmalıdır. On bir asır süresince İslâm âlimleri bunu ihmal etmekle veya baskı ile ihmal ettirmekle İslâm'da en büyük affedilmez hata işlenmiştir. Bin yüz sene sonra bunu düzeltme cesaretini gösteremiyorlar. Bazı mezhepçi mukallitler, icthadı kendi salahiyetlerinde görüyor ancak, kendileri icthah etme yeteneğinden yoksun oldukları için başkalarını da engellemeye çalışıyorlar ve bilmiyorlar ki, yaptıkları da bir icthattır. İctihat her olayda, alanda ve sorunda olur. İctihat yalnız eski fıkıh kitaplarının konularına veya yazarlarına ait değildir. Günümüzde yaşam ve çalışma alanları çok değişti ve arttı. Her alana ait dini hüküm verecek kişilere ve âlimlere ihtiyaç bulunmaktadır. Artık eski fıkıh, bugün hiç birine cevap verecek durumda değildir. Onların cevap verdikleri asırlar öncesi insanlar, şartlar, yerler, zamanlar değişmiş, bilgiler ve alanlar artmış ve gelişmiştir. Eski fıkıh kitaplarını öğrenmekle değil, onların yazarları bile bugün olsalar taklitçi kaldıkları sürece hiçbir çözüm üretilmezler.

Ancak İmamı Azam'ın kendisi bu asırda olsaydı, o çözüm getirebilir ve fikir üretebilirdi. Çünkü o, müctehit idi. İşte günümüzde İmamı Azam gibi serbest düşünen cesur müctehitler yetiştirmek zorunluluğu bulunmaktadır. Büyük fikir adamları ve müctehit yetiştirmek, eskisinden daha kolaydır. Yeter ki yetişmesinin gerektiğine inanılsın ve zorunlu olduğu kabul edilmiş olsun. Müslümanların en çok muhtaç oldukları bilgi yüklü, malûmat deposu adamlar değil, bilgiler ve malûmatlar, kitaplarda, kasetlerde, bilgisayarda vardır. Ama düşünen, fikir üreten, bildiğinden bilmediğini çıkaran ilim adamına gerek bulunmaktadır. Müslümanların şahsiyet sahibi olmaları, inançlarını, zihinlerini tarikat ve tasavvuf şeyhlerinin köleliğinden ve baskısından, fakihlerin taklitçi davranışlarından, hadisçilerin uydurmacılıklarından kurtarmak lâzımdır.

3- Sosyal ve siyasal olarak ilim yapmayı gerçekleştirmek gerekir. İslâm'da siyasî idarenin, ilmi, gölgesi altına alıp, kontrol etmesinin önüne geçmek gerekir. Siyasî otoriteyi dini bir bağlamdan çıkarıp hukukî bir düzenlemeye oturtmak, insanın devletle ilişkisini tanırlı, Allah-insan iliş-

kisi gibi düşünmenin şirk ve putperestlik olduğunu açıklığa kavuşturmak, devlet başkanının (halife), Allah'ın da peygamberin de ne vekili, ne de halifesi olduğunu ortaya koymak gerekir. Devlet başkanı, şimdi olduğu gibi, insanların seçimi ile yerine geldiğinden, seçimle gitmelidir, gene insanların isteği ile istifa edip ayrılabilirdir, yoksa Hz. Osman'ın istifa etmeyip direnmesi sonucunda öldürülmesi, onu oraya seçip getiren, ileri gelen sahabe de cenazesine gitmeyecek kadar yanlış bir duruma düşmüştür. Kimse onun haksız yere öldürüldüğünü iddia etmemiş ve öldürenler hakkında da Hz. Ali de bir ceza tertip etmemiştir. En eski tarihî olayları iyi değerlendirip Kur'an'a göre de gözden geçirmek gerekir. Herkes Kur'an'ı ve sahih hadisleri iyi anlayıp fikirleri akıl süzgecinden geçirerek konuşmalıdır. Bunun için, İbn Kayyim Cevziye diyor ki, din adına konuşabilmek için hem Kur'an'ı, hem de olayı çok iyi bilmeli ve anlamalıdır.

Ellerinde Kur'an gibi bir kitap ve Kur'an'daki şûra, müşavere ilkesi gibi rehber olan ilkeleri olmayan milletler demokrasi gibi şimdilik güzel bir idare sistemini akıllarıyla buldular da, şu tembel kafalı müslümanlar örnek olarak beğenmedikleri bu sistemden daha iyisini niye kurmayı düşünmüyor da İslâm'ın karanlık ve geri çağında devlet başkanlığını yeryüzünde Allah'ın gölgesi, halifesi gibi yarı tanrı sistemi kurmaya gidiyorlar³⁰. Bu düşünce İslami değildir.

4- İslâm da çok önemli bir ilke ve buyruk sorgulama ilkesidir. Müslümanların Kur'an-ı Kerim'de mevcut olup ta işletmedikleri astların üstleri sorgulaması ve onları sorumlu tutması ilkesidir. Müslümanlar bunu tarih boyunca yapmadılar ve yapmak görevleri olduğunun farkına bile varamadılar. Mutezile bunu beş ilkesi arasına aldı. Emri-bil-Maruf ilkesi. Ehli Sünnet bunu Ehli Sünnet ilkesi haline koyamadı. Çünkü kendisine Mutezile denir diye korktu. Ama Ehli Sünnet bu ilkeyi, ilkesiz olarak işledi, fakat astlara (zavallı halka) üstlere (amirlere) karşı sus pus, ebkemdilsiz, olmayı önerdi. Sonra halka hep boyun bükmeyi, sabretmeyi, hep ahireti öğütledi. Fakihler, tasavvufçular halka hakkını nasıl arayacağını ve mutlaka hakkını aramanın farz olduğunu, haksızlığa uğrayana hakkını anlatmadılar. Herkesin haksızlık ve zulüm karşısında birleşmeleri gerektiğini öğretmediler. Bu hususta yol, yordam ve yöntem göstermediler. Dünyayı ahirete taşıyarak dünyaya sırt çevirttiler. Oysa ahiret dünyaya taşınacaktı. Kur'an'ın felsefesine, amacına ters öğretiler ve fikirler, icthatlar ortaya atıldılar ve uyguladılar. İnsanı ikiye böldüler. İslâm'ı da ikiye böldüler. Dünya İslâmı, ahiret İslâmı. Din işi, dünya işi. Bugün Türkiye'de laikliğe karşı çıkmaları, laik kelimesinin yabancı kökenli olmasındandır. Yoksa din işi, devlet işi ayrılığı anlamındaki laiklik müslümanların hem zihinlerinde, inançlarında, hem de davranışlarında ve sözlerinde zaten

30. Fatih Sultan Mehmet, kendisini Allah'ın yeryüzünde halifesi ilan ettiriyor. Hüseyin Atay, Şahsiyet Kazanma ve Eskinin Yeniden Değerlendirilmesi, 28. İbn Sina (980/1033) Anma ve Tanıtma Toplantıları, Kültür ve Turizm Bakanlığı 1987-1988, 1988.

mevcuttur. Bir düşünülün namazı din işi, ticareti, çalışmayı dünya işi bilen bir kimse camiye gidiyor, namazı kılıyor, sonra dışarı çıkıyor, sanki müslüman değilmiş, dinsizmiş gibi iş yapıyor, namaz kılan kendisi değilmiş gibi hareket ediyor. Bütün bu yanlışlar, çatlaklar, yarım kişilikler, insanı köle eden, köle ve kul olması işine yarayan siyaset ve idaredir. İlim ve bilim adamları ile birleşerek millete gerçek Kur'an'ı öğretmiyor ve öğrenmeye de bırakıyorlar.

5- İslahat konusunda elde ettiğim başlangıç ilkesi şöyledir. Herhangi bir sorunu çözmek için sebepleri tek sebebe indirgemek gerekir. Elbette bir sürü sebepler olabilir. Ama tek sebep ana sebeptir. Onu bulup ondan işe başlamak en doğru çözüm ve yöntem olur. Diğer sebepler yan sebeplerdir. Çözülmeyen sorunların yan sebeplerinden çözümlenmeye başlanmış olmasındandır. İslâm dünyasının kalkınabilmesinin tek sebebi olduğuna bütün İslâm tarihini delil getirerek diyorum ki, o tek sebep siyaset ve idaredir. Buna devlet deyin, rejim deyin, bürokrasi deyin, ne dersiniz deyin, ahlâk ona dayanır, ilim imkânı ve hürriyeti ona dayanır, ekonomi ona dayanır, din ona dayanır. O izin vermedikçe bunların hiç birisi yapılamıyor. O izin verdiği kadar yapılabilir. Bugün Türkiye'nin ilimden yana en büyük sorunu, bürokrasi üniversite çatışmasıdır. Kırk yıllık üniversite mensubu olarak gözlemim ve deneyimim bunu bana söyletiyor. Canlı örneklerden, Demokrat Parti döneminde bizden bir asistan Amerika'da bir araştırma bursu kazanıyor, evrakları tamamlıyor, ama gidemiyor. Zamanın ilgili müsteşarına gidiyor, soruyor, aldığı cevapta müsteşar kendisine diyor ki, senin o bursla ne ilgin olabilir, senin İlahiyat Fakültesi'nde öyle bir araştırma yapmana gerek görmedik. Şimdi sen, böyle bir adama bir mevki ve yetki verersen, daha Türkiye'nin niçin gerilediğini sormana gerek kalır mı? Bugün doktora öğrencilerinden biri, İsveç'e araştırma bursuna başvurmuş, ilgili bay senin İsveç'te ne işin var, diye başvurusunu reddetmiş. Bunu kim yapıyor, idare, bürokrasi yapıyor. Ama buna benzer bir gelenek dokuzyüz sene önce İmamı Gazalî'den geliyor. İhya Ulûm ud-Din (Din İlimlerinin diriltilmesi) adlı kitabında önerdiği bilgi düzeyi bugünkü deyişle ilkokul düzeyidir. Ondan fazlasına gerek yoktur, ibadetle kalbini arlat, saf yap, yeter, diyor³¹. Bu tasavvufçuluktur. Gazalide tasavvufta demirlememiş miydi?

İnsanların kendilerini yetiştirmeden en kolayından başa geçme amaçları toplumdaki bozukluktan kaynaklanıyor. Bağdat'ta sınıf arkadaşlarımdan birine, niye şimdiki idareyi tenkit ediyorsun, sen de iktidara gelersen öyle yapacaksın, dedim. Bana verdiği cevap şu olmuştu. Doğru, ben de onlar gibi yapacağım, onlar yapacağına ben yapmış olacağım. Önemli olan benim yapmamdır. Bu, iktidara gelmek isteyenlerin istisnasız zihniyetini çok veciz bir biçimde özetliyor. Talha ve Zubeyr'in halife olan

31. el-Gazalî, İhya Ulûm ud-Din 1/58, Kahire 1967, Hüseyin Atay, el-Muhassal li Fahrreddin Razî (el-Mukaddime, s. 11) Mısır 1991.

Ali'den hesap sormaya gitmesine, Muaviye'nin Hz. Ali ile savaşa gitmesinde, bugünkü siyasetçiler de memlekete, millete hizmet etmek, milleti derletmek, kalkınmak, din, iman, millet, milliyet, laiklik vs. davalarında bütün gönüllerinde yatan arzu, özlem, o idare edeceğine, kendisi idare etmiştir. Ne dindir, ne devlettir, ne de millettir. Bunu aşan gerçek idarecilerin gerçek amaçları olur ve çözümler üretir.

6- Çözüm bulma konusunda ortaya koyduğum ikinci kural veya ilke şöyledir: Büyük sorunların çözümü kolaydır, küçük sorunların çözümü zordur. Şimdiye kadar saydığımız yanlışların düzeltilmesi için sebepleri bire indirecektik, indirdik. Bütün bu yanlışların sebebi siyaset ve idaredir, dedik. O halde en büyük sebebi bulduk. Bu da en büyük bir sorundur. O halde bu sorunu nasıl çözeceğiz, soruna benim verebileceğim tek cevap şu olur. Herkesin, en yüksek idarecileri ve basamak basamak herkesi "niçin?" sorusunun yağmuruna tutması gerekir. Bütün kötülüklerden ve iyiliklerden, herkesi sorguya çekmek için "niçin?" sorusunu sormayı öğretmek şart olur. Hz. Peygambere sahabe niçin sorusunu yöneltebiliyordu. Benim bulduğum yegane islahat ve düzeltme yöntemi, millete bu soruyu sormasını, cesaretle sormasını öğretmek. Devlet, siyaset ve idarenin başında olanlara "niçin" demek. Elbette, bu "niçin"i diğer niçinler izleyecek. Öyle bir niçin'e verilen cevaba da niçin sorusu sorulmaya devam edecek ve sonunda gerçeğe ve gerçek sorumluya ulaşılabacaktır. Kur'an, insanı sorgulamaya geldi. İnsan nasıl cevap vermek istiyorsa, kendisini ona göre hazırlasın. Bu aynı zamanda ona sorgulamayı öğretecektir. Madem ki, kendisi sorgulanıyor, o halde o da sorgulayacaktır. İnsanların hepsi Allah katında eşit olduğuna göre hepsi birbirini sorgulama hakkına sahiptir. Üst üstüne, ast üstünü, memur amiri, amir memuru, baba çocuğu, çocuk babayı, millet cumhurbaşkanını, başbakanı, bakanları, milletvekillerini, üniversite hocalarını, genarelleri sorgulayacak ve onlar da birbirini ve halkı sorgulayacak. Böyle, bu sorgulama öğretilirse, herkes sorguya çekilecek gibi hareket edecek. Aslında Allah hem bu dünyada, hem öteki dünyada istisnasız sorgulayacak. Ama önemli olan insanın birbirini sorgulaması ve üstlere "niçin" diyebilmesidir. Müritler de şeyhlerini sorgulayacaktır.

Her zaman göz önünde bulundurup uymamız gereken ilke, olaylarda bilgide sorgulama, söylediği sözde, yaptığı işte öğrettiği bilgideki yanlış olmasından kurtulmak için, hadisçiler Peygamber adına konuşular ve Peygambere yanlışlık isnat edilemeyeceğini sunarak, işlerinin ve sözlerinin vahye dayandığını iddia ettikleri gibi, tasavvufçular Allah adına, fakaha da imamlar adına konuşular ve cahil halk bu iddiaları kabul etti. Kur'an'ın, herkesin elinde olacak kadar çok nüshası olmadığı için, Kur'an'da olduğunu yalan yere iddia edenler, milletin cehaletinden yararlandılar. Bugün bile bir cahil taş kafalı bana yazdığı mektupta, hadisi Kur'an âyeti olarak delil gösteriyor. Cahilliği yazısından belli. Milletin önüne çıkıp Kur'an'da olmayan bir hükümü veya sözü Kur'an'da şöyledir,

diye duymak, gelen geçen olaylar arasındadır. Tasavvufçular "niçin" sorusundan kaçmak için sözlerini vahye, Allah'tan ilham aldıklarına dayandırdılar. Cahil halk, Kur'an'ı anlamadan okuyan (okumuşlar da bilmiyorlar ki) Allah Kur'an'da, Kendisinin sözünü, Kur'an'ı bile düşünerek, anlayarak okusunlar ve ona göre kabul etsinler, buyurur. Bu, Allah'ı sorgulamak, Allah niçin öyle dedi, sorusunu sormak değil midir? Ama onbir asır öncesinden beri, müslümanların büyük bir kesiminin imam kabul ettiği Ebul-Hasan Eşari böyle sorgulanamayacağını ortaya atmıştır. Biz boşuna mı, Kur'an'dan sapmanın temelleri ilk asırlarda atıldı ve üçüncü asırda nazariye, inanç haline getirildi, diyoruz. Bunun için ıslaha ilk asırlarda yapılan yanlışları tesbit edip onlardan düzeltmeye ve doğrultmaya başlamak en çıkar ve doğru yöntemdir. Bu yapılmadan yenilenme meydana gelmez; çünkü eskinin üzerine yama vurmamak olmaz. İslahatçıların başarısızlıklarındaki yanlışları Osmanlılar'da ve Cumhuriyetin kuruluş dönemlerinde arayıp bulmakla yanlış köküne inilmek suretiyle düzeltilmesi kolay ve temelden olur. İslâm toplumlarının tarihten gelen yanlışlarının hem zamanlarında, hem de zamanımızda sorgulanmamasından dolayı hâlâ müslümanların beyinlerini istilâ etmiş, onları örümcek ağı gibi kışnağa çevirerek, bilgi tutmaz ve aklını kullanmaz hale getirmiştir. On bir asırdır, taklitçi fakihler de sorgulanmaktan kaçmak için imamların kitaplarına dayanmaktadır. Kendilerini sorumlu tutmak istemeyen nasıl mükellef olur? İşin felsefesini yapmamışlar, çünkü mantık, felsefe yasak olunca böyle olur. İlimden bu kadar kaçan, korkak olan bir milletin din alimleri(!), okumuşları, öğütçüleri, vaazları elbette o millette hiç bir alanda cesur ilim adamı, fikir üreten yetişemez. Yoksa kâfir, dinsiz sayarlar.

Bütün kitap, makalelerimde ve daha açıkça "Kur'an'a Göre Araştırmalar" serimizde bunları dile getirdik ve dedik ki, bir toplumda, düşünmek dince haram, kanunca yasak, siyasetçe ve idarece ihanet, ilimce bidat sayılırsa, işte her alanda toplumun durumu böyle olur. Tek çıkış noktası, bunların hepsini sorguya çekip "niçin" demekle kurtulma imkânı olduğunu düşünüyorum. Niçin'i yasaklayan ve düşünme hürriyeti tanımayan kurumlar, arasında fikir ayrılığı da olsa, başkasına tahakküm etme, ona baskı ve zulüm yapmada birleşiyorlar.

7- İslâm dünyası teknik bilimden çok sosyal bilimlerle kalkınabilir. Birinci ıslahat ilkesini ilim olarak almıştım. Bu doğrudur. İkincisi idaredir. Bu da doğrudur. İdareyi ıslah etmek ahlâkla olur. Ahlâk ise ilme dayanır. Her işin, davranışın, inancın, fikrin temeli ahlâktır. Ekonominin, siyasetin, idarenin, dinin temeli ahlâktır. Ahlâklı birinin düşünmesi, inancı ile ahlâksızın inancı farklıdır. Biri yapıcıdır, öteki yıkıcıdır. Ancak tekrar tekrar söylemek gerekir ki, her şeyin temeli ilim ve gerçek anlamda ilimdir. Din de ilme uyacak, ama ilim için olan ilme, başka bir şey için yapılan ilim gerçek ilim olmaz, ilim kimin için yapılırsa onun için olur. Din için yapılırsa dinin hizmetinde, dinsizlik için yapılırsa, dinsizliğin hizmetinde, hangi ideoloji ve inanç için yapılırsa onun çıkarına olur ve göreli,

ona göre, izafî olur; mutlak olmaz. Onun için ilmin herhangi bir kesimin, grubun adına olmasından herkes yararlanamaz. İlimden herkesin yararlanması için, ilim kayıtsız, şartsız mutlak ilim olmalıdır. İlim mutlak olması için, ilim ilim için olmalıdır. İlim, ilim için olursa gerçek ilim olur ve de Allah için olmuş olur.

8- Ancak son söz olarak, gerçek müminlere gerçekten samimi olarak millete, İslam'a hizmet etmek niyetinde olan müslümanlara önerim şudur: Karşıdakinin, hasmının doğrusuna doğru, yanındaki dostunun yanlışına yanlış demedikçe, işleri düzeltmek, hiçbir zaman mümkün olmadığı tarihî delile dayanır. Bunun için herkese elinden geldiği şekilde ilim için ilim öğretmeye ve herkesin ilim için ilim yapmasına yardımcı olmalıdır. Bu yardım, parası olanın parası ile, olmayanın fikri ve düşüncesi ile olur. Fiilen kendisinin ilmi elde etmek için çalışması, ilim öğrenmesi ve öğretmesi ile ilim yaparsa bunun millete, İslam'a en büyük hizmet olduğunda ve en büyük, yüce bir ibadet olduğunda, ibadetlerin en büyüğü insanlara en faydalı nesne yapmak olduğundan, sonsuza gidecek zincirlemeye sebep olacağı için öldükten sonra da insanın sevap kazanması devam edeceğinden herkes emin olmalıdır. Şuna dikkat edilmesi önemlidir. İlim okuyan öğrenciye yalnız ve yalnız ilim için ilim okutmalı, nasıl hareket edeceğini, o ilmi nasıl kullanacağını, diğer bir deyimle onun davranışını, hareketini tayin ve tesbit etmemelidir. Ne yapacağını ve nasıl yapacağını kendine bırakmalıdır. Âlim olan kendisine önerilenlerden daha iyisini, öneride bulunanın aklından geçmeyen çok güzel şeyleri yapacağına inanmalıdır. Çünkü bütün yönlendirmeler yanlış sonuçlar verir. Zamana ve mekâna uymaz. Daha önemlisi âlim olanın yeteneğini daraltır, yok eder. Allah'ın, ilim adamına güvendiği gibi ilim adamına güvenmelidir. Ona yol göstermek, ilmi militanlık yapmak olur. Yol gösterecek olan ilim için ilim yapan kimsedir. En büyük mürşid ve gerçek rehber olur. İlim için ilim yapılırken, her şeyin başı ilim olduğundan her şey düzelecek. Ahlâk düzelecek, ahlâk düzelince, siyaset, idare, ekonomi ve dinsel anlayış düzelecektir. Her şeyin başı din değil, ekonomi değil, siyaset hiç değil, ilim için ilim yapmaktır. Sırf ilim için ilim yapmak, Allah için ilim yapmak demektir.

9- Herkes kendinden sorumludur. Kur'an-ı Kerim herkese, teker teker bireylere seslenir. İslam insanları sınıflara, tabakalara ayırmaz, her bireye seslenir ve her bireyi kendi başına sorumlu tutar. Kimseyi kimseye karşı borçlu tutmaz, kimseyi kimseye temsil ettirmez. Kimseyi kimsenin kefaletine, korumacılığına vermez. Her bireyi kendi benliğine teslim eder. Sen kendine teslimsin, kendinden sorumlusun, der. Bu suretle herkesi, her bireyi ayakta, canlı, faal, çalışkan olmaya çağırır, yaptığının ne olduğunu, niçin yaptığını düşündürdüğü gibi karşısındaki kimseye de ne yaptığını, niçin yaptığını sormaya açık tutar. Zira insan toplum halinde, birarada yaşayan varlık olduğundan, diğer insanlarla her an ilişki ve temas halindedir. Bundan doğacak yararı veya zararı düşünmek zorundadır.

Kur'an, insanları uyanık, tutmak için, toplumun her ferdi için toplum işlelerinden sorguya çeker ve her kesin durumuna göre toplum ilişkilerinde görevli olmasını, ilişiklik duymasının kendi yararına olacağını anlatır. Bir milletin kalkınması, gelişmesi topyekün bütün fertlerin kendi başlarına hareket edecek hürriyete sahip olmalarıyla gerçekleşir. Milletin bireyleri bütün işlerinde iki amaç güdecekler. Kendi yararları, yakın çıkarları, toplumun yararları, bireyin uzak amaçları olarak kafasında iman halinde koruyacağı hedefler olacaktır.

Bir toplumda, millette bir veya birkaç kişinin çalışması ile kalkınma olmaz. Medeniyet, milletin bütün bireylerinin katılımı ile teşekkül eder. Herkes kendi işinde manen Allah'a ve maddeten herkese cevap verebilecek biçimde ciddi çalışacak, yorulacak ve kendiliğinden birikecek olan çalışmaların bütün verileri ve sonuçları, üretimleri meydana gelecektir. Yoksa medeniyet daha önceden yapılan bir çalışma planına göre güdümlü bir çalışma sonucu oluşmaz.

İslâm dininin ve temel kaynağı olan Kur'an'ın en önemli mesajı gözden kaçırılmış görünmektedir. Kur'an bütün insanlara eşit derecede, her birini kendi başına sorumlu tutmayı amaçlar. Hz. Muhammed'in son peygamber olmasıyla vahyin bittiğini ve Hz. Muhammed'in kimsenin babası olmadığını da vurgulayarak, aile, soy, sop ve ev halkının kendinden başka hiç kimse üzerine bir otorite, kutsal bir mevki sahibi olmadığını açıkça belirtmiştir. Bazı kimselerin her hangi bir aileyi, soyu kutsamaları ve onları kimlik olarak parola gibi kullanmaları Kur'an'ın ifadesi ve amacı karşısında boş, dayanaksız iddiadan başka bir şey olamaz. Herkes kendinden ve içinde yaşadığı toplumdan sorumludur.

Üç asırdan beri İslam dünyasının düştüğü uçurumdan, çukurdan geri kalmışlıktan kurtulup düze çıkması, dünya milletleri arasında onurlu yerini alması için bazı alimler, kendilerini feda edercesine fikir üretmeye ve ileri sürmeye başladılar. Ama karşılıklarına idare ile birlikte olan din görevlileri eskiyi korumaya, arada bir düzeltme yapmaya engel oldular. Osmanlıların son dönemlerinde bir yenilik yapma, reform yapma fikri gelecekçi medreseler tarafından ortaya atılmadığı için, medreseliler ve din görevlileri (alimleri demiyorum) bunu engellemeye, yapanları tekfir etmeye koyuldular. Protestanlığın kurucusu M. Luter gibi İslamı değiştirmekle suçladılar ve suçluyorlar. M. Luter'in ne yaptığını kulaktan duymuş veya okuduğunu anlamamış, üzerinde düşünmemiş bu kimseler, İslama bir canlılık ve yenilik getirmeye karşı çıkıyor ve müslümanları gerelettikle, geriletiyorlar. Kendilerince çok iyi müslüman oluyorlar, ama durumlar ortada dünya milletlerinin çoğu önünde kapkaranlık bir manzara arz ediyor. M. Luter, hıristiyanlığın temel inancına, İsa'nın tanrıoğlu olarak tanrı inancına, teslise bir yenilik getirmede, gene temelde hıristiyanıdır. Sanki İslamda reform yapmak isteyenler İslamı değiştirecekler. Kuran açıkça ve net olarak ortada duruyor. Onun ruhuna, felsefesine, ne

demek istediğine dayanarak yeni bir İslam düşüncesi, anlayışı, fikriyatı, nazariyatı ortaya koymadıkça, buna özendirmedikçe, müslümanlar köle olmaya devam edecekler. Delili üç yüz yıllık son tarihleridir. Bu yeniliğe ister arapça, teccid, ister fransızca reform densin, Kur'an'a ve akla dayandıktan sonra korkmaya gerek yok. İslâm asıl amacına uygun olarak dünya medeniyetleri içinde yerini çok iyi bir şekilde alır. İslâm'da yeni bir anlayış ve reform gereklidir.

İslâm'da temelli bir yenilenme, yeniden oluşum veya reform şöyle bir çerçeve projesi olarak ele alınmalıdır. Buna reform demekten kaçınmaya gerek yoktur. Arapçada ıslah, teccid, tehzip anlamı olan bu kelimeyi ilk defa Batı yanlıları kullandığı için medrese karşı çıktı, bu tepki hala düşünmeden sürüyor. Bu proje iki bölüme ayrılabilir.

A- Geçmişte incelemekte şu amaçlar güdülmelidir.

1) Geçmişte kutsallaştırmadan, onu hesaba çekmeyi hakaret, küfür ve küçültme görmemelidir. Hastaya veremsin, demek hareket olmadığı gibi kim olursa olsun, yanlısına yanlış demek te hakaret sayılmaz. Hz. Peygambere dendiği gibi.

2) Geçmişteki hükümleri ve düşünceleri sınıflamalıdır.

a) Zamanında yapılanın doğruluğunu savunarak, yanlışı doğruya çıkarmamalıdır. Yanlışa, yanlış demelidir.

b) Zamanında ve her zaman doğru olanı ayırmalıdır.

c) Tamamen yanlış olanın yanlışlığını vurgulamalıdır.

B- Yeni bilgilere de aynı yöntem uygulanmalıdır.

1) Her zaman doğru olabileni tespit etmelidir.

2) Yanlışlığı, doğruluğu tartışmalı olanı kabullenerek kırıcı, hasmane çatışmaya kalkışmamalıdır.

3) Tamamen yanlış olabileni benimseyip tartışmaya girmememelidir.

Bu iki tür (A ve B) çalışmayı yapacak iki kurum gereklidir.

a) Serbest ve hür ilmi bir araştırma merkezi. Yayın yapacak, sempozyum düzenleyecek, konferans verecektir.

b) Yüksek lisans yaptırarak, akademik unvan verecek bir felsefe, Kelam, Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji Kurumu kurmak.

Böylece, Kur'an'ın isteği ve amacı olan insanın mutluluk ve gönenc içinde yaşamasını sağlamaya çalışmaktır. Çünkü İslâm araç, insan amaçtır. İslâm insan için gelmiştir.

AVRUPA'YA BİR RUH VERMEK (Anadolu'dan Bir Müslüman Kadın)

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

28 Mayıs (1997) tarihli gazetelerde şu anlamdaki cümleler yer alıyordu: *Tarihe imza atıldılar. Dünyanın geleceğini etkileyecek tarihi anlaşma dün Paris'te imzalandı. NATO ile Rusya arasındaki onlarca yıllık düşmanlık, dün atılan imzalarla tarihe gömüldü.* Anlaşma metninin tam adı "NATO ile Rusya Arasında Karşılıklı İlişkiler, İşbirliği ve Güvenliğe Dair Kurucu Senet". Elysee sarayında düzenlenen imza törenine ev sahipliği yapan Fransa Cumhurbaşkanı Jacques Chirac'ın, "Burada yarım yüzyıllık yanlış anlaşma, sürtüşme ve kıtamızdaki (Avrupa) bölünmüşlük sayfasını kapatıyoruz" sözleri ile başlattığı imza törenine NATO müttefiki 16 ülkenin devlet ve hükümet başkanları ile Rusya Devlet Başkanı Boris Yeltsin katılmıştı. Boris Yeltsin'in, *imzalanan anlaşmanın barış içinde bir Avrupa için yeni bir imkan sunduğu* şeklindeki sözleri kaydedilmişti. ABD Başkanı Bill Clinton, anlaşmanın "yeni bir NATO" yarattığını, bunun tarihteki en büyük ittifak anlamına geleceğini söylemiş, İngiltere başbakanı Tony Blair de anlaşmayı "Tarihin geleceğimize hediyesi" şeklinde değerlendirmişti.

NATO ile Rusya arasındaki anlaşmanın imza törenine katılan 16 ülkenin Cumhurbaşkanılarından biri de Türkiye Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'di ve imza töreninde yapmış olduğu konuşmada, imzacı devletlerin ortak kadere taahhütlerini bir kere daha tekrarlamak için toplandıklarını belirterek "NATO ile Rusya arasındaki ilişki, Avrupa güvenlik ve istikrarının hayati bir unsurudur" dedikten sonra, NATO'nun yarım yüzyıl önce, demokratik değer ve idealleri yaşatmak amacı ile kurulduğunu, bugün ise Avrupa'nın kökten bir değişim süreci yaşadığına dikkat çekmiş ve şunları söylemişti: *"Şimdi bizler birbirimizle gerçek bir dayanışma içinde nasıl yaşayacağımızı öğreniyoruz ve bu gayeyi yeni ortaklarımızla paylaşmak istiyoruz. Husumetin yerine işbirliği ile çalışmayı ve ortaklığı getirmeyi başardık, bunlar bizleri ortak bir siyasi vizyonda birleştiren, vazgeçilmez değerlerdir."*

Avrupa'da barış içinde yaşamak için bir ortak bir vizyonda birleşme çabaları çok yönlü olarak sürdürülmektedir. Çabaların çok önemli bir

kısmı da "Dinler arası diyalog" ve "Kültürler arası eğitim" şeklindedir ve katılımcılar şu soruları sorarak işe başlamaktadırlar. "Avrupa'nın barışçı bir yeniden yapılanması için dinlerden katkılar gelebilir mi?" "Avrupa'nın bazı yerlerindeki kültürel ve etnik anlaşmazlıklar -ki, bunlar birbirini derinden yaralamaktadır- ile Balkanlar'daki haksızlıkların ve şiddetin oluşturduğu, aşılabilir gibi görünen engellere rağmen, dinler Avrupa'da yaraların sarılması ve kardeşliğin getirilmesi açısından yardımcı olabilirler mi; yoksa anlaşmazlıkları mı güçlendirirler?" Ben 80'li yıllardan beri bu tür toplantılara katılıyorum ve mensubu olduğum Ankara Üniversitesi bu tür çalışmaların içindedir.

Geçen yılın (1996) son ayında beni çok memnun eden bir şey olmuştu ve ben Almanya'nın Neuses kentinde imam olarak görev yapan, 1978-79 yılı (Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi) mezunlarımızdan birinden bir mektup almıştım, şöyle yazıyordu: "Üç yıldan beri Almanya'da Papazlar-İmamlar diyalogunda aktif olarak çalışıyorum. Bu yıl 27.si yapılacak olan *Alman Protestan Kiliseler Günü*'ne ilk defa müslümanlar da davet edildiler. 18-22 Temmuz 1997 tarihlerinde yapılacak çalışmaların hazırlık komisyonundaydım. Sizin katılmanızı teklif ettim, hepsi hemen evet dediler, size dökümanlar ulaştırılacak. Ben bu konuda görüşlerinizi almak ve tavsiyelerinizden faydalanmak istiyorum, saygılarımla." Mezunlarımızdan birinin böyle uluslararası faaliyetlere katılması ve başarılı olması beni çok sevindirmişti, o daveti kabul etmiştim.

Avrupa Hıristiyan görünüm vermesine ramen, orada tam anlamı ile bir din birliğinden söz edilemez. Avrupa, tarihte din ve mezhep kavgalarından çok acılar çekmiş bir kitadır. Bugün ise Avrupa'da kültürler, diller ve dinler içiçe yaşanmaktadır; sadece Avrupa'da değil tüm dünyada kültürler birbirine açılmış, sınırların devamına rağmen bir birleşme olmuştur. Bu birleşme somut bir gerçektir, fakat bu somut gerçek başa çıkılması zor sorunlar da çıkarmıştır. Artık hiç bir sorun tek bir millet çerçevesinde veya tek bir dini veya ruhani cemaatin görüşleri doğrultusunda çözümlenemez.

Çatışma ve dayatma şüphesiz insanların içgüdülerindedir ve bir ölçüde devam edecektir, fakat barışma ve dayanışma da insanların iç güdülerindedir; birlik ve dayanışma, barış ve sevgi insanların ruhunda vardır. Bu ruhu yeniden keşfetmek ve onu harekete geçirmek durumundayız.

Biraz da yazıma niçin bu başlığı verdiğimden söz etmek istiyorum. Yukarıda adı geçen 27. Alman Protestan Kiliseler Günü'nün Leipzig şehrinde düzenlenen faaliyetleri arasındaki "Avrupa'ya Bir Ruh vermek" isimli panele katıldığımda, panele benden başka Brüksel'den Avrupa Ekümenik Komisyonu temsilcisi Marc Lenders, Brüksel'deki Alman Protestan Kilisesi temsilcisi başdanışman Heidrun Tempel Hanım, Belçika

Müslümanları Merkez Danışmanlığından Prof. Dr. Yahya Michot, İsviçre Ekümenik Danışmanlık Ortodoks Merkezi'nden Başpiskopos Damaskinos çağrılmış bulunuyorlardı.

Panelin yöneticisi Dr. Reinhard Kirste katılımcıları tanıtırken benim hakkımda şunları söylemişti: "Ankara'dan Türk ve Müslüman bir hanım; Türkiye'nin Avrupa ile ne gibi bir işi olabilir? Anadolu'dan bir Müslüman kadının Avrupa'nın ruhaniyetine ne gibi bir katkısı olabilir?" Bana da dönüp demişti ki, "Ben böyle söylemekle sizin üzerinize dikkat çekmek istedim". Bu panelden ayrıntılı olarak söz etmek istiyorum, fakat önce Alman Protestan Kiliseler Günü hakkında öğrendiğim bazı bilgileri vermek istiyorum.

Leipzig şehri ve Alman Kiliseler Günü

Alman Protestan Kiliseler Günü çok büyük bir organizasyon, her yıl Almanya'nın ayrı bir şehrinde yapılıyor ve daha sonraki iki yılda nerede yapılacağı kararlaştırılıyor. Mesela gelecek yılkinin Stuttgart'ta, daha sonrakinin de Frankfurt'ta yapılacağı ilan edildi. Faaliyetin yapıldığı şehir bundan çok faydalıyor, çünkü faaliyet günlerince ulaşımında büyük tenzilat yapılıyor, oteller, pansiyonlar özel tarife uyguluyorlar, her yöreden pazarlar kuruluyor, hem bilimsel hem sosyal olarak bir alışveriş, bir tanışma ve kaynaşma gerçekleşiyor.

Beni alandan alıp otelime götüren, daha sonra da gideceğim bazı yerler için yardımcı olan özel arabanın sürücüsüne ilk karşılaşmamızda kendisinin de ilahiyatçı olup olmadığını sormuştum. İlahiyatçı değilmiş, bu işi her yıl, hobi olarak yapıyormuş. Mesleğinin ne olduğunu öğrenmek için bir soru daha sormuştum. Giyinişi biraz izcileri andırıyordu, boynunda sarı-yeşil bir fular vardı. Daha sonra bu fuların bütün gönüllü görevliler için bir işaret olduğunu anladım. Programın bittiği gün, Pazar günü, Komünyon'lu (Hz. İsa'nın havarileri ile yemiş olduğu son akşam yemeğinin temsili tekrarlanması) bir "Sonuç İbadeti" yapılacaktı. Buna katılıp katılmayacağı herkese önceden sorulmuştu. Ben bu ibadeti merak etmiştim, çünkü stadyumda yapılacaktı. Leipzig stadyumu Almanya'nın en büyük stadyumu imiş ve spor faaliyetlerinden başka faaliyetler için yüz bin oturma kapasitesi varmış. Ben o gün öğlende Almanya'dan ayrılacak olduğum için, eğer uçağıma yetişeceksem katılmak istediğimi yazmıştım. Beni uçaktan alan kişinin stadyuma götüreceğini, oradan da hava alanına yetiştireceğini bildirdiler.

Elimde yeşil bir kartım vardı ve üzerinde kapı numarası olarak "7" yazıyordu. Mihmandarım ve şöförüm beni bu kapıya kadar götürdü. Kendisi diğer görevliler gibi ait olduğu yere gitti. Ben kapıdan girince, aynı fularlardan takmış gençler yerimi gösterdiler, oturdum. Stadyum bütünü ile

doldu. Her Kilise'den temsilciler, korolar, orkestralar ve bazı özel gösteri grupları yerlerini almışlardı. Tribünlerdekilerin ellerine programı ve arada hep birlikte söylenecek ilahilerin sözlerini içeren sarı, yeşil, kırmızı, beyaz renklere, katlanmış kağıtlar veriliyordu. Bu kağıtlar bir başka amaçla daha kullanıldı. Tıpkı spor gösterilerindeki gibi, zaman zaman veya konuşmacılar alkışlanırken dalgalanmalar yapılıyordu ve her seferinde alkışlarla birlikte bu kağıtlar açılarak ayağa kalkılınca, bütünüyle yeşil, sarı, kırmızı veya beyaz görüntüler oluşuyordu. Komünyon sırasında görevli gençler, bizim kağıt helvalarına benzer ekmekleri ve toprak kaplardaki alkolsüz özel içecekleri (ekmek ve şarap yerine) her sıraya birer tane olmak üzere dağıttılar, herkes ekmekten küçük bir parça koparıp ağzına atıyor, testiden de bir yudum içiyordu. Sonra testileri topladılar, herkes herbiri ile tokalaştı, barış dileklerini tekrarladı ve ayin sonuç ilahileri de sona erdi. Bazıları biraz daha kalıp coşkularını sürdürdüler, korolar ve orkestralar onlara eşlik ettiler.

Dışarı çıktım, mihmandarımla buluştuk; alana gidecek bir piskopos varmış, onu da alacakmışız, onun otelinin önünde durduk, Mozambik'li piskopos geldi. Piskopos benim Türk olduğumu öğrenince hemen başbakanın kim olduğunu sordu, ben henüz öğrenmediğimi söyleyince (Koalisyon sona ermiş, fakat henüz başbakanlık görevinin kime verildiği belli olmamıştı) "Yılmaz" adını telaffuz etti, meğer sabahleyin radyodan dinlemiş. Ben Mozambik'te hangi dilin konuşulduğunu bilmiyordum. Mozambik Portekiz'in kolonisi olduğu için resmi dilleri Portekizce imiş. Bu arada mihmandarımı daha çok merak ediyordum ve ona asıl mesleğinin ne olduğunu sordum. Banka tüccarı (Bankkaufmann) imiş, cevap benim için şaşırtıcı idi. Görevli gençlerin nasıl temin edildiğini sordum, okullar bir hafta tatil edilirmiş ve gençler bu işleri seve seve yaparlarmış. Hatta temizlik işlerini de yaparlarmış ve o kadar yorulurlarmış ki, pazartesi günü okula geldiklerinde çoğu hala uykula olurlarmış.

Bir şeyi daha da çok merak etmiştim, onu da sordum. Eğitim Bakanlığı okulları Kiliseler Günü için nasıl tatil ediyor, bizde olsa laiklikle bağdaşmadığı için böyle bir şey yapılamaz, dedim. Eğitim Bakanlığı okullara emir vermezmiş, sadece tavsiye edermiş ve okullar buna uymuş, uymayan okullar olabilirmiş fakat böyle bir davranış okullar için iyi olmazmış ve onlar halkla karşı karşıya gelmek istemezlermiş. Banka tüccarı, "Bizim gençlerin yardımına gerçekten ihtiyacımız var, bu çok büyük bir hizmet" diye açıklama yapıyordu. Bu defaki organizasyonda 4500 genç görevlendirilmiş, hepsi de gönüllü olarak. Sabahleyin stadyuma giderken polislerin çokluğu dikkatimi çekmişti, bir de caddelerin tenhaliği. Meğer bu gün için stadyuma giden yollar diğer araçlara kapatılmış, sadece oraya yaya olarak gidenler ve bir de görevlilerin araçları bu yollardan geçme iznine sahipmiş.

Leipzig şehri çok büyük bir alanı kaplıyordu, yollardan geçerken iki türlü yapılar göze çarpıyordu: Virane görüntüsünde olanlar ve restore edilmiş, mükemmel, eski tarz olanlar. Eski yönetiminde insanların ancak asgari ihtiyaçlarına yetecek kadar gelirleri olabildiğinden evleri eskidikçe onları tamir ettiremiyorlarmış, böylece binalar giderek oturulmaz hale geliyor ve devlete bağışlanıyorlarmış, sahipleri devletin kendilerine verdiği küçük evlere taşıyorlarmış. İki Almanya'nın birleşmesinden sonra, yeni yönetim evleri eski sahiplerine geri vermiş ama restore etmek çok pahalı olduğu için, çoğu restore ettiremiyormuş. Bazıları müteahhitlerle anlaşmış, evlerin içinde tadilat yapıyor, küçük dairelere bölünerek kiraya verilecek ve kiralanabilecek hale getiriliyorlarmış. Virane görüntüsünde olanlar henüz restore edilmemiş olanlarmış. Bunlardan bazıları tamamen boştu, bazılarında ise herşeye rağmen oturuluyordu. Şimdi faaliyetlere geçmek istiyorum.

Alman Protestan Kiliseler Günü ve Müslümanlarla İlişkiler

Bu yılki, 27. Alman Protestan Kiliseler Günü programının içinde Müslümanlarla ilişkiler önemli yer tutuyordu. Bir yıl önce başlamış olan hazırlık çalışmalarında Müslüman bir hocayı çalışma grubu üyesi olarak arularına almışlardı. Hoca Neuss şehrinde Din Görevlisi idi ve birlikte çalışmayı kabul etmişti, program ilgi çekiciydi. Ben bu bölümde genel olarak program ve özel olarak katıldığım "Avrupa'ya Bir Ruh Vermek-Dinlerin Yeri Neresi" panelindeki sunuşum hakkında bilgi vermek istiyorum.

Benim katılmadığım ilk iki günün birincisinin sabah oturumu olan "Müslümanlarla Karşılaşma". İmam ile Papaz'ın Kur'an'dan ve İncil'den ayetler okuyup açıklamaları ile başlamıştı, daha sonra dinleyicilerin de katkılarda bulunabildiği, diyalog ile ilgili tecrübe alışverişleri ile sürdürülmüştü. Öğleden sonraki, "İbrahimi Dinler, Birlikte yaşamak-Birbiri için Yaşamak" isimli oturum, her üç dinin temsilcilerinin katılımı ile "Demokratik Bir Toplumda Dini Hoşgörü ve Adaleli Katılım", "Çoğulcu Hukuk Devletinde Vatandaş Hakları - İnsan Hakları", Allah İçin Adalet-İnsanlar İçin Adalet" konularındaki sunuşlar ve tartışmalarla geçmişti.

İkinci gün sabahleyin İncil'den ve Kur'an'dan ayetlerin okunup açıklanmasından sonra, "Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Şiddet" adlı bir oturum bulunuyordu. Bu bölümde Haçlı Seferleri, Kutsal Savaşlar, İnanç Savaşları ve dinlerin niçin savaşlara sebep olduğu konuları psikolojik açıdan da incelenip tartışılmıştı. Öğlen vakti Müslümanların Cuma ibadetine göre düzenlenmişti. Öğleden sonra bilim, politika, ilahiyat ve çeşitli kuruluşlardan temsilciler tarafından "Din insanları sertleştiriyor mu?" konusu tartışılmıştı.

Benim de katıldığım cumartesi günü sabahleyin bir kadın ilahiyatçı ile bir kadın papazın Kur'an'dan ve İncil'den adalet ile ilgili ayetler oku-

yup açıklamalarından ve birbirlerine sorular sorarak konuyu genişletmelerinden sonra, "İslam'da ve Hıristiyanlık'ta Kutsal Metinlere Göre Yaşamın Metodları ve Örnekler" açık oturumu yer aldı; bir İmam ile bir Papaz'ın sunuşları sırasında bazı heyecanlanmalar oldu. Hoca Kur'an'dan seçtiği ayetleri sadece Almanca olarak okumuyor, onları tilavet ederek de okuyordu. Sunuşların ardından sorular ve katkılarla konu genişletildi. Bir ara öyle genişletildi ki, bizim hoca, Hz. İsa insanları kurtarmakla görevli idi, müslümanlar da bu insanlara dahildirler; Hz. Muhammed insanlığa rahmet olarak gönderilmişti, Hıristiyanlar da bu insanlığa dahildirler, gibi cümleler kullandı.

Bir Hıristiyan Hanım, "Benim ibadet etmem için imam veya papaz gerekmez, ben onların söyleyecekleri sözleri, okuyacakları metinleri kasete alabilirim ve kalbim doğrudan Allah'a kenetlenebilir" dedi. İşte bu noktada kapı açıldı, önünde ve arkasında İncil ayetlerinden dövizler asılı olan, elinde de bir başka döviz tutan bir ince kadın ve onu yönlendiren bir genç erkek yavaş yavaş yürüyerek içeri girdiler. Dövizlerdeki ayetlerde Hz. İsa'nın şu sözü vurgulanıyordu: "Ben barış getirmeye değil, kılıç getirmeye geldim." Kadının elinde tuttuğu dövizde de onların kendi fikirleri okunuyordu: "Müslümanlarla karşılaşmanın bir tek amacı olabilir, o da Hz. İsa'nın, Bütün insanları havarilere dönüştürün sözüdür!" Bu iki kişi bir süre bir köşede ayakta beklediler; dinleyicilere söz verilirken isimlerini yazdırdılar, fakat kadın çok aşırı sözler söylemiş olmalı ki, dinleyenler alkışlarla ve tahtalara vurarak gürültü yaptılar ve o kişiler salonu terkedip gittiler. Yanımda oturan ve biraz sonra benim de katılacağım oturumu yönetecek olan Dr. Kirste bana dönerek usulca şöyle söyledi: "Bunlar bizim fundamentalistlerimiz" Ben de dedim ki, "Bizim fundamentalistlerimiz de ihtiyacımız vardır". Nitekim panellerin bitiminde, henüz herkes ayakta olup salonu terketmemişken, bir müslüman genç hızla mikrofona geçti ve ezan okumaya başladı. Besbelli ki, o da bütün insanları İslam'a çağırma görevli olduğuna söylemek istiyordu. Kimse müdahale etmedi, genç ezanı sonuna kadar okudu ve bitirdi. Öğleden sonra "Avrupa'ya Bir Ruh Vermek-Dinlerin Yeri Neresi?" konulu panel vardı.

Avrupa'ya Bir Ruh Vermek - Dinlerin Yeri Neresi?

Panelin yöneticisi Dr. Reinhard Kirste panele giriş olmak üzere şöyle bazı soru cümleleri attı ortaya: "Avrupa'dan bahseden kişi neyi kastetmektedir? Avrupa birliğini mi, Batı Avrupa veya Orta Avrupa'yı mı, sınırlar nerededir? Fakat eğer Avrupa Urallar'dan İrlanda'ya, Kuzey Burnu'dan Cebelüttarık'a (veya hatta Kanarya Adaları'na) kadar uzanıyorsa, ne olacak?

Bir çok halklar, kültürler ve dinler Avrupa'yı etkilemiştir. Keltler, Germenler, Grekler, Romalılar, Slavlar, Tatarlar ve Araplar sadece sayıl-

ması gerekenlerden bazılarıdır. Hıristiyan Batı'dan veya Hıristiyan Avrupa'dan söz etmek isteyenler, Avrupa'nın Hıristiyanlık öncesi temelleri, Yahudiler, Germenler, Keltler, Orta Asya halkları vs. ile Hıristiyanlık sonrası, mesela İslam'dan gelen tesirler hakkında ne düşünürler?

Bunların ardından Rum-Doğu ve Latin-Batı zamanlarından beri Avrupa içinde bir ayrılık hattı geçmektedir ki, bunun için Bosna Hersek'teki yıkık Mostar köprüsü günün sembolü olarak durmaktadır. Bu ayrılık hatında Doğu Roma ile Batı Roma, Bizans-Ortodoks Kiliseleri ve Latin-Katolik Kiliseleri, Kutsal Roma-Germen-İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu karşılaştılar.

Dinler Avrupa'yı ne ölçüde etkilediler? Germen ve Kelt tanrıları, Yahudi Diaspora'sı ve Hıristiyan Mesih'i, Zerdüştlük ve İslam, Gnostisizm ve daha pek çoğu bugünkü Avrupalıların inancını ve düşüncesini, bunu kısmen dahi olsa bilmemelerine (veya bilmek istememelerine) rağmen, ne kadar çok etkilemişlerdir? Avrupa, daima teslim edildiği gibi, dinleri hesaba katmadan düşünülemez, fakat dinlerin yeri bugün neresidir?

Avrupa'nın Ruhu ile kastedilen nedir, farklı kaynaklara müracaat ederek Avrupa'yı dinler açısından beslemek midir? Bir Avrupa bütünü anlamında Balkanlar'ın fonksiyonunu nasıl görüyoruz? Laiklik ile İslam'ı birleştirmiş olan Türkiye'ye, Avrupa açısından hangi önemi veriyoruz?"

Avrupa Ekümenik Komisyonu Başkanı Marc Lenders, 27. Alman Protestan Kiliseler Günü'nü "Avrupa'ya bir ruh vermek" konusuna tahsis etmek ve bu amaçla dinler arası bir çalışmayı başlatmaktan amaçlarının ne olduğu ile ilgili açıklamalarda bulundu. Lenders şöyle söylüyordu: "Avrupa'nın yeniden yapılanması davası şimdiye kadar sadece Avrupa Birliği'nin uluslararası politik, ekonomik, sosyal ve kültürel kuruluşları tarafından yürütüldü; bu alandaki önemli atılımlar onların eseridir. Politikacılar, barışa hazır olmak konusunda, Kiliselerin önüne geçen çalışmalar yapmış olmalarından dolayı, teşekkür edilmesi gereken kişilerdir ve bu durum Kiliseler için utanılacak bir şey olarak kalacaktır. Dört yıl önce Jacques Delors, Kilise temsilcileri ile yapılan bir toplantıda, 'Avrupa'ya bir ruh vermek gerek' demişti. Avrupa Komisyonu üyeleri, Kiliselerden problemleri için çözüm değil, görüş beklentisi içinde olduklarını söylemişlerdi. Onların, itici güce sahip davranışlar üretmek için kuvvete, azim ve hayal gücüne ihtiyaçları vardı."

Avrupa Kiliseleri bu münasebetle kendi tarihlerine sarılmalydılar, içlerine kapanıp kenara çekilmemeliydiler. Din bir kişisel alan olabilir, fakat doğru anlaşılmalı bir inanç toplumsal yapılanma sorunlarının yanında söz sahibi olmak ister. Avrupa Kiliseleri ile birlikte, Avrupa'da yaşayan ve etkili olan diğer dinlerin cemaatleri de toplumsal sorunlarla ortak-

laşa başedecek yeni bir kültürü oluşturmahydılar. Marc Lenders, Avrupa Ekümenik komisyonu olarak zaten böyle çalışmalara destek verdiklerini ve koordinasyonu sağladıklarını anlattıktan sonra, Avrupa'nın halihazır-daki problem durumunun iki açıdan açıklanabileceğini söyledi:

"Bunlardan birisi toplumsal geleneklerle ilgilidir. Toplumsal ge-
lenekler, endüstri reformlarına engel teşkil ettikleri sebebi ile başlangıçta
şiddetle savaşılmış olmalarının yanısıra, şimdi de teknolojiadaki devrim
sonucu yokedilme tehlikeli ile karşı karşıyadırlar. İkinci görünüm Avru-
pa'da çok kültürlü ve çok dinli bir toplumun oluşması ile ilgilidir. Avru-
pa'da içinde yaşadığımız bin yılın sonunda bir parantez kapanmaktadır
ki, bu parantez 1492 yılında Yahudilerle Müslümanların İspanya'dan sür-
ülmesi ile açılmıştı. Bugün ise Avrupa ülkelerinde İslam ikinci büyük
dindir. Daha önce Avrupa'dan dışarı doğru olan göç yönü şimdi tersine
dönmüştür. Avrupalılar bugün artık çok kültürlü bir çevrede yaşamakta
olduklarını farketmektedirler, fakat onlar kendilerinin buna hazır olmadı-
ğını da farketmektedirler. Avrupa Kiliseleri bu münasebetle kendi tarihle-
rine sarılabılırler. Onlar geçmişlerini, bugünü daha kuvvetle aydınlatacak
yeni bir ışıkla yorumlamak zorundadırlar."

Lenders'in çok önemli bulduğum bir cümlesini de şu olmuştur: "Her
insanın biyografisinin diğer insanların biyografileri ile bağımlı oluşu gibi,
her dini ve millî tarih de diğer dinlerin ve milletlerin tarihi ile bağımlıdır.
Bağlantılarından soyutlanmış bir tarih yazımı, kendi geçmişini soyutlaş-
tırma ve müleşirme tehlikesini getirir. Böyle yaptığı zaman daima eleştiri-
lilere hedef olunacak ve politik hedeflerin kullanımına açık olunacaktır.
Avrupa bugün bir yol ayrımında bulunmaktadır. Dinlerin öğretileri yeni-
den yorumlanmalı ve insanlarımızı yeni ümit ufukları açmalıyız." şimdi
"Avrupa'ya bir ruh vermek - Dinlerin yeri neresi?" konusundaki tebliğimi
ve ona gelen tepkileri anlatmak istiyorum.

Benim Bildirim ve Tepkiler

Önce Avrupa'dan ne anladığımı anlatmahydım, bunu şöyle ifade
ettim: Avrupa tarih içinde daima aynı anlamı taşımamıştır. Roma İmpa-
ratorluğu'nun Doğu ve Batı olarak bölünüşüne kadar bir Avrupa ayrımı
söz konusu olmamıştır. Bölünmeden sonra Batı Hıristiyanlığa adan-
mış gibidir. Doğu'da ise Hıristiyan ve Müslüman bir arada yaşamaya
devam etmiştir. Amerika'nın keşfine ve genel olarak keşiflere ve bunla-
ra bağlı olarak yeni ticaret yollarının ortaya çıkmasına kadar Müslü-
manlarla Hıristiyanlar arasında ilişkiler devam etmiştir. 16. yüzyıla kadar
Avrupa'dan, Akdeniz çevresindeki ülkeler anlaşılmaktaydı. Yani geçmi-
şimizde sadece savaş ilişkileri yoktur, biz sadece düşmanca bir geçmi-
şe sahip değiliz, iyi komşuluklar da yaşamışızdır. Yeni ticaret yolları-
nın bulunmasından sonra doğu ticaret hayatında gerilemiş ve fakirleşmiş-
tir.

Aslında beni Avrupa'nın bugünkü sınırları veya onun gelecekte hangi sınırlarının olacağı fazla ilgilendirmemektedir dedim. Ben Avrupa'dan herhangi insanlar ne anlıyorsa onu anlıyorum. Beni asıl ilgilendiren şey, Avrupa'da bugün kültürlerin, dinlerin ve dillerin yanyana ve birlikte yaşamakta oluşu ve bunun devam etmesi için hangi yardımların yapılabileceği, bu yardımlarda dinlerin yerinin nerede olacağıdır. Sadece Avrupa'da değil, bütün dünyada artık dinler kapalı cemaatler halinde yaşamamaktadırlar. İnsanlar inançları ve ibadetleri ile de birbirlerine açılmışlardır ve sınırlara rağmen insanlar insanlık gerçeğinde biraraya gelmişlerdir. Bu durum somut bir gerçektir ve bu somut gerçek karmaşık soruları da beraberinde getirmiştir.

Benim kanaatime göre, düşmanlıklar dinlerden veya dindar olmaktan kaynaklanmıyor, düşmanlığın başka sebepleri vardır. Bir dine mensup olmak, dindar olmak, geniş ve doğru anlamı ile, bir yaratıcı'ya inanmak ve O'nun hizmetinde olmak demektir. Farklı dinlerden olan müminlerin farklı sembolik hareketlerle yaptıkları ibadetlerin ardındaki nihai hedef nedir? Bu nihai hedef Allah'a yaklaşmak, O'nun rızasına kavuşmak değil midir? Öyleyse farklı dinler, bir dinin içindeki farklı mezheplere benzetilemez mi? Allah inancındaki farklı kabuller, tasavvurlar ve bunlara bağlı olarak farklı dünya görüşleri konusunda insanların hürriyetleri korunmalıdır, çünkü insanlara bu hürriyeti veren onları Yaratan'dır.

Dinler bizim başka herhangi bir yolla cevaplandırılmamış, yani cevapsız kalmış sorularımıza cevap verirler. Nereden geliyoruz? Niçin yaşıyoruz? Nereye gidiyoruz? Bunlara verilen cevaplar ve bizim onları kabullerimiz dünyadaki her şeyden daha kıymetlidir. Hz. İsa'nın hangi özellikleri vardı? Kur'an'ın Allah lafzı olması ne demektir? Bunlar bizim kendi inancımızı ilgilendiren özel konularımızdır. Dogmalarla, özel konularla ilgili kavgalar bize sadece vakit kaybettirir. Biz ayrıldığımız alanlarda değil ortaklaşa kabul ettiğimiz alanlarda çalışabilir ve çalışmalıyız.

İnançlarımıza göre insanlar birbirlerindedirler. Bizler şimdi belki karşılıklı olarak birbirimizi yabancılar olarak görüyoruz, fakat aslında bizler akrabalarız. "Bir nefisten yaratıldınız" ve "Birbirinizdensiniz" sözleri Kur'an'ın dünya görüşü olduğu gibi, Ehli Kitap'ın da dünya görüşüdür. Allah insanı özenerek yaratmıştır, ona ruhandan üflemiştir ve bütün diğer yaratıklarını onun kullanımına ve korumasına vermiştir.

Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve diğerleri, bizler hepimiz kimleriz? İnançlarımıza göre, insanlar olmakta birleşiyoruz; ve bizleri Yaratan bir tek Allah'a aitiz. O çalışmamızı istediği için çalışıyoruz; çalışmak için yaratılmışız ve bunu seve seve yapıyoruz. Bir işten yorulunca bir başka iş yapıyoruz; dinlenirken bile çalışıyoruz. Amacımız birbirimize zarar vermek olamaz. Bizim bir ruhumuz vardır. Ruhumuz olduğunu söyleyip duruyoruz, fakat aslında ruh kimdir? Ruh, "Ruhundan

Veren"indir, yani Allah'ındır. (Kitabı Mukaddes, Yaratılış I, 2-7, Kur'an-ı Kerim 15, Hicr, 29. ayet) Avrupa'ya verebileceğimiz ruh, ancak ruhlarmızı birleştirmekle oluşacak ruhtur.

Avrupalılar ve Avrupalı olmayanlar, yerleşmiş olanlar veya misafir işçiler, bizler hepimiz Allah'ın yeryüzünde çalışan misafir işçileri değil miyiz? Çalışmamızın amacı, Allah'a hizmet etmektir. Birbirimize ve diğer yaratıklara hizmet etmek aslında Allah'a hizmet etmektir. Fakat eğer savaşı esas alır da barış için yeterince çalışmazsak, yokettiğimiz insanlar kimler olacaktır? Herbirinde, Ruhundan Veren'in ruhu bulunan insanlar değil mi? Bütün insanların Yaratıcı'nın ruhundan taşıdıklarını ve bundan dolayı iyiliğe layık olduklarını öğretecek bir dini terbiyeyi yaygınlaştırmalıyız. Din eğitimindeki uzak hedefimiz bu olmalıdır, kanaatindeyim.

İnsanlar birbirine yardımcı olduklarında, kendi inancından olmayanları cehenneme göndermeyi veya onları yoketme planları yaparak dünyayı onlardan temizlemeyi kolayca düşünebiliyorlar. Halbuki tanıştılar ve yakınlaşıp arkadaş oldular mı, düşünceleri ve davranışları değişiyor. Önce belki şöyle düşünüyorlar: "O da bir insan, hidayete ermek ve cennete girmek onun da hakkı, belki ben buna aracı olabilirim." Fakat bu düşüncelerinin karşılıklı olduğunu farkedince şaşırıyorlar. Ne yapabilirler şimdi? Yeniden ayrılıp yabancılaşsınlar mı, aldırmazlıktan mı gelsinler, yoksa hedefi aynı olan farklı yollarda yürümekte olduklarının bilincine varsınlar ve karşılıklı olarak saygı davranışı mı geliştirsinler?

Değişik dinlerden ve kültürlerden gelerek bir Alman mahalli okulunda, aynı sınıfta okuyan ve arkadaş olan çocuklar, birbirleri için, din bilgilerinden kaynaklanan endişeler taşıyabilmektedirler. Mesela eve geldiklerinde anneleri ile şöyle konuşan çocuklar azınlıkta değildir: "Hans Hristiyan, öyleyse o cehenneme mi gidecek? Fakat o çok iyi bir insan, ben onun cehenneme gitmesini istemiyorum." Veya: Mehmet Müslüman, böyle olduğu için o cehenneme mi gidecek? Fakat o çok iyi bir insan, ben onun cehenneme gitmesini istemiyorum" ve başlarlar ağlamaya. Konuşmanın burasında bizim Hoca'dan alkış sesleri duyuldu. Meğer onun çocuğu da aynı konuşmaları kendisine yapmış.

İslam Peygamberi Hz. Muhammed, müslümanlığın muzafferiyetini sağladığı Mekke Fethi'nden dönerken sahabesine demişti ki: "Küçük savaş kazandık şimdi büyük savaş kazanmaya gidiyoruz." Büyük savaşın ne olduğu sorulduğunda şu cevabı vermişti: "Kendi kendimizle, nefislerimizle savaş." Barış için savaşmak, düşmanla savaşmaktan daha büyük bir olaydır, daha uzun zaman gerektirir. Savaş için yaşanmış dönemlerin acıları henüz taze iken barışı ümitlemek zor olabilir, fakat kararlı olmalı, hiç vazgeçmemeli, bu uğurda çalışmalıyız.

Bizde bir halk öyküsü vardır, buna "Kabe'ye hacca giden karıncanın hikayesi" denir. Karıncaya çölde, hiç durmadan yürürken rastlamışlar, üstelik ayağı da topalmış. "Nereye gidiyorsun" diye sormuşlar. "Kabe'ye, hacca gidiyorum" demiş. Şaşırılmışlar, "bu zavallı ince gövdenle, hele bu topal ayağınla o kadar uzak yola nasıl gidersin, dön geri be hayvancık" demişler. Karınca hiç etkilenmemiş ve demiş ki, "Kabe'ye varamazsam da yolunda ölürüm ya!" Bizler de bu topal karıncanın kararlılığı ile çalışmalıyız. Kararlı olmalıyız ki, zor olanı başarabilelim. Çünkü barış, uğrun-da çalışılmaya değerdir; ta ki "Keskin kılıçlar saban demiri, mızraklar bağ bıçağı olsun da, savaş sanat olmaktan çıksın" (Kitabı Mukaddes İşaya 2/4).

Bugün Dinlerin Yeri Neresi?

Bu soruya benim cevabım, dinlerin bugünkü yeri dünkü asıl yeri neresi idiye orasıdır, şeklinde olmuştur. Dinlerimiz bizim kalbimizde, ruhumuzda, aile terbiyemizde, ahlakımızda, davranışlarımızdadır. Dinlerimiz, bizler nereye gidersek oraya giderler, nereden gelirsek oradan gelirler ve bizim içimizde, bizimle birlikte yaşarlar. Eğer biz dındarsak, dinimizi içselleştirmişsek, onu nereye bırakabiliriz de bazen dinli bazen dinsiz gibi yaşayabiliriz? Bugün belki dinler yönetimlerde veya devlet törenlerinde yeterince görünmüyor, çoğu zaman günlük ibadetlerde de pek az insan görülüyor. Fakat dinler ibadethanelere sığar mı? Dinler her zaman ve her yerde, insanların ruhunda insanlarla birlikte aktiftirler, ben böyle düşünüyorum. Nitekim yukarıda anlattığım gibi, sonuncu gün yapılan stadyum ibadetinde, başka zamanlarda kiliseleri dolduramayan insanlar yüzbin kişilik stadyumu doldurabilmişlerdi.

Bizler bugün dinlerin büyük ölçüde istismar edildiğine de şahit oluyoruz. Fakat, nerede fayda getirecek, değerli bir şey varsa ve sahipleri ondan faydalanmıyorlarsa, faydacı bir takım insanlar gelirler ve onu kendi faydaları için kullanmanın yollarını ararlar. Bizler maalesef dinlerimizi uzunca bir süredir ihmal ettik. Dinlerin ihmal edilmeye tahammülleri yoktur. Dinler ihmal edilmiş olarak kalamazlar. Bizler, inananlar olarak kendi dinlerimizden kendimiz faydalanmalıyız ve bunun için birbirimizle yardımlaşmalıyız ki, dinlerimiz istismarcıların eline kalmasın.

Bir de bazen, Avrupa'ya bir ruh vermek derken, "Avrupa için hangi din?" gibi sorular ortaya atılıyor. Ben diyorum ki, Avrupa için şu din veya bu din değil, yapılacak yeni bir düzenleme hiç değil, Avrupa için gerekli olan bilinçli dindarlıktır, Allah sevgisi ve korkusudur, her müminin kendi dininde daha dindar olmasıdır. Ancak o zaman bir Avrupa ahlakı, davranışı ve ruhaniyeti oluşturulabilir.

Sorulara ve katkılara geçmeden önce verilen arada, Avrupa'ya verebileceğimiz ruh konusunun dinleyenlerce anlaşılabilirdiğini izlenimini aldım.

İşçi olduğunu söyleyen bir adam benim yanıma geldi ve benimle aynı fikirde olduğunu söyledi: "Bizler hepimiz insanlarız ve ruhumuz vardır, bu ruh ile hareket etmeliyiz" benzeri sözler söyledi, bunlar beni memnun etti. Aradan sonraki katkılarda ve sorularda daha çok tarihçi Prof. Dr. Yahya Michot'un fikirleri tepki topladı. O, Avrupa için Osmanlı yönetiminin örnek alınması gerektiğini işlemiştir. Almanya'da Türkler Osmanlı uygulaması ile o kadar çok övünmektedirler ki, artık, onun hiç mi yanışı yoktu, öyle idiyse nasıl yıkılabildi, gibi tepkilerle karşılaşmaktadırlar. Panelde de karşılıklı olarak tarihçiler yer aldığı için ve dinleyiciler arasında şarkiyatçılar olduğu için, konu yönetim üzerinde yoğunlaştı.

Katkıların arasında bir genç de şöyle konuştu: "Ben basit bir işçiyim, benim için Avrupa demek bütün dünya demektir." Bu söz, benim bildirim ile yakından ilgiliydi ve beni çok memnun etmişti. Almanya Protestan Kiliseler Günü'nün "Müslümanlarla ve İbrahimi Dinlerle Karşılaşma" konulu çalışmaları böylece sona eriyordu. Yönetici kapanış konuşmasında katılımcılarla ilgili cümleler söylerken benim için şöyle söyledi: "Demek ki Anadolu'dan bir kadın Avrupa'nın ruhaniyetine katkıda bulunabilmiş". Ben bunun üzerine başka bir söz söylemedim.

Panele, sunduğum tebliğimin Almanca ana metnini de yazıma eklemek istiyorum.

EUROPA EINE SEELE GEBEN*

Prof. Dr. Beyza BILGIN

Zuerst einige Erinnerungsstücke zu Europa:

Es hat in der Geographie Europas immer natürliche Verbindungswege gegeben, die ihm den Kontakt zu nichteuropäischen Völkern ermöglichten. Dieser geographische Umstand hat immer eine wichtige Rolle gespielt bei der Entwicklung der europäischen Kulturen. Europa ist seit uralten Zeiten her ein Einwanderungsland gewesen.

Im Laufe der Geschichte baute man in Europa Beziehungen auf zu den Ländern in Übersee (Kolonien) und zu den alten Kulturen des Mittel-Ostens. Dabei sind viele Besonderheiten dieser Kulturen nach Europa getragen worden. Europa gelang es diese alte kulturelle Erbe zu verbinden mit seinen eigenen Entdeckungen und Erforschungen und diesem ganzen eine neue Seele zu schenken.

Genauso zeigt auch das Klima des Europas keine Einheitlichkeit. Die verschiedensten Klimazonen der Welt finden sich wieder. Und auch das Pflanzenkleid ist im höchsten Maße von anderen Kontinenten nach Europa überkommen. So sind nicht nur der Weizen und Gerste Umsiedler (Immigranten), sondern sogar die Tomate und die Kartoffel.

Die Bevölkerung Europas hat sich nicht so einfach gebildet. Die Menschen Europas mußten zu Anfang eine lange Zeit gegen die Wildtiere einen Kampf auf Leben und Tod führen. Als dann die Bevölkerung durch die industrielle Revolution rasch zunahm, wurde die Tier- und Pflanzenwelt teilweise vernichtet. Diesmal mußten Tiere und Pflanzen mit den Menschen einen Kampf auf Leben und Tod führen. Nachdem Europa all dies bewältigt hatte und seine ökonomische, politische und militärische Überlegenheit gesichert hatte, begann es, durch diese neue Kultur Mischung seine Umwelt zu beeinflussen.

Das heutige Erscheinungsbild Europas

* Der an den 27. Deutschen Evangelischer Kirchentag, zur Podiumsdiskussion "Europa eine Seele geben-Wo bleiben Religionen?" gehaltene Text.

Noch immer setzt Europa seine Beziehungen zu den alten Kolonialmärkten fort und bekommt einen großen Teil des Export- und Importertrages der Welt. Mit diesem Reichtum bekam es ein Verkehrsnetz aus Autobahnen, Eisenbahnliesen, See- und Flughäfen, daß es heute in Europa keinen schwer erreichbaren Punkt mehr gibt. Und weiterhin ist Europa ein Kontinent, in dem verschiedene Nationen und Kulturen zusammenleben und in den sie auch einzuwandern.

Trotz seiner christlichen Erscheinung kann man in Europa von keiner einheitlichen Religiosität sprechen. Religiosität steht immer in enger Verbindung zu ethnischem Bewußtsein und kann bei Minderheiten ein stärkeres Mittel zur Wahrung ihrer eigenen Existenz sein als die Sprache. Europa mußte durch religiöse und konfessionelle Konflikte viel Unglück erfahren.

Heute ist in Europa die Situation da, daß Kulturen, Religionen und Sprachen miteinander und ineinander leben. Nicht nur in Europa, sondern überall auf der Welt sieht man dieselbe Situation; die Kulturen und Religionen sind sich einander geöffnet, und die Menschen scheinen trotz der Grenzen zu einer Menschheit verschmolzen. Diese Vereinigung ist ja nicht ein Ideal, sondern sie ist konkrete Wirklichkeit. Diese konkrete Wirklichkeit bringt aber komplizierte Streitfragen mit sich. Jetzt darf keine Frage mehr im Rahmen nur einer Nationalität oder nach der Ansicht einer religiösen oder geistlichen Gemeinde gelöst werden. Zur Erkenntnis eben dieser Wahrheit wird jetzt ein Kampf auf Leben und Tod geführt.

Sich widersprechen und auf seiner Absicht beharren, sind zweifellos menschliche Instinkte, aber Versöhnung und Solidarität sind genauso auch menschliche Instinkte. Also gehören Einheitlichkeit und Solidarität, Versöhnung und Liebe zur Seele der Menschen. Man muß diese Seele vom neuen entdecken und sie im Bewegung setzen.

Wenn Menschen aneinander fremd sind, fällt es ihnen leicht, andere in die Hölle kommen zu lassen oder zu denken, sie könnten die Welt von ihnen reinigen, indem sie sie vernichten. Aber wenn sie einander kennenlernen und Freunde werden, verwandeln sich ihre Gedanken und ihr Verhalten. Dann denken sie erst einmal folgendes: "Er ist ja ein Mensch. Auch er hat das Recht, zum wahren Glauben zu kommen. Vielleicht kann ich dabei helfen." Nachdem sie aber bemerken, daß der andere auch derselben Meinung ist, kommen sie durcheinander. Sie wissen nicht mehr, was sie tun sollen. Sollen sie sich trennen und einander wieder fremd werden? Sollen sie so tun, als ob es ihnen gleichgültig wäre? Oder sollen sie nicht von Neuen entdecken, daß sie zwar auf getrennten Wegen gehen aber im Grunde dasselbe Ziel verfolgen? Und sollen sie nicht anfangen, sich Mühe zu geben und voneinander Respekt zu haben?

In einem Stadtteil in Deutschland besuchen Schüler aus verschiedenen Kulturen und Religionen die selbe Schule, sind Freunde und haben dieselbe Sorge umeinander, aus ihrem religiösen Wissen heraus. Es gibt zum Beispiel nicht wenige Kinder, die ihren Müttern nach der Schule zu Hause folgendes erzählen: "Mein Freund Hans ist ein Christ. Wird er deswegen in die Hölle kommen? Er ist doch ein Guter Mensch, ich will nicht, daß er in die Hölle kommt". Oder auch so: "Mein Freund Mehmet ist ein Muslim, wird er deswegen in die Hölle kommen? Aber er ist ein guter Mensch. Ich will nicht, daß er in die Hölle kommt!", und dann fangen sie zu weinen.

Ob wir Europäer sind oder Nichteuropäer, Einheimische oder Gastarbeiter... Sind wir nicht alle, die wir auf der Erde arbeiten, Gastarbeiter Gottes? Das Ziel unseres Arbeitens ist es, Gott zu dienen. Wo wir den anderen Menschen und Geschöpfen dienen, ist es im Grunde Dienst zum Gott. Wenn wir aber den Kampf zu unserer Hauptsache machen und uns nicht genug Mühe geben für die Versöhnung-wer sind dann die Menschen, die wir dabei vernichten? Sind sie nicht alle Menschen, die Gott geschaffen hat, indem Er von seiner eigenen Seele verschenkt hat? (Bibel 1. Mose 2-7: und bließ ihm den Odem des Lebens in seine Nase; Koran 15.al-Higr 29: wenn ihm meinen Geist eingehaucht habe) Wir müssen unter uns diese echte religiöse Erziehung verbreiten, die uns lehren wird, daß alle Menschen als Menschen Träger von Gottes Seele sind und deswegen alles Guten würdig sind. Das Endziel der Religionspädagogik soll meiner Meinung nach ein solches Ziel sein.

Als Prophet Mohammad von der Eroberung der Stadt Mekka zurückkam, sagte er seinen führenden Mitarbeitern: "Wir haben im kleinen Kampf gesiegt, jetzt geht es darum, daß wir den großen Kampf zu gewinnen." Sie fragten, was denn dieser große Krieg sei." Er erklärte: "Der Kampf gegen uns selbst, gegen unsere Begierde."

Der Kampf um Versöhnung ist eine noch größere Sache als Kampf gegen Feinde und braucht noch mehr Zeit. Gerade heute, wenn die Schmerzen der Kriegszeit noch zu empfinden sind, kann die Hoffnung auf Versöhnung schwer fallen. Aber wir müssen entschlossen sein, die Versöhnung zu verwirklichen und dürfen nicht darauf verzichten, wir müssen zur Erreichung dieses Ziels aus ewig arbeiten. Denn die Versöhnung ist es wert, daß wir uns mühen, bis "scharfe Schwerter zu Pflugscharen und die Lanze zu Weinbergmesser werde und der Krieg nicht mehr als eine Kunst gelte" (Bibel)

Bei uns erzählt man immer noch eine Volkskserzählung. Man nennt sie "Die Geschichte von hinkenden Ameise": Eines Tages trafen Leute eine hinkende Ameise, die durch die Wüste lief. Sie fragten sie, wo sie denn wolle. Sie sagte: "Zur Kaaba. Ich mache die Wallfahrt nach Mekka!" Sie staunten aber und sagten: "Wie kannst du mit deinem so

dünnen Körper und hinkenden Beinen die lange Wallfahrt nach Mekka machen, kehre zurück, Tierchen!" Aber die Ameise hört nicht zu und sagte nur: Falls ich Mekka nicht erreicht, so sterbe ich ja auf dem Weg dorthin."

Wir müssen mindestens so entschlossen arbeiten, wie die hinkende Ameise in dieser Geschichte. Entschlossen müssen wir sein, diese schwere Arbeit zu Ende zu führen. Europa hat das einmal in der Geschichte geschaffen und kann dies noch einmal schaffen.

KUR'AN VE ESTETİK*

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

I- GÜZEL VE ESTETİK

A- Kur'an ve Güzelin Tarifleri:

Konuya basit tarifler veya değerlendirmeler yaparak girmek uygun olur.

Kur'an-ı Kerim, ilâhî kaynaklı kutsal kitap veya vahiy mahsulü, doğruluğunda şüphe olmayan ilâhî kitap.

Güzellik, ilâhî kitapların ve Kur'an-ı Kerim'in yüzyıllardır insana telkin ve tavsiye ettiği, gözler önüne serdiği husus. Kur'an, yaratılışın özünü ve esasını yüzyıllardır insana hatırlatan ilâhî tebliğ manzumesi.

Güzellik, varlığın her unsurunda görülmeyi, hissedilmeyi ve akledilmeyi bekleyen muhteşem düzen.

Kur'an-ı Kerim, aklın ve ruhun imtizacını temin eden ve kalpleri huzura kavuşturan ilâhî müjde.

Güzellik, akılları ve gönülleri fethedecek ve fetheden ilâhî sır.

Kur'an-ı Kerim, güzelliğe götüren ilâhî kılavuz.

Güzellik, keşfedilmeyi bekleyen ilâhî sanat...

B- Estetik Nedir?

Güzel ve güzellikle uğraşan bir ilim vardır. Bu ilim eskilerin "bediyyât" veya "ilm-i bedâyi" dedikleri estetik ilmidir. Bu ilmin verilerine göre, güzel dediğimiz bir tabiat manzarası veya yine güzel bulduğumuz bir sanat eserini estetik olarak idrak eder ve algılarız. Ancak, bu idrak ve algılama hali, *estetik unsur* adını verdiğimiz bu varlık karşısında bir tavır almakla imkân kazanır. Sözü edilen bu tavır alma, *estetik tavır alma* ola-

* Bu makale konunun özelliği gereği, bazı kitaplardan yapılan alıntılarla geniş hale gelmiştir. Okuyucunun, sahamızın dışındaki bilgileri aynen nakletmiş olmamızdan dolayı bizi mazur göreceğine inanıyoruz.

rak tavsif edilir. İnsan güzel karşısında *fikri, iktisadi, dini, ameli* ve benzeri şekillerde tavır alır¹.

Bunlardan estetik unsur, günümüzde, sanat eseri olarak değerlendirilmektedir. Bu fenomenolojik bir değerlendirmedir, zira nesnelere ön plana almaktadır. Halbuki, ontolojik (varlık bilimi açısından) değerlendirmede estetik varlık, yaratma olayı ile ilgilidir. Bizim ileride yapacağımız değerlendirmeler de ontolojik açıdan yapılacak değerlendirmeler olacaktır².

Bu durumda, ortaya bir *estetik değer* meselesi çıkmaktadır. Estetik değer nedir? İnsan, varlık hakkında bilgi sahibi olur ve bu bilgisini kendisine göre değerler sınıflamasında kıymetlendirir. O varlığa, *faydalı, iyi, güzel hoş, v.s. der...*

1. Estetik İlminde Güzel:

Güzel bulunması gerekli bazı hususiyetler olmalıdır. Bunlar, cinse ve tipe uygunluk, canlılık ve ifadelilik, şekli olarak da nisbet ve simetridir. Estetikçilerin değerlendirmelerine göre, *güzellikte matematik bir nisbet (ölçü)* vardır. Bu husus, bir âhenk veya bir harmoni meydana getirir.

Şekil güzelliği, eşyayı güzel kılan ilkelerdendir. Şekil güzelliği, bir düzeni, bir tertibi, bir âhengi ifade eder³.

Mesela, Eflâton'a göre, varlık, kusursuz bir düzen, orantılı (nisbetli) ve âhenkli bir bütün olarak idrak edilince, bu bütünün içinde yer alan her fenomen de, yine düzenli ve orantılı (nisbetli) olarak kavranır veya idrak edilir. *İyi* olan şey güzeldir, *güzel* olan da nisbetlidir.

Güzel karşısında farkında olmadan içine girdiğimiz tavır, bizi gerçek dünyanın dışına taşır.

Güzel karşısındaki tavrımız, bir *seyir hali, temaşa* ve nihayet *teemmüle* inkılap eder. Yani, bu tavır, bizi bir *haz* haline dahil eder⁴. Bu estetik tavrıla,

– Güzel bulduğumuz nesne hakkında önceden sahip olduğumuz *bilgiyi* yenileriz.

– Güzel karşısındaki tavrımız (estetik tavır), bizi *hissî bir dünyanın* içine sokar. Yani güzel karşısında duygulanırız. Güzel olan varlıkla ilgilenir, *hissî bir bağ* kurarız.

1. TUNALI, İsmail, Estetik, İstanbul 1979, s.28 vd.

2. Aynı eser, s.60 vd.

3. YETKİN (Suut Kemal), Estetik, İstanbul 1938, s. 60 vd.

4. Aynı eser, s.62.

– Güzel bulduğumuz varlığı benimseriz.

Güzel olarak telakki ettiğimiz varlık karşısındaki tavrımız, yani estetik tavır, bizde hoşlanma ve haz alma halini ortaya çıkarır. Haz da bizi mesut eder.

2. Güzelin Fikri ve Metafizik Tarifleri:

Estetik ilminin teorisyenleri, filozoflar, düşünürler ve âlimler, *güzeli* şu şekilde tarif ediyorlar: *Güzel, hoş, faydalı, iyi, doğru, hakikat olan şeydir*⁵.

İşte bizim konumuzun nesnesi bu tarifte kendini bulan güzel, özellikle de *doğru* veya *hakikat* olarak tavsif ettiğimiz (nitelendirdiğimiz) güzeldir.

Shaftesbury'e göre, *doğruluk* veya *hakikat* iki anlamda anlaşılmalıdır: a) *Ontolojik*, b) *Ahlâki*...⁶

Ontolojik mânâda hakikat, varlığın veya kâinatın yapısını ve yapı yasasını, kâinatın âhengini, kanunî yapısını, içini ve ölçüsünü anlamaktır.

Ahlâki mânâda hakikat veya doğruluk, fazilet ve iyi ile anlaşılır. Shaftesbury'e göre, *en tabii güzellik, dürüstlük ve ahlâki doğruluktur*. GÜZELLİK, fazilet ve iyi olandır.

Buna göre, nerede orantı (nisbet) ve düzen (tertip) varsa orada GÜZELLİK vardır.

Leibniz'e göre de, *uyumlu ve güzel olan varlık*, aynı zamanda *iyi bir varlıktır**. Bu varlık, yalnız harici tabii bir varlık değil, aynı zamanda ruhi bir varlıktır. Zira, ruhi varlıkta da nisbet ve âhenk vardır; o da iyi ve ahlâki bir varlıktır.

Shaftesbury ve Eflâtun gibi filozoflara göre, iyi ve güzel bir ruha sahip olmak, insan mutluluğunun kaynağıdır.

Güzel, iyi ve ahlâkinin timsalidir.

Güzel ile hakikat arasında münasebet vardır. Hakikat veya doğruluk, mantikî değil, metafizik mânâdadırlar. Mesela, M. Heidegger'e göre, güzellikle doğruluk arasında çok sıkı bir bağ vardır. Ona göre, güzel, varlığın bir tür ışıklanışı, aydınlanmasıdır. Hakikat eşyanın hakikatıdır.

5. Aynı eser, s.61-63.

6. Arat (Necla), etik ve Estetik, İstanbul 1987, s.177.

* Bkz. Gökberg (M.) Felsefe Tarihi, İst. 1974. s. 328, 380.

3. Güzel ve Güzellik nedir?

Güzel'in doğru, iyi, faydalı değerleriyle münasebeti vardır. Onun için, güzel bir söz, güzel bir iş, güzel bir eser denir. Güzeli ve güzelliği bir tek tarifile anlatamayız.

Felsefî güzellik: Güzellik fikri bir nesnedir.

Metafizik güzellik: Güzeli kendini gösterdiği tabiat ve sanatın dışında bir cevher veya öz olarak değerlendirilmesidir⁷. Güzel ağız, güzel çocuk, güzel çiçek, güzelin kendisi değil, ferdi görünüşlerdir. Bunların güzelliğini kavrayabilmek için, güzelin kendisi tanınmalıdır, o da fikri olarak tanınabilir. Bunun için, Kur'an, önce eşyanın güzelliğine, hissi yöne, sonra onun fikri yönüne bakmaya çağırıyor.

Tabiat Güzelliği: Tabiat şekilleri, sanat için daima bir modeldir, prototiptir.

Naturalist anlayışların temelinde, tabiatın güzel bir varlık olduğu, taklid edilecek bir numune olduğu düşüncesi yatar.

Diğer taraftan, güzel, mahsusle ma'kulun birleşimidir⁸. Bu yüzden, mantığı, metafiziği, hatta ilmi aşar.

İnsan güzel karşısında şahsiyetinden tamamen soyutlanır, çirkin karşısında kendini beğenmişlik hissine kapılır. Güzel karşısında, insanın şuuru daralır ve derinleşir, fakat zihni ve iradi hayatı âdeta yok olmuş gibidir.

Herkesin kabul ettiği bir gerçek vardır ki, eşyada intizam, tenâsüb ve âhenk kanunları yürürlüktedir.

Bunun için, Schiller'e göre, güzel, hayattır, canlının şeklidir. O Sanata, Mutlak Yaratıcı'nın idrakine vesile olan tek faaliyettir. Şair, bu faaliyeti şöyle dile getirir:

Şairin dediği gibi,

Anladım işi sanat Allah'ı aramakmış

Oyun bu, gerisi yalnız çelik çomakmış.

Güzellik, sonsuz olanın sonlu bir şekil içinde mahsusiyetidir (özel olma halidir).

Krans'a göre ise, "her şeyin aslı cevheri Allah'tır. Allah ise haddir, tamdır. Hadd ve tam olan şey güzeldir. Binaenaleyh, Allah'tan başka sa-

7. YETKİN, a.g.e., s.65.

8. ONGUN, Cemil Sena, Estetik, İstanbul tarihsiz, s.3.

natkar ve O'nun sanatından başka sanat yoktur. Sonsuz güzellik Uluhiyettir.

Güzellik, süfliden ulviye doğru muhtelif dereceler içinde sırf bir değer taşır. Buna paralel olarak, Campenella, güzeli hayrın, çirkinini şerrin alâmeti addeder. Ona göre, hayırda, kuvvet, hikmet ve aşk gibi üç vasıf vardır⁹.

Nihayet, Th. Vicher, güzelle alâkalı olarak şu ifadeleri kullanır: "Güzel kâinatın âhengidir"¹⁰. Güzel teorik ve pratik faaliyetlerle alâkalı değil, din ve felsefenin bağdaşmış ve kaynaşmış olduğu ulvî ve sâkin bir âlem, yani mutlak ruh âlemine aittir.

4- Güzel Varlık:

Varlık olarak güzel olanda;

- 1- Nizam, (düzen, tertip),
- 2- Simetri ve uygunluk,
- 3- Belirli bir hudud bulunmalıdır¹¹.

Tabiatta nizam ve, tertib vardır. Muntazam hareketlerde âhenk vardır. Tenâsüb (uygunluk), tam orta olma halidir (Orta ümmet olma hali, bu durumu ifade etmektedir).

Biz, güzeli ve güzelliği ifade edebilmek için birtakım kelimelerden istifade etmeye çalışırız: Zârif, narin, sevimli, muhteşem, fevkalâde, yüce ve benzeri pek çok kelime... Bunlar, güzelin bizde uyandırdığı hislerin tercümanıdır.

Nihayet, hakikat güzeldir. Nitekim, ilmî hakikatler, kâinatın nizamını ve dünyanın ahengini ifşa ederek hakiki bir güzellik heyecanı uyandırır. Astronomik hakikatler de böyledir. Âlim, tabiatı, faydalı olduğu için değil, fakat ondan haz aldığı için mütalaa eder, çünkü tabiat güzeldir.

II- YARATICI OLARAK YÜCE ALLAH'IN ÖZELLİKLERİ

Buraya kadar, estetik ilminden, güzelden ve güzellikten bahsettikten sonra, şimdi de Kur'an-ı Kerim'in güzel ve güzellikten nasıl söz ettiğini, güzelliğin çeşitli şekillerde tezahürü (görünüşü) olan iyi, hoş, hayır, doğru, hakikat, faydalı mefhumlarının (kavramlarının), âyeti kerimelerde nasıl yer aldığını görelim. Böylece sıkıntı, elem, üzüntü ve burukluk için-

9. Aynı eser, s.88.

10. Aynı eser, s.96.

11. YETKİN, a.g.e., s.68.

de bulunan gönüller, güzeli temaşa ve tefekkür ile huzur ve sükûna kavuşsun.

A- YÜCE ALLAH GÜZEL YARATICI'DIR

Kur'an-ı Kerim âyetleri, yaratılışın güzel olduğundan, kâinatın her yönüyle güzellikle dolu olduğundan bahseder ve yaratıcı olarak *Allah'ın* "En güzel Yaratıcı" olduğunu ifade ederler.

"Allah, yarattığı her şeyi **Güzel Yaratıcı'dır**"¹².

Bu âyeti kerime, sanattaki güzelliğin sanatkârdan kaynaklandığına işaret etmektedir. Herhangi bir kusurun olmadığı, güzelliği yaratan, elbette yaratılışından daha güzel olacaktır.

Güzel olan her şey ve o şeydeki güzellik, seyredeni, güzeli yaratana, yapana, sanatkâra gönderir. Ama insan "nisyan ile malükdür", yani unutkanlık hastalığına müptelidir. Sık sık unuttur, eserden müessire, eserdeki güzelliği görerek eseri yapanın ustalığına, sanatkârlığına ve güzelliğine yükselemez. Sadece, güzelliği aksettiren aracıda kalır. O zaman, matlub (istenilen husus) hasıl olmaz. İşte, bunun için, Kur'an-ı Kerim sık sık hatırlatmalarda bulunur:

"Fetebarekallahu ahsenü'l-Hâlıkîn (**Yaratıcıların En Güzeli olan Allah ne uludur**)"¹³.

Yukarıdaki âyeti kerime bir başka yerde, Haşr (59) Suresinin 24. âyetinde, daha güzel bir şekilde, daha açık olarak, güzeli güzelle tarif ederek tekrarlar:

"O, vareden, **Güzel Yaratıcı**, yarattıklarına *şekil veren*, en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır (Hüvallahü'l-Hâlıkü'l-Bâriü'l-Musavvirü, lehu'l-Esmâü'l-Hüsna)..."

Evet, Güzel Yaratıcı ve Güzel Olan'ın yine Güzel Ad'lara sahip olmasından tabii bir şey olabilir mi? Elbette olamaz. Tâ-Hâ (20), 8; A'raf (7), 180 ve İsrâ (17), 110 âyetleri bu hususu teyid ederler:

"En güzel adlar Allah'ındır"....

Kâinattaki güzelliği temaşa ettirmek için, insana en yakınından, bizzat kendisinden başlaması tavsiye edilir ve eser ve müessir münasebeti vurgulanır:

12. Secde 32/8.

13. Mü'minun 23/15; Saffat 37/125.

"Size şekil vermiş ve **Şeklinizi de Güzel Yarmıştır**"...¹⁴

Böylece, güzeldede olması gereken tenasüb (uygunluk), düzen, şekil güzelliği ve bu güzelliği yapanın güzelliği gösterilmek istenir.

Sonra, **Güzel Yaratan**'ın yaratışındaki güzellik, ulvilik (yücelikle) ile daha da güzelleştirilir ve bu güzelliği tetkik edip görmesi, sonra da geçici güzelliklerden kurtulup esas ve sonsuz güzele yönelmesi lâzım geldiği insana ima edilir:

"Yarattığı her şeyi **Güzel Yaratan**, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra onun soyunu bayağı bir suyun özünden yapan, sonra da onu şekillendirip **Ruhundan Üfleyen Allah**'tır".

Yaratıcının ruhundan bir şeyler alan insan, bununla yücelik kazanmış ve güzelleşmiştir. Yücelik güzelliştir. Öyle ise, insan iki defa güzeldir: **Güzel Yaratan**'ın eseri olması itibariyle güzel; bir de Allah'ın ruhundan kendisine üflenmiş ve bununla yücelmiş olmasıyla güzeldir.

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın "**güzel Yaratan Allah**" oluşu, bu defa dış dünya ile zikredilerek, insanın hem kendisinin güzel olduğu, hem de kendisini çevreleyen güzel olduğu bir defa daha vurgulanır; güzelin güzelliğini kazanması veya koruması için nasıl güzel bir ortam vücuda getirildiği anlatılır:

"Sizin için yeri durak, göğü bina eden, size şekil verip de **Şeklinizi Güzel Yapan**, sizi temiz şeylerle rızıklandıran Allah'tır"¹⁵...

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın, "**güzel Yaratan**", "**yaratıcıların En Güzeli**" oluşunu "*Yaratılıştaki Düzenin Bulunduğunu*" belirterek ifadedendirir: Furkan (25), 2; Rahman (55), 7; Mülk (67), 3-4. âyetleri vb. bu düzene işaret ederek onun ortaya çıkardığı güzelliği keşfetmek için insanı davet ederler. Esasen, bu güzellik, modern ilimler sayesinde, günbegün keşfedilmekte, insanın bilgisine sunulmaktadır. Bunlardan bazılarını ilerde göreceğiz.

B- YÜCE ALLAH ŞEKİL VEREN YARATICI'dır:

Güzeldede bulunması gerekli görülen, nizam, simetri, uygunluk ve muayyen hudud, güzelin şeklini meydana getirirler. Bu üç unsur, en güzel tarzda, insanda mevcuttur. Gerçekten insanda, kesik, düz, dolayısıyla köşeli bir taraf yoktur. Zira yuvarlak ve yumuşak çizgi ve hareketler sevim-

14. Tegabün 64/3.

15. Secde 32/7-9.

16. Mü'min 40/64.

lidir. İnsanın şeklinde de müşahede edilen, onun şeklini güzelleştiren bu yuvarlak ve yumuşak görünümdür. Kur'an bu hususu belirtip şöyle demektedir:

"Allah, onu yaratıp şekil vermiştir"¹⁷.

Yüce Allah, sadece, insana şekil vermemiş, onu çevreleyen her şeye de güzel bir şekil vermiştir:

"Ey inkârcılar, sizi yaratmak mı daha zordur, yoksa göğü yaratmak mı? Ki onu Allah bina edip yükseltmiş ve şekil vermiştir"¹⁸.

Allah'ın şekillendirmesi ve güzelleştirmesi her şeyi kaplamaktadır. Çünkü O, bir âyeti kerime'de "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır" buyurmaktadır. İşte bu rahmet, bizi tasallutu altına alıp, kendi istekleri doğrultusunda ve ekseriyetle de kural dışı isteklere meylettiren nefse de şamil olmuştur:

"Nefse ve onu şekillendirene, sonra ona iyilik ve kötülük kabiliyetini verene..."¹⁹

Bu âyetlerin bildirdiği vechile, yaratılış sanatındaki güzellik, gerçek mânâda bu güzeli yaratana yönelmekte ve Mutlak Güzelliğin sadece Yüce Allah'a ait olduğu billurlaşmaktadır.

C- YÜCE ALLAH ÖLÇÜLÜ YARATANDIR:

Şüphesiz, şeklin güzelliğini gösteren, güzel olanda şeklin güzel olmasını temin eden, nizam, simetri, tenasüb (uygunluk) ve muayyen hudud gibi hususları gösteren şey, ölçüdür. Şekiller, belirli ölçüler içinde birleşirlerse ortaya güzel çıkar. Daha önce ifade ettiğimiz gibi nisbetin bulunduğu varlıklar güzeldir.

Yaratanların En Güzeli olan Yüce Allah, kâinattaki bütün varlıkları öylesine bir nisbet içinde ve öylesine fevkalade bir ölçü içinde yaratmıştır ki, gören gözler, idrâk eden akıllar hayretler içinde kalmakta ve Yaratıcı'nın bu güzel tanzimi karşısında huşu ile eğilerek secde etmektedir. Şimdiye kadar hiç kimse bir uygunsuzluk tesbit edememiştir. Esasen böyle bir iddiaya sahip kişinin olması da imkânsızdır. Çünkü, Kur'an-ı

17. Kıyamet 75/38;; Sa'd 38/72; Secde 32/9; A'lâ 19/2; Hicr 15/28; İnfitar 82/7; Kehf 18/37.

18. Nazim 79/27-28.

19. Şems 20/7-8.

Kerim, bir kusur bulması için insana meydan okumuş ve insanın asla ve katiyen kusur bulamayacağını beyan etmiştir²⁰.

Sözü edilen ölçünün kâinattaki varlıklarda nasıl gerçekleştiğini anlatma hususunda konunun mütehassısı olmadığımız gibi, zaman da buna müsait değildir. Ancak, mütehassısların kitaplarda bildirdiği ölçülerden bazılarını birer misal olarak belirteceğiz.

Güzelliğin temel kanunlarından biri ölçüdür. Bir başka ifade ile güzel olanda bulunan nisbet veya orantıdır. Kâinattaki her şey bir ölçüye göre yaratılmıştır. Fizik, kimya, astronomi, biyoloji ve daha pek çok ilim bu hususu her gün teker teker gözler önüne sermektedir. Bu ilimlerin kitapları okunduğu zaman belirtilmek istenen husus açıkça görülür.

Şimdi biz, bu hususu ifade eden kitaplardan iktibasta bulunmak suretiyle, Kur'an-ı Kerim âyetlerinin ilim tarafından nasıl teyid ve tekid edildiğini (doğrulandığını) sadece birer misalle göstermeye çalışacağız.

"Her şey bir ölçüye göre yaratılmıştır, düzenlenmiştir"²¹.

Kur'an-ı Kerim'in bu hükmünü ünlü fizik bilgini ve ışık, optik, mercekler ve mekanik konularındaki üstün buluş ve kanunları bugün de aynen geçerli olan Newton tarafından "yerçekimi kanunu" ile gözler önüne serilmiş, kâinatın yaratılışının bir tesadüf eseri olmadığı, aksine Hakîm, Kâdir ve Müdebbir bir Zat tarafından düzenlendiğini isbat etmiştir.

Buna göre, Genel Yerçekimi kanunu şu şekildedir:

Her cisim, diğer bir cismi, kütleleriyle *doğru orantılı (ölçü)*, aralarındaki uzaklığın karesiyle *ters orantılı (ölçü)* olarak çeker".

"İki cisim birbirine ne kadar yakınsa, çekim kuvveti de o kadar bilyür, ne kadar uzaksa, çekim kuvveti de o kadar azalır (uzaklığın karesi ile ters orantılı). Cismin kütlesi ne kadar fazla ise, çekim kuvveti de o kadar fazla olacaktır.

Bu kanun, bütün gök cisimlerinin, güneşin, ayın, yıldızların yörüngelerinde nasıl hiç şaşmadan, birbirine çarpmadan dolaştıklarını, ayın dünyaya çarpmayacağını, ancak dünyadan da uzaklaşamayacağını açıklar.

20. "Hükümlerlik elinde olan Allah Yücedir ve O, her şeye Kâdir'dir. Hanginizin daha iyi iş işlediğini belirlemek için, ölümlü ve hayatı yaratan O'dur. O güçlüdür, bağışlayandır. Göklere yedi kat üzerine yaratan O'dur. Rahman'ın bu yaratmasında bir düzensizlik bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir çatlak görebilir misin? Bir aksaklık bulmak için gözünü tekrar tekrar çevir bak; ama göz umduğunu bulamayıp yorgun ve bitkin düşer"... (Mülk 67/1-4).

21. Furkan 25/2.

Özetle, en küçük cisimden en büyük cisme kadar her şeyin birbirine bağlı, kopmadan, ayrılmadan, çözülmeyen kalabilmelerini bu kanunla açıklıyoruz²².

Bugün, çekirdek fiziğinde, elektronların atom çekirdeği üzerine niçin düşmedikleri, yine çekim kanunu ile açıklanıyor.

Kur'an-ı Kerim, bir başka âyeti kerimede, kâinattaki düzeni, yani ölçüyü tekrar ederek insanlara bir bakış açısı getiriyor. Bu ölçünün ne olduğunu bulmaya ve bu düzenin nasıl gerçekleştiğini anlamaya ve çözmeye çağırıyor:

"Allah her şey için bir ölçü varetmiştir"²³.

Bakınız ilmin erbabı açıklamasıyla bu ayetlere nasıl ışık tutuyor,

"Yakın semanın bütün gök cisimleri hesaba dayalı bir "ölçüye" göre yaratılmışlardır. Güneşin ve bütün gezegenlerin çapları, yoğunlukları, kütleleri, uzaklıkları ve hızları belirli bir planlamaya göre önceden hazırlanmış olmalıdır. Belirli kanunların ve prensiplerin mekanikteki şaşmaz denklemleri çok önceden planlanmış olmalıdır.

Bütün gezegenler gibi, dünyamız da küre şeklindedir. Bir yanda güneş, öbür yanda ise dünyamız. Dünyanın güneşe bakan kısmı "gündüz", arka tarafı ise "gece". Dünyanın yarısı aydınlık, diğer yarısı karanlıkta bulunuyor. Bu halde gecenin üstünde gündüz örtülüyor. Ancak, bu durum devamlı olmuyor. Dünya eksenini etrafında da döndüğü için bir müddet sonra gece, gündüz oluyor, gündüz ise geceye dönüşüyor. Şimdi durum değişmiş, gündüz de gecenin üstüne sarılmıştır. Bu durum, ancak ve ancak dünyanın küre şeklinde olması ve kendi eksenini etrafında dönmesi şartı ile mümkündür.

Bu düzenleme yalnız dünyamız için değil, bütün gezegenler için de geçerlidir. Çünkü bütün gezegenler, hem küre şeklinde, hem kendi etrafında döner şekilde yaratılmışlardır²⁴.

Güzelliğin temel şartlarından birisinin ölçü olduğunu biraz önce ifade etmiştik. Bu husus, musikiden mimariye kadar bütün sanat dalları için de geçerlidir. Mesela, havanın titreşiminden meydana gelen sesin titreşimleri düzensiz olursa, ses bir gürültüden ibaret kalır. Eğer titreşimler düzenli ve belli zamanlarda ortaya çıkan bir hal alarak muayyen bir ölçü ve tabii akışa uygun şekilde sürüp gitmeye başlarsa, sesin de musiki nağmesi özelliği kazandığı farkedilir. Besteler de böyledir.

22. TAŞKIN Tuna, Uzay ve Dünya, İstanbul 1982, s. 71.

23. Talak 65/3.

24. TAŞKIN Tuna, a.g.e., s. 107.

Bu konuda yazılmış kitaplara bir göz atalım.

"Ölçülü yaratılmış olmak"tan ileri gelen güzelliğe biyolojik dünyasından pek çok misal verilebilir. İlk olarak "güzelliğin sembolü" addedilen çiçekleri inceleyelim. Bunun için "Fibonacci sayı dizisi" adı verilen bir sayı serisini bilmek gerekir. Bu seride her sayı kendinden önce gelen iki sayının toplamına eşittir:

$$F = 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, \dots^{25}$$

"O"nun katında her şey bir ölçüye göredir"²⁶.

İşte ölçünün bulunduğunu ifade eden ayet ve işte bilimin ölçü ile ilgili açıklaması:

"En zarif çiçeklerden olan menekşe, papatya ve benzerleri bu yönden tetkik edildiğinde, onların orta bölümlerini teşkil eden kısmın, sağa ve sola doğru yönelmiş Fibonacci serisine uygun sayıda elemanlar ihtiva eden spirallerden meydana geldikleri görülür. Aynı hususiyet, ananas ve çam gibi bitkilerin tohum kısımlarında da mevcuttur. Pızalı matematikçi Leonardo Fibonacci, bitki yapraklarını incelerken, başlangıç noktası olarak aldığı ilk yaprağın tam üzerine gelen ve onunla aynı pozisyona sahip olan ikinci yaprağa ulaşabilmek için bitki sapının ekseni etrafında kimi zaman bir, kimi zaman üç, kimi zaman da beş dönüş yapmak gerektiğini farketmişti"²⁷.

Yaratıcıların en güzeli, yarattığı unsurlardaki güzelliği müteaddid defalar vurguluyor ve bu güzelliğin varlığına dikkatleri çekiyor:

"Biz her şeyi bir ölçüye göre yaratmışızdır"²⁸.

Şimdi modern biyolojiye müracaat ederek bu güzelliğin, tıpkı ayçiçeğinde olduğu gibi, diğer bitkilerde nasıl belirdiğini alıntı bir iki misalle görelim.

"Karaağaç ve ıhlamur ağaçlarında her yaprak, bağlı bulunduğu daldan, karşısındaki yaprakla arasındaki açı 180 derece olacak şekilde çıkar. Böylece, referans noktası olan yaprağın tam karşısındaki yaprağa varmak için 1/2 dönüş kâfi gelir. Kayın ağacında ise, müteakip yapraklar 120 derecelik açılarla sıralandıklarından, yapraklar arasında 1/3 dönüşlük mesafe bulunur. Yine yapraklar arası açı münasebetiyle, elma ve meşede 2/5, ladin ve çoban püskülünde 3/8, karaçamda ise 5/13'lük dönüşlerle bir yapraktan diğerine ulaşılabilenmektedir. Bu kesirlerin pay ve paydaları kendi aralarında birer Fibonacci dizisi teşkil etmektedir."²⁹

25. BOZER Faat, YILDIZ, Mustafa, İNAL, İhsan, YILMAZ Türkyay, Evrim Anaforu ve Gerçek, İzmir 1986, s. 521.

26. Ra'd 13/8.

27. Aynı eser. Ayrıca bkz. Selim (Hüseyn), Bitkilerin Esrarı, İstanbul 1986, s. 66.

28. Kamer 54/49.

29. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 523.

Yosunlarda, lahana gibi taş yapraklı bitkilerde ve ayçiçeğinde de benzer hususiyetlere rastlanır. Mesela, Oxford Üniversitesi'nde yapılan bir araştırmada, 50 cm. çapındaki dev denilebilecek bir ayçiçeği başında 377 adet çekirdeğin 144 spiral dönlüş yapacak şekilde dizildiği bulunmuştur.

Bir ayçiçeği tarlasındaki bitkilerin baş kısımlarının ortalama çapı 13-15 cm. kadar olup; bu büyüklükteki bir bitkide 34 yay bir yöne (mesela sağa) 55 yay ise zıt yöne (sola) doğru yönelmiş durumdadır. 34 sayısının 55'e oranının 0,618 oluşu acaba tesadüf müdür?³⁰.

Kenarlarının nisbeti 0,618 olan şekiller, mimaride en dayanıklı yapı biçimleri olarak kabul edilmektedir.

İlâhî ölçü ve güzellik sadece bitkilerde kendini göstermez. Ama yüzlerce binlerce varlıkta müşahede edilir.

Tabibleri hayran bırakan, sindirim sistemi gibi olağanüstü bir mekanizma ile işleyen insan bedeni de dıştan içe çeşitli ölçülerin ve buna bağlı olarak güzelliklerin bulunduğu yerdir.

Tekrar bu konuda yazılanlara bakalım:

"Ölçülü yaratılmış olmak"tan ileri gelen güzellik, şüphesiz yeryüzünün en mükemmel yarattığı olan insanda zirveye ulaşmaktadır. Viola, pek çok sayıda şahsın vücut bölümlerini ölçerek elde ettiği ortalama değerleri bir heykeltraşa vererek, bunlara uygun bir heykel yapmasını istemişti. Bu ölçülere göre yapılan heykelin çok güzel, ahenkli ve ritmik olduğu görülmüştü. Ayrıca, klasik Yunan heykellerinde yapılan ölçümlerin de, Viola'nın çalışma neticelerine milimi milimine uyduğu tesbit edilmiştir.

İnsanın anatomik yapısı, bazı prensip veya kaidelerle ifade edilebilen mimarî bir esere benzetilebilir. Bu düşünceden hareket eden araştırmacılar, insan yapısına ait ölçü ve nisbetleri birtakım "formüllerle" ifade etmeye çalışmışlar ve bazı sabit değerler aramışlardır. Elde ettikleri sabitlerin ışığı altında da insanın anatomik yapısında bazı değişmez kaideler olduğunu ortaya koymuşlardır. Tıbbın babası olduğu iddia edilen Hippocrates'den günümüze kadar ortaya atılan bu kaidelerde değişik sabiteler kullanılarak anatomik yapı formüle edilmiştir. Bugüne kadar farklı araştırmacılarla, baş, yüz, el, ayak, omurga, el orta parmağı uzunlukları ve el genişliği gibi değişik yapılar "birim uzunluklar" olarak kabul edilip, öteki vücut bölümleri ve bütün vücut uzunluğu bu birim uzunluklar cinsinden ifade edilmiştir.

30. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 524.

En çok kullanılan birim uzunluk, başın ölçüsüdür. 1577 yılında Ludovico Dalce adlı san'atçı tarafından yazılan "Resmin Diyalogu" adlı eserde, vücudun 8 baş uzunluğunda olduğu belirtilmiştir. Bu ekoldekiler "çene ucu-meme başı, meme başı-göbek, göbek-symphysis pubis, symphysis pubis-uyluk ortası, uyluk ortası-diz, diz-bacak ortası ve bacak ortası-ayak tabanı" arası hep birer baş uzunluğu kadar olduğunu ortaya çıkarmışlardır³¹.

İki âyeti kerimeyi zikrederek ve bunlara da bir misal vererek ölçü meselesini burada kesmek lâzımdır.

"O, yaratıp şekil vermiştir. O, her şeyi ölçüyle yapıp doğru yolu göstermiştir"³².

"Allah her şeyi yaratmış ve bir ölçüye göre düzenlemiştir (ve halaka külle şeyin fe gaddarahu takdiran)"³³.

Kur'an-ı Kerim'in söylediği bu ölçünün insandaki örneklerinden biri kitaplarda şöyle açıklanıyor:

"Yüzümüzde yer alan organların ölçüleri arasında da bir tenasüb mevcuttur: Yüz uzunluğu üç eşit kısma ayrılır: "Saçın başlangıç sınırı ile kaşlar arası (ahın)", "kaşlarla burun tabanı veya delikleri arası", "burun tabanı ile çene ucu arası" uzaklıklar hep birbirine eşittir. Kulak kepçesinin uzunluğu açık ağız uzunluğu kadardır. Burun tabanının genişliği ve gözler arası uzaklık, ortalama olarak göz uzunluğu kadardır. Kulak ile burun arası uzaklık ise, el orta parmağı uzunluğu kadar olup, el uzunluğu yüz uzunluğuna eşittir.

İnsan vücuduna ait bütün bu anlatılan estetik ve anatomik kaideler, onun yaratılışında eşsiz bir ahengin hakim olduğunu ispatlarken, bu anatomik nisbetler, ayrıca, bize insan güzelliğinin dayandığı esasları izah eder. Bütün bu esasları tanzim eden Yaratıcı ne büyüktür"³⁴.

Ve nihayet, "Yağmur gökten bir ölçü içinde iner"³⁵.

III- TABİATTA GÜZELLİK VE KUR'AN-I KERİM

Kâinatı ve insanı en güzel şekilde yaratan, Yaratıcıların en Güzeli Yüce Allah, belirtilen ölçüleri tabiata zerre zerre nakşetmiştir. O'nun sanatının nakışlarını bulup çıkarmak, bundan zevk almak insana düşen bir görevdir.

31. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 526.

32. A'î 87/3.

33. Furkan 25/2.

34. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 529.

35. Mî'minun 23/18; Zahruf 43/11.

İşte, Kur'an-ı Kerim'in bu güzelliklere işaret eden âyeti kerimeleri ve onları teyid eden ilmi hakikatlar:

"Yeryüzünü *tanzim eden O'dur*"³⁶.

Bu ifade, yaratılışa ilgili bir gerçeğe işaret etmektedir. İnsanoğlu, bugün kâinatın yaratılışıyla ilgili bir çok hipotezler ileri sürmektedir. Onlara çok kısa olarak bir göz atalım:

A- Yaratılışta Güzellik:

BIG BANG teorisi: Kâinatın, küçük bir cisim iken büyük bir patlama ile genişlemeye başladığını iddia eden teori şöyle açıklanıyor.

"Başlangıçtaki kâinat maddesinin sahip olduğu yoğunluk oldukça mühimdir. Yoğunluk, şayet takdir edilen değerden fazla olsaydı, atom altı parçacıklarının birbirlerini çekme kuvveti sebebiyle kâinat genişleyemeyecek, tekrar küçülerek eski halini alacaktı. Eğer yoğunluk takdir edilenden az olsaydı, o zaman da kâinatın çok daha büyük bir hızla genişlemesi sebebiyle, atom altı parçacıklar belki de birbirlerini çekip yakalayamayacaklardı. Bu durumda ise, şu anda var olan madde âlemi mevcut bulunmayacaktı. Yapılan hesaplamalar, kâinatımızın başlangıcında takdir edilen yoğunluk ile var olmasına ve genişlemesine mani olacak yoğunluk arasındaki farkın, yüz trilyonda birden çok az olduğunu ortaya koymaktadır. İlim adamları, yaratılıştaki bu hassas mizanın temininin, bir kalemi, sivri ucu üzerine, birkaç milyar yıl sonra da o halde kalabilecek şekilde yerleştirebilmekten çok daha zor olduğunu söylemektedirler. Üstelik, kâinatımız genişledikçe, bu denge daha da hassaslaşmaktadır"³⁷.

Araştırmacılar, kâinatın başlangıcında birbiriyle uyuşan yani belli oranlarda helyum ve oksijen atomlarının önce yaratılmış olabileceklerini söylüyorlar. Yıldızların ve nübülozların varlığı için bu iki madde elzemdir.

Tabii, bu ifadelerin doğruluğu, varlığın şimdiki ahenge ulaştığı andan itibaren, onun hareket ve fonksiyonları durumu itibariyledir. Yoksa insanoğlu, zaman ve mekânsızlığı kavrayamadığı gibi, ilk yaratılış kuşağında cereyan eden haller hakkında hüküm vermeye de mezun değildir.

B- Canlı Varlıklarda Güzellik:

Tabiattaki bu düzene bir iki küçük misalle tekrar işaret edelim ve güzelliğin nasıl tecelli ettiğini anlamaya çalışalım.

36. Ra'd 13/3

37. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 20.

"Şimdiye kadar pek az anlayabildiğimiz bir başka husus da yağlama-daki sırdır. Normal sıhhatli insanlarda mafsallar asla rijid değildir, yani gayet esnektir. Üzerine 70 kg. kadar bir yük bindiği halde ayak bileği esnek bir şekilde hareket edebilmektedir. Bugün mühendisler, hareketli yüzeyler arasındaki sürtünme katsayısını 0,1'e indirebilseler, bundan büyük bir memnuniyet duyacaklardır. Kendi kendine yağlama yapan özel bir plastikte bile bu katsayı 0,5'dir. Halbuki hayvanların mafsallarında bu değer 0,1'den daha küçüktür.

Aynı cümleden olarak, gemileri projelendiren mühendisler, vücutlarının dış yüzeylerini, insanların uyguladıkları yağlama usullerinden çok daha üstün bir şekilde yağlayabilen, yunus balıklarının bu kabiliyetleri karşısında hayranlık duymaktadırlar"³⁸.

"Bir kısım hidrojen ile bir kısım oksijen karıştırılırsa, netice oksihidrojen gazı olur. Eğer karışıma bir kibrit çakılırsa infilâk ederek bu iki gaz kimyevî olarak birleşir ve suyu meydana getirir. Fakat bu iki gazın birbiriyle reaksiyonu, onları ateşlemeksizin, sadece platin siyahı denilen bir maddeyi ilave etmek suretiyle de meydana getirilebilir.

Araya giren böyle maddelere katalizör adı verilir. Kimyagerler ekseriya bu maddeleri lâboratuvarda veya endüstride kimyevî hadiseleri hızlandırmak için kullanırlar. Platin bu maksatla kullanılan katalizörlerden sadece birisidir. Bunlar olmaksızın, çağımızdaki kimya teknolojisi imkânsız olurdu. Katalizörlerin kullanımına pek çok misaller verilebilir. Mesela muayyen bir miktarda hidrojen peroksit (H₂O₂) bir katalizör olmaksızın ısıtıldığında zamanla hidrojen ve oksijen bileşenlerine ayrılır"³⁹.

1- Biyolojik Haberleşme:

"Bitkilerin kimyagerlerden birçok bakımlardan üstün olduğunu belirtmeye lüzum yoktur. Sadece onların hava ve sudan glüköz yapma kabiliyetinde olduklarını düşünmek yeter".

"Meyve yetiştiricileri, elmaların depolanması ve nakli sırasında önemli bir buluş yapmışlardır. Son çıkan mahsul, henüz olgunlaşmadan toplanır ve nakil için ambalajlanırsa, ancak uzunca bir zaman sonra ermektedir. Fakat ilk alınan olgunlaşmış elmalarla birlikte ambalajlanırsa olgunlaşma zamanı oldukça kısalmaktadır. Öyleyse, ilk olgunlaşan elmalar, daha sonra gelen ham meyvelerin daha erken ermesini sağlamaktadır. Bunun için, bu iki cins meyvenin birbirine temas etmesi bile gerekmemektedir. O halde, bu karşılıklı tesir nasıl olmaktadır?"⁴⁰.

38. MUSLU (Y.), Ekoloji, İstanbul 1983, s. 62.

39. Aynı eser, 63.

40. Aynı eser, s. 64.

"Kapalı hacimler içinde çiçek yetiştirenler, aynı türün farklı numunelerinin aynı gün çiçek açtığına şahit olmaktadır. Gerçekten, daha sonra gelen tomurcuklar, daha hızlı gelişerek diğeri ile aynı zamanda çiçek açmaktadır. Aynı zamanda çiçek açmak, bitkilerin polenlerinin böcekler tarafından taşınmasını kolaylaştıracağı için pratik bir husustur. Fakat ayrı saksılarda bulunan çiçekler, tomurcuklarının gelişmesini karşılıklı olarak nasıl anlamaktadırlar?"⁴¹.

2- Biyokimyada Güzellik:

"Bu harpte optik, akustik, elektrik ve benzeri muharebe veya ulaşım vasıtalarından söz edilemez. Buna mukabil, karşılıklı tesirler kimyevî tabiatlıdır. Hatta elma depolanması ve yarı saksılarda bitki yetiştirilmesi misallerinde, arada kökleriyle temas kurabilecekleri bağlayıcı bir toprak parçası dahi yoktur. Bu sebeple, bu kimyevî tesirlerin bir sıvı ortam içinde olması mümkün değildir. O halde, ilgi çekici bu hadiseyi meydana getiren, gaz halindeki bir ortam olmalıdır. Gerçekten de olgunlaşan elmaların, diğer bitkilere kuvvetli olarak tesir etme gücünde olan az miktarda etilen gazı neşrettiği keşfedilmiştir. Son elma mahsulü, depo edildiği yerde bu gazın tesiriyle olgunlaşır ve mesela taze fasulye bitkisi, elma ağaçları altında normalden daha yavaş, büyük, fakat daha kuvvetli olur"⁴².

3- Eko Sistemde Güzellik:

"Kimya ilmi de gelişmesini, Allah'ın, bir çok şeyin numune ve asıllarını büyük kâinat kitabında yazmış olmasına borçludur. Kimyacılar, az bir miktarını elde etmek için laboratuvarında yıllar boyu uğraşılması gereken karmaşık kimyevî maddelerin bitki ve hayvanlarda kolaylıkla ve çok miktarlarda nasıl yapılabildiğine hâlâ hayret etmektedirler"⁴³.

"Tabiatta hiç bir şey israf edilmemektedir. Bitkilerin yaratılışından bu yana, hatta bir görüşe göre 400 milyon yıldan beri tabiatta hüküm süren geri devir (recycling) ve yeniden kazanma (regeneration) mekanizmalarını insanoğlu ancak yirminci yüzyılda fark etmiştir. Oysa, bunlar bitkilerin yaratılış tarihi kadar eski olan ve en küçük bir aksamaya meydan verilmeksizin işletilegelen ameliyelerdir.

Tabiatta canlı hayatını devam ettiren iki büyük devir mekanizması vardır: hidrolojik devir ve biyolojik devir.

Hidrolojik devirde, tabiatta mevcut belirli bir su kütlelerinin hiç israf edilmeden yer ve gök arasında devamlı bir dolaşım halinde olduğu görü-

41. Aynı yer.

42. Aynı yer.

43. Aynı eser, s. 61.

lür. Yağmur, kar, dolu şeklinde yeryüzüne inen su, burada toprak tabakasının üstünde veya yeraltında dolaştıktan, nehir ve göller halinde denize kavuştuktan veya çeşitli kaynaklar halinde yeryüzüne çıktıktan sonra buharlaşma suretiyle tekrar atmosfere döner. Bu suyun bir kısmı da bitki, hayvan ve insan vücutlarında pek çok hayati faaliyete iştirak ettikten sonra terleme yoluyla doğrudan, boşaltım yoluyla da dolaylı olarak havaya karışır. Böylece devre tamamlanmış olur. Bu devridâim güneş enerjisiyle çalışmaktadır⁴⁴.

C- Astronomi ve Göklerdeki Güzellik:

1- Arz ve Sema:

Bugün jeoloji ilmi, dağların yerküresindeki magma tabakasının ve denizlerin dengesinin temininde dağların rolünün fevkalâde önemli olduğunu ifade ediyor.

Diğer taraftan, dağların tabiata verdiği güzellik herkesin zihinlerinde mevcuttur.

İşte âyeti kerime:

"Orada yüksek yüksek, sabit dağlar varedip size tatlı sular içirmedik mi?"⁴⁵

Yeryüzü sadece üzerindeki tabii güzelliklerle harikulâde değil, ama bizzat kendisinin kâinattaki seyriyle de akıllara durgunluk verecek bir güzelliği gösterir. İçinde bulunduğu düzen, ne kadar ince, ne kadar dakik, ne derece ince düşünülmüş bir nizamdır.

"Tan yerini ağartan, geceyi dinlenme zamanı, güneş ve ayı vakit ölçüsü kılandır. Bu, güçlü olmanın, bilen nizamıdır"⁴⁶.

Bu konu ile ilgili olarak ilmin verilerine kulak verelim ve nizam, bilim tarafından nasıl isbatlanıyor görelim!

"Dünyamızın güneş etrafında bir tam dönüş yapması için geçen süreyi bir yıl olarak biliyoruz. Bunun için dünya, bir saneyide 30 kilometrelik bir hızla yörüngesinde hareketlidir. Bir saniyede 30 kilometrelik yol alan dünyamız, uzayda bir yılda tam 950 milyon kilometre yol kat ediyor. Güneşle dünya arasındaki mesafenin 150.000.000 kilometre olduğunu da belirterek hep beraber bir küçük model yapalım"⁴⁷.

44. Aynı eser, s. 20.

45. Mürselat 77/27.

46. En'am 6/96-97.

47. TAŞKIN Tuna, Uzay ve Dünya, s. 17.

Dünya kendi ve güneş etrafında dönmeseydi gece ve gündüz olmazdı.

Bugünkü hızından daha *süratli* dönseydi her şey fezaya dağılırdı.

Daha *yavaş* dönseydi sıcak ve soğuk, canlıların mahvına sebep olurdu.

Dünya, güneş etrafında eliptik bir yörüngede, eğik olarak hareket etmeseydi *mevsimler* olmazdı. Dünyanın ekvatoru ile yaptığı açı 23 derece 27 dakikadır. Bu eğiklik çok önemlidir.

Havadaki oksijen %20 yerine %50 oranında olsaydı pek çok cisim alevlenip yanardı. Oksijen oranı *daha az* olsaydı canlılar toprak olurdu.

Yer tabakası şimdi olduğundan birkaç kadem daha yüksekte olsaydı karbondioksit oksijeni emer, bitkilerin hayatı sona ererdi.

"Yeryüzünü döşeyen, yollar açan, çift çift bitkiler yetiştiren Allah'tır"⁴⁸.

Biyoloji âlimleri gibi astronomi alimleri de, âlemde mevcut ölçüye yani güzelliğe bakın nasıl işaret ediyorlar.

"Arzımız, kendi eksenini etrafında, uzayda kocaman bir top gibi kendisini çepre çevre kuşatan atmosferle birlikte çalınca fırl fırl dönüyor. Ayrıca, hiç bir sürtünmeye, dirence, çarpışmaya uğramadan güneş etrafındaki yörüngesi boyunca saniyede 30 km'lik bir hızla yol alıyor.

Gezegeneğimizin güneş etrafındaki eliptik bir yörüngede hareket etmesinden mevsimler meydana gelir. Bu hareketin sonucunda arz, bir yıl içinde 936 milyon kilometre yol alır.

Dünyamızın kendine özgü on iki hareketi bulunduğunu ve bunların ölçülü yaratılmış olmanın sonucu gerçekleştiklerini ilgili kitaplardan okumak insanı hayrete düşürmektedir⁴⁹. Aynı kitaplarda ifade edilen şu düzene bir bakalım:

"Dış görünüşü ile dünya, dörtte üçü suyla, dörtte biri de kıtalarla kaplı ve üzeri yaklaşık 100 km kalınlığında bir hava tabakası ile çevrili bir gezegendir. Hava tabakasına atmosfer, su örtüsüne hidrosfer ve katı tabakaya da litosfer denir. Ancak son yıllarda biyosfer olarak isimlendirilen ve bütün canlıları da içine alan teorik bir tabakanın da varlığı kabul edilmiştir.

48. TB-Hâ 20/52-53.

49. Bkz. TAŞKIN Tuna, *Uzay ve Dünya*, s. 53-54.

Biyosfer, toprak üstünde ve altında yaşayan her çeşit irili ufaklı hayvan, bitki ve bakterilerle, deniz yüzeyi ve dibindeki bütün canlıları, hava içindeki mikro organizmaları da içine alır. Böylece, biyosfer, insanın da dahil olduğu, yaşayan, üreyen, birbirinin gıda ihtiyacını karşılayan ve ölünce de kalıntısı yine işe yarayan canlılar âleminin bütün özelliklerini, münasebetlerini ve gelişmesini inceleyen dinamik bir ilim dalı olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında atmosfer, hidrosfer ve litosfer tabakalarının, biyosfersiz olarak hiç bir mânâ taşımadığı gerçeğine de ulaşır. Bir başka anlatışla, ilk üç cansız tabakanın biyosfere her yönden yardım ve hizmetleri ile canlılar için gerekli olan vasatı sağlayabilmek ve devam ettirmek için karşılıklı bağlantıları son derecede önem kazanır.

Atmosfer, çeşitli gazların karışımından meydana gelen, kimyaca renksiz, kokusuz ve tatsız bir tabakadır. Canlılar için gerekli olan en ideal ısı dağılımını, su ihtiyacını, nihayet nefes almak için muhtaç olduğumuz oksijeni ve yeryüzünün her m²'sine yaklaşık bir kilogramlık bir kuvvetle etkilediği basınç değerini bu tabaka sağlar. Atmosferin kütlesi 5x10¹⁵ ton kadar olup, bu değer, yer küresinin ancak milyonda biridir⁵⁰.

Yaratıcıların En Güzeli Allahu teala yeryüzünün güzelliğini, gece pırl pırl parlayan yıldızlarla mükemmelleştirmiştir.

"Yakın göğü ışıklarla donattık ve bozulmaktan koruduk"⁵¹.

Astronomi bilimi, bu âyeti kerimeye şöyle bir açıklama getiriyor:

"Bugün kâinatta, birbirlerinden korkunç hızlarla uzaklaşmakta olan 100.000.000.000 galaksinin bulunduğu tahmin edilmektedir. İki galaksi arasındaki mesafe, yaklaşık olarak 10¹⁹ km kadardır. Yarıçapları 10¹⁷ km olan ve içlerinde 10¹¹ yıldız barındıran bu yıldız adalarına rağmen, kâinat yine de oldukça boş sayılır. Böyle demekle galaksiler arası bölgelerde hiç bir şey bulunmadığını söylemek istemiyoruz. Çünkü yıldızlar arası vasa-tın cm³'ünde yaklaşık 1 atom mevcuttur.

İçinde bulunduğumuz samanyolu galaksisi, 100 milyar galaksiden sadece biridir. Samanyolumuz, spiral galaksiler grubuna girer. Yandan görünüşü, üst üste konmuş bir çift tabağı andırır. İki sarmal kolunun uç noktaları arasındaki mesafeyi ışık, 100.000 senede alabilmektedir. Güneşin samanyolu merkezi uzaklığı ise 3.09x10¹⁷ km veya 3.26x10⁴ ışık yılıdır. Bir ışık yılı, ışığın bir senede aldığı yola eşittir.

Müşahedeler, galaksilerin kainattan düzenli bir şekilde dağıldığını göstermektedir"⁵².

50. Aynı eser, s. 55

51. Fussilet 41/12.

52. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 30-31.

Bir başka âyeti kerime bu güzelliği tekrar ediyor:

"Yakın göğü kandillerle donattık"⁵³.

Bunun için şair,

"Yıldızlı semalardaki haşmet ne güzel şey..."

diyor. Belki o haşmetin güzelliğini fizik ve astronomik açıdan bilmiyor ama, onu temaşa ediyor, hissediyor ve onunla mesut oluyor.

İnsan güzele ve sonsuzluğa müştak bir varlıktır. Bu arzusu, tabiattaki ve gökyüzündeki tertip ve düzenle tatmin edilmektedir.

"Allah arzı döşek, semayı da örtü yapmıştır"⁵⁴.

Yeryüzü insanın rahat edeceği, kendisine verilen her türlü nimetten istifade edeceği yerdir. İşte ona verilen nimetlerden biri de yağmurdur:

"Cansızlıktan kurtulmaları için rüzgâr ve yağmuru canlılar için Allah verir"⁵⁵.

Güzelliği gerçekleştirecek her şey teker teker veriliyor. Tâ ki, hiç bir şey eksik kalmasın, insan, şu eksik demesin.

Evet, her şey gibi, *gökyüzü de tertip edilmiş, düzenlenmiş, tanzim edilmiş*, sonsuzluğa aşık insanoğlunun bakışlarının, hatta hatta teleskoplarının ötesine kadar uzayan bir genişlikte yaratılmıştır.

Tegabün (15) suresinin 16. âyetinin belirttiği gibi, Allah gökleri ve yeri gerektiği gibi yaratmıştır. *İnsana düşen görev*, bu *gerekliliği*, bu *tedbiri* keşfetmektir. İşte bu konudaki âyeti kerimeler:

"Gökleri yedi gök üzerine yaratan O'dur. Rahman'ın yaratmasında bir *düzensizlik* bulamazsın. Gözünü bir çevir bak, bir çatlak görebilir misin? Bir aksaklık bulmak için gözünü tekrar tekrar çevir bak; ama göz umduğunu bulamayıp bitkin ve yorgun düşer"⁵⁶.

Nuh Süresinin 15. âyeti de yedi kat gökten söz eder. Böylece, Kur'an-ı Kerim, o muhteşem düzeni anlatır. Bu koskoca uzayda en yakın uzaya bir göz atılırsa şu manzara ile karşılaşılır:

"Diyelim ki, en hızlı jet uçaklarından birine atlayıp saatte tam 1000 km'lik bir hızla yola çıkıyorsunuz. İlk olarak en yakın komşumuz Ay'a

53. Mülk 67/5.

54. Bakara 2/22.

55. Rum 30/48-49.

56. Mülk 67/3-4.

'gidelim. Yolculuk tam 16,5 gün sürecektir. Bize en yakın gezegen olan Venüs'e yolculuk ise 4,5 yıl sürecektir. Merih'e 6 yıl 9 ay, Merkür'e 10 yıl, Jüpiter'e 76 yılda varabilirdik. Satürn gezegenine olan yolculuk insan ömrünün yetersiz kalacağı bir müddette gerçekleşecektir: 152 yıl. Bundan sonraki gezegenlere ise, ancak asırlar boyu devam eden uzun yolculuklarla gerçekleşebilir. Uranüs'e 425 yıl, Neptün'e 675 yılda varmamız gerekecekti. Güneş sistemimizin en uzak gezegeni olan Pluton, dünyadan 6 küsur milyar kilometre uzaklıkta olduğundan, çağımızın en hızlı uçakları oraya ancak 7 asırda (700 yılda) varabilirdi.

Yolculuğumuzu güneş sistemimizin dışına yöneltelim. Bize en yakın yıldız olan Alfa Centaur'e ancak 16 milyon yılda ulaşabilirdik⁵⁷.

"Göğü (uzayı) O yüceltti ve ölçüyü koydu"⁵⁸.

"İlim dünyasının ünlü isimlerinden bazılarının bu konudaki görüşlerini alıyoruz. Bakınız, neler söylemişler:

Ünlü bir Fransız fizikçisi Jean Perrin (51870-1942). Parçacık fiziğinin kurucularından olan bu ilim adamı Nobel ödülü de almıştı. Şöyle diyordu:

"Böyle nerede başlayıp, nerede bittiğine dair en ufak bir işaret bile bulunmayan, akıl almayacak kadar zengin bir evren karşısında nasıl ezilip kalmıyoruz?".

Ünlü bir hanım bilgin, fizikçi ve kimyacı Madame Curie ise ne kadar coşkundu:

"Astronomların keşfettikleri harikulâde hadiselerin yanında, romanlar bomboş ve masallar hayâlden mahrum görünmektedir".

Kuantum fiziğinin kurucularından Max Planck (fizikte kendi ismiyle anılan ünlü h sabitesini bulan bilgin) ise, bütün kâinatın akıl almaz büyüklüğü karşısında açıkça imandan söz ediyordu⁵⁹.

Pek çok insanın kaderiyle alâkalı gördüğü burçlar hayal mahsulü müdür? Hayır.

"Gökte burçlar meydana getirdik, bakanlar için donattık"⁶⁰.

57. TAŞKIN Tuna, Uzay ve Dünya, s. 15.

58. Rahman 55/7

59. TAŞKIN Tuna, Uzay ve Dünya, s. 25.

60. Hicr 15/16.

Ama hayal mahsulü olan, bu burçlarla ilgili olarak insanın ürettiği fallardır. Aslı astarı olmayan sözler...

2- Ay ve Güneş:

Tertip edilen, bir düzen içerisinde varedilen gökyüzünde bizi çok yakından ilgilendiren iki kütle var: Güneş ve Ay. Yeryüzündeki bütün varlıkların hayatlarını devam ettirebilmeleri için ısı ve ışığa ihtiyaçları vardır. İşte bunu temin edebilmek için yaratılan yıldız *Güneştir*. Ayetler:

"Herbiri muayyen bir müddete kadar yörüngelerinde hareket edecek olan *Güneş* ve *Ay*'ı buyruk altında tutar"⁶¹.

"Gökte burçları vareden, orada ışık saçan *Güneş* ve aydınlatan *Ay*'ı yaratan Allah yücelerin yücesidir"⁶².

Uzay ve dünya konusunda kitaplar yazan bir âlimimizin açıklamaları bu ayetleri *izah* eder mahiyettedir:

Söz, Güneşten açılmışken, bir iki cümle ile temas edelim: Güneşin yarıçapı 700.000 km'dir. Kütle ise 2×10^{27} tondur. (2 rakamının yanına 27 tane sıfır koyunuz). Dünyamızdan 150.000.000 km uzaklıktaki bu ateş topu, uzaya her saniyede $3,86 \times 10^{33}$ erg değerinde enerji yayar. Güneşin ve tabii bizim de içinde bulunduğumuz Samanyolu galaksisinin toplam kütle ise 200 milyar Güneş kütle kadardır. Bu galaksinin yaydığı ışınların aydınlatma değeri, 40 milyon güneşin aydınlatma gücüne eşittir.

İki yemek tabağının yüz yüze birleştirilmesi ile meydana gelen disk şeklinde bir görünüşe sahip Samanyolu galaksisinin boyu 100.000 ışık yılı, genişliği ise 200.000 ışık yılı kadardır. Güneşimiz, galaksinin merkezinden 30.000 ışık yılı uzakta bir yerdedir. Bu dev disk, uzay içinde ağır bir makinenin dişlisi gibi, yavaş yavaş kendi eksenini etrafında dönmektedir"⁶³.

Kâinattaki *güzellik*, *tertip* ve *düzen*, hareket halinde bile fevkalâdeliğini muhafaza etmektedir. Değişen her şey, yeni bir varlık, yeni bir güzellikle tekrar dünyamızı süslemektedir. Çünkü, Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle Yüce Yaratıcı, her an yeni bir *Yararış*tadır.

"Güneş yörüngesinde yürüyüp gitmektedir. Bu, güçlü, bilgin olan Allah'ın kanunudur"⁶⁴.

61. Zümer 39/5.

62. Furkan 25/61.

63. TAŞKIN Tuna Uzay ve Dünya, s. 48.

64. Yasin 36/37.

Âlimimizin bu konuya ışık tutan açıklamaları şöyle devam ediyor:

"Güneş, gerçekten akıllara durgunluk veren bir hızla saniyede 20 kilometrelik bir hızla Hercules ve Lyra takım yıldızları arasında yer alan "Vega" yıldızına yönelik bir yörünge boyunca yol almaktadır. Gökyüzü haritalarındaki bu bölge, 270 derece-30 dakika kuzey koordinatı olarak belirlenmekte ve koordinat noktası ve bu bölgedeki R (x1) yıldızının çok yakınında bulunmaktadır.

Astronomi dilinde Güneşin saniyede 20 kilometrelik hızla yol aldığı bu yörüngeye "solar apix" adı verilir. Bu hız saatte 72.000 km'yi bulur ve ekvator çevresini bir saatte yaklaşık iki defa dolanmaya yeter. İsterseniz bu hızın bir günde alacağı yolu bulalım: 1.728.000 km. Dünden bugüne uzayda yaklaşık 2 milyon kilometreye yakın bir yol aldı⁶⁵.

"Güneş ve ay'ın hareketleri bir hesaba göredir"⁶⁶.

"Güneşi ışıklı ve ay'ı nurlu yapan onlara menziller veren Allah'tır"⁶⁷.

Bu hesabın ve ölçünün ne olduğunu, bilim adamı, şöyle açıklıyor:

"Arzımız, Güneş'ten gelen enerjinin sadece milyarda birini alır. Bu milyonda bir nisbetindeki enerjiyi dünyada sadece 15 dakika depo edebilsydik, bütün dünya nüfusunun bir yıl boyunca ihtiyaç duyacakları her çeşit enerji karşılanabilirdi.

Güneşin yüzey sıcaklığı 6.000, merkez sıcaklığı ise 15-20.000.000 derecedir.

Güneşin merkez katmanlarında her saniyede 564 milyon ton hidrojen, 560. milyon ton helyuma dönüşmekte, böylece geri kalan 4 milyon ton ise, ısı ve ışık enerjisi halinde uzaya yayılmaktadır.

Güneş hacimce o kadar büyüktür ki, içine tam 1.300.000 adet dünya sığabilir.

Güneş kütlece o kadar büyüktür ki, çekim gücünün ağırlıkla olan münasebeti yüzünden, normal bir insan, Güneşte tam iki ton gelir.

Bütün bu göstergeler, gerçekten Güneşin ne kadar sıcak, ne kadar güçlü olduğunun belirtisidir. Ancak, inanması belki güç, ama Güneş insan vücudundan daha az sıcaktır. Güneşin ürettiği enerji, kilogram başı-

65. TAŞKIN Tuna, Güneş Sistemi, s.62.

66. Rahman 55/5.

67. Yunus 10/5.

na bir kaloridir. Buna karşılık insan vücudu kilogram başına beş kalorilik bir ısı üretir⁶⁸.

Ay'a gelince, gecelerimizi süsleyen, ışığıyla karanlık gecelerimize aydınlık veren o değil midir? Dolunay halindeki güzelliğiyle şairlere ilham kaynağı olan o değil midir?

"Ay'a aydınlık, Güneş'e ışık saçmasını sağlamıştır"⁶⁹.

Modern ilimler, Kur'an'ın temas ettiği ayla ilgili bu ölçülüğü şöyle açıklıyorlar:

"Ay'ın ışığı dünyaya yaklaşık bir saniyede gelir. Ama bu ışık, ay ile dünya arasındaki uzaklık olan 384.000 kilometreyi kat etmek zorundadır. Öte yandan, en yakın sabit bir yıldızın ışığı dünyaya yaklaşık 4 yılda gelecektir; çünkü aradaki uzaklık Ay ve Dünya arasındaki mesafenin tam 100 milyon katıdır"⁷⁰.

"Ay içinde sonunda kuru bir hurma dalına döneceği konaklar tayin etmiştir"⁷¹.

Bilim bu âyeti nasıl açıklıyor:

"Ayın arz etrafındaki dolanım müddeti tam 27 gün 7 saat, 43 dakika, 11 saniyedir. Bunun için, ayın ortalama hızı saniyede bir kilometreden biraz daha fazladır.

Ay ile Dünya arasındaki uzaklık, arz çapının yaklaşık 30 misli kadar uzunluğa eşdeğerdir. Başka bir ifadeyle, Dünyadan aya gitmek için 29 dünyayı uç uca eklemek yeterli olacaktır. Ay'ın ışığı dünyaya yaklaşık bir saniyede gelirken, Güneşten dünyaya gelen ışık ışınlarının 150 milyon kilometrelik yolu alabilmeleri için 8 dakikaya ihtiyaçları vardır. Ancak, Ay ile Güneşi hiç mukayese etmeyelim. Çünkü, Ay'ın bir yıl boyunca verdiği aydınlanma, güneşin sadece 20 saniyedeki aydınlatma gücüne eşdeğerdir"⁷².

3- Gece ve Gündüz:

Güzelliğe güzellik katan pek çok şey yanında gece ve gündüzün bir-biri ardınca gelişinin rolü yok mudur? Gündüzleri yapılan uzun çalışmalarından sonra geceyi ipe çekmiyor muyuz? Gündüzün üzerimizde bıraktı-

68. TAŞKIN Tuna, Güneş Sistemi, s. 46.

69. Nuh 71/16.

70. TAŞKIN Tuna, a.g.e., s.36.

71. Yasin 36/38.

72. TAŞKIN Tuna, a.g.e, s. 36.

ğı tesirlerden gece ile kurtulmak istemiyor muyuz? Sıkıntılarımızdan uyku ve gece ile kurtulmaya çalışmıyor muyuz? Bir gün sinirli, asık suratlı iken gece uyuyarak ve dinlenerek bunlardan kurtulmuş olarak kalkmıyor muyuz? Daha nice menfi durumlardan gece ve uyku ile kurtulmuyor muyuz?

Ruhun ve bedeninin dinlenmesi demek olan uykunun olmaması halinde yani uykusuzluk durumunda, kan dolaşımı ve sinir sistemlerinin bozulduğu, ruhî rahatsızlıkların ortaya çıktığı, iç organların çalışmalarının bozulduğu tabiblerin bildirdiği hususlardandır. Uykusuzluğun küçük hayvanlarda ölümü tevhit ettiği de bilinen bir gerçek.

"Size geceyi örtü, uykuyu rahatlık, gündüzü çalışma zamanı kılan O'dur"⁷³.

Gündüzün hayatımızdaki önemini anlatmaya lüzum var mı? İş hayatımızdan sosyal hayatımıza, ruhî ahvalimizden bedenî hayatımıza kadar her şeyde onun tesiri var. Açık şeyleri anlatmaya ihtiyaç yok. İkisinin de ehemmiyeti çok çok açık. Ve âyeti kerime:

"De ki: "Söyley misiniz? Eğer Allah geceyi üzerinize kıyamete kadar uzatsaydı Allah'tan başka hangi Tanrı size bir ışık getirebilir?" Dinlemez misiniz? De ki, "Söyleyin Allah gündüzü üzerinize kıyamete kadar uzatsaydı, Allah'tan başka hangi Tanrı, içinde istirahat edeceğiniz geceyi size getirebilir?" Görmez misiniz?"⁷⁴.

D- Yapraklarda Güzellik:

İlahi sanatın ölçü ile bize sunduğu güzelliği bir de yapraklarda görelim. Bu konuda yazılmış olanlara kulak kabartalım.

"Gövde üzerinde yapraklar belli bir geometrik modele göre ve birbirlerinin ışığına en az mâni olacak şekilde yerleştirilirler. Yaprak dizilişini gösteren diyagramlarda gövde ortada, nodlar halkalar halinde bunun etrafında, yapraklar bu halkaların üzerine -gençler iç, yaşlılar dış halkalara gelmek üzere- işaretlenirler. Peşpeşe gelen yaprakların halkalar üzerindeki izdüşümleri ile eksen arasındaki açığa "divergens açısı" denir. Gövde üzerinde aynı hizada üst üste gelen yaprak sıralarına da "ortostik" ismi verilir.

Esas itibariyle iki çeşit yaprak dizilişi vardır: Dairevî diziliş ve sarmal diziliş.

73. Furkan 25/47.

74. Kasas 28/71-72.

Dairevî dizilişte bir nod üzerinde birden fazla yaprak bulunur. Bu dizilişte bir halkada bulunan yapraklar arasındaki divergens açıları eşittir ve bir halkadaki yapraklar bir önceki halkada bulunan yaprakların tam aralarına düşerek maksimum dispersiyon sağlar, birbirlerinin ışığına mani olmazlar. İkili dairevî dizilişte divergens açısı 180 derece, üçlü dairevî dizilişte 120 derecedir. Divergens açısının 360 dereceye oranı, divergensini verir. Divergens, ikili dizilişte $180:360=1/2$, üçlü dizilişte $120:360=1/3$ 'tür. Paydanın iki ile çarpılmasıyla ortostik sayısı elde edilir⁷⁵.

E-Mikrop Güzel Olur Mu?

"Mikrop dediğimiz ve daima zararını düşündüğümüz canlılar, aslında tabiatın en büyük ve çalışkan üreticileridir. Yoğurdu düşünün, Allah'ın hikmetindeki inceliğe bakın ki, yoğurtta, mikroba zararlı gelebilecek enzimler vardır. Ama bu enzimler insan için hayatî kıymeti haizdir. Bunlar arasında, karaciğerde bile yapılması güç olan birtakım ferment ve enzimler bulunmaktadır. Bu enzimler mikrobun hiç bir işine yaramadığı halde, büyük bir titizlikle, kendisine verilen İlâhî ve kudsî bir vazife gibi, hepsini (bilhassa fosfor işlemlerini yürüten ATP enzimlerini) teker teker yaparak, bize sunmaktadır. Bu mikrobun bugünkü en modern bir kimya fabrikasından binlerce kat güzellikte bir ihtişam taşıdığını peşin peşin kabul edebiliriz. Çünkü biz bugün bu ferment ve enzimleri hiç bir laboratuvarda yapamıyoruz.

Altını saflaştırın mikroplar vardır. Japonlar bugün radyobiyojide kullanılan altını saflaştırmak için mikroplardan faydalanmaktadır. Çünkü kimya fabrikaları belli bir noktadan sonra altını saflaştıramaz. Mesela yüzde 99.99 saf altın kimyaca elde edilebilir; ama radyobiyojide net yüzde yüz altın lüzumludur. İşte böyle bir altını ancak mikrop ayıklayabilmektedir. Altının içindeki antimonu ve kükürdü ayıklayarak %100 saf hale getirmektedir. Bu, mikrobun kendi menfaati için değil, insanoğluna hizmet için Büyük yaratıcının sunduğu akıl almaz bir hikmetler mecmuasıdır. Her mikrop bir hücre dizisini temsil eder ve yüzbinlerce mikroptan nihayet yüz tanesi hastalık yapar. Bunlardan bir kısmı insan vücudunun korunma sistemini devamlı ayakta tutmakla vazifelidir. Bunlar günlük adı mikroplardır: nezle mikropları, bazı stafilkokklar, bazı bakteriler. Bunlar insanın savunma sistemini uyanık tutar⁷⁶.

F- Böcekler de Ölçülü Hareket Eder

"Yavruları ancak canlı bir besinle beslenebilen bir cins Afrika arısı vardır. Bu Afrika arısı eğer kendi yavrularını canlı bir vasata koymazsa yavrular ölür. Fakat arı bu problemi alt edecek şekilde programlanmıştır. Gider, bir çekirgeyi iki kanadının arasından sokar. Soktuğu zaman normal

75. SELİM Hüseyin, Bitkilerin Esrarı, İstanbul 1986, s.65.

76. NURBAKİ Haluk, İnsan ve Hayat, İstanbul 1988, s.25.

olarak insana akıttığı kadar zehrini akıtsa çekirge ölecektir. Ama çekirgeyi 15 gün baygın tutmaya yetecek bir dozda zehir akıtır! Sonra yumurtalarını çekirgenin kanatları arasında bırakır ve uçup gider. Bilmektedir ki, 15 gün boyunca yavrular çekirgenin kanadının altında canlı besinle besleneceklerdir. Yavrular normal hale geldikten sonra, onbeşinci günde çekirge ya ölür, yahut yaralı olarak kendine gelir. Bu arının zehirinin dozunu hesap edebilmesi için en azından biyokimya mütehassısı olması lâzımdır. Yavruların canlı bir vasatta ürettiğini bilmesi için de ayrıca biyoloji ihtisası gerekir. Bu iki sistemi arının beynindeki bir hücrenin kimyevî yapısına bağlamak gülünç olur. Bu bir program meselesidir. Arının yavrusunu nasıl üreteceği, ne kadar zehir salacağı programlanmıştır. Bu, Yaratıcının bütün kâinata hükmeden küllî hikmet ve iradesinin eseridir⁷⁷.

H- İnsan ve Güzellik:

Kâinatın esası ve özü insandır. Yaratılmış her şey, insan için var kılınmıştır. Her şey insanın emrine verilmiştir.

İnsan yeryüzünde Allah'ın halifesidir.

İnsan ilâhî kelâmın yani Kur'an-ı Kerim'in muhatabıdır. Kutsal Kitap ona hitap etmektedir.

Peygamberler hep ona gönderilmiştir.

İnsan makrokozma karşılık mikrokozmdur, yani büyük âlemin yanında küçük âlemdir.

"Allah insanı meniden yaratıp merhalelerden geçirip şekil vermiştir"⁷⁸.

A'lâ suresinin 2. ve Kıyamet suresinin 38. âyetleri de insanın önce embriyodan olduğunu sonra da Allah'ın ona şekil verdiğini ifade ederler.

İnsanın güzelleşmesi için elzem olan her şey ona verilmiştir:

"İnsana kulak, göz veren O'dur"⁷⁹.

Bütün verilenler, insanın dış görünümünün güzel olması içindir. Yumuşak çizgiler, dairevî dönüşlü, mütenasib veya uygun organlar, uyumlu ölçüler, organlar arası uygun nisbetler, çok ince düşünülmüş inişler ve çıkışlar, hep o güzel insan için.

77. NURBAKİ Haluk, a.g.e., s. 23.

78. Abese 19/26-31.

79. Nahl 16/78; Sece 32/9; Mülk 67/23.

Tabii buna bir de ahlâkî güzelliği eklerseniz ortaya Kur'an-ı Kerim'in nitelendirdiği insan çıkar:

"Size şekil vermiş ve şeklinizi de güzel yapmıştır"⁸⁰.

Sanatkârların güzel model olarak telâkki ettikleri insandan başka bir varlık var mıdır?

Bütün filozofların, fizyolojistlerin, tabiblerin, sanatkârların ve estetikçilerin ittifak ettikleri husus, insanın bundan daha güzel bir tarzda yaratılmayacağıdır. Yani onlar, insandan daha güzel bir varlık veya bu insandan daha güzel bir insan düşünememişlerdir.

Nasıl kâinat en güzel şekilde yaratılmışsa insan da en güzel şekilde varedilmiştir.

Kadında ve erkekte güzel bulduğumuz her çizgi, her organ ve her hareket, bizzat insana ait değil midir?

Mecnun Leyla'da; Kamber Arzu'da; Ferhat Şirin'de, nihayet Züleyha, Yusuf'da manen veya maddeten bu güzelliği bulmamışlar mıdır?

Ferhat, Şirin'de gördüğü bu güzellik için kilometrelerce uzayıp giden kayaları oyup su yolu yapmamış mıdır?

Züleyha, Yusuf'taki bu güzellik için her şeye başvurmamış mıdır?

Fuzulî, Sevgili Peygamberimiz Muhammed Aleyhisselam da gördüğü bu güzellik için *Su Kasidesini* yazıp,

"Suya virsün bâğbân gülzârı, zahmet çekmesun,

Bir gül açılmaz yüzün tek, virse min gülzâre su"

dememiş midir.

Ve nihayet, halk inancına göre Allahu Teala, bu güzellik için,

"*Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*" dememiş midir?

Büyük aşkların sebebi bu güzellik değil midir? Kâinatın yaratılışının sebebi, en güzel insan, insanı kâmil değil midir?

İşte bunun için Kur'an-ı Kerim

"İnsan en güzel şekilde yaratılmıştır"⁸¹.

diyor...

80. Tegabün 64/3.

81. Tın 95/4.

Fizyolojik, psikolojik, etik ve estetik yönden en güzel şekilde yaratılmış....

Şaire,

"Basmaşa mübarek kademin ruyi zemine

Kimseler etmezdi hak ile teyemmüm"

dedirten bu maddî ve manevî güzellik değil midir?

İşte bu sebeplerdir ki, âyeti kerime,

"...size şekil verip de *şeklinizi güzel yapan, sizi temiz şeylerle rızaklandırın Allah'tır*"⁸²

diyor.

Buradaki "şekli güzel yapan", "temiz şeyler" ve "rızaklandırın" ifadelerine dikkatinizi çekmek istiyorum. Hepsi güzel olanı dile getiriyor.

Nitekim, Talak Suresinin 11. âyeti,

"Allah ona gerçekten, *güzel rızık vermiştir*"

diyor. Gerçekten Rahmet hazinelerinden gelen her şey güzel. Tıpkı su gibi... "Su gibi aziz ol", ne güzel söz.... Güzelliği ve güzel olmayı bundan daha güzel ne ifade edebilir?

Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'inde,

"Allah insanı yaratmış, *şekil vermiş, düzenlemiş, mütenasib kılmış, istediği şekilde tertip etmiştir*"⁸³

diyerek güzelliği söylemiş. Güzelliğin, tıbbî, fizyolojik, psikolojik, etik ve estetik yönden ciltler dolusu kitaplarla teşhis, tesbit ve keşfedilmesini insanoğluna bırakmıştır. Gerçekten bugün, bu konularda binlerce kitap yazılmış ve yazılmaktadır.

1- İnsan Beynindeki Güzellik:

İnsan, kâinatın en güzel varlığıdır. Her organı ince ince düşünülmüş ve bir gayeye matuf olarak yaratılmıştır. Her organın bir gayesi vardır. Hepsi birleşerek bedeninin ve ruhun gayesini gerçekleştirirler.

Şüphesiz bunlardan biri beyindir. Ama beyin de kendini idare eden güç olmadan istenileni veremez. Ona, yaptığı işlerin güzelliğini temin eden, *ruhtur*. Bu hususun nasıl açıklandığını bir kitaptan alıntı yaparak görelim:

82. Mü'minun 40/64.

83. İnfitar 82/6-8.

"Beyin korteksinde "uyarılamayan" sessiz birtakım bölgeler vardır ki, buralarda "ruhî dediğimiz fonksiyonlar yerleştirilmiştir. Uyarılabilen beyin korteksinin belli kısımlarının tenbihıyla belli birtakım hareket ve duyular elde edilebildiği gibi, sessiz beyin korteksinin özel birtakım şartlarda uyarılması veya tahribi de belli bazı ruhî tezahürlere sebep olabilmektedir. Beyin korteksindeki tenbih tecrübeleri daima kaba, izole birtakım tezahürlere yolaçar. Mesela, sağ elimizin işaret parmağı ile ilgili beyin korteksinin uyarılması, o parmakta maksatsız bir harekete sebep olur. Ancak, beynin hiç bir yerinin uyarılması ile bir insana mesela, düğmesi ilikletilemez; yani bu tecrübe şartları içinde gayeye yönelik birtakım sonuçlar alınması mümkün değildir. Burada tecrübeci, piyanonun karşısına geçmiş ve piyano çalmasını hiç bilmeyen birine benzer. Tıpkı onun piyanonun tuşlarına rastgele basması gibi, biz de tenbih elektrodumuzla beyin korteksine rastgele dokunuyor ve piyanonun tek tek seslerine tekabül eden basit, kaba ve izole birtakım hareket ve hisler elde ediyoruz. Piyanonun tuşlarına bir nizam içinde basılarak bir melodinin çalınması gibi, beyinde de belirli hücre gruplarının gereken sıra ve şartlar içinde uyarılarak, gayeli ve koordine bir hareketin yaptırılması da -hiç değilse bugünkü imkân ve bilgilerimizle- mümkün değildir. İşte bu noktaya gelince, beyin ötesinde "başka bir kuvvetin" -tıpkı piyanoyu çalabilmek için bir piyanistin bulunması gerektiği gibi- mevcudiyetini kabulden başka çare yoktur. Bu halde ise, beyin "kendi kendine yeter" bulunma vasfını kaybeder. O da bir alet, bir vasıta, tıpkı kendi kendine çalamayan piyano gibi.

Onu harekete geçiren, ona hükmeden; bugünkü araştırma metotlarımızla erişemediğimiz fenomene ruh diyor, onun hükmettiği beynin dikkat, düşünce, idrâk, şuur, zekâ vb. fonksiyonlarına da "ruhî faaliyetler" adını takıyoruz"⁸⁴.

İnsanın yaratılış güzelliği en küçük parçasından en büyük organına kadar hakikaten fevkalededir. 20 milyar hücreden meydana gelen o muhteşem beyni yanında, küçük ve ehemmiyetsiz gibi görünen bir hücresi de büyük işler becerebilen güzel bir bilgisayardır.

"Dün hakir görülen bir salyangoz yahut bir karides hücresiyle fevkalâde geliştiği ileri sürülen bir memelinin hücresi arasında, yapıtaşı bakımından hiç bir fark yoktur. En mükemmel formül, çimen hücresinde de, beyin hücresinde de aynıdır.

Nedir peki hücreler arasındaki fark? Matematik program farkı. Bunun ötesinde, bütün hücreler aynı kudretle ve aynı mükemmellikle yaratılmıştır. Nasıl ki insanlar aynı şekilde yaratılmış, bir tanesi mühendis olurken bir diğeri fizikçi olmuşsa, hücrelerin ihtisaslaşması da buna benzer. Nasıl bir mühendisin bir işçiden farklı karacığeri yoksa, aynen canlı

84. Heyet, Evrim Anaforu ve Gerçek, s. 510-511.

hücrelerinin hepsinde de yapıtaşları temelde aynıdır. Farklı taraf programdadır. Bir mühendisin bir işçiden farkı, yetiştiği programdan kaynaklandığı gibi, iki hücre arasındaki fark da programındadır. Bineaneyh, her varlık kendisine takdir edilen bir programın temsilcisidir ve onun şahsiyeti o programdan gelmektedir.

Bugün ilim, varlıklar ile organizmalar arasındaki münasebeti çok açık bir şekilde bize göstermektedir. Dün hadiseleri yorumlarken bu mevzuda kesin bir tarif getirilemiyordu. Mesela, "Hücrenin hâfızası mı var ki, bütün bu kabiliyetlerini kuşaktan kuşağa geçiriyor?" deniyordu. Hücre, gerçekte öyle bir programı ifade ediyor ki, hangi saniye neyi işleyeceği, bir saniye sonra neyi yapacağı, bir mânâda bellidir. Hücrenin laboratuvarları bir el kitabı üzerinde çalışıyor gibidir. Sanki hücre laboratuvarları kitabı açıyor, işliyor, imalât yapıyor... Bir fabrikanın imalâtı esnasında her bölümün neyi ne zaman ve nasıl yapacağını belli olması gibi, insan vücudunun yapısında da bu matematik program geçerliliği vardır. Bu programın varlığıdır ki, hayata, canlıya varlığa bambaşka bir açıdan bakmamızı icab ettirir⁸⁵.

2- İnsanlar ve Güzellik

İnsan için güzel olan bir başka husus, karşı cinsin yaratılmış olmasıdır. Karşı cinsler olmasaydı, şiirler yazılır, maniler söylenir, şarkılar bes-telenir miydi? Büyük aşklar hatıralarda nesiller boyu durur muydu? Yusuf ile Züleyha'nın kıssası Kur'an-ı Kerim'de yer alır mıydı? Saba Melikesi Belkıs, Meryem Kutsal Kitapta yer alır mıydı?

İnsanlık olur muydu? Ve kâinat yaratılır mıydı?

Nihayet iki cihanın efendisi Hz. Muhammed aleyhisselam dünyaya şeref verir miydi?.. Şair, ondan bahsederken daha öncede kaydedildiği gibi,

"Basmaşa mübarek kademin rüyu zemine

Kimseler etmezdi hâk ile teyemmüm"

der miydi?

Velhasıl hayat olur muydu?...

"İçinizden kendileriyle huzura kavuşacağınız eşler yaratıp aranızda muhabbet ve rahmet varetmesi O'nun varlığının belgeleridir"⁸⁶.

85. NURBAKİ Haluk, a.g.e., s.8

86. Rum 30/21.

3- Hayatın Gayesi güzelliştir

İnsanın en güzel şekilde yaratıldığını bildiren Kur'an-ı Kerim, hayatın gayesinin de güzellik ve iyilik olduğunu bildirmektedir.

Estetik açıdan güzeli tarif ederken "güzel, iyi, doğru ve hakikat olan" tarifimizi hatırlayınız. Bu tariften hareketle Kur'an-ı Kerim'in şu âyetini değerlendiriniz:

"Hanginizin *daha iyi işler* işlediğini belirlemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur"⁸⁷.

Öyle ise insan, bütün davranış ve hareketleriyle iyilik ve güzellikler sergileyen fert olmalıdır. Elbette, bu hal, ancak ilim ve imanla mümkündür.

İnsanın iyilikler içinde olmasını temin konusunda Sevgili Peygamberimiz de "Bir kötülük yaptığın zaman, arkasından hemen bir iyilik yap ki, kötülüğün alsın götürsün" demektedir. Bununla, kötülüğün unutulup iyilik ve güzelliğin hayatı süslemesi gaye edinilmiştir.

Sevgili Peygamberimizin günahı tarifi de çok manidardır: "Günah, yapıldığı zaman kalbin incindiği fiildir", demiştir. Öyle ise, insan kendi kalbinin ve vicdanının incindiği bir iş yaparsa ondan hemen uzaklaşmalıdır.

4- İnsanda Ruhî Güzellik

Biraz önce, insanda hem fizyolojik hem de psikolojik güzelliğin bulunduğu bahsetmiştik. Şimdi de ondaki ruhî güzelliğin birkaç belirtisinden bahsedeceğiz.

Her yönden güzel olan insandan, güzellikten, iyilikten başka ne husule gelebilir? Elbette o, kendinde mevcut iyilik ve güzellikleri etrafına gösterir. Çünkü, her güzel güzelliğinin bilinmesini ve takdir edilmesini ister. Etrafı onun güzelliğini görsünler ki, ona güzel desinler. O da bu takdirden memnun ve mesrur olsun, sevinsin, neşlensin.

İşte, Yüce Allah, güzel yarattığı insandan güzel davranışların çıkmasını tavsiye ediyor:

"Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de *iyilik* yap"⁸⁸.

Peki Allah'ın yaptığı iyilikler nelerdir? Biraz önce sözünü ettiğimiz yaratılış ve insan hayatını devam ettirmek için ihsan ettiği, lutfettiği nimetler...

87. Mülk 67/2.

88. Kasas 28/77.

İnsan iyilik yapabilmek için önce Yüce Allah'tan iyilik istemelidir:

"Ya Rabbi, bize dünyada ve âhirette iyilik (güzellik) ver"⁸⁹.

İyi ve güzel olabilmek için, insana bir örnek, bir prototip, ilk numune gerekli ise o da vardır:

"Sizin için Peygamber güzel bir örnektir"⁹⁰.

Sabır, bir çileye, bir eleme, bir felakete katlanmaktır. Nasıl güzel olur? Ama Mü'min onu güzelleştirmelidir.

"Güzel güzel sabret"⁹¹.

İnsandaki ruhî güzelliğin bir vechesi, *ahlâkî güzelliğ*dir. Ahlâkî güzelliğin en başta gelen kaidesi de *doğruluktur*. Doğruluk adâlet demektir. Âdil olanlar sevilirler, ve güzellik dağıtırlar. Hz. Ömer onun için baş tacıdır.

"O yaratıp şekil vermiştir. O herşeyi yapıp *doğru yolu* göstermiştir"⁹².

En güzel şekil nedir? Şüphesiz adâleti gözetmektir. İyilik ve güzellik, son derece ihtiyaç içinde bulunduğu halde, clinin altında olan fakat kendisine ait bulunmayan bir şeyi insaf ve adâlet ölçüleri içinde muhafaza etmektir.

Sevgili Peygamberimizin "Hud Suresi beni ihtiyarlattı" sözü doğruluğun ne derece önemli olduğunu göstermektedir.

5- Konuşmada Güzellik

İnsanlarla münasebetimizi düzenleyen hususların başında şüphesiz konuşma gelir. İnsanların kültür seviyeleri, ilimleri, irfanları, düşünceleri, ahlâkî telakkileri, hatta niyetleri konuşmalarından anlaşılabilir. En mühimlerinden biri de insanın mizacı, konuşmasından bilinebilir. Pek çok insan konuşmasına göre, sevilir ve nefret edilir.

Söz, insana iyilik getirdiği gibi, kötülük de getirebilir. İnsanı üzebilir, yaralayabilir, kırabilir, acılara garkedebilir. Bunun için Türkçemizde bir deyim vardır:

"Dilim ettin beni dilim dilim".

89. Bakara 2/201.

90. Müntahine 60/2.

91. Meâric 70/5.

92. A'lâ 87/3.

93. İsrâ 17/34; En'am 6/152.

Bu sebeple sözün güzelini seçmeli, güzelini konuşmalıdır.

Kur'an-ı Kerim'i dinleyelim:

"İnanan kullarıma söyle *en güzel şekilde* konuşunlar".

Sabahtan akşama kadar beraber olduğumuz insanlar bizden güzel söz işitmek istemezler mi? Sabahleyin evden çıkarken ev halkına veya rastladığımız apartman sakinlerine vereceğimiz güzel bir selam, iyi bir temenni hem bizim hem de onların günlerini güzelleştirir. Mutlu olmanın ilk kaidesi sabaha güzel başlamaktır. Bunun için ilk adım da selamdır.

Sözlerin en güzeli, şüphesiz en güzeli yaratanın sözleridir. Her şeyi en güzel surette, insanı da en güzel şekilde yaratan *Yaratıcıların en güzeli*, en güzel sözleri taşıyan Kur'an-ı Kerim'i insanlara indirmiştir.

En güzel söz, doğru olan sözdür. En güzel söz, ilâhî kaynaklı sözdür. En güzel söz, insan yaratılışına en uygun olan sözdür. En güzel söz, en güzel olan Yaratıcı'dan insanların en güzeli olan Hz. Muhammed aleyhisselama gelen sözdür.

Kur'an-ı Kerim'e kulak verelim:

"Allah, Kitabı sözlerin en güzeli olarak indirmiştir"⁹⁴.

Elbette, en güzel söz kabul edilen, dinlenen, emir ise uyulan ve uygulanan sözdür. Her güzel söz, şefkat, merhamet, himmet, iyilik, lütuf, sevgi taşır. Onun için dinleyende kabul görür. Kur'an güzel sözü hatırlatır ve ona uyulmasını ister.

Kur'an, sözlerin en güzeli, ona uyun"⁹⁵.

Ama, sadece kendini düşünenler, gözleri kendi menfaatlerinden başka bir şey görmeyenler, eğer düşüncelerine uygun değilse güzel sözü bile dinlemek istemezler. Fakat kaybedenler daima kendileri olur.

İnsanlar arasındaki münasebetlere en güzel şekli koyacak başka bir kâide gene Kur'an-ı Kerim tarafından bildiriliyor.

"Güzel bir söz ve bağışlama, peşinden eza gelen bir sadakadan daha iyidir"⁹⁶.

Maddî bir lütuf insanı memnun eder, sevindirir, ama arkasından gelen kahr onun kıymetini hiçe indirir. Bunun için Türkçemizde "verdiğini başa kakma" denir.

94. Zümer 39/23.

95. Zümer 39/55.

96. Bakara 2 /263.

İnsanlar münasebetlerinde samimiyet ve tabiiyet isterler. Yapmacık olandan nefret ederler. Zoraki olan her şeyde tabiiyet ve samimiyet yoktur. Yüksek perdeden bir sestem de hoşlanmazlar, zira böyle bir seste gurur, öfke, hiddet ve hatta tahkir vardır; benlik kendini gösterir. Bu hal, etrafını sesin sahibinden uzaklaştırır. Tabiiyet kazansa bile bu geçici ve zorakidir, sevgisizdir.

İşte bunun için Kur'an-ı Kerim güzel olanı tavsiye ediyor:

"Yürüyüşünde tabii ol, sesini alçalt"⁹⁷.

Sükûnetle söylenen her söz, güven verir, kabul görür. Yumuşak bir lisanla ifade bulan her fikir makul görünür. Tatlı dille söylenen her kelâm, kalbe tesir eder.

Çocukların veya hanımların naz, işve, samimiyet veya tatlılıkla dile getirdikleri istekleri her zaman kabul görüp yerine gelmez mi? Çocuklar veya hanımlar isteklerini yaptırmak için sık sık bu yola başvurmazlar mı?

Kur'an-ı Kerim, bu yolun Firavun'a bile tesir edeceğini ifade eder:

"(Firavun'a) ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar"⁹⁸.

Bu konuyu daha fazla uzatmadan Yunus'un bir dörtlüğüyle bitirelim:

"Söz ola kese savaşı

Söz ola bitire başı

Söz ola ağulu aşı

Bağ ile yağ ede bir söz..."

Bunlara ilaveten nezaket kurallarının en önemli iki hususunu da kaydedelim. Bir yere girerken izin alma ve selam.

6- Tebliğde Güzellik

Allah'a inanan kimse büyük sorumluluklar altına girmiştir. Bu sorumluluk kendinden başlayarak dalga dalga etrafa yayılır. İşte mü'min etrafında bulunanlara iyiliği ve güzelliği tavsiye edip, onları kötülükten uzaklaştırmakla sorumludur. İslâm'da nemelazımcılık yoktur. Mü'minin bir dini hayatı bir de din dışı hayatı yoktur. Doğumundan ölümüne kadar hayatının her anı dindir.

97. Lokman 31/19.

98. Tâ-Hâ 20/44.

Öyle ise mü'min iyi ve güzel olanı tebliğle yükümlüdür. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle tebliğ veya Allah'a çağırma en güzel harekettir:

"... yararlı iş işleyen ve Allah'a çağıran kimseden daha güzel sözlü kim vardır?"⁹⁹.

Fakat bu tebliğ de güzel olmalıdır. İnsanlar Allah'ın yoluna diğer insanları nasıl çağırmalıdır? Kendi bildikleri gibi mi? Şahsi öfkelerini de katarak, hiddet ve şiddetle mi? Karşımsdakileri suçlayarak mı? Onları tahkir ederek mi? Hayır, hayır. Kur'an'ı dinleyelim:

"Ey Muhammed, Rabinin yoluna *hikmetle, güzel öğütle* çağır, onlarla güzel şekilde tartış"¹⁰⁰.

Böylece, tartışmanın en güzel şekilde olması gerektiği, katı, müsamahasız, aşağılayıcı kalplere anlatılıyor. Tebliği ve tartışmayı en güzel şekilde yapacak yerde, hiddet ve şiddetle yapmayı tercih edenlerin kulakları çınlasın.

Kur'an-ı Kerim, Sevgili Peygamberimize şöyle diyor:

"Eğer sen katı sözlü birisi olsaydın etrafındakiler dağılıp giderlerdi".

Etrafınızda olanları kaçırmayın, onlara güzel söz söyleyin, onlara ihtiyacımız var.

Elbette insanın güzel söz söylemesi gereken ve güzel davranışlarda bulunması lazım gelenlerin başında yakınları gelir. İnsan onlarla iyi olmazsa başkalarıyla hiç olamaz. İşte âyeti kerime:

"Allah'tan başkasına kulluk etmeyin, *anne ve babaya, yakınlara, yetimlere, düşkünlere* iyilik edin, insanlarla *güzel güzel konuşun*, namazı kılın, zekatı verin"¹⁰¹.

Sevgi ve şefkate, iyilik ve güzelliğe en muhtaç olanlar âyeti kerimenin belirttiği kimseler değil midir? Bizden sadece evlat olma liyakatini bekleyen anne ve babalarımıza bunu vermek en güzel davranış değil midir?

Hele yetimler, düşkünler, onlar kimseleri olmayanlar, olarak bizden iyilik ve güzellik beklemezler mi?

99. Fussilet 41/33.

100. Nahl 16/125.

101. Bakara 2/83.

İyi ve güzel bir davranış veya söz, mutlaka iyi güzel bir karşılık bulur. Bilinen hiç bir sevgi karşılıksız kalmaz. O zaman insan dostsuz kalmaz.

"İyilik ve fenalık bir değildir. Ey inanan kişi, sen fenalığı en güzel şekilde sav; o zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kişinin yakın bir dost gibi olduğunu götürsün"¹⁰².

Çünkü "...iyilikler (veya güzellikler) kötülükleri giderir..."¹⁰³.

Bu hal iki yönlüdür: 1) Psikolojik, 2) Dinî...

Pek tabii bu, inanan bir kişinin, güzel ahlak sahibi, ruhen güzel kişilerin işidir.

"İyiliğe iyilikle mukabele her kişinin işidir.

Kötülüğe iyilikle mukabele er kişinin işidir."

O insan, sen ben kavgasından uzak olan kimsedir. Menfaatlerinin esiri olmayan, benliğin tasallutundan kurtulmuş, maddeden mânâya yükselmiş, gerçek mânâda müslümandır.

Bir büyük şairin dediği gibi:

"Hani o müslüman ki, her güzele bedeldir,

İnsan defilesinde eskimez tek modeldir".

Müslüman tek model olmaya memur ve mecburdur. Yarattığındaki güzellik, Allah'a inanan olmakla gerçekleşmiş ve olgunlaşmıştır. Çünkü, Kur'an'ın emri "diğer insanlara örnek olmak üzere orta ümmet kılınmış" olmasıdır. Onun her tavır ve hareketi ilâhî emri hatırlatır. Gene büyük şairin diliyle ve onun ağzından söyleyelim:

"O yüz, her hattı Tevhid kaleminden bir satır;

O yüz ki, göz değince Allah'ı hatırlatır".

Kur'an-ı Kerim güzellikleri sergiler, insanları güzel olmaya teşvik ederken kıssaların bile en güzelini anlatır:

"Ey Muhammed, biz bu Kur'an'ı vahyederek sana en güzel kıssaları anlatıyoruz"¹⁰⁴.

102. Fussilet 41/34.

103. Hud 11/114.

104. Yusuf 12/3; Furkan 25/33.

Yusuf ile Züleyha'nın, Ahsab-ı Kehf'in ve Hz. İbrahim'in kıssaları en güzel kıssalar değil midir?

7- En Güzel Mükâfat

Kur'an-ı Kerim, sadece bu dünyadaki güzelliklerden bahsetmiyor. Hem burada hem de âhirette mükâfatların güzelliğinden söz ediyor.

"Allah, yaptıklarının karşılığını en güzel şekilde kendilerine vermek üzere az veya çok sarfettikleri her şey, yürüdükleri her yol, onlar için yazılır"¹⁰⁵.

Güzel bir haslete verilecek mükâfat da muhakkak güzel olmalıdır. İşte güzel haslete verilen mükâfaatı dile getiren âyeti kerime:

"Sabredenlere ecirlerini yaptıklarından daha güzeli ile ödeyeceğiz"¹⁰⁶.

Nihayet, Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği İslâm dini *iyimser* bir dindir.

Kur'an-ı Kerim'in bildirdiği ve kâinatta müşahede edilen güzelliklerden bazılarını kısaca belirttikten sonra, bu güzelliklere bir davetiye çıkarmak gerekmez mi? Elbette gerekir. O zaman, inananlar kendi sahalarıyla ilgili güzellikleri bulup çıkarmalı ve göstermelidirler. İnsan kainatı keşfetmelidir.

105. Tevbe 9/121.

106. Nahl 16/96-97; Nur 24/38; Ankebat 29/7.

LA CONCEPTION MUSULMANE DU REPENTIR ET LES CONDITIONS DE SA VALIDITÉ

Prof. Dr. Sabri HIZMETLI*

La notion du repentir existe dans toute religion. Elle s'est exprimée, dans chaque théologie en des termes différents s'inspirant des sources religieuses et des normes de culture.

La notion du repentir est lié à d'autres notions en rapport avec l'homme et ses actes. Le terme religieux musulman que nous rendons par repentir est "tawba". Il évoque l'idée de "revenir à". Le Coran et la Sunna d'une part, les écoles théologiques, juridiques et spirituelles de l'Islam d'autre part y insistent. L'étude de la conception musulmane du repentir nous conduira à soulever plusieurs notions théologiques, juridiques, spirituelles et philosophiques telles celles de la faute, du péché, du pardon, du bien et du mal, de la pénitence et de la miséricorde. Ainsi, nous parlerons de certaines actions cultuelles, de prière de demande, de bonnes et mauvaises oeuvres, qui sont en rapport avec la fonction du repentir.

Les auteurs musulmans appartenant aux écoles religieuses différentes ont défini la tawba selon leur propre conception théologique et juridique. Par exemple, le grand théologien musulman Jouwaynî (m. 478/1085) définissait la "tawba": "**Le regret (de n'avoir pas accompli) l'obéissance, en raison de l'obligation qui en est imposée**". D'après Ijî et Jourjâni, la tawba est "**le regret d'une désobéissance (commise à l'égard de Dieu) en tant que désobéissance, et avec le ferme propos de ne plus la recommencer**". La définition de Abd al-Jabbâr, le célèbre savant mu'tazilite, est à peu près comme celle de Jourjani. La tawba, dans la conception de Bajourî, comprend ces trois éléments:

- 1- cesser de commettre la faute;
- 2- regretter de l'avoir commise à l'égard de Dieu seul;

* Chef du Département de l'histoire et des arts islamiques de la Faculté de Théologie de l'Université d'Ankara.

3- avoir la résolution de ne plus jamais la commettre.

En vérité, ces trois éléments sont nécessaires pour la validité de la tawba, selon la grande majorité des savants appartenant aux Gens de la Tradition (ahl al-sounna). Dans un hadith cité par Ahmad Ibn Hanbal, le Prophète Muhammed définissait la tawba ainsi: "cesser de pécher et avoir la résolution de ne plus jamais y revenir".

La notion musulmane de tawba, ainsi définie, se distingue purement et simplement de la conception chrétienne de la contrition. Cela nous amène à montrer les différences de conception selon lesquelles se situent les valeurs musulmanes et chrétiennes du repentir (ou contrition).

Selon le christianisme, tout homme et toute femme, étant coupable de deux péchés dont l'un est originel, l'autre est actif et individuel, est pécheur de naissance ou par disposition naturelle. Il considère toute sorte de dérivation consciente et inconsciente de la manière de vivre comme un péché. Ainsi, l'homme pécheur résilie son engagement du covenant prééternel (mithâq) avec le Seigneur et devient son ennemi. Ayant pour but de purifier l'homme de tout cela, le christianisme donne, dans sa théologie, une place importante aux notions de la confession de la faute, de l'excommunication, de la Rédemption, de la vie monacale et du baptême.

Quant à l'Islam, au sujet du repentir, il divulgue une perspective différente de celles du judaïsme et du christianisme. Il rejette avant tout l'idée selon laquelle l'homme est coupable de péché originel et par conséquent, tout être humain naquit pécheur. Donc, l'Islam ne dépend, pas la notion du péché de la disposition naturelle (fîtra), il la fait dépendre directement des facteurs relatifs à l'homme. Par ailleurs, il accepte l'être humain acteur du bien et du mal, puisque l'homme est orné de facultés à agir dans le bien et le mal. Dans ce cas, l'homme peut commettre la faute s'il veut, et peut aussi accomplir des bonnes oeuvres lorsqu'il veut. Pour lui, ces deux sortes d'actions sont naturelles et égales. Mais, l'homme qui a péché ou commis la faute doit se repentir; c'est à dire; cesser de commettre la faute, regretter de l'avoir commise, avoir la résolution de ne plus jamais y revenir et demander le pardon de Dieu. Ainsi, il doit accomplir de bonnes oeuvres (al-a'mâl al-sâliha) et faire les obligations culturelles en se tournant vers le chemin du salut. En tout état de cause, l'homme pécheur garde toujours son attribut du croyant, s'il se repent de sa faute, et ce quel que soit la faute qu'il a commis, même grave: comme l'idolâtrie.

La plupart des théologiens musulmans, ayant centré la notion du péché sur des valeurs d'obéissance et de désobéissance, enseignent que la tawba, une fois agréé par Allah, efface toute faute ou peine attachée à la désobéissance. Puisque, selon la conception traditionnelle, la tawba est

obligatoire pour l'homme qui a péché, elle doit être immédiate. Tout retard dans le processus de repentir serait une nouvelle faute et il faudrait se repentir de nouveau.

L'agrément de la tawba est acquis pour le repenteur sincère, et même pour un infidèle (kâfir) qui se repent de son infidélité et se convertit à l'Islam. Mais, il faut seulement que se repentir ait lieu avant "le rôle de l'agonie" ou avant que le soleil "ne se lève du côté du couchant", selon certains commentateurs du Coran.

Bref, toute action et toute désobéissance qu'Allah a promis de punir au Jour dernier est comprise en Islam dans la catégorie de péché. Or, c'est avant tout l'obéissance ou la désobéissance qui doit être jugé. Le croyant sincère, même mort sans s'être repenti de ses grandes fautes, serait admis au paradis, si Dieu veut. Il se peut qu'il passe d'abord par l'enfer pour y subir le châtement, il se peut aussi que Dieu lui pardonne et lui ouvre immédiatement le séjour des élus.

La notion du péché fait partie de grands thèmes des versets coraniques. Le Coran la définit ainsi: le péché est "la désobéissance à la volonté d'Allah ou opposition à ses Ordres, ou être en état d'impatience, être friand de son désir, être ingrat envers Dieu, ou ne penser qu'à soi-même, et à satan". Voilà quelques uns des versets qui affirment cela:

"L'homme a été créé d'impatience. Je vais vous faire voir mes signes. Ne demandez donc pas que Je me hâte".¹

"Quoi! l'homme n'a-t-il pas vu qu'en vérité, nous l'avons créé de sperme? et voilà dispiteur déclaré!"²

"Et si nous faisons goûter à l'homme une miséricorde de notre part, et qu'ensuite Nous la lui arrachions, le voilà désespéré, oui, ingrat. Et si Nous lui faisons goûter du bonheur, après qu'un malheur l'a touché il dit, à coup sûr: "Les maux m'ont quitté!" et le voilà qui exulte, oui, plein de gloriole, sauf ceux qui endurent avec constance, et font oeuvres bonnes. A ceux-là, pardon, et gros salaire"³

"Je ne m'innocente cependant pas! En mal, l'âme est un grand tyran, vraiment! Sauf, miséricorde de Mon Seigneur. Oui, Mon Seigneur est pardonneur, miséricordieux!"⁴

1. Le Coran, (21) Les prophètes, 37.

2. Le Coran, (36) Yâsin, 77.

3. Le Coran (11) Houd, 9-11.

4. Le Coran, (12) Joseph, 53.

*"Oui, l'homme a été créé avide; quand le malheur le touche, il est abattu, et quand le bonheur le touche, il est grand refuseur, sauf les célébreurs d'Office."*⁵

*"Certes, oui, l'homme est ingrat envers Son Seigneur; certes oui, et pourtant il est de cela témoin; certes oui, et il est fort en l'amour des richesses!"*⁶

*"Et très certainement Nous avons créé l'homme et Nous savons ce que son âme lui suggère. Nous sommes cependant plus près de lui que sa veine jugulaire"*⁷

Donc le péché, dans la conception coranique, est toute action ou tout mouvement humain qui s'oppose d'une part aux ordres d'Allah, et d'autre part aux intérêts de l'individu et de la société. Ainsi, tout acte ou mode d'agir interdit par la religion est un péché. Quiconque a commis une faute ou un péché, à cause de ses actions volontaires est coupable et est frappé d'une peine.

Comme on voit ici, l'Islam tisse des liens directs entre le repentir et le péché ou la faute; et considère la tawba comme le seul chemin naturel de correction du péché et de la faute. Il reste que la porte du repentir est toujours ouverte au pécheur qui se repent de son péché, et qui dispose de facultés à faire le bien et le mal.

En effet, l'un des points par lequel l'Islam se distingue des autres religions à propos du problème en question, c'est par sa conception de l'homme. Car selon cette religion, l'homme agit librement; il a la volonté et la faculté de choisir entre le bien et le mal, le bonheur et le malheur, l'obéissance et la désobéissance. S'il a commis une faute ou un péché, à cause de son âme qui ordonne le malheur, cela prend l'essence de la disposition naturelle. Puisque le Coran reconnaît, à l'exemple d'Adam et son épouse Eve, que l'homme peut commettre la faute. Or, Adam et Eve, ayant mangé les fruits de l'arbre interdit, n'ont pas pu réussir à obéir aux ordres d'interdiction. Mais ils ont regretté immédiatement de leur acte et se repentissent tout de suite. Pour revenir à leur état d'avant le péché, ils ont demandé le pardon d'Allah. En conséquence, Allah leur a appris la voie de la prière de demande et de repentir. Voilà ce qu'il dit à ce sujet:

*"Puis Adam reçut de Son Seigneur des paroles. Puis Allah accueillit son repentir. Il est le pardonneur, le miséricordieux, vraiment!"*⁸

5. Le Coran, (70) Les Escaliers, 19-20.

6. Le Coran, (100) Les Juments coureuses, 6-8.

7. Le Coran, (50) Caf, 16.

8. Le Coran, (2) La Vache, 87.

Dans la théologie musulmane, il y a encore une autre possibilité de salut pour le croyant pécheur; c'est l'intercession du Prophète le jour de la résurrection. Pour l'enseignement traditionnelle en général, le croyant ayant commis de grandes fautes sans s'en être validement repenti peut toujours espérer un pardon divin qui lui remettrait la peine d'enfer temporel méritée par ses péchés. Il peut espérer aussi être dans l'intercession du Prophète. Selon la plupart des auteurs musulmans, il y a consensus pour reconnaître l'intercession (shafa'a) du Prophète Muhammad pour sa communauté. Mais, aux yeux d'eux, cette intercession est pour le croyant fidèle et pour le pécheur repenti. A ce dernier point, il y a une autre thèse d'après laquelle les bénéficiaires de l'intercession de Muhammad sont les croyants coupables de faute graves et qui ne se sont pas repentis.

La plupart des auteurs musulmans affirment que le Prophète Muhammad intercédéra pour sa communauté, plus particulièrement pour les musulmans ayant pêché, s'ils se sont repentis avant de mourir.

Quelle que soit la conception dont il est question ce qui est sûr c'est qu'un croyant pécheur, mort sans se repentir, et quels que soient les péchés commis, il ne sera jamais condamné au feu éternel. Le croyant, entrerait sans retard au paradis. Mais s'il meurt, sans avoir "effacé" ses fautes par le repentir, son destin est remis à la volonté de Dieu. Il est utile de souligner ici que Dieu a attaché un châtiment aux grandes fautes commises même par le croyant et la récompense du paradis pour les bonnes oeuvres (al-salihât). Cela veut dire qu'aux yeux des auteurs appartenant aux gens de la Tradition, celui qui a commis une grande faute sera châtié, mais Allah peut lui pardonner. Allah peut "effacer" les fautes du croyant. Il jugera tout acte humain au dernier jour.

"Qui aura fait la poids d'un atome de bien le verra, qui aura fait le poids d'un atome de mal verra."

Une chose est sûre à ce propos. En histoire islamique au cours des siècles, *"le statut du croyant pécheur"* dans ce monde et dans l'au-delà, fut l'un des problèmes essentiels dans la communauté musulmane, particulièrement après l'assassinat du troisième calife Othman et les guerres du *"Chameau"* et de *"Siffin"*. La science de la théologie (ilm -al-kalam) et le droit musulman (al-fikh) s'en sont préoccupés. Mais il y a eu toujours des divergences entre les écoles théologiques d'une part, et les écoles juridiques d'autre part. Par conséquence, cela fut même l'une des causes de schismes dans la communauté musulmane. De fort bonheur, cette dernière s'est diversifiée en une pluralité de sectes, de familles spirituelles et d'écoles qui se sont combattues et parfois même mutuellement condamnées, chacune d'elles se présente comme la détentrice par excel-

lence de la religion musulmane. Beaucoup ont disparu au cours de l'histoire et de nouvelles disparitions restent toujours plausibles, mais beaucoup aussi ont subsisté jusqu'à nos jours avec une remarquable vitalité.

L'apparition ou la disparition de ces sectes, ces écoles ou ces familles spirituelles dépendent essentiellement des différents événements politiques, sociaux, théologiques, philosophiques. Le problème du statut du croyant pécheur qui a commis des grandes fautes (murtakib al-kabâ'ir) venait à la tête de ces événements.

Ce problème se posait ainsi: Si le croyant commet de grandes fautes sans renoncer au témoignage de foi, qui est "il n'y a d'autres dieux que Dieu et Muhammed est son envoyé", quel sera son sort, son statut dans ce monde et dans l'au-delà? La réponse est toujours différente.

Selon les gens de la Tradition (ahl al-Sounna), il continue d'appartenir à la communauté musulmane et à l'Islam, il bénéficie de droits reconnus à un croyant. Mais il est croyant pécheur ou prévaricateur (fâsiq). S'il meurt sans s'être repenti de ses péchés, son sort éternel rejoindra celui de l'infidèle: en ce sens qu'il sera éternellement condamné en Enfer. S'il meurt après s'être repenti, au Jugement dernier, il ne sera jamais condamné au feu éternel. Il sera certes puni de ses péchés, mais pourrait entrer au Paradis. Car, d'après l'enseignement traditionnel musulman, le repentir efface, une fois agréé par Dieu, toute faute ou peine attaché à la désobéissance.

De plus les auteurs mu'tazilites, en conformité avec leur thèse de justice divine, affirment que Dieu est tenu d'agréer le repentir sincère (al-tawba al-nasouha). Le repentir, n'agit pas par lui-même, mais par Dieu. L'action de repentir, remet la peine. Le grand savant sunnite al-Ash'arî soutient à peu près la même thèse, en déclarant qu'il faut prier Dieu pour qu'Il accepte le repentir, car on n'est pas sûr que toutes les conditions en soient remplies. Mais certains Ash'arites postérieurs tel que Baqillânî et Jouwaynî, n'ayant pas partagé l'avis de al-Ash'arî, fondateur de leur école, affirment de leur part que rien n'est obligatoire pour Dieu, pas plus l'agrément de repentir que toutes autres choses. Cet agrément cependant est à espérer, et reste probable.

Le croyant qui a commis de grandes fautes, d'après les Mu'tazilites, et désormais dans un "état intermédiaire" entre la foi (îmân) et l'infidélité (kufr), dans un lieu intermédiaire (a'rafa) entre le Paradis et l'Enfer, c'est-à-dire qu'il n'est ni croyant au sens propre du mot, ni infidèle (laysa mou'min wa lâ kâfir), et n'est ni dans le Paradis (janna) ni dans l'Enfer (jahannam), mais entre les deux (fi'l-manzila bayna manzilatayn).

Les kharijites qui n'établissent pas de différence de nature entre "grandes" et "petites" fautes, identifient purement le croyant pécheur à

l'infidèle. Ils enseignent que tout homme qui commet un péché délibéré et meurt sans que Dieu lui inspire le repentir est condamné au feu éternel.

La thèse mourji'ite concernant le statut du pécheur est autre que celles des écoles sunnites et mu'tazilites. Selon les mourji'ites, c'est la foi qui compte. Le croyant sera sauvé en définitive; s'il a commis des fautes, Son sort est remis à Dieu.

Lorsque nous étudions la notion de repentir en rapport avec celle de péché en restant dans le cadre des versets coraniques et les hadiths qui les concernent nous verrons clairement que Dieu et son apôtre y insistent. Dans le Coran, il y a consacré une sourate à part et y met l'accent dans plus de 90 versets. De plus, Dieu se présente comme Le Receveur du repentir (tawwâb) et déclare qu'Il aime ses créatures repenties. Le Coran nous annonce la bonne nouvelle selon laquelle l'homme pécheur qui s'est repenti, sera purifié de ses péchés, comme il sera sauvé de la peine et de l'Enfer dans ce monde et dans l'Au-delà. C'est la raison pour laquelle il fait appel à tous les hommes pour qu'ils se repentissent:

"...Et repentez-vous tous devant Dieu, ô croyants. Peut être serez-vous gagnants"¹⁰.

Le Prophète Muhammad, lui aussi a souligné dans plusieurs hadiths l'importance de la notion de tawba et son rapport avec celle de péché. Il affirmait que la tawba efface toute sorte de faute et tout péché, et appelle tous les croyants à se repentir sincèrement. Et voici qu'il a dit *"celui qui s'est repenti immédiatement et sincèrement est come celui qui n'a point péché"*.¹¹

"Je jure au nom de Dieu que, moi, je me repent chaque jour au moins 70 fois"; "O les hommes! repentez-vous et faites de pénitences; moi, je me repent cent fois par jour"¹².

Ces hadiths montrent nettement que le Prophète lui-même ne s'exclue pas de la fonction du repentir, et il se repent plus que ses compagnons. D'ailleurs, lorsqu'on jette un coup d'oeil sur l'histoire musulmane des actes culturels ou des pratiques d'adoration, on constate que la parole prophétique qui annonce la purification absolue du pécheur de ses péchés s'il s'est repenti sincèrement, a été lu au cours des siècles dans chaque Vendredi, dans chaque discours (khoutba) de la Prière du Vendredi (salât al-Djouma), ayant pour but d'encourager les croyants à se repentir. Le Coran confirme cette parole prophétique:

10. Le Coran, (24) La Lumière, 31.

11. Ibn Maja, Abou Abdoullah Muhammad, *Souvan*, II, 1420, İstanbul, 1981.

12. Ibn Maja, *Souvan*, II, 1420.

"Ho! les croyants! Repentez-vous à Allah d'un repentir sincère. Il se peut que votre Seigneur vous efface vos fautes et qu'Il vous fasse entrer aux jardins sous quoi coulent les ruisseaux, le jour où Dieu épargnera l'ignomie au Prophète et à ceux qui avec lui croient; leur lumière courra devant eux et à leur droite tandis qu'ils diront: Seigneur, mets le comble à notre lumière, et pardonne-nous. Oui, Tu es capable de tout".¹³

Le grand commentateur musulman Zamahsharî (m. 528 h.) ainsi commente "le repentir sincère" cité dans ce verset: **"Le repentir sincère est se repentir en sorte qu'il efface toutes les fautes et tous les péchés; regretter la désobéissance commise à l'égard de Dieu et décider avec le ferme propos de ne plus la recommencer"**¹⁴. Ainsi, le célèbre auteur Ibn Kathîr (m. 774/1373) comprend "le repentir sincère" conformément à la compréhension de Zamahsharî: **"cesser immédiatement de commettre la faute et en éviter l'occasion, regretter de l'avoir commise à l'égard à Dieu seul, avoir la résolution de ne plus jamais la commettre"**.¹⁵

L'étude de la notion de tawba dans ce contexte, nous oblige de parler, au moins en quelques mots, de la notion de pénitence, proprement dite "istigfâr". Selon la définition du Coran la pénitence est **"désirer le pardon d'Allah et recouvrir les péchés"**:

"Et aux Thamoud, leur frère Sâlih! Lequel dit: "O mon peuple, adorez Dieu, Point de dieu, pour vous, que Lui. De la terre, Il vous a créés, et la même Il vous l'a fait peupler. Implorez-Lui donc pardon, puis repentez-vous à Lui. Mon Seigneur est proche (pour Ses créatures) vraiment, accueillant".¹⁶

Ainsi exprimée dans le verset, la pénitence est au sens de la prière de demande et du désir. Elle est employée pour désirer le pardon des fautes commises dans l'esclavage et dans la prière. Il est à souligner que la pénitence n'est pas toujours individuelle: Elle a pour but d'implorer le pardon de Dieu aussi bien pour soit même et pour autrui. Certains versets coraniques nous enseignent que le prophète, l'ange et les pieux peuvent demander, pour les autres humains, le pardon et la miséricorde de Dieu. Voilà quelques exemples:

"O notre Seigneur, pardonne-moi, et à mes père et mère et aux croyants le Jour où se dressera le Compte"¹⁷.

13. Le Coran, (66) L'Interdiction, 8.

14. Zamahsharî, *al-Kashshûf*, Beyrut, 1947, IV, 569.

15. Ibn Kathîr, *Tafsîr*, sans date, IV, 392.

16. Le Coran, (II) Houd, 61.

17. Le Coran, (14) Abrahâm, 41.

"Et Moïse: "O mon Seigneur, pardonne, à moi et à mon frère, et fais-nous entrer tous deux en Ta miséricorde, cependant que Tu es le plus miséricordieux".¹⁸

"Ils dirent: "O notre père, implore pour nous pardon de nos péchés. Nous avons été fautifs, vraiment. Il dit: "Je vais, pour vous, implorer pardon de mon seigneur. C'est Lui le pardonneur, le miséricordieux, vraiment"¹⁹

"Et pardonne à mon père; il a été, vraiment du nombre des égarés".²⁰

"Et à ceux qui viendront après eux en disant: "Seigneur, pardonne-nous, ainsi qu'à ceux de nos frères qui ont devancés dans la foi; et n'assigne pas à nos coeurs de rancune contre ceux qui croient. Seigneur, oui Tu es doux, miséricordieux".²¹

"Seigneur! Pardonne-moi, et à mes père et mère, et à celui qui entre dans ma maison en tant que croyant, ainsi qu'aux croyants et croyantes; et ne fais croître que de périssamment les prévaricateurs"²².

A propos du commentaire du verset 117 de la "sourate du repentir", Zamahshari affirme que tous les musulmans, y compris Le Prophète et ses compagnons, ont besoin de se repentir et de la pénitence d'Allah, et personne ne s'exclue de cela.

Le croyant peut être fautif; car personne n'est crée innocent. Cependant, s'il commet la faute, il lui est nécessaire d'accomplir de bonnes oeuvres, et quand il fait un faux pas, il est obligé de s'éloigner de ses fautes et des péchés. D'ailleurs, le croyant qui domine ses actes volontaires, commettra très peu de fautes et marchera vers le chemin de la maturité. C'est pour cette raison que Dieu aime bien que le croyant fautif reconnait sa faute et fasse le bien que revivifie son âme; ainsi qu'il soit tourné vers la protection et la comptabilité divine, et implore le pardon de Dieu.

Dans la conception musulmane de la tawba, le pécheur n'est pas obligé de confesser son péché aux hommes de religion pour l'expiation de ses péchés. Au contraire l'homme fautif doit se tourner directement à Dieu seul, puis regretter sa faute et demander à Dieu à être pardonné. S'il agit ainsi, Dieu lui ouvre Sa porte de la miséricorde, et lui accorde Sa grâce et Son pardon. Allah dit:

18. Le Coran, (7) Les Limbes, 151.

19. Le Coran, (12) Joseph, 97-98.

20. Le Coran, (26) Les Poètes, 86.

21. Le Coran, (59) La Mobilisation, 10.

22. Le Coran, (71) Noé, 28.

*"Quiconque a mal agit ou se manque à lui-même, puis implore Dieu, trouvera Dieu pardonneur, miséricordieux"*²³

Et dans les versets suivants Dieu compte les croyants qui demandent Sa miséricorde et Son pardon parmi les "gens de piété" (ahl al-tawba), et Il les présente ainsi:

"Et pour ceux, qui, s'ils ont commis quelque turpitude ou ont prévariqué contre eux-mêmes, se souviennent de Dieu et demandent pardon de leur péchés, -et qui est ce qui pardonne les péchés sinon Dieu?- et qui ne s'entêtent pas, en ce qu'ils ont fait, alors qu'ils savent.

*Ceux-là ont pour paiement le pardon de la part de leur Seigneur, ainsi que les Jardins, sous quoi coulent les ruisseaux et y demeurent éternellement. Comme est beau le salaire de ceux qui oeuvrent!"*²⁴.

Le Coran nous enseigne ainsi qu'il y a pour ceux qui commettent des fautes, mais ne se repentent pas de leur péchés, et ne demandent pas le pardon de Dieu, de grandes peines dans ce monde et dans l'Au-delà:

*"Or, Juifs et Nazaréens disent: "Nous sommes les enfants de Dieu et Ses amis". Dis: "Eh bien, pourquoi est-ce qu'il vous châtie pour vos péchés? Non, mais vous êtes des hommes, d'entre ceux qu'Il a créés. Il pardonne à qu'Il veut, et Il châtie qui Il veut; et à Dieu appartient la royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre les deux. Et vers Lui le devenir"*²⁵.

Selon ce verset, il y a des rapports restreints entre les péchés commis et ce qui arrive à l'homme telles que les souffrances, les douleurs, les accidents, les peines, les mauvais événements et tout ce que l'homme subit dans ce monde. Ainsi, c'est à cause de leur entêtement sur les péchés que les juifs et les chrétiens sont punis. Il en va de même pour les infidèles, les hypocrites et les prévaricateurs. Les pécheurs sont examinés, et puis subissent le châtimement de Dieu à cause de leurs péchés.

Par ailleurs, le Coran affirme que les souffrances, les douleurs, les punitions et les mauvais événements seront écartés de ceux qui se repentissent de leurs péchés, et Dieu leur assignera abondamment de biens; comme s'est dit dans ce verset

*"Demandez-Lui le pardon pour qu'Il vous envoie la nuée qui tombe abondamment en plus, et qu'Il vous aide de biens et d'enfants, et vous assigne des jardins et des ruisseaux"*²⁶.

23. Le Coran, (4) Les Femmes, 110.

24. Le Coran, (3) La Famille d'Amram, 135-136.

25. Le Coran, (5) Le Plateau servi, 18.

26. Le Coran, (71) Noé, 11-12.

Il est certain que le repentir et la pénitence sont d'une grande influence dans l'événement et la maturité de l'âme humaine. La croyance au pardon de Dieu, après le repentir, fait partie du soignement de l'âme. Cela est une réalité à laquelle s'accordent les psychologues tel S. FREUD. Car, la reconnaissance de la faute ou du péché devant un homme de religion ou un psychiatre, poussera le pécheur à mettre ses mauvaises oeuvres sur la table. Ce dernier mettra fin au conflit qui existe entre son âme et son cœur. Ainsi, celui qui sait qu'il sera pardonné par Dieu de ses péchés, sentira immédiatement une pureté dans l'âme, et sortira libéré de la crise spirituelle.

A notre connaissance, reconnaître des fautes commises devant Dieu est une idée mise en place pour la première fois par le Coran. Puisqu'il nous enseigne que Adam et Eve, ainsi que le prophète Jonas ont reconnu qu'ils sont coupable de fautes commises à l'égard de Dieu, et qu'Allah leur a pardonné:

"Tous deux dirent: "O notre Seigneur, nous nous sommes manqués à nous mêmes. Et si Tu ne nous pardonnes pas et nous ne fait pas miséricorde nous seront très certainement du nombre des perdants"²⁷. "Et dhou'n-Noun, quant il s'en fut, en colère! l pensa que Nous ne pouvions rien sur lui. Puis il fit, dans les ténèbres, l'appel que voici: "pas de Dieu, que Toi! pureté, à Toi! Oui, j'ai été des prévaricateurs! "²⁸ "Nous lui répondâmes, donc, et le sauvâmes de la tristesse. Ainsi sauvons-Nous les croyants"²⁹.

Ces versets témoignent clairement à la citation du regret sincère (al-i'tirâf) du péché dans le Coran comme les moyens d'obtenir les biens et l'agrément de Dieu:

"Et encore: "Demandez pardon à votre Seigneur, vers Lui, ensuite, repentez-vous, pour qu'Il vous donne jouissance, d'une belle jouissance jusqu'à un terme dénommé, et qu'Il donne, à chaque excellence, son excellence. Et si vous tournez le dos, je crains alors pour vous le châtement d'un grand jour "³⁰. "O mon peuple, implorez pardon de votre Seigneur, puis repentez-vous à Lui pour qu'Il envoie sur vous le ciel en pluie abondante"³¹.

Le grand sufi Abou Tâlib al-Makkî (m.386/996) affirme ainsi la nécessité de la tawba pour obtenir le pardon et la miséricorde de Dieu:

27. Le Coran, (71) Noé, 11-23.

28. Le Coran, (21) Les Prophètes, 87.

29. Le Coran, (21) Les Prophètes, 88.

30. Le Coran, (II) Houd, 3.

31. Le Coran, (II) Houd, 52.

"L'une des conditions de la validité de la tawba est l'opposition absolue du repenteur d'abord aux malfaiteurs et puis à sa passion sensuelle qui lui ordonne la désobéissance à Dieu. De plus, il faut qu'il cesse de commettre la faute et évite toute occasion amenant au péché. Le repentir ne sera pas valide, s'il n'y a pas ces conditions"³²

A vrai dire, la tawba exigée dans le Coran, c'est ce qu'on fait immédiatement après le péché:

"Rien d'autre; il est de Dieu d'accueillir le repentir de ceux qui font le mal par ignorance et qui tantôt se repentent: voilà de qui Dieu accueille le repentir. Et Dieu demeure savant, sage"³³.

Dans ce verset Dieu exige deux conditions pour l'agrément de la tawba:

1) Commettre des fautes ou des malheurs à cause de l'ignorance, ou en raison de la domination de la volupté charnelle.

2) Se repentir immédiatement après le péché.

Cependant Dieu affirme qu'Il n'acceptera pas le repentir de celui qui s'est habitué à commettre la faute, et prend plaisir quand il la commet:

"Mais cet accueil n'est pas pour ceux qui font le mal et qui, pour peu que la mort se présente à l'un d'eux, celui-là s'écrie: "Maintenant oui me voilà repentir!" Non plus que pour ceux qui meurent mécréants; c'est pour eux que Nous avons préparé un châtement douloureux"³⁴.

En outre, le Coran exige l'accomplissement de bonnes actions après le repentir, pour l'agrément de la tawba.

"A moins qu'il ne se repente, et croie, et fasse oeuvre bonne, alors oui, à Dieu il se repent de repentir"³⁵.

Pour bien comprendre le rôle joué par le repentir au soignement de l'âme et à la maturité de la personnalité, il suffit à voir les dommages causés par le désespoir, le pessimisme et le malheur dans la manière de vivre de l'homme. Certes, le repentir porte beaucoup d'intérêts à l'homme qui a péché: Il rejette le désespoir et le pessimisme et évite la

32. Abou Tâlib al-Makkî, *Qout al-Qouloub*, le Caire, 1982, 11, 69.

33. Le Coran, (4) Les Femmes, 17.

34. Le Coran, (4) Les Femmes, 18.

35. Le Coran, (25) Le Discernement, 70-71.

crise psychologique et la souffrance de peine. Il amène aussi à chercher asile à Dieu, et à Lui demander le pardon.

Cependant, il n'y a pas en Islam de conditions ou réserves préalables pour l'agrément de la tawba qui est aussi un moyen de communication et de l'approchement entre l'homme et Dieu. Ce sont les savants musulmans appartenant aux différentes familles religieuses ou spirituelles qui ont exigé certaines conditions pour la validité et l'agrément du repentir, et cela en se basant sur certains versets et hadits.³⁶

En effet, regretter sincèrement la faute commise est la condition la plus importante des conditions exigées pour l'action de repentir. Ce regret est un facteur d'autant plus important qu'il s'identifie avec le repentir.

La deuxième condition demandée dans la tawba est la résolution de ne plus jamais commettre la faute. Le Coran nous enseigne qu'il faut à l'homme qui a péché, de se repentir immédiatement, puis cesser de pécher et regretter d'avoir commis la faute à l'égard de Dieu.³⁷

Ces conditions sont exigées pour la validité du repentir d'une faute commise vis-à-vis de soi-même. Mais si cette faute est commise contre autrui, il existe en plus un droit de créature. Dans ce cas, s'acquitter du droit de créature pour avoir son agrément fait partie des conditions de repentir, sinon le repentir n'aura pas de valeur. Et celui qui n'a pas d'égard aux droits d'autrui une direction d'une créature, et ne cherche pas les voies pour corriger sa tyrannie, subira la peine de l'Enfer dans l'Au-delà.

Ayant considéré l'accomplissement de bonnes oeuvres comme étant l'une des conditions pour le repentir agréé, et l'un des moyens du salut pour le pécheur, l'Islam a exigé l'expiation ou l'aumône pour se dégager de certains péchés qu'on a commis à l'égard d'autrui. L'un de ces péchés pour lesquels il y a l'expiation (kaffara) est l'homicide involontaire. Le Coran condamne l'assassin qui a tué une personne à la peine de libérer un esclave ou à payer un prix du sang en tant que compensation. S'il ne peut pas le faire, il doit continuellement jeûner et ce pendant deux mois.

Certes, les savants musulmans n'ont pas la même idée au sujet du contenu du repentir et du pardon divin. Nous rencontrons quelques divergences de perspective à ce sujet. Aux yeux de certains, si l'homme coupable d'un crime regrette de son péché et se repent, se confesse et se tour-

36. Cf.: Le Coran, (2) La Vache, 160; (9) Le Repentir, 102(3) La Famille d'Amram, 89 (4) Les Femmes, 39; (5) Le Plateau servi, 54; (16) Les Abeilles, 119; (24) La Lumière, 5.

37. Voir Le Coran, (3) La Famille d'Amram 135.

ne vers Dieu, la tawba lui est agréée. Il ne subira pas la peine que l'Islam a déterminé pour le délit du vol. C'est la thèse de certains juristes de l'école shafi'ite et de l'école Hanbalite, d'après laquelle le repentir doit faire tomber la peine qui concerne les infractions donnant naissance à un droit pur d'Allah (haqqoullah), tel est le cas du brigandage. Les défenseurs de cette thèse arguent d'abord d'un verset dont voici la traduction:

"-Excepté pour ceux qui se repentent avant de tomber, en votre pouvoir: Sachez qu'alors, Dieu est pardonneur, miséricordieux, vraiment".³⁸

Et ensuite, ils tirent également les arguments des hadits du Prophète que voici: *"Celui qui se repent de son péché est comme celui qui n'a point péché"*.

La deuxième thèse est celle des écoles hanafite, malikite et de certains juristes de l'école shafi'ite ainsi que de l'école hanbalite, selon laquelle le repentir ne fait en aucune façon tomber la peine des infractions à part pour le crime de brigandage (haraba). Ceux-ci arguent les versets suivants:

"Quant au voleur et à la voleuse, à tous deux coupez la main, en compensation de ce qu'ils se sont acquis, en punition de la part de Dieu. Et Dieu est puissant, sage"; "Puis quiconque se repent après son manquement et se réforme, alors, oui, Dieu accepte son repentir. Vraiment, Dieu est pardonneur, miséricordieux".³⁹

La troisième thèse enfin, est celle d'Ibn Taymiya (m. 728/1328) et de son disciple Ibn Qayyim (m.751/1350), tous deux appartenant à l'école hanbalite. D'après eux, la peine a pour effet de purifier l'homme du péché. Le repentir, lui aussi purifie l'homme de son péché. Ainsi, le repentir du coupable fait donc tomber la peine des infractions qui donnent naissance à un droit de Dieu, à moins que le coupable ne veuille se faire punir par la peine encourue afin de se purifier.

Cependant, il est important de rappeler que tous ces juristes musulmans quelle que soit l'école à laquelle ils appartiennent s'accordent à reconnaître que le repentir n'a aucun effet pour supprimer la peine des infractions donnant lieu à un droit pur de l'homme. De même, ils affirment en unanimité que, le voleur qui s'est repenti avant d'être arrêté, sera écarté de la peine prévue pour le vol. En dehors du délit de vol, tous les juristes musulmans soutiennent les thèses citées ci-dessus.

Dans l'histoire théologique et juridique de l'Islam, les péchés sont regroupés en deux: les grands péchés et les petits péchés. Les premiers

38. Le Coran, (5) Le Plateau servi, 34.

39. Le Coran, (5) Le Plateau servi, 38-39.

sont les suivants: l'idolâtrie, la désobéissance à Dieu, aux père et mère, l'homicide, le faux serment, la menterie, la fornication, le vol. Mais le coupable de n'importe quel péché, qu'il soit grand ou petit, peut purifier son âme du malheur et supprimer la peine des fautes commises à l'égard de Dieu par la voie de la tawba, s'il se repent sincèrement, et décide de ne plus jamais commettre la même faute, et tient à sa parole de ne plus jamais la recommencer et accomplit l'oeuvre bonne.

Les auteurs musulmans y ajoutèrent certaines autres conditions telles que: avoir la contribution sincère, regretter immédiatement et absolument, avoir une foi authentique, éviter l'occasion de pécher, respecter les droits d'autrui, empêcher la tyrannie, lutter contre la passion et le moi qui ordonnent le malheur, gagner son pain honnêtement, purifier le coeur de toute sorte de méfait (jalousie, ruse) et s'éloigner des oeuvres opposantes aux ordres de Dieu, se repentir de ses péchés avant le terme de la vie venu.

Ensuite, ils tirent des arguments des versets coraniques et des hadits dont voici quelques exemples:

"Eux, les endurants, les véridiques, les gens de dévotion, les libéraux, ceux qui implorent pardon à chaque lever de l'aube"⁴⁰, "Rien d'autre: il est de Dieu d'accueillir le repentir de ceux qui tantôt se repentent; voilà de qui Dieu accueille le repentir. Et Dieu demeure savant, sage",⁴¹ "Que tu demandes pardon pour eux ou que tu ne demandes pas pardon pour eux-et demanderais-tu soixante dix fois pardon pour eux, - Dieu ne leur pardonnera point. C'est qu'en vérité ils ont mécréu Dieu et Son messager; et Dieu ne guide pas les gens pervers"⁴².

Abou Ayyoub apporte du Prophète ce qui suit: **"Certes, Dieu acceptera le repentir de sa créature jusqu'à ce qu'il rende son âme"**⁴³. Et Hassan raconte ceci: **"Quand Satan fut descendu sur terre (il dit à Dieu): Je fais serment à Ta majesté que je serais avec l'homme jusqu'à ce qu'il rend son âme. (Dieu lui répliqua): Donc Moi aussi, je laisserais ouverte la porte du repentir jusqu'à ce que Ma créature (l'homme) rende son âme"**⁴⁴.

Cependant, il n'y a pas d'unanimité parmi les juristes et les théologiens musulmans sur ces conditions dont nous venons de citer. D'ailleurs en Islam on n'exige pas une condition préalable et on ne prévoit pas un temps, ou un jour, un délai précis pour le repentir.

40. Le Coran, (3) La Famille d'Amram, 17.

41. Le Coran, (4) Les Femmes, 17.

42. Le Coran (9) Le Désaveu, 80.

43. Ahmad Abdurrahman al-Sa'afi, al-Fath al-Rabbani li Tartib Mousnad al-Imam Ahmad b. Hanbal, Dar al-Chihab, al-Kahira, sans date, XIX, 399.

44. Zamahshari, I, 3866.

L'homme peut se repentir de ses péchés quant il veut et comme il veut, à condition qu'il soit sincère, et récidive pas ses péchés.

En dernier ressort, nous allons parler du problème du repentir du renégat. Ce problème se pose ainsi: est-ce que le repentir de celui qui abandonne la religion musulman peut-il être accepté par Dieu? Certes, Dieu n'oblige personne de rester dans la religion. Au contraire il reconnaît à l'homme la liberté de croire ou de ne pas croire. Le verset suivant en est l'argument:

"Pas de crainte en religion! Car le bon chemin se distingue de l'errance. Donc, quiconque mécroit au Rebelle tandis qu'il croit en Dieu, saisit alors l'anse la plus solide, sans brisure. Et Dieu entend, Il sait" 45

Nous devons, pour comprendre la notion en question, nous demander constamment, quelle sera la position du renégat, s'il veut revenir à l'Islam et renouveler sa foi en Dieu? Son repentir sera-t-il agréé ou non? Nous trouvons la réponse à ces questions dans les versets suivants:

"Comment Dieu guiderait-il un peuple qui mécroit après avoir cru et témoigne que le Messager est vérité et après que les preuves leur sont venues? Et Dieu ne guide pas le peuple prévaricateur.

Ceux-là ont pour paiement la malédiction sur eux de Dieu et des anges et des humains tous ensemble.

Et y demeureront éternellement. Le châtement ne leur sera pas allégé, et point ne leur sera de délai;

Excepté ceux qui par la suite se repentiront et se réformeront: Alors Dieu est certes pardonneur, miséricordieux" 46

Ces versets nous enseignent que le repentir du renégat serait agréé, s'il reconnaît qu'il a commis une grande faute, et regrette de l'avoir commise et demande de nouveau de revenir à la religion de Dieu. Nous apprenons de ces versets, de même, que la tawba est le seul moyen pour supprimer les péchés et atteindre le pardon et le salut de Dieu. C'est la raison pour laquelle elle est acceptée en Islam comme un précepte religieux prescrit formellement à tous les hommes.

Nous terminons notre exposé en précisant que l'Islam met l'accent sur l'individualité du repentir et refuse la conception de redemption. Il nous apprend que personne ne portera le péché d'autrui et n'en sera point responsable. Dieu dit:

45. Le Coran, (2) La Vache, 256.

46. Le Coran, (3) La Famille d'Amram, 86-89.

47. Le Coran, (3) La Famille d'Amram, 128.

"Tu n'es pour rien dans l'affaire-soit qu'Il accepte leur repentance, soit qu'Il les châtie. Car ce sont bien des prévaricateurs!" 47: "Or nul porteur ne porte le port d'autrui. Et si quelqu'un de surchargé appelle à l'aide pour la charge qu'il porte, on n'en portera quoique ce soit, même de quelqu'un de la parenté. Rien d'autre: Tu avertis ceux qui dans l'invisible craignent leur Seigneur et établissent l'Office. Et quiconque se purifie, ce n'est que pour lui-même qu'il se purifie tandis que vers Dieu et le Devenir. Et l'aveugle et le voyant ne sont pas égaux, ni les ténèbres et la lumière"⁴⁸.

BIBLIOGRAPHIE

- Abay, Ali Rıza, *Günah Nedir? Nasıl Tevbe Ederiz?* İstanbul, 1985.
- Ahmed B. Hanbel, Ebu Abdullah Muhammed, *Müsned*, İstanbul, 1982.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Ankara 1980.
- Cilacı, Osman, *İlahi Dinler Açısından Günah Kavramı*, Diyanet Dergisi, CXXIV, Ankara 1988.
- Jourjani Ali b. Muhammed Charif, *Kitabul-Tu'rifat*, İstanbul, I 300.
- Fırat, Erdoğan, *Şahsiyet Gelişmesinde Tevbenin Fonksiyonu*, Doçentlik tezi (thèse de doctorat d'Etat), Ankara 1982.
- Gazali, Abu Hamid Muhammed, *İhya-ı Ulûmi'd-Din*, traduit par Ahmet Serdaroglu, İstanbul 1975, I-IV.
- Güvenç Abdullah, *Âyet ve Hadislerin Işığında Tevbe ve Din*, Ankara 1966, 5-14.
- Ibn Kathir, Abou'l-Fida İsmail al-Kourchi, *Tafsir al-Kur'an al-Azim*, I-IV, sans date.
- Ibn Madja, Abou Abdullah Muhammed, *al-Souvan*, İstanbul, 1981.
- Katar, Mehmet, *İlahi Dinlerde Tövbe Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi (these de doctorat), Ankara 1993.
- Kılıç, Sadık, *Kur'anda Günah Kavramı*, Konya 1984.
- Köksal Asım, *Tevbe*, Ankara 1958.
- Al-Makki, Abou Talib (m.386/996), *Qout-al-Qoulub*, le Caire 1982.
- Nawawi, Muhyiddin, *Riyazu's-Salihin ve Türcemesi (Riadh al-Sâlihîn et sa traduction)*, Ankara 1983.
- al-Sa'atî, Ahmad Abdourrahman, *al-Fath al-Rabbani li Tarîb Musnad al- İmam Ahmad b. Hanbal*, Dar-al Chihab, al-Kahira, sans date.

48. Le Coran, (35) Le Créateur ou Les Anges, 18-20.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul, 1993.

Tunç Cihad, *Tevbe Hakkında Bazı Meseleler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- (Revue de la Faculté de Théologie de l'Université d'Ankara), CXXIV, Ankara, 1981.

Tunç, Cihad, *Kelam İliminde Büyük Günah Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Revue de la Faculté de Théologie de l'Université d'Ankara), CXXIV, Ankara 1978.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, İstanbul 1993 (Sadeleştirilmiş Baskısı).

Akdemir, Salih, *L'Homicide Volontaire et l'Homicide Préterintionnel en Droit Penal Musulman et en Droit Penal Romain, (thèse de doctorat du 3ème cycle, Sorbonne-Paris II) Paris, 1977.*

Bajourf, İbrahim, Hashiyâ ala Jawharât al-Tawhid, le Caire, 1934.

Ibn Taymiya, Taqîad-din Ahmad, *Minhaj al-Sounna al-Nabawiyya*, Riyad, 1976.

Jouwayni, Abou Ma'alî, *Kitab al-İrshâd*, le Caire, 1950.

Jourjani, Ali b. Muhammed, *Sharh al-Mawâqif*, le Caire, 1907.

G.-C. Anawati et L. Gardet, *Dieu et la Destinée de l'Homme, J. Vrin*, Paris 1967.

Tahir al-Mawlawî, *Sharh Masnawî*, IV, İstanbul 1966.

Gardet, L., *Mystique Musulmane*, Paris 1961.

Zamahsharî, al-Kashshâf, Beyrout, 1947.

OSMANLI SON DÖNEMİ MEDRESELERİNDE FEN BİLİMLERİNİN TEDRİSATI KONUSUNDA BAZI DÜŞÜNCELER*

Prof. Dr. Nesimi YAZICI

GİRİŞ

Medreselerin İslâm Eğitim-Öğretim Tarihinde çok önemli bir yere sahip olduklarını biliyoruz. Başlangıç tarihleri konusunda bazı tartışmalar varsa da, bu kurumların Büyük Selçuklu Devleti döneminde **Nizamü'l-Mülk**'le birlikte, bir devlet politikası olarak hızlı bir biçimde kurularak, geliştikleri kabul edilmektedir. Medreseler uzun yüzyıllar boyunca, hemen bütün İslâm devletlerinde yegâne eğitim-öğretim kurumları olmuşlardır. Bu durumun tabii bir sonucu olmak üzere de, hem devlet çarkının çeşitli kademelerinde görev alanlar, hem de bu devletlerin yaşadıkları dönemler ve iklimlerde muhtelif alanlarda yetişen bilim adamları buralarda, yani medreselerde eğitilmiş, öğrenim görmüşlerdir.

Osmanlı Devleti tarih sahnesine çıktığında, kendisinden önce Türk-İslâm devletlerinde kurulup gelişmiş olan bir çok müesseseye mirasçı olduğu gibi, medreseleri de bu meyânda kabul etmiştir. Osmanlı medreselerinin tarihini vermek bizim tebliğimizin amacı değildir. Zaten böyle bir hedefin, konunun genişliği dikkate alındığında, hiç de gerçekçi olamayacağı açıktır. Çünkü Osmanlı medreseleri, yer yer köylere kadar ulaşarak binlere varan sayıları ve uzun ömürleri dolayısıyla, değil bir tebliğin, geniş kapsamlı birden çok araştırmanın konusu olacak derecede önemli bir çalışma sahasıdır. Nitekim bu hakikatın bir neticesi olmak üzere, Osmanlı medreseleriyle ilgili çeşitli boyutlarda, çok sayıda araştırma gerçekleştirilmiş bulunduğu gibi, daha da çalışılacak değişik sahalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte şu kadarını vurgulamakta yarar vardır ki medreseler, Osmanlı Devletinde, başta din hizmetleriyle, eğitim-öğretim

* Bu metin Boğaziçi Üniversitesi, Türk Bilim Tarihi Kurumu, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü ve Özbekistan İlimler Akademisi (İstanbul, 3-5 Haziran 1994)nce düzenlenen Milletlerarası Türk ve İslâm Dünyasında Bilim ve Teknoloji Sempozyumu'na tebliğ olarak sunulmuştur.

ve adalet teşkilatları olmak üzere, devlet çarkının değişik dişlilerine uzun yıllar eleman yetiştiren yegâne müesseseler olmuşlardır. Tabiatıyla burada **Enderun Mektebi**'ni de hatırlamak gerekecektir¹.

Medreseler, Osmanlı Devleti'ndeki uzun tarihleri boyunca, bir çok müessesenin takip ettiği bir çizgiyi takip etmiş ve belli bir düzeyde başladığı yolculuğunda, kademe kademe yükselere, nihayet zirveye kadar ulaşmışlardır. Sonra bu kurumlarda bazı aksaklıklar ortaya çıkmış, düzeltme ve islâh çabaları gösterilmiştir. Bu serüvenin panoramik bir görüntüsünü sunmak bile bizim çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından bu kadarlık bir hatırlatma ile yetinmek istiyoruz². Bununla birlikte bir eğitim-öğretim kurumu açısından son derece de önemli bir konu olan ders programlarının genel çizelgeleri üzerinde kısaca duralım.

Osmanlı medreselerinde, baştan itibaren okutulan dersler tam olarak bilinmemekle birlikte, genel medreselerde dinî ilimler yanında, din dışı ilimler diyebileceğimiz **ulûm-ı dâhile** (dinî ilimler dışındaki fen bilimleri)'nin de okutulduğunu biliyoruz. Osmanlı medreselerinin zaman içerisinde bu programları, dönemin ihtiyaçları doğrultusunda geliştirmeleri beklenirdi. Fakat uygulamada durum bir başka istikâmet takip etti. Aklı ilimlerin medrese programlarından önemli ölçüde çıkartıldığı görüldü. Nitekim **IV. Murad** (1623-1640)'a sunduğu **Lâyihâ**'sında **Koçi Bey** bu konudaki bazı şikâyetlerini dile getirirken,³ aynı yüzyılda yaşamış bir çağdaşı olan **Kâtip Çelebi** (ö. 1658) **Mizanü'l-Hakk fi İhtiyârü'l-Ahakk** adlı eserinde bu husus üzerinde geniş bir biçimde durmaktadır⁴.

1. İsmail Hakkı Baykal, **Enderun Mektebi**, İstanbul, 1952; İsmail H. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı**, Ankara, 1984, s. 297 vd.; İsmet Parmaksızoğlu, **Enderun Mektebi**, *Türk Ansiklopedisi*, c.XV, s. 193; Faik R. Unat, **Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış**, Ankara, 1964, s. 10-11; Ülker Akkutay, **Enderun Mektebi**, Ankara, 1984.
2. Osmanlı medreseleri bir bütün olarak veya muhtelif cepheleri dolayısıyla çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. En önemli bir kaç örnek: İsmail H. Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı**, Ankara, 1984; Cahit Baltacı, **XV-XVI. Asırda Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, 1976; Mustafa Bilge, **İlk Osmanlı Medreseleri**, İstanbul 1984; Hüseyin Atay, **Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi**, İstanbul, 1983; Mehmed Emin, **Tarihçe-i Tarîk-i Tedris**, İlmiye Salmânesi, İstanbul, 1334, s.642-652.
3. **Koçi Bey, Risâle**, İstanbul, 1277, s. 9-12.
4. "*Devlet-i Osmaniye evlâdından merhum cennet-mekân Sultan Süleyman Han zamanına gelince, Hikmet ile Şeriat ilimlerini cemeyleyen muhakikler ictihârdâ idî. Ebu'l-Feth Sultan Mehmed Han Medâris-i Semâniye bina idüb "Kanun üzere şugl oluna" deyü vakfiyesinde kayd ve Hâziye-i Tecrid ve Şerh-i Mevâkıf derâlerin tayin eylemişti. Sonra gelenler "bu dersler felsefiyâtır" deyü kalatırub Hüdâye ve Ekmel derâleri okunmayı mâkul gördü. Yalnız ana ükisâr nâ-mâkul olmağla ne felsefiyât ve ne Hüdâye ve Ekmel kaldı. Bununla Rûm'da sâk-ı ilme kesad gelüb ehli inkiraza karib olmağla bazı kenarda Ekrad diyârında yer yer kanun üzere şugl iden tâliblerin mübtedilleri Rûm'a gelüb azim tafra satar oldu. Anları görüb asrımızda bazı kavâbil Hikmet talibi olub hakîr dahî esnâ-yı müzâkere ve müddresede istidad ashâbı talebeye Sokrat Elflâtun'u terğüb ittiği gibi hakâyık-ı ehyâ ilmi tahsiline*

Bu konudaki delilleri artırmak mümkündür.⁵ Bununla birlikte ulaşılan sonuç, XVII. yüzyıl başları, hatta XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı medreselerindeki eğitim-öğretimde akli ve hatta nakli ilimler noktasından bir gerilemenin söz konusu olduğudur. Burada bilhassa Matematik, Kelâm ve Hikmet (Felsefe) gibi akli ilimlerin programlardan büyük ölçüde çıkarılarak yerlerine nakli ilimlerin, hatta onlar içerisinde de Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh'a öncelik verilerek, konduğuna vurgulamak gerekir⁶. İşte bu durum varlığını, zaman zaman ortaya çıkan islâh çabalarına rağmen, **İkinci Meşrutiyet**'e kadar fazla bir değişiklik göstermeden muhafaza etmiştir. Kanaatimize göre medrese programları ile ilgili, bu müessesenin bütün tarihi boyunca en kapsamlı düzenlemeler bu sırada, yani Osmanlı son döneminde gerçekleştirilmiştir. Şimdi sırasıyla bu devredeki çabaları ve yapılanları göstereyim⁷.

OSMANLI SON DÖNEMİNDE MEDRESE PROGRAMLARINDAKİ YENİLEŞTİRMELER

Bu dönem medreseleri söz konusu edildiğinde, öncelikle şu hususun vurgulanmasında yarar vardır. Artık genel medreseler, günümüzde din görevlisi diye isimlendirilen müftü, vaiz, imam, hatip, müezzin gibi kadrolarla, müderris ve vakıflar teşkilâtına görevli yetiştiren müesseselerdir. Yani medreselerin ve medreselilerin çalışma ortamı büyük ölçüde ve belli bir hedef doğrultusunda daralmıştır. Medrese programlarını da bu hedef

tergib idüb bu risâlede dahi vaziyet ve cümlesine nazihat için bir kaç mevâd zikr ü irâd eyledim". Kâtip Çelebi bundan sonra akli ilimlerin önemini örnekleriyle açıklar. İstanbul, 1286, s. 8 vd.

- Mehmed Emin, *Tarihçe-i Tarîk-i Tedris*, s. 647; Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, 1982, s. 126, 176; Şehabettin Tekindağ, *Medrese Dönemi*, Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1973, s. 20; Mustafa Bilge, *A.g.e.*, s. 166; Mustafa Ş. Yazıcıoğlu, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlim-i Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri*, İslâmî İlimleri Enstitüsü Dergisi, c. IV (Ankara 1980), s. 273-283; Aynı yazar, *XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi*, Aynı dergi, s. 288.
- Şerafeddin Yalçıkaya, *Tanzimattan Evvel ve Sonra Medreseler*, *Tanzimat I*, İstanbul, 1940, s. 466; Ş. Tekindağ, *A.g. mak.*, s. 31; M.S. Yazıcıoğlu, *XV. ve XVI. Yüzyıllardaki Kelâm Eğitiminin Tenkidi, Kelâm Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri*, s. 288-290; Mübahat Kütüköğlu, *1869'da Faal İstanbul Medreseleri*, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 7-8 (İstanbul 1977), s. 277 vd.
- Tanzimat dönemi Osmanlı medreseleri, bilebildiğimiz kadarıyla şimdilik, etraflı bir araştırmaya konu teşkil etmedi ise de, programlarda pek fazla bir değişiklik yapılmadığını tahmin etmek mümkündür. Tanzimat'ın başlarında İstanbul medreselerinin durumunu, 1255/1839'da başkente gelen Cevdet Paşa (1822-1895)'nin *Tezâkir*'inin 40. *Tezkire*'sinde kendi hayatı, okuduğu hocalar ve dersler hakkında verdiği bilgilerden öğrenmek mümkündür (*Tezâkir*, Yay. Cavid Baysan, Ankara, 1967, c. IV, s. 3 v.d.f). Cevdet Paşa kendi dönemi medreselerindeki fen dersleri için "*metrûk ve mensû*" (bırakılmış ve unutulmuş) ifadesini kullanmakta ve bu sahada yapılan ancak Ramazanlarda iftar saatlerini belirleyebilmenin yolunu öğrenmek olduğunu, ifade etmektedir. Ayr. bkz. Nesimi Yazıcı, *Tanzimat ve Abdülhamid Döneminde Din Görevlilerinin Yetiştirme Ortamı*, *Diyanet Dergisi*, c. XXX, S. 2 (Ankara Nisan-Mayıs-Haziran 1994), s. 29-36. Bu konuda daha sonra yapılan iki çalışmayı ilgisi dolayısıyla buraya kaydediyoruz: Musa Çadırcı, *Cevdet Paşa'nın Medreselerle İlgili Görüşleri*, Ahmed Cevdet Paşa Vefatının 100. Yılına Armağan, Ankara, 1997, s. 79-84; Richard L. Chambers, *Bir Ondokuzuncu Yüzyıl Alimi Ahmet*

çerçevesinde değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu vesileyle ifadesi gereken bir nokta da, gerek Tanzimat ve gerekse Abdülhamid dönemlerinde medreselerin bir taraftan kendi hallerine bırakılırken, öte taraftan da bu kurumların her bakımdan islahları lüzumunun ortaya çıktığı ve tabiri caizse bu yönde genel bir eğilimin belirdiğidir. Bir örnek olarak **Şeyh Ali Efendi-zâde Hoca Muhyiddin**'in 30 Ocak 1897'de tamamlayarak bir nüshasını, "*mevki-i tatbika koyması*" dileğiyle **II. Abdülhamid**'e sunduğu **Medreselerin Islâhı** başlıklı risâlesini bu vesileyle hatırlayabiliriz⁸. Yazar bu çalışmasında, diğer konular yanında özellikle de ders programları üzerinde durmaktadır. Onun görüşlerini şöylece özetleyebiliriz:

Bu dönemde medreselerde uzun yıllar boyunca ve çok sayıda ders okunmaktadır. Fakat bu derslerin, özellikle din dışı/fen derslerinin muhtevaları eskimiş bulunmaktadır. Halbuki bu derslerin içerdiği konularda bizim dışımızda büyük gelişmeler olmuştur ve bunların bizim medreselerimizin programlarına da alınmaları gerekir. Ali Efendi-zâde Hoca Muhyiddin'e göre; "*Hâsılı ulûm-ı şer'iyye tahsiline hâdim olan medreseler fûnûn-ı tabiiyye-i cedideden mahrum tutuldukları cihetle muhtâc-ı islâh...*" (s.12)'tirler. "*Medreselerin islâhı şu yolda olabilir ki, evvelâ usûl-i tedrisi tadil etmelidir. Yeniden bir program yapılmalıdır*". (s.14) Onun; "*Bu fikr-i âcizânem bir hey'et-i ilmiyye ve fenniyye marifetiyle tedkik ve islâh da edilebilir*" (s.21) diyerek on senelik birer orta öğretim kurumu şeklinde düşündüğü medrese programlarında; etkili bir biçimde okutulacak dinî ilimler yanında, öncekilerde yer almayan Türkçe, öğrencilerin harita kullanmalarının sağlanmasına özel önem attığı, beş kitabı içeren Coğrafya, dört işlem, denklem ve faiz problemlerini içeren Hesab-ı Cedid, ayrıca Cebir, Hendese-i Cedid, Hikmet-i Tabiiyye-i Cedide, Kimya ve yabancı dil Fransızca gibi dersler yer almaktadır. Bu arada iki kitabın ismi tasrih edilmiştir. Bunlar **Murad Bey**'in **Tarih-i Umûmî** ve **Mustafa Reşid Bey**'in **Kozmografya** yani **Yeni İlm-i Hey'et**'idir⁹. Şeyh Ali Efendi-zâde Muhyiddin bu derslerin ülkenin Türklerle meskûn bölgelerinde Türkçe, Arapların oturdukları yerlerdeki medreselerde ise Arapça okutulmasını istemektedir. Böylece yeni programlar yalnız İstanbul'da değil, bütün vilâyetlerde, sancaklarda hatta köylerdeki medreselerde bile tatbik edilecektir. Yıl sonu sınavlarında talebe bu yeni dersler (fûnûn-ı cedide)'den de sorumlu tutulacaklardır.

Şeyh Ali Efendi-zâde Muhyiddin'in Osmanlı medreselerine fen derslerinin yoğun bir biçimde girmesini temin yönünde, tamamlayıcı bazı teklifleri de bulunmaktadır. Buna göre; "*Ders vekili şimdiki gibi ulûm-ı cedideden bi-behre olanlardan intihab olunmayub ulûm-ı şarkıyye ve garbiyyeye vâkıf... mütefennin ve münevverü'l-efkâr zevâtan intihab ve*

Cevdet Paşa'nın Eğitimi, Çev.: Esen Başaran, Türkiye Günü, S. 47 (İstanbul Eylül-Ekim 1997), s. 93-111.

8. İzmir, 1314.

9. Bkz. Seyfettin Özege, **Bağış Kitapları Kataloğu**, Erzurum, 1978, c. I-II, s. 401; c. III-IV, s. 298.

tayin olunmalıdır... Ders vekâleti hey'eti dahi her fende behre-dâr, ekseri lisan-âşinâ, kırk kişiden mürekkebe yalnız pek kıymet-dâr, liyâkat madalyalarını hâiz olmak gibi fahrî bir hey'et-i fenniye olmalıdır. Bu hey'etin kendilerine mahsus haftalık ceride-i ilmiye ve fenniyeleri bulunmalıdır. Fünûn-ı tabîyye mesâilinin hafta-be-hafta Avrupa ve Amerika'daki terakkiyatını ve keşfiyyât-ı ahîreyi oraya gayet sade olarak yazıp Türkçe ve Arapça neşr edilmeli ve derhal taşra medreselerine meccânen vesâir memâlik-i İslâmiyye ahâlsine masârif-i tab'iyyesini koruyacak kadar cüz'î bir ücretle hemen irsâl etmelidirler.

Ve sene-be-sene terakkiyat-ı ahîre ve tebeddül eden nazariyeler kitaplarına ilâve edilerek tab' edilmelidir" (s.24-25). Bu iş için her sene Ders Vekâleti azâlarından on kişi Avrupa'ya gönderilmeli, elde edilen bilgiler haftalık yayın organında neşr edilmelidir. Böylece medreseler, rüştiye ve idadilerdeki bütün dersleri eksiksiz içereceklerinden, bunlara ihtiyaç da kalmayacaktır.

Şeyh Ali Efendi-zâde Muhyiddin'in medreselerin klasik derslerinin daha etkili olarak okutulurken, programların ülkenin gerçekleriyle uyumlu yeni derslerle ve bunların da dünyadaki son yenilikleri ihtiva eder tarzda yeniden düzenlenmesi teklifinin, ancak İkinci Meşrutiyet döneminde uygulama sahasına intikal etmiş olduğunu ifade etmek gerekir.

Bilindiği gibi bu devrenin başlarında basın üzerindeki baskının kalkması, çok sayıda gazete ve dergi şeklinde süreli yayının ortaya çıkmasına imkân sağladı. Bunlarda ülkenin değişik sorunları gündeme getirilirken, medreselerle ilgili olarak da küçük-büyük makaleler¹⁰, hatta kitaplar yazıldı¹¹. Medreselerin yeniden tanzim ve düzenlenmeleri yönünde ciddi bir kamuoyu oluştu¹². Nihayet bazı uygulama girişimleri ortaya

10. *Sarûr-ı Müstakim (Sebül'r-Reşâd), Beyânü'l-Hak, el-Medâris, Ceride-i İlmîye* gibi dergilerde ve dönemin bütün gazetelerinde bu konuda çok sayıda örnek görebiliriz. Bkz. Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları*, DTCFD., c. XXX, Ş.1-2 (Ankara 1982), s. 59-89; Nesimi Yazıcı, *Osmanlıların Son Döneminde Dingörevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler*, Diyanet Dergisi, c. XXVII, S. 4 (Ankara Ekim-Kasım-Aralık 1991), s.55-123; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahı Hareketleri ve Din Eğitimi 1908-1918*, Kayseri, 1993, Basılmamış yüksek lisans tezi.
11. En önemlilerinden biri Eşref Efendi-zâde Şevketî, *Medâris-i İslâmiyye İslâhat Programı*, İstanbul, 1329; Ayr. Diyarbakırlı Mehmed Faik, *İslâh-ı Medâris*, Kahire, 1909; Mehmed Ubeydullah, *İslâh-ı Medâris-i Kadîme*, İstanbul, 1328.
12. Nitekim bu sırada kurulmuş olan Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye'nin belli başlı amaçlarından biri de başkent ve taşradaki medreselerin zamanın ihtiyaçlarına göre islah idi. Yayın organı *Beyânü'l-Hak*'da bu hedefe yönelik çok sayıda makale bulunduğu gibi Şubat 1910 tarihli *Medâris-i İlmîye Nizamnamesi*'nin hazırlanmasında ve uygulanmasında önemli katkıları olmuştu (Bkz. M. Şükrü Hanoğlu, *Cem'iyet, TDVİA.*, c. VII, s. 330; Halis Ayhan, *Cem'iyet-i İlmîyye-i İslâmiyye, TDVİA.*, c. VII, s. 332 vd.), 1919'da kurulup aynı yıl içerisinde *Teâlî-i İslâm Cemiyeti* adını alacak olan *Cem'iyet-i Müderrisin*'in amaçları arasında da medreselerin her ba-

kondu¹³. Bütün bunların bizim üzerinde durduğumuz programlar açısından ortaya koyduğu gerçek, medreselerde değişikliğin herkes tarafından arzulandığı idi¹⁴. Tabiatıyla bu değişiklik, oran ve adları farklı da olsa, Muhyiddin Efendi'nin ileri sürdüğü yönde, yani medrese programlarının yeni fen dersleriyle takviyesi, ülke gerçeklerine uyumlu programların uygulamaya konulması yönündeydi.

kından geliştirilmesi, önemli yer tutmaktı idi. (bkz. Cem'iyet-i Müderrisin Nizamnâme-i Esâsî-Beyannâme, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1337). Başkent yanında taşrada da medreselerin ıslâhı gereği kamuoyuna malolmuştu. Nitekim Konya İslâh-ı Medâris Cemiyeti kurulmuş ve bazı çalışmalar yapmıştı. (M. Ergün, A.g.mak., s. 77). Benzer bir girişim Selânik'te Selânik Cem'iyet-i İlmîyesi'nce gerçekleştiriliyor (Beyânü'l-Hak, S. 51 (2 R. evvel 1328), s. 1078-1080, Rumeli'den naklen). Nihayet medreselerle ilgili kamuoyu oluşumunun aksini, dönemin hükümet programlarında da görmek mümkündür. Nitekim Ekim 1911 tarihli Saâd Paşa Hükümeti'nin programında; ilk, orta ve yüksek öğretimle ilgili görüşler ortaya konduktan sonra; "*Medâris-i İlmîye ve mahakim-i şer'iyyenin ıslâhı ve idemâ ile kuzâtın tarz-ı maljet ve meslekleri de nuhbe-i âmâlimizdir. Binaen alazâlık gerek merkezde, gerek taşrada mevcut medâris-i ilmîyenin hıfz-ı sıhha kavâidine muvâfık bir surette imâr ile beraber ders programları ve tarz-ı tedris bi'l-ıslâh talebenin ulûm-ı dîniyye ile beraber lüzumu't-tahsil olan fânânâ da tedris etmelerine ve müderrislerin maljetlerini teşhîl ve talebe-i ulûma muvâzenet-i mümkinine ifasına ve müsahikkîn-i ilmîyyeye ait müessesâtın hüsni terzine ve ahvâlâtı cehl içinde bulunan bazı mahallere muktedir vakıflar tüzümüne...*"

- Haziran 1913 tarihli Mehmed Saâd Halim Paşa Hükümeti programında; "*...merkez (ve) taşrada bulunan medâris-i ilmîyenin ıslâhıyla hakikaten birer daru'l-kemalât olması esbâbunun istikmâlî dâire-i meşihatın nuhbe-i âmâli olup bu bâbda icab eden tedâbire tevessül edilmiş olduğu gibi... Müessesât-ı ilmîye-i vakfiye idaresi teşkil olunub gerek Dersâdet'te gerek taşrada bulunan mekâtib-i vakfiyenin usûl-i cedide üzere temin-i terakkîyâtı tehsir ve idadî hususunda bezl-i mehud*" edileceği açıklanmıştır. İhsan Güneş, *İl. Meşrutiyet Dönemi Hükümet Programları (1908-1918)*, OTAM, Yıl 1, S. 1 (Ankara Haziran 1990), s. 233, 256-257.
13. Prishtine'de açılması düşünülen Medrese-i İslâmiye programı için bkz. M. Ergün A.g.mak., s. 68; Z. S. Zehgin, A.g.tez., s. 172. 13 Şubat 1910'da İstanbul'da oniki senelik örnek bir medrese açılması gündeme gelmiştir. Yapılan süreçte Ders Vekili Halis Efendi'nin bu girişimle ilgili olarak söylediği şu sözler dikkat çekicidir: "*Medâris-i İlmîyemizin usûl-i tedrisini ıslâh ile beraber fânânâ da hâzıraya ait dersleri ilave ediyoruz. Kat'iyyen ümit ediyoruz ki, az zamanda telif-i mâfât ederek maârif-i İslâmiyemizi zamanla mütenevvis bir mükemmeliyete ifrâğ edeceğiz*". (Bkz. Beyânü'l-Hak, S. 47 (4 Safer 1328), s. 16; Surât-ı Müstakim, S. 76 (7 Safer 1328), s. 377-382; Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul, 1977, c. I-II, s. 121-122.
14. Bu sırada, muhtemelen Osmanlı ülkesi haricinde, medreselerde din dışı ilimlerin okutulmasının aleyhinde bir cereyan ortaya çıkmıştır. Buna karşılık olarak Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi, medreselerde Tarih, Coğrafya gibi ulûm ve fânânâ cedîdenin okutulmasının dinen bir mahzura olmadığına dair bir fetva vermiştir. Bu fetvaya ek olmak ve Kaşgâr'da müderris Ağlemü'l-Ulemâ Abdülkadir Hacı Maksûma'nın soruna cevap olarak üzere Cem'iyet-i İlmîye-i İslâmiyye 13 sahifelik oldukça geniş, müdellil bir rapor/beyannâme hazırlayarak 17 Ramazan 1328/8 Eylül 1328/21-22 Eylül 1910'da bütün İslâm ulemâsına hitaben yayımlanmıştır. Bu beyannâmede önce konu ortaya konarak, bid'at meselesi üzerinde duruluyor. Dinin yasakladığının gayptan haber vermek, sihir, tılsım gibi şeyler olduğu, yoksa bütün ilimleri öğretilmenin İslâm dini tarafından teşvik edildiği ayetler, hadisler ve diğer delillerle açıklanıyor (Bkz. Beyânü'l-Hak, S. 78, 79, 80 (15/22 Ramazan/ 6 Şevval 1328), s.1512, 1514-1520, 1530-1535). Daha sonra benzer bir gelimenin Rusya'daki Müslüman Türk ulemâsı arasında da ortaya çıktığını görüyoruz. Buna

1- MEDÂRİS-İ İLMİYE NİZAMNÂMESİ

İkinci Meşrutiyet döneminde başkent esas alınarak, taşraya doğru yaygınlaştırma hedefine yönelik olarak medreselerle ilgili üç önemli yasal düzenleme yapılmıştır. Bunlardan ilki 16 Safer 1328/13 Şubat 1325/26-27 Şubat 1910 tarihli *Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi*'dir¹⁵. Üç fasıl ve 48 maddeden oluşan bu yönetmelikle medreseler, bir bütün olarak düzenlenirken, "*Talebinin Keyfiyyet-i Talim ve İmtihânı Beyânında*" başlığı altında 29-31. maddeleri büyük ölçüde ders programları ile ilgili idi.

Bu nizamnâme oniki senelik bir medrese öngörmekte, bu süre içerisinde öğrencileri ilerideki hayatlarına daha iyi yetiştirme hedefine yönelik olmak üzere, dinî dersler yanında daha önce medrese programlarında yer almayan bir kısım fen derslerine de, öğleden önce ve sonra uygun saatlerde yapılmak üzere, yer vermektedir¹⁶. Yeniden ilâve edilen bu dersleri, programlardan seçerek şu şekilde gösterebiliriz: **Muhtasar Hesap**, **Sarf-ı Osmanî**, **Kavâid-i Fârisî** (Birinci Sene); **Hesap**, **Kavâid-i Osmanîye** (ikinci Sene); **Hesap**, **Mebâdi-i Hendese** (Üçüncü Sene); **Muhtasar Coğrafya**, **Hendese** (Dördüncü Sene); **Coğrafya-yı Umumî**, **Cebir** (Beşinci Sene); **Hikmet**, **Cebir**, **Usûl-i Terceme** (Altıncı Sene); **Hikmet-i Cedide**, **Hey'et**, **Kimya ve Mevalid** (Yedinci Sene); **Tarih-i İslâm**, **Kozmografya** (Hey'et), **Mevalid** (Sekizinci Sene); **Siyer**, **Tarih-i Umumî**, **Coğrafya-yı Umumî** (Dokuzuncu Sene); **Tarih-i Umumî**, **Coğrafya-yı Umumî** (Onuncu Sene); **Mufassal Tarih-i Osmanî**, **Umumî ve Mufassal Coğrafya-yı Osmanî** (Onbir ve Onikinci Seneler). Bu derslerin isim olarak daha önce de kısmen, medreselerde bulunduğu akla gele-

göre; "*Petersburg'da Umûr-ı Mezhebiyye Müdürü, mahâkim-i zer'iyye-i İslâmiyye riâsâsına müracaat ederek; zer'at nazarında hangi ilimlerin tahsili caiz olduğunu, fînân-ı cedide tahsiline zer'atın mani olup olmadığını suâl etmiş. Medrese programları, zer'at-ı tedris ve ilimlerin lüzumlu ve lüzumsuzları hakkında acele matumât istemiş*"tir.

Ufa Müftüsü, bu isteğe kendi başına cevap vermemiş, tanınmış bilgilerin görüşlerine müracaat etmiştir. Bunun için bir toplantı düzenlenmiş, elli kişilik bir ulema grubu buna iştirâk etmiş, bir kısım ulema ise doğrudan toplantıda bulunamayıp, fikirlerini telgrafta bildirmişlerdir. Sonuçta **Umûr-ı Mezhebiyye Müdürü**'nün sorduğu beş soruya; Kur'an, Sünnet ve diğer dinî delillere dayanılarak geniş bir cevap hazırlanmış, mektep ve medreselerde dinî dersler haricindeki derslerin okutulabileceği ve okutulması gereği kesin bir biçimde ortaya konmuştur. (**Tercüman**'dan naklen **İslâm Dünyası**, S. 17, 22, 23 (İstanbul 1331 H/1329R/1913), s. 267-269; 364-366; 381-382. Bizi bu son yayından haberdar eden bölümümüz Araştırma Görevlisi Seyfettin Erşahin'e burada teşekkür ederiz.

15. **Düstur**, II/2, s. 127-138; **Beyânü'l-Hak**, S. 64, 65 (5/12 C. âhir 1328), s. 1285-1288; 1300-1303.
16. Nizamnâme Md. 30. "*Medâriste öteden beri tedris olunmakta bulunan derslere zam ve ilavesi lüzum gelen fînân ile terk ve tebdîli iktizâ eden zer'uh ve havaşlînin yerlerine aksar ve erfa' olan asûrin vaz' ve kabulü ile ilave olunan fînânın beş sene zarfında alet-i tedric rihle-i tedris ve ta'lîme vaz'ı mukarrerdir*".

bilirse de, yeni dönemde müfredatlarının güncelleştirilmiş olduklarını dikkatlerden uzak tutmamanın gerekeceği açıktır. Bununla birlikte adı geçen derslerin, dinî derslere oranlarının ne olduğunu belirlememiz mümkün olamamaktadır. Zira programda ders adları sayılmakla birlikte, her dersin kaç saat okutulacağı ifade edilmemiştir. Aynı şekilde bu derslerde hangi kitapların takip edileceğini belirlemek de, dinî derslerin aksine mümkün olamamaktadır. Bununla birlikte bu ders isimlerini biz, hiç değilse programları yeni derslerle takviye etme isteğinin ve uygulama başlangıcının bir göstergesi olarak değerlendirebiliriz. Medreseyi bitirip göreve talip olanların da, bu derslerden kısmen sınava tabi tutulduklarını biliyoruz. Bu nizamnâmenin müderrisler için; "*ahvâl-i medâris ve talebe-ye vâkıf erbâb-ı ehliyetten*" yani günümüzün ifadelendirilişi ile, pedagojik formasyonu bulunan dersîâmlardan olma şartını öngördüğünü de belirtmek gerekir.

Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi'nin öncelikli hedefi İstanbul medreselerini düzenlemektir. Bu yönetmelikte taşra medreseleri ile ilgili çok fazla hüküm bulunmamaktadır. Bu eksiklik birincisiyle aynı yıl içerisinde çıkarılan ikinci bir nizamnâme ile, **Medâris-i İlmiye Nizamnâmesine Zeyl Olarak Tanzim Olunan Taşra Medârisi Nizamnâmesi**¹⁷ ile telâfi edilmek istenmiştir. Bir girişten sonra iki bölüm halinde on maddeden oluşan bu yönetmeliğin konumuz açısından önemi, Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi ile başkent medreseleri için öngörülen **Hesap, Hendese, Coğrafya** gibi derslerin taşra medreselerinde de okutulmasını hedeflemesidir. Bunun için mevcut müderrisler yeterli olamazlarsa, bölgedeki diğer okullardan, devlet dairelerindeki memurlardan faydalanılacaktır.

Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi'nin başkent medreselerine, zeylinin de taşra medreselerine çok şeyler getirdiğini düşünmek zor olmakla birlikte, her iki yönetmeliğin, ülkedeki medreseleri islâh ve özellikle de ders programlarını güncelleştirmek yönünde bir isteğin açık ifadeleri olduğunda şüphe yoktur. Şubat 1910'da çıkarılan yönetmeliğin Ekim 1914'te bir yenisinin yürürlüğe konulması dolayısıyla ancak üçbuçuk yıl kadar yürürlükte kalabildiği düşünülürse, bu dönemde başkentte kısmen düzenlemelerin yapıldığı, taşrada da mütevazî de olsa, imkânlar ölçüsünde uygulamalar gerçekleştirildiğini kabul etmek yerinde olacaktır. Nitekim Afyonkarahisar'la ilgili olarak inceleme imkânı bulduğumuz bir belgeden; mülhakatta Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi gereğince bir teşkilât oluşturulamamış olmakla birlikte, Afyon Karahisar merkezinde; "*teşkilât-ı mezkûre yapılarak finân-ı muntazama tedris edilmekte...*" dir, denildikten sonra, bu uygulama için; "*merkezin umûm medârisinde teşkilât-ı mezkûre icra edilecektir*" denmektedir.¹⁸

17. İstanbul, 1326 R.

18. Afyon Şer'îye Sicilleri, Defter 173, Belge 1, 217.

2- İSLÂH-I MEDÂRİS NİZAMNÂMESİ

İkinci Meşrutiyet döneminde medreselerle ilgili en önemli düzenleme, bu devrede dört defa **Evkaf Nazarı** olan **Mustafa Hayri Efendi**'nin, bu görevinin devam ettiği bir sırada 16 Mart 1914'te **Şeyhülislâmlığı** da üzerine almasından sonra gerçekleştirildi. Zaten tayini ile ilgili hatt-ı hümayûnda da ondan bu konuda başarılı çalışmalar beklenmekte olduğu belirtilmişti¹⁹. Onun göreve başlamasıyla daha da hızlanan medreselerle ilgili çalışmalar 10 Z. kâde 1332/18 Eylül 1330/30 Eylül-1 Ekim 1914'te **İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi**'nin çıkarılmasıyla meyvesini verdi²⁰. Dört bölüm halinde 24 maddeden oluşmuş bulunan **İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi**'nin getirdiği en önemli yenilik, bütün olarak İstanbul medreselerini bir hükmî şahsiyet şeklinde, **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi** adı altında birleştirmiş olmasıdır²¹.

Bu nizamnâmenin **Esbâb-ı Mûcibe Lâyhası**, getirilen yenilikler ve bunların neden-niçinlerini, ulaşılmak istenen hedefleri açıklamaktadır. Buna göre **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi**, **Ulûm-ı Âliye** ve **'Âliye**'nin oniki senede okutulabileceğini edinilen tecrübeler ortaya koyduğundan, her biri dörder senelik **Tâli Kısım-ı Evvel**, **Tâli Kısım-ı Sanî** ve **Kısım-ı Âlî** olmak üzere, birbirinin devamı üç kısımdan oluşacaktır. **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye** programları mevcut derslere, lüzumlu fen derslerinin de ilâvesiyle ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte yeniden kurulacak **Encümen-i Mahsus**, duruma göre bazı dersleri çıkarabilecek, programa yeni bazı dersler ilave edilebileceği gibi, saat sayılarını da değiştirebilecektir. Biz bir fikir vermesi için **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi**'nin **Tâli** kısımlarında 1914-15 ve 1915-16 ders yıllarında yani birinci ve ikinci öğretim yıllarında okutulan derslerin birer çizelgesini hatırlatarak, ders programları hakkında bir fikir sahibi olmaya çalışalım.

Bu ders çizelgelerinden anlaşılan **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi**'nde haftalık 24 saatlik bir öğretim öngörülmüştür. Tartışmaya açık olmakla birlikte **Tâli Kısım-ı Evvel** birinci sınıfında ilk programda bu 24 saatten iki saati **Kur'ân-ı Kerim**'e, dört saati **Akâid** ve **Fıkıh**'a; ikinci sınıfında aynı şekilde iki saati **Kur'ân-ı Kerim**'e, dört saati **Fıkıh**'a, iki saati **Tarih-i Enbiyâ** ve **Hulefâ**'ya ayrılmıştır. Ertesi sene programlar kısmen değiştirilmiş ve bu defa **Kur'ân-ı Kerim** haftalık 24 saatin dışına

19. **Evkâf-ı Hümayûn Nezâretinin Târihçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâlî**, **Evkâf-ı İslâmiye Matbaası** (İstanbul), 1335, s. 229; **Ceride-i İlmîye**, S. 1 (3 Recep 1332), s. 3.
20. **Düstur**, II/6, s. 1325-30; **Ceride-i İlmîye**, Nüsha-i Fevkalâde (20 Z. kâde 1332), s. 249-252; **İlmîye Salnâmesi**, İstanbul, 1334, s. 657-60.
21. Bkz. **Mübâhat Kütükoğlu**, **Daru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesi ve Kuruluş Arafesinde İstanbul Medreseleri**, **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, c. VII, S. 1-2 (İstanbul 1978), s. 1 vd.; **Nesimi Yazıcı**, A.g. mak., s. 74 vd.; **Zeki S. Zengin**, A.g.tez., s. 146 vd.

çıkarılmış, din dersi olarak kabul edilebilecek iki saatlik **İslâm Tarihi** konulmuştur. İkinci sınıf programlarında din dersi açısından tek fark **İslâm Tarihi**'nin haftada bir saate indirilmiş olmasıdır. Dini konu alan derslerin aleyhine olan bu durum, sınıflar ilerledikçe değişmektedir. Nitekim 1915-16 ders yılı dikkate alındığında, yedinci sınıfta konusu doğrudan din olan dersler ondört, sekizinci sınıfta onüç saat olmaktadır. Fakat her şeye rağmen çeşitli fen dersleri, yabancı dil, beden eğitimi varlığını korumaktadır ki, bu durum medrese programlarındaki yeni anlayışın ve ortaya konan gelişmenin en açık kanıtıdır. Bu konudaki kanaatimizi daha da pekiştirme fırsatı vereceğinden, bu sırada okutulan bir kaç fen dersinin okutulma yönergelerini burada verelim²².

Coğrafya: (İlk üç sınıfta ikiyeer saat). Birinci sınıfın yarısında özet olarak fizikî, tabii ve beşerî Coğrafya gösterilmesi, diğer yarısında Asya, Afrika ve Avusturalya; İkinci sınıfta Osmanlı ülkesi, Amerika; Üçüncü sınıfta Avrupa coğrafyasının öğretilmesi. Kitap olarak şimdilik fizikî, tabii ve beşerî Coğrafya için **İsmail Münir Bey**'in yeni usulde yazılmış **Coğrafya-yı Umumi**; Asya, Afrika ve Avustralya için **Memduh Süleyman Bey**'in Coğrafya; Osmanlı Coğrafyası için **Safvet, Faik Sabri ve İbn Nusret Cevad** beylerin Coğrafya kitaplarından birinin; Amerika için **Memduh Süleyman Bey**'in adı geçen kitabının; Avrupa için **Faik Sabri Bey**'in kitabının seçilmesi.

Mevâlid-i Selâse ve Malumât-ı Zirâiye: (Üçüncü sınıfta üç, Dördüncü sınıfta bir saat). Üçüncü sınıftaki üç saat Mevâlid dersinden (Mevâlid-i Selâse; Maden, nebât ve hayvan olmak üzere tabiatın üç aleminden bahseden **Sâti Bey**'in Hayvanât ve bir saatin bitkilere ayrılmasıyla **Harun er-Reşid Bey**'in Nebatât; Dördüncü sınıfın üçte birinde madenler, üçte ikisinde zirai bilgiler gösterilecektir. Bunlardan madenler için **Said Bey**'in İlm-i Arz ve zirai bilgiler için **Fâik Bey**'in Ziraat Dersleri kitaplarının okutulması.

Hendese: (Üç, Dört ve Beşinci sınıflarda birer saat). Üçüncü sınıfta daire konusunun sonuna kadar; Dördüncü sınıfta hendese-i musattaha (düzlem geometri) okunacak, bunlar için üçüncü sınıfta **Salih Zeki Bey**'in İdadilere mahsus Amelî ve Nazarî Hendese kitabının birinci kısmının, dördüncü sınıf için ise ikinci kısmının okutulması. Beşinci sınıfta Kat'-ı zâid (hiperbol), kat'-ı nâkıs (elips), kat'-ı mükâfi (parabol) konularıyla beraber, hendese-i mücesseme (uzay geometri)'nin okutulması ve bunun için **Salih Zeki Bey**'in **Münhaniyât-ı Müsta'mele** adlı eserinin seçilmesi.

22. Daru'l-Hilâfetü'l-Âliyye Medresesi (Nizamnâme-Ders Cetveli-Suret-i Tedrîs ve Kitaplar-Talimatnâme), İstanbul, 1330/1333, s. 17-23. Ders çizelgeleri için bkz. M. Kütükoğlu, A.g. mak., S. 4 v.dđ; N. Yazıcı, Osmanlıların Son Döneminde ..., S. 79 vd.; Zeki S. Zengin, A.g. Tez, S. 173 v.dđ.

Şüphesiz Daru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nde okutulan dinî dersler dışındaki derslerin, özellikle fen derslerinin oranları ve muhtevaları tartışılabilir. Yani bu dersler yeterli veya yetersiz bulunabilirler. Bu konuda tatmin edici bir değerlendirme yapabilmek için, bizim kanaatimize göre, ders sayılarını dönemin rüştîye ve idadileriyle karşılaştırmak gerekir. Aynı şekilde çoğu belli olan ders kitapları üzerinde çalışma yapmak, hatta hocalarını değerlendirmek yerinde olur²³. Tabiatıyla bu hususların gerçekleştirilmesi, ifade edilmesi kadar kolay değildir. Bununla birlikte elde bulunan malzeme bile bize, yeni dönem medreselerindeki müsbet bilim tedrisatı konusunda oldukça tatmin edici fikir verebilmektedir.

İstanbul'daki medreselere Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi'yle getirilen düzenin taşrada da peyderpey uygulanması Nizamnâme'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda temennî edilmekte idi²⁴. Daru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'nin kuruluşundan bir yıl sonra Anadolu'da belirlenen 14 merkezde beşer yıllık birer "medrese-i tâliye" açılmıştır. Bu sayı 1916-17 ders yılında 19'a, ertesi sene ise 20'ye çıkmıştır. Bu medreselerde de haftada 24 saat ders yapılmakta idi ve programlar, çok sayıda fen ve sosyal derslerle yenilenmişti. Fakat bunlarda yabancı dil dersi bulunmamaktaydı²⁵.

3- MEDÂRİS-İ İLMİYE HAKKINDA KANUN

Osmanlı son döneminde medreselerle ilgili üçüncü ve en son düzenleme 10 C. âhir 1335/2 Nisan 1333/2-3 Nisan 1917 tarihli **Medâris-i İlmîye Hakkında Kanun**²⁶ ve buna bağlı olarak Ekim 1917'de çıkarılan **Daru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesiyle Taşra Medârisi Hakkında Nizamnâme** ile gerçekleştirilmiştir²⁷. Bu kanun ve nizamnâme, medreselerde öзде bir değişiklik yapmamış, şekli bazı düzenlemeler getirmiştir. Bunlar içerisinde Daru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi bölüm isimlerinin **İbtidâ-yı Haric**, **İbtidâ-yı Dâhil** ve **Sahn** şeklinde değiştirilirken, bölümlerdeki öğrenim sürelerinin birer yıl düşürülerek üçer yıllık hale getirilmesini, buna mukâbil **Medresetü'l-Mütehassısın**'e bir yıl eklenerek üç

23. Bkz. *Ceride-i İlmîye*, S. 14 (Şaban 1333), s. 88-91; S. 15 (Ramazan 1333), s. 144. Burada (s. 131-141) 1915-16 ders yılında Medresetü'l-Mütehassısın dahil her sınıfta hangi dersi hangi hocaların okutacağını gösterir çizelgeler bulunmaktadır.

24. *Daru'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi (Nizamnâme...)*, s. 8.

25. Nesimi Yazıcı, *Osmanlıların Son Döneminde Dingürevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler*, s. 98 vd.; Bu dönem taşra medreselerine örnek olmak üzere Afyonkarahisar ve Ayaş medreseleri için bkz. N. Yazıcı, *Son Dönem Ayaş Medreseleri ile İlgili Bir Değerlendirme*, Ayaş ve Bünyâmin Ayaşlı, Ankara, 1993, s. 129-142; N. Yazıcı, *Islâh-ı Medâris Öncesi Karahisar-ı Sahib'de Medreseler*, III. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Afyon, 1994, s.43-47; Ayr. bkz. N. Yazıcı, *Son Dönemde Karahisar-ı Sahib Medreseleri ve Islâh-ı Medâris Uygulanması*, Belleten, c. LVIII, S.223 (Ankara Aralık 1994), s.635-658.

26. *Düstur*, II/9, s. 598-600; *Ceride-i İlmîye*, S. 31 (C. evvel 1335), s. 877-880.

27. *Ceride-i İlmîye*, S. 33 (Z. hicce 1335), s. 936-943.

yıllık **Medrese-i Süleymaniye** olarak değiştirilmesini öncelikle hatırlayabiliriz. Taşra medreseleri ise 1914'te verilen düzeni korumaktadırlar. Özelde programlara gelince, bu konuda hem kanun ve hem de ona bağlı olarak hazırlanan nizamnâme ile fazla bir yenilik getirilmediğini vurgulamak yerinde olacaktır. Daha önce İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi'yle getirilen dersler, belki saatlerinde bazı değişikliklerle varlıklarını aynen korumuşlardır. Bir örnek olmak üzere İbtidâ-yı Haric birinci sınıfı ile İbtidâ-yı Dâhil birinci sınıfında okunan dersler ve saatlerini burada gösterebiliriz.

İbtidâ-yı Haric birinci sınıf dersleri, haftalık toplam 23 saat: Tertil-i Kur'ân-ı Kerim 3, Sarf-ı Arabî 3, Lügat ve İstikâk-ı Arabî (Mükâleme suretinde) 3, Türkçe 4, Farsça 1, Tarih-i İslâm 1, Hesap 2, Coğrafya 2, Hüsn-i Hat 1, Malumât-ı Medeniye ve Hukûkiye 1, Elsin-i Ecnebiye 2 saat.

Osmanlı başkentinde 28 Aralık 1912'de açılmış olan **Medresetü'l-Vâizin**'in ders programlarına da temas etmemiz yerinde olacaktır. İşinin ehli vaizler yetiştirmeyi öngören dört yıllık bu okulun dersleri arasında; Tarih, Coğrafya, Riyâziyât (Hesap, Hendese, Cebir), İlm-i Hey'et, Tabiiyyât (Hikmet, Kimya, Mevâlid-i Selâse), Felsefe, İlm-i İktisat ve Mallî, Hıfzı's-Sihha, Terbiye-i Bedeniye gibi dersler bulunmakta, bu halyle genel medreseler istikâmetinde bir programa sahip bulunduğu tesbit edilmektedir.

SONUÇ

Osmanlı son dönemi, medreseler ve medrese programları açısından, büyük değişikliklerin yapıldığı bir devre olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu devrede medrese programları hemen tamamıyla değiştirilmiştir. Medreselerde okunan konusu din olan derslerin program ve içerikleri yeni bazı düzenlemelere tabi tutulurken, şüphesiz en önemli değişiklik programlara eklenen fen dersleri ile sosyal derslerde olmuştur. Bunların etkili bir biçimde okutulabilmeleri için gerek ders kitaplarının seçimi ve gerekse öğretmenlerin belirlenmesinde büyük özen gösterilmiştir. Bunun yanında yabancı dil, beden eğitimi, hatta sanat eğitimi yoluyla medrese programlarının güncelleştirilmesine çalışılmıştır. Bu sahalarda kat'iyen tutucu davranılmamış, ilerleyen zaman içerisinde edinilen tecrübelerle göre bir kısım dersler değiştirildiği gibi, bunların okutulduğu sınıflar da gerek görüldüğünde değiştirilmiştir. Bu vesileyle ilâve edilebilecek bir husus da, genelde ilk sınıflardan başlamak üzere, sınıflar yükseldikçe dini konu edinen derslerin artma eğilimi göstermesi, alt sınıflarda ise daha çok fen ve sosyal derslere yer verilmesidir. Osmanlı son döneminde medrese öğretiminde dikkati çeken bir nokta da, her dersin mütehasssısı tarafından verilmesi, branş öğretmenliğinin önem kazanmasıdır. Nitekim **Medresetü'l-Mütehasssîn** ve **Medrese-i Süleymâniye** bu anlayışın tezâhürleridir.

Burada son olarak ifade edilebilecek bir husus da, Osmanlı son dönemi medreselerinde yapılan ve yapılmaya çalışılan değişikliklerin, toplumun ihtiyacı olan, dini bilgiler kadar diğer alanlarda da kültür sahibi din görevlileri yetiştirme hedefine yönelik olduğudur. Bu hedef ve anlayışın, bu dönemi aşarak Cumhuriyet'e de intikâl ettiğini ve daha sonraları açılan İmam-Hatip liselerinde önemli ölçüde geçerliliğini koruduğunu ifade etmek, kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Şüphesiz genel medreselerin bu son dönemini ve elde edilen neticeleri, devletin içinde bulunduğu şartlardan soyutlamak mümkün değildir. Hedef ile netice arasında fark, varsa, buradan kaynaklanmış olmalıdır.

SEYYİD BURHANEDDİN MUHAKKİK-I TİRMİZİ'NİN BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLARA GETİRDİĞİ METAFORİK YAKLAŞIMLAR

Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

*"Birisi, bir başkasının sözünü
naklederse, bilgin olamaz; başka-
sının şiirini okuyan şâir olamaz,
ona şâir denmez, râvî denir.
Ersen, kendi sözün söyle"*

(Seyyid, Ma'ârif, 46)

Seyyid Burhaneddin Muhakkik-ı Tirmizî XII nci yüzyılın sonlarında doğmuş, XIII ncü asrın ilk yarısında 638/1240 veya 639/1241 tarihine kadar yaşamış, çok önemli bir Türk sufisidir¹. Mevlâna Celâleddin-i Rumi'nin seyr ü sülûkunu tamamlatan ilk şeyhidir². İkincisi ise Şems-i Tebrizîdir.

A. SEYYİD BURHANEDDİN'İN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Seyyid Burhaneddin'in doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, kaynaklar bunu 561/1165 şeklinde kaydederler³... Tirmizî'nin "Hüseynî" seyyidleridir⁴. Seyyid Burhaneddin'in, ince teferrüs kabiliyetiyle iç âlemlere olan vukûfiyyetinden dolayı, Horasan, Tirmiz, Buhara dolaylarında "Seyyid-i Sırdan" olarak tanındığını görüyoruz⁵. Onun ilm-i ledüne olan âşinalığı, Sultan Veled'ce de dile getirilmiştir⁶.

1. Seyyid Burhaneddin Muhakkik-ı Tirmizî, Ma'ârif, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, Ankara 1972 (Gölpınarlı'nın Sunuş'u), s. 17.
2. Sipehsalar, Feridun b. Ahmed, Risâle-i Sipehsâlâr, çev: Tahsin Yazıcı, İst., 1977, s. 118; Eflâkî Ahmed Dede, Menâkıbu'l-Arifin, çev: Tahsin Yazıcı, c. I., İstanbul 1973, s. 144; Furuzanfer, Bedi'ü'z-zaman, Mevlana Celaleddin, çev: Feridun Nafiz Uzluk, İstanbul 1990, s. 52.
3. Seyyid Burhaneddin, a.g.e., (Sunuş), s. 16.
4. Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds, çev: K. Canddoğan, S. Malak, İstanbul 1971, s. 522; Furuzanfer, a.g.e., s. 48.
5. Furuzanfer, a.g.e., s. 62.
6. Sultan Valed, İbtidânâme (Velednâme) Tahran 1355, s. 179.

Seyyid Burhâneddin'in hayatını, tasavvufa intisab etmeden önce ve sonra diye ikiye ayırmak mümkündür. Onun, maneviyat yoluna sülûk etmeden önceki hayatı hakkında, kaynaklarda hemen hemen açık bir bilgiye rastlanmaz. Ancak, genel İslâmî sosyo-kültürel yapı içerisindeki eğitim-öğretim süreci göz önünde tutulursa, onun küçük yaşta Kur'ân-ı Kerim öğrenip hafız olduğu, çeşitli İslâmî disiplinlerde gerekli olan formasyonu ders olarak okuyup elde ettiği söylenebilir. Nitekim eseri, Ma'ârif gözönünde bulundurulursa, onun tefsir, hadîs, Arapça, kelim gibi konularda vukufiyet sahibi olduğu görülür.

Seyyid Burhâneddin tasavvufî olgunluk yolunda kendisine şeyh olarak Mevlânâ Celâleddin-i Rumi (ö.672/1273)'nin babası Bahâeddin Veled (ö.628/1231)'i seçti⁷. Bahâeddin Veled, Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın (ö.618/1221) halifesi olup⁸, Belh'de "Sultânü'l-Ulemâ" diye tanınmıştır⁹. Seyyid Burhâneddin, Bahâeddin Veled'e intisab ettikten sonra, sıkı riyazâta girişmiş, iki günde bir kez arpa unu yemek üzere, yıllarca saharalarda, dağlarda gezerek mânevî olgunluğu elde etmiştir¹⁰. Bu ruhi eğitim sonucunda, Seyyid burhâneddin'in mânevî emaneti, şeyhinden almış görülüyor¹¹.

Seyyid Burhâneddin'in şeyhine oldukça yakın bir mevkide olduğu hatta bu nedenle şeyhinin oğlu Mevlânâ Celâleddin'e lalalık ve atabek'lik yaptığı kaynaklarda zikredilir¹².

Seyyid Burhâneddin, Şeyhi'nin Belh'ten ayrılıp Konya'ya gitmesinden sonra memleketi Tirmiz'e gelir (616/1219)¹³. Şeyhi vefat ettiğinde, Seyyid Burhâneddin, onun yanında değildir. Ancak, keşfen, bir sohbet sırasında, hocasının vefatını farkettiği zaman, "yazık, yazık, şeyhim bu toprak âleminden, temiz âleme göçtü"¹⁴ diyerek, arkasından uzunca bir süre ağlar.

Şeyhinin vefatından sonra, ne kadar olduğu bilinmeyen bir süre geçer. Seyyid Burhâneddin, bir gece rüyasında merhum şeyhi Bahâeddin Veled'in kendisine öfkeyle baktığını, küçükken terbiyesini üzerine aldığı Mevlânâ'yı yalnız bırakmasından ötürü serzenişte bulunduğunu görür¹⁵.

7. Fûruzanfer, Mevlânâ, s.8; Gölpinarlı, Abdülbaki, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1985, s.34; Vassâf, Hüseyin, Sefîne-i Evliyâ, nşr. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul 1990, c.I., s.298.

8. Câmî, Nefehât, s.520; Vassâf, a.g.e., c.I., ss.281-2.

9. Eflâkî, Menâkıbu'l-Arifin, c.I., 126; Gölpinarlı, a.g.e., ss.34-5.

10. Eflâkî, a.g.e., c.I., s.146.

11. Aynı eser, c.II., s.345; Vassâf, a.g.e., c.I., s.298.

12. Sipehsalar, Risale, s.118; Eflâkî, a.g.e., c.I., ss.152-3.

13. Eflâkî, a.g.e., c.I., s.142; Fûruzanfer, a.g.e., s.50.

14. Eflâkî, aynı yer.

15. Sipehsalar, a.g.e., s.118; Eflâkî, a.g.e., c.I., s.152; Vassâf, a.g.e., c.I., s.298.

Rüyada kendinden istenen, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin terbiyesine devam etmesidir. Yapılan bu uyarı ile Seyyid Burhâneddin 629/1232 tarihinde Konyaya gelir¹⁶.

Seyyid Burhaneddin Konya'ya geldiğinde bir kaç ay Sincarî Mescidi'nde kalır¹⁷. O sırada Mevlânâ Celâleddin, Lârende (Karaman)'dedir. Seyyid burhaneddin, iki dervişle bir mektup göndererek, onu Konya'ya çağırır¹⁸. Mevlânâ Celâleddin bu çağrıya sevinerek, babasının yetiştirdiği kamil insan Seyyid Burhaneddin'in yanına, Konya'ya gelir¹⁹.

Mevlânâ Celâleddin, Seyyid Burhâneddin'in ilk kez ziyaretine vardığında, çok ciddi tarzda olmak üzere, çeşitli ilim dallarında imtihan edilir. O sırada otuz yaşları civarında bulunan Mevlânâ, sorulan suallere chliyet ve liyakatle ikna edici şekilde karşılık verince, onun bu durumundan etkilenen Seyyid Burhaneddin, ona karşı ayağa kalkarak hürmette bulunur²⁰. Seyyid Burhaneddin, ona kâl ilmine vakıf olduğunu, kendisinin de babası gibi, artık hâl ilmini tahsil etmesi gerektiğini söyler²¹. Mevlânâ'nın oğlu, babasının Seyyid Burhâneddin'e bağlanma (intisâb) keyfiyetini şöyle açıklar:

Ona gönülden mürid oldu da, baş koyup huzuruna ölü gibi düştü.

Onun önünde ölünce, o da onu diri kaldı, yaşlarını silip sevindirdi²².

Seyyid Burhaneddin'in ona, Kübreviyye tarzında seyr ü sülûk eğitimi verdiği söylenebilir.

Bu öğretmen-öğrenci ilişkisi kaynaklara göre dokuz yıl sürer²³. Bu süre içinde Seyyid Burhaneddin ona şeyhi Sultanü'l-Ulema Bahâeddin Veled'in "Ma'ârif" adlı eserini defalarca okutur²⁴. Bundan gaye, Seyyid Burhâneddin'in, Bahâeddin Veled'in mânevî halini oğluna aynen intikal ettirmek isteği olsa gerekir.

Seyyid Burhaneddin, bu dokuz yılın yedi senesinde, daha fazla ilim tahsil etmek üzere, Mevlânâ'yı Şam ve Haleb'e gönderir²⁵. Seyyid Burhaneddin bu süre zarfında Kayseri'de ikâmet eder²⁶.

16. Fûrzanfer, Mevlana, s.50.

17. Eflâki, Menâkıb, (çevirenin notu), c.I., s.39.

18. Aynı eser, s.40.

19. Aynı eser, s.43.

20. Vassâf, Seffine, c.I., s.298.

21. Sipehsalar, Risâle, s.118; Eflâki, a.g.e., c.I., s.144.

22. Sultan Veled, İbtidânhâme, s.196. (Bevt: 4299).

23. Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1976, s.219; Sipehsalar, a.g.e., s.118; Eflâki, a.g.e., c.I., s.144; Fûrzanfer, a.g.e., s.52.

24. Sipehsalar, aynı yer.

25. Fûrzanfer, a.g.e., s.52.

26. Aynı yer.

Seyr ü sülûk eğitimi sırasında Seyyid Burhâneddin, Mevlânâ'ya tarikat edebilerini, usûllerini, lazımgelen erkânı öğretti. Bu eğitim sırasında, Mevlânâ'ya üç çile çıkardı²⁷. Neticede, manevî tekamülünü tamamlayan Mevlânâ'ya şeyhi Seyyid Burhâneddin, irşâd görevini üstlenmek üzere icâzet verdi.

Bundan sonra şeyhimiz ne yapmıştır? Maneviyat âleminde şeyhinden emir alarak, Konya'ya gelen ve şeyhinin oğlunu tekamül basamaklarında son noktaya erdiren Seyyid Burhâneddin'in görevi artık bitmiştir. Mevlânâ'dan izin ister. Niyeti Kayseri'ye gidip orada yerleşmektir. Ancak Mevlânâ, ruhunun derinliklerinden duyduğu bir sevgi ve bağlılık duygusuyla önce muvafakat etmediyse de, onun şu ikna edici cevabı karşısında gönülsüz bir olur ile vâki durumu kabullenmek zorunda kaldı: "Allah'a hamdotsun senin işin tamam olmuştur. Öyle ki, insanlar, senden nûr ve nasib alıyorlar. Gitmemin sebebi şudur: Sert ve kuvvetli bir arslan bu ülkeye (Konya'ya) yönelmiştir. O arslan, ben arslan, ikimiz birbirimizle anlayamayız". Gerçekten, Seyyid Burhâneddin'in Kayseri'ye gitmesinden kısa bir süre sonra Şemseddin-i Tebrizî (ö. 645/1247) Konya'ya gelir²⁸.

Seyyid Burhâneddin küçükken lalalığını (veya atabekliğini), büyüken de müşidliğini yaptığı, şeyhinin oğlu Mevlânâ ile artık ayrılmış, 638/1247 tarihinde Kayseri'ye gelerek oraya yerleşmiştir.

Kayseri'de irşâdla meşgul olan Seyyid Burhâneddin'in sosyal tabakaların her bir yelpazesinde etkinliğe sahip olduğunu görüyoruz. Kayseri'de Vezir Şemseddin Isfehâni (Sâhib) (ö.646/1249)'nin onun müridleri arasında yer aldığı kaynaklardan öğrenmekteyiz²⁹.

Seyyid Burhâneddin'in ölümünü Eflakî Dede oldukça açık-seçik biçimde şöyle anlatır: "Seyyid Burhâneddin Hazretlerinin vefatı yaklaşınca, hizmetine bakan kimseye bir miktar su hazırlamasını söyler. Hizmetkâr, suyu ısıttığını söylediğinde, kapıyı sıkıca kapayıp dışarı çıkmasını, dışarıda kendisi için bir salâ vermesini ve "garip Seyyid dünyadan göçtü" demesini ister. Hizmetkâr, olanı biteni anlayabilmek için, Seyyid'i gözetler. Burhâneddin Muhakkık, hazırlanan suyla gusl eder, elbisesini giyer ve bir köşeye kıvrılarak "gökler temizdir, feleklerde olanın hepsi temizdir. Temiz ruhlar ve temiz ruhlular herkes hazırlanmışlar. Ey bana bir emanet veren hâzır ve nâzır Allah'ım, lutfedip gel, bu emaneti benden al. "İnşaalâh, beni sabredenlerden bulursun"³⁰. Ey dost, beni kabul et ve canımı al.

27. Eflakî, Menakıb, c.I., s.162; Fûruzanfer, a.g.e., s.60.

28. Sipehsalar, Risale, s.129. Fûruzanfer'e göre Şemseddin-i Tebrizî, Konya'ya 642/1244'ün 29 Kasım'ında gelmiştir. Bkz. Fûruzanfer, a.g.e., s.75, Ayr. bkz.: Eflakî, a.g.e., c.I., s.145.

29. Eflakî, aynı yer.

30. Saffât (37). 102.

Beni mest edip her iki dünyadan al götür. Sensiz gönlüm her ne ile rahat ediyorsa, içime ateş koy, benden onu al" der ve canını Allah Ta'ala'ya teslim eder³¹. Vefat tarihi 639/1241 yılı olarak tahmin edilmektedir³². Kabri, Kayseridedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Şeyhi Sultanu'l-Ulema Bahâeddin Veled dolayısıyla, Seyyid Burhaneddin, Kübrevî'dir³³.

Seyyid Burhaneddin'in bir tek eseri vardır, o da, Ma'ârif³⁴ ya da Makâlât³⁵ olarak bilinen Farsça olarak yazılmış mensur bir eserdir³⁶. Elimizdeki nüsha 637/1279 tarihinde Argun b. Aydemür tarafından yazılmıştır. Maarif'in iki nüshası vardır. Birincisi Üsküdar Selimağa Kütüphanesi 567 no'da, diğeri de Konya Mevlânâ Müzesi 2118 no'da kayıtlıdır. Füzûzanfer bu iki yazmayı esas alarak 1960 yılında Ma'arif'i Tahran Üniversitesi Matbaası'nda bastırıştır.

İçeriği açısından ele alırsak ilk dikkat çeken husus olarak Muhammed ve Fetih surelerinin bazı âyetlerinin işâri boyuttaki yorumları görülür. Tasavvufî bazı kavramların açıklanması, manevî eğitiminin incelikleri, muhabbetullah, fakr, zühd, fenâ, nefis, tevhid, şerîata bağlılık, sünnete yapışma, şeyh, mürid, seyr ü sülûk vs. gibi hususlar Ma'ârif'in ağırlıklı muhtevasını belirler. Sık sık Sultanu'l-Ulema'ya, Attar'a, Rabia'ya, Cüneyd'e, Hakim Tirmizî'ye, Haris-i Muhasibî'ye Hallâc-ı Mansûr'a, Harrâz'a, İbn Ata'ya, Sehl-i Tüsterî'ye, Hasan-ı Basrî'ye, Ca'fer-i Huldî'ye ve Osman Mağribî'ye atıflar yaparak, onların sözlerini şerh eder.

Yetiştirdiği talebeleri sayıca çok olmakla birlikte, içlerinde en tanınmış olanları şunlardır: 1. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî (ö. 672/1273), 2. Selahaddin Zerkûb (ö. 657/1258), 3. Sultan Veled (ö. 712/1312), 4. Sâhib Şemseddin-i Isfehânî (ö. 646/1249).

B. METAFORLARIN ANLATIM GÜCÜ

Metafor kelimesi, edebiyat terimimiz olan istiârenin anlamdaşı olarak değerlendirilir. Metafor ifadesi iki kelimeden oluşur: 1. Meta: Sonra, ile öte anlamlarına gelirken 2. Phore kelimesi de taşımak ve aktarmayı ifade eder³⁷. Bu ifade, bir sözün gerçek anlamını kaldırarak, benzerliği olan diğeri bir anlamı iğreti olarak yüklemek³⁸, başka bir şeye ait olan bir

31. Eflakî, Menakıb, c.I., s.150.

32. Seyyid Burhaneddin, Ma'arif, haz. Füzûzanfer, Mukaddime.

33. Yılmaz, Hasan Kamil, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1994, s.140.

34. Seyyid Burhaneddin, Ma'arif, Konya Mevlana Müzesi, no:2118.

35. Seyyid Burhaneddin, Ma'arif, Selim Ağa Kütüphanesi, no: 567.

36. Gölpınarlı, Mevlânâ, s.26.

37. The Encyclopedia of Philosophy, yay: Paul Edwards, Newyork 1972, c.V., s.284.

38. Akaltın, Sami, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1980, s.150.

ismin bir başka şeye verilmesi³⁹, şeklinde tanımlanırken çoğu kez, bilinen, alışık olunan kavramlardan bilinmeyenlere doğru bir köprü görevi görmesi ilk anda dikkati çeker. Metafor geneli içerisinde teşbih, mecaz, deyim, kıyas, kinaye, şahsileştirme gibi unsurlar da yer alır⁴⁰.

Kur'ân-ı Kerim'de, bilinmeyen soyut kavramların aklileştirilmesinde ve akılla daha açık anlaşılabilir hale gelmesinde sık sık metaforlara rastlamak mümkündür. Mesela inanmayanlar, inkarcılar, sağır, dilsiz ve köre⁴¹, dünya hayatı çere, çöpe⁴², katı kalpler taş⁴³, sabah soluk alan insana⁴⁴, yeryüzü beşik ve döşeğe⁴⁵, dağlar direğe⁴⁶, benzetilir.

Tasavvufta da sık sık metaforlara başvurulmuştur. Soyut kavramların aklileştirilmesi, veya bundan daha öte bir zenginlik kazanması için farklı kelimeler ödünç alınması büyük önem arzeder. Javad Nurbaksh tasavvuf-taki metaforları değerlendirirken, bu hususu üç maddede özetler:

1. Süfîler, şiirlerinde sevgilinin saçı, yüzü ve özellikleri hakkında edebî bir üslûb kuran normal şairlerin bu kullanımı üzerine, ilahî birliği dile getiren ve kendi meramları anlatan mecazlara yer verdiler.

2. Bu tür resimlendirme ve istiareler, soyut felsefî terimlere nazaran kalbe daha fazla nüfûz edicidir. Üstelik süfîler, kendi tecrübelerini istiareler yoluyla başkaları için algılanabilir hale getirmektedirler.

3. Bu tür istiareler, bir bakımdan da süfînin kendi iç deneyiminin güvencikle muhafaza edilmesini gerçekleştirir⁴⁷.

Sırların üzeri metaforlarla örtülürse, hem anlayana bir tür örtülü mesaj verilmiş olur, hem de anlamayanlara karşı sırrın korunması, bir başka deyişle çarçur edilmesi engellenmiş olur.

Tasavvufî eserlerde şarap, meyhane, kadeh, müzik, dans vs. gibi ilginç tabirlerin kullanılması, okuyucuların dikkatini çekmek veya fena halinde içinde buldukları durumdan habersiz olmaları sebebiyle, mümkün mertebe dünyevî ifadelerin mecazî olarak yorumlanması şeklinde değerlendirilebilir⁴⁸.

39. Cuddon, S.A., A Dictionary of Literary Terms, Newyork 1991, s.543.

40. Tahiri'l-Mevlevî, Edebiyat Lügati, İstanbul 1973, s.90; Way Ellen Cornell, Knowledge Representation and Metaphor, Newyork 1991, ss.1-14.

41. Bakara (2), 271.

42. Hadid (57), 20.

43. Bakara (2), 274.

44. Tekvir (81), 18.

45. Nebe' (78), 6, 7.

46. Aynı yer.

47. Nurbaksh, Javad, Sufi Symbolism, The Nurbaksh Encyclopedia of Sufi Terminology, London and Newyork 1986, ss. 1-2.

48. Aynı eser, ss.124-6.

Ayrıca şu hususa işaret etmekte de yarar var. Metaforik kullanımlara sadece mutasavvıflar ve edebiyatçılar değil aynı zamanda felsefeciler de başvurmuşlardır. Aynı kullanım formu farklı zeminlerde Kur'an-ı Kerim ve Hz. Resûlullah (s.)'ın hadislerinde de görülür.

Şu hususu da göz ardı etmemek gerekir ki, mutasavvıfın metaforik anlatıma başvurmasının bir başka yönü, kendince ulaştığı ve elde ettiği ilâhî ganimetleri muhafaza etmek ve gizlemek amacına yönelik olmak üzere, yüksek düzeyde bir anlatımı seçmesini gözler önüne serer.

C. SEYYİD BURHANEDDİN'İN BAZI TASAVVUFİ KAVRAMLARI METAFORİK YOLLA AÇIKLAMASI

Yukarıda da anlattığımız gibi, hemen her sufi, meramını, bir takım metaforlarla ortaya koymaya çalışmıştır. Okuyucu için zihni antremana sebep olduğu kadar, bir tür düşünme diriliği ve anlayış kolaylığı sağlayan tasavvufî metaforik anlatımlar, sistemin özünden gelen, sırrı muhafaza etme amacını da içerir. Seyyid Burhâneddin de, kendisinden önce gelen sufiler gibi, anlatımlarında bir hayli metaforlara başvurmuştur. Biricik eseri, Maârif, bu konuda pek çok örneklerle doludur. Şimdi, ilmî bir sınıflandırma çerçevesi içerisinde, onun bu metaforları nasıl kullandığını görelim.

1. ŞEYH: Arapça yaşlı pîr, hacc⁴⁹ gibi manaları ihtivâ eder. Kur'an-ı Kerim'de dört yerde geçer, hepsinde de ihtiyar anlamına gelir⁵⁰.

Terminolojik olarak, sapıklık karşısında, doğru yola rehberlik eden kişi şeklinde tanımlandığı⁵¹ gibi, kullara Allah'ı, Allah'a kulları sevdiren zat⁵² diye de tarif edilmiştir.

Şeyhin, sistem içerisindeki gerekliliği konusunda Râzî'nin şu tesbiti hayli ilginçtir: "Bazıları, kulun 'ihdina's-sırâta'l-mostakîm" (bizi doğru yola ilet) dediği zaman, sırf bununla yetinmeyip, 'sırâta'lezzîne en'ante aleyhim (üzerlerine nimet bahsettiklerinin yoluna) de söylemek gerektiğini, bunun da müridin, hidâyet ve mükâşefe makamlarına, ancak, kendisini dosdoğru yola ileticek ve sapıklıklar ile hataların dolu olduğu yerlerden uzaklaştıracak bir şeyhe intisab etmesiyle ulaşabileceğine delâlet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu doğrudur, zira halkın pek çoğu noksandır. Akılları, Hakk'ı dosdoğru idrâk edip de doğruyu yanlıştan ayırd edemez. O halde noksan olanın, kemale eren kişinin aklının nuruyla güçlensin de, sonuçta, mutluluk derecelerine ve kemalât basamaklarına ulaşsın"⁵³.

49. Tehânevî, Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn, c.1., s.735.

50. Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, el-Mu'cemu'l-Müfrehes, s.398.

51. Cürcânî, Ta'rifât, s.73; Cebecioğlu, Ethem, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997, s. 673.

52. el-Hafnî, Abdu'l-Mun'im, Mu'cemu Mustalahâtı's-Süfiyye, Beyrut 1980, s.143.

53. Râzî, Fahrüddin, Mefârîhu'l-Gayb, Beyrut trz., c.1., s.184.

İbn Haldun da Şifau's-Sâil'in'de bu konuda olumlu görüşler serdetmiş dengeli bir yaklaşımla mes'eleyi yerine oturtmuştur⁵⁴.

Şimdi, Seyyid Burhaneddin'in şeyh kavramı ile ilgili olarak yaptığı metaforik tariflere gelelim. Aşağıda da görüleceği üzere, Seyyid Burhaneddin, şeyhin özellikle fonksiyonelliğine yönelik tanımlarında kullandığı benzetmeler, çok dikkat çekicidir. Bunları sırasıyla görelim.

a) Seyyid Burhaneddin, şeyhdeki gayyûrluk (kıskançlık)ı, Allah'ın gayyûrluğundan yaptığı mana transferi ile ifade eder. Ve bu konuda öz ifade ile şunları söyler:

"...Allah kıskançtır ya, şeyh de kıskançtır"⁵⁵. Allah'a yakın kullarda, O'nun bir takım isim ve sıfatları tecelli eder. Bu konuda Kâşânî Istilâhât'ında oldukça geniş açıklamalarda bulunmuştur⁵⁶. Allah'ın gayyûriyeti, Kendisine yakın olan velî kullarında da kabiliyeti ölçüsünde ortaya çıkar.

b) Yine Seyyid, bir yerde, şeyhin himmet nazarını, Allah'ın nazarı olarak görür ve bu hususu şöyle değerlendirir: "Onun kendi bakışı, görüşü kalmamıştır, bakışı da Hakk'ın bakışıdır, görüşü de..."⁵⁷. Burada fena durumunda, iradesini Hakk'ın küllî iradesinde tam eriten kişilerde ortaya çıkan, "vemâ rameyte iz rameyte ve lâkinnallâhe ramâ..."⁵⁸. âyetinin sırrı gündemdedir. Kul kendisini Hak'da öylesine eritmiştir ki (tabii ontolojik bakımdan değil) nerede ise O'nun boyasını rengini (sıbgâtallah) almıştır. İşte bu durumda kuldan çıkan fiillerin, Allah'ın fiilleri olduğu veya daha başka bir deyişle Hakkânî ve Rabbânî olduğu öne sürülür. Bu durumda, kendi bakışında ölmüş velî (şeyh), Hakk'ın bakışında dirilmiştir, denir.

c) Şeyhleri dünya padişahlarına benzeten Seyyid Burhaneddin, onları dünya yöneticilerinden üstün görerek, hakikat açısından kendisine göre bir değerlendirme yapar: "...Şimdi, dünya padişahlarının ululuklarını bildin, hani herkes onları göremez. Erenlerin, üstünlüklerini, yüceliklerini onlardan az görüyorsun, az biliyorsun. Hiç de öyle değil"⁵⁹. Bu ifadeler ile maneviyat aleminin egemenlerini, maddenin egemenleriyle kıyaslayan Seyyid Burhaneddin, öncekileri daha üstün görmektedir. Padişahların hakim oldukları dünya zamanlı, mekanlı ve sınırlıdır. Ancak velî kulların

54. Bkz.: İbn Haldûn, Şifâu's-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti), çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1977.

55. Seyyid, Ma'ârif, s.3.

56. Kâşânî, Abdü'r-Razzâk, Istilâhâtü's-Söfiyye, thk. nşr.: Muhammed Kemal İbrahim Ca'fer, Mısır 1981, ss. 107-130.

57. Seyyid, a.g.e., s.3.

58. Enfâl/17.

59. Seyyid, a.g.e., s.94.

egemenlik sürdürdükleri mana ülkesi, zamansız, mekansız ve sınırsızdır. İşte bu yüzden şeyhler, dünya padişahlarından üstündürler.

d) Seyyid Burhâneddin bir yerde şeyhi, Hz. Resûlullâh (s.)'in ashabından bey'at aldığı Şecere-i Rıdvân'a benzetir. O ağaçta, inananlar nasıl bey'at ile Allah ve Resûlüne boyun eğdilerse, şeyh de, manevî veraset yolu ile aynı konumda gösterilir: "Şimdi şeyh," o ağacın altında bey'atleştiler..." (Feth 18) denen ağaçtır. Kimde hakikat derdi varsa, ona 'bu ağacın altına gel' de! Ağacı silkele' (Meryem/31). Bu ağaç önce tâlib (isteyen) idi, şimdi matlûb (istenen) olmuş. Gel de hurmasıyla faydalı bir helva yap, böylece din çocuğun olan Hz. İsa (a.) doğsun. Zinhar, bu ağacın dalına yapışın. Kim bu dala yapışırsa, 'sağlam kulpa yapışmıştır...' (Bakara 256)⁶⁰.

Sülemî de, bir şeyhe bağlanmanın önemini vurgularken, salikin bulunduğu maneviyat hekiminin nazar ederek onun hastalığını anlayıp ilacını vererek dertine derman oluşundan bahseder⁶¹. Avarif sahibi de dağda yetişen bitkinin bahçevan elinde ıslah ile daha tatlı meyve verir hale geldiğini anlatarak, şeyh için bahçevan benzetmesi yapar⁶².

e) Şeyh bir yerde, bedeni itibarıyla Allah'ın yeryüzündeki gölgesine benzetilerek, "...çünkü o güneş, ' ne doğudadır, ne de batıda' (Nûr/35) diye methedilen gönüle mensuptur; gölgesi ise 'kendisine hükmetme yetkisi bahşedilen kişi yeryüzünde Allah'ın gölgesidir' diye anlatılan şeyhin bedenidir. Şeyhin gölgesinde otur..."⁶³. Kamil insan, Allah'ın yeryüzünde halifesi veya bir başka deyişle "Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan velî"dir⁶⁴. Seyyid Burhâneddin'in yeryüzünde kendisine hükmetme yetkisi verilen kişi diye bahsettiği husus Kur'ân-ı Kerim'de "Ey Davud Biz, seni yeryüzünde halife kıldık; artık insanlar arasında Hak ile hükmet..." (Sad/26); "O, sizleri yeryüzünde halifeler kıldır..." (En'âm/65) âyetleriyle zikrolunmaktadır. Buradaki espiri Allah'a itaat etmek ile Allah'a itaat edene itaat etmenin farklı şeyler olmadığıdır. Bu yüzden, Allah'a itaat edene itaat eden kişi, sonunda Allah'ın rızasına ulaşacaktır: "Allah'a Resûlüne ve sizden olan emir sahibine itaat ediniz..." (Nisâ/59).

f) Seyyid Burhâneddin bir benzetmesinde şeyhin gölgesini Tuba Ağacı'nın gölgesi olarak görür; "...Şeyhin gölgesinde otur; onun gölgesi Tubâ Ağacı'nın gölgesidir. 'Ne mutlu nefsinin hor görene'. Sen de nefsini alçalt da, dünya güneşinden kurtul, bu ağacın altında emin ol, selamete er. Bu ağacın altında buldukça eminsin, ama oradan ayrıldın mı bunılır,

60. Seyyid Burhâneddin, Ma'ârif, s.22.

61. Sülemî, Ebu Abdîrrahman Muhammed el-Hüseyn, Sülûku'l-Ârifîn, (Ariflerin Yolları), çev.: Süleyman Ateş, s.7.

62. Sâhreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer, Avârifü'l-Ma'ârif, Kahire 1973, s. 96.

63. Seyyid Burhâneddin, a.g.e., s.40.

64. Affîrî, Ebu'l-Alî, Fusus Şerhi, Kahire 1978, s.306.

kalırsın. Gelirler de, bu Tubâ Ağacı'nan başka ağaç vardır, derlerse, '...yaklaşmayın o ağaca...' (Bakara/35) Sakın hâ gitme, öbür ağacın tuzağına tutulmadıkça, Tubâ Ağacı'ndan mahrum kalmazsın. Yahut da, şeyhin gönlü Tuba Ağacıdır, bedeni de onun gölgesi. Şeyhin cisimler âleminde olan bedeninin dalına yapıştın mı maksadına erişirsin, sevgiye yol bulursun. 'Artık Bana uyun da, Allah da sizi sevsin...' (Alü İmrân/31). Ona yapışmazsanız, ona sarılmazsanız mahrum kalırsınız. Bu bir sırdir ki size söylendi: Şeyh zaten bağdır, bahçedir, cennettir"⁶⁵.

Tuba tasavvufi bir istilâh olarak Hak ile üns halinde olunan makamı, ilahî huzurda sükûn ve huzur içinde olmayı ifade eder⁶⁶. Cennette bir ağaç olarak zikrolunan Tuba'yı şeyhle benzeştirmek, şeyhin insanı olgunluğa, dolayısı ile huzura erdirmesi espirisiyle örtüşmektedir, diyebiliriz.

g) Şeyh, bağa, bahçeye, cennete de benzetilir: "...Bu bir sırdır ki size söylendi, şeyh, zaten bağdır, bahçedir, cennettir"⁶⁷. Cennet, huzur, itmi'nân yeridir. Şeyhin gönlü de ölmeden öldüğü için sürekli huzur ve sükûn halindedir. Cennetin ve şeyhin bu şekilde huzur veren bağlık bahçelik yerlere ortak paydalanarak benzeştirilmesi, ilginç bir tesbit olarak değerlendirilebilir. Tasavvufi terminolojide bağ, neş'eli ruhanî âlem olarak tanımlanmıştır⁶⁸ ki, yukarıda yaptığımız açıklamayı teyid eder niteliktedir.

h) Seyyid Burhaneddin Muhakkık bir başka ilginç tesbitinde, şeyhi aynaya benzetmektedir: "Şeyh, aynaya benzer, ona ne kadar bakarsan, kendini ona adar, verirsen, o da sana o kadar bakar, kendini o kadar sana verir"⁶⁹. Bu söz ile ünlü Hanbelî sufi Abdülkadir-i Geylanî'nin "Ene ebl'ü bi kadri me'şteraytum: Ne kadar alırsanız, o kadar satartım" sözü, anlam içeriği bakımından birbiriyle örtüşür. İnananlar birbirleriyle bir tür manevî yansıma halindedirler. Nitekim bir hadis, bu hususu te'yid eder: "Mü'min, mü'minin aynasıdır"⁷⁰. Mürid, şeyhinin şahsında kendi eksikliklerinin ne olduğunu görüp anlar ve kendisine çeki düzen verir, Zira şeyh, örnek insan timsalidir. İşte şeyhlerin müridlerine ayna olması, bu bakımandır. Ancak, Seyyid Burhaneddin, yukarıdaki sözü ile, daha çok müridin şeyhine olan rabîta türü manevî bağlantısını kastettiğini ve herkesin istifadesinin, şeyhe olan bağlılığı oranında tezahür ettiğini anlatmak istemektedir, bizce.

65. Seyyid, Ma'ârif, ss.40-1.

66. Secâdi, Seyyid Ca'fer, Ferheng-i Lügat-ü Istilâhât u Ta'birat-ı İrfânî, Tahran 1354, "Tuba" maddesi.

67. Seyyid, a.g.e., s.41.

68. Secâdi, a.g.s., "Bostan" maddesi.

69. Seyyid, a.g.e., s.47.

70. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafâ, Beyrut 1351, c.II., s.294.

2. NEFS: Lügatta, çeşitli anlamlar ifade eden bir kelimedir. Bedeni canlı kılan şey⁷¹, bir şeyin özü, künhü, hakikati⁷², insanın maddî kalıbı, bedeni⁷³, nazar, göz değmesi⁷⁴, kan⁷⁵, kalp⁷⁶, insan şahsı⁷⁷, azamet, izzet, himmet, irade büyüklüğü⁷⁸. Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de de çeşitli manaları ihtivâ eder: Zâtullah⁷⁹, Allah'ın azameti, izzeti, künhü⁸⁰, insan ruhu⁸¹, insan bedeni⁸², bedenle birlikte ruh⁸³, insan şahsı⁸⁴, insan cinsi⁸⁵, ba'zı, kısım⁸⁶, kalb, göğüs⁸⁷, kötülöklere kaynak olan tezkiyesi, terbiyesi ve cihadı icabeden bir cevher⁸⁸, Hz. Âdem (a.)⁸⁹.

Tasavvuf terminolojisinde nefis şudur: Nefs, his hayat ve iradeli hareket kuvvetlerini taşıyan, latîf buharlı bir cevherdir. Nefs-i nâtika olan kalb ile beden arasında vasıtaadır. Hakîm (-i Tirmizî), nefse, rûh-ı hayvanî demiştir⁹⁰.

Seyyid Burhaneddin, nefsi nelere benzeterek anlatmış? Şimdi bunu görelim.

a) Seyyid Burhaneddin nefsi, insanın on günlük ödünç malına benzerken şöyle der: "Bütün bu uzuv matahları, bu el, kol, parmaklar, eklemeler, duygular, mide, ciğer vs. gibi bütün parçalar bana ödünç verilmiştir. Elbette bunları (bir gün) benden geri alacaklar. Hayvanî ruh, bütün dış ve iç hisleriyle on günlük iğreti malımdır, demelisin"⁹¹.

Seyyid Burhaneddin, burada "vedî'at" kelimesiyle ödünç ve emaneti anlatmak ister. Bu durumda, "ben" dediğimiz varlık, kan, sinir, et ve kemikle birlikte, bunlara bağlı olan hisler değildir, diyebiliriz. Allah tarafın-

71. Cevherî, es-Sıhah Tâcü'l-Lüga, Beyrut 1984, c.III., 984.

72. Firuzâbâdî, Tertîbu'l-Kâmilî'l-Muhît, Beyrut 1979, c.4., s.413.

73. Cevherî, aynı yer.

74. Firuzabâdî, aynı yer.

75. Cevherî, aynı yer, Ayr. bkz. İbn Sina, eş-Şifâ (Kitabu'n-Nefs), s.15.

76. Kefevî, el-Külliyât, Beyrut 1993, s.897.

77. Cevherî, aynı yer.

78. Firuzabâdî, aynı yer.

79. Tâhâ/41.

80. En'âm/12

81. Fecr/27.

82. Yûsuf/26.

83. Bakara/286.

84. Lokman/28.

85. Tevbe/128.

86. Hucurât/11.

87. Bakara/235.

88. Yûsuf/18.

89. A'rûf/189.

90. el-Kâşânî, Istilâhât 1981, s. 151.

91. Seyyid, Ma'ârif, s.8.

dan üfürülmüş yönümüz, iç ve dış hislerimizle birlikte bedene sahip, insânî benliğimizdir, kendisine emanet olarak verilen maddî bedeni geçici olarak malı gibi kullanır. Ölüm sırasında, bu ödünç mal elinden alınır ve ilahî yanımız (insânî ruhumuz) geldiği asla dönüş yapar. İslam filozoflarından el-Kindî, nefsi tanımlarken, ilahî nefse (insânî ruha) ağırlık veren tarzda bir tavra yönelmesi⁹², sufflerin, özellikle Seyyid Burhaneddin'in ödünç-emanet çizgisinde, benliğimizin asli olmayan ikincil, geçici bir yönü şeklinde değerlendirilmesi, akılcılarla sezgicilerin ayrıldığı kavşak noktasını oluşturur, düşüncesindeyiz.

b) Seyyid Burhaneddin nefsi bir yerde azgın ata benzetir ve şöyle der: "Şeyhte öyle bir heybet olmalı ki, vursun, kırsın, şeytanlar ve vesvâs (vesvese veren şeytanlar)ın ordusunu, bir nazarla hezimete uğratsın. Serkeş ata benzeyen ve müridin bindiği ve onu esfel-i sâfilîne atmak isteyen azgın nefis atını korkutsun, onu oyuluklarının altında tirtir titretsin"⁹³. Bu ifadelerde Seyyid Burhâneddin'in "En büyük düşmanın iki yanın arasındaki nefsidir"⁹⁴ hadisi ile nefsin düşmana benzetilmesi, ortak paydasında birleştikleri görülür. Tasavvuf erbabı Yunus Emre'nin şu dizisinde ifade ettiği gibi, hayvânî nefsi ölücü kabul eder:

Ölen hayvan imiş, canlar ölmez.

c) Seyyid Burhâneddin, yine nefsi doğrudan doğruya hayvana benzetir: "Hani hayvanların (yiyeceği) nimeti, nefs-i emmare'nin kuvvetlenmesi için samanlıktan yollarlar ya..."⁹⁵. Biraz aşağıda da şöyle der: "Şimdi, sana verilen (ilahî ruh) padişahın(in) bineği için ihsan edilen samana da şükretmek gerek..."⁹⁶.

Seyyid burada ilahî ruhu (veya ilahî ben'î) padişaha, nefsi de onun üzerine bindiği yem, saman yiyen hayvana benzeterek nefis ve ruh arasındaki ayrımı keskinleştirmektedir. Esasen Seyyid Burhaneddin gibi bazı mutasavvıflar, nefis ve ruh arasındaki farklılığa belirgin çizgilerle işaret etmişlerdir. Bu yüzden nefse hayvânî ruh ismini verirler. Onlara göre, nefis, ruh ile beden arasında bir vasıta olup ikisi arasındaki münasebetin bir ürünüdür⁹⁷. Hatta, ruhun bedenle birlikteliğinden önce, bahsini ettiğimiz nefis ortada yoktur. Bundan dolayı, bu tür emmare, levvame, mutma-inne gibi isimler, bedenın temsilcisi gibi sayılan nefse atfolunurlar, yani beden kökenlidirler⁹⁸. Bu isimler, ruh için kullanılmazlar, Dolayısıyla

92. el-Kindî, Ya'kûb b. İshak, er-Resûlü'l-Kindî, Kahire 1952, c.I., ss.165, 174.

93. Seyyid, Ma'ârif, s.35.

94. Gazzalî, İhyâ, c.III., s.100.

95. Seyyid, a.g.e., s.43.

96. Aynı yer.

97. Kâşânî, İstilâhât, s.115; İbrahim Hakkı, Ma'rifetnâme, İst. 1330, ss.78, 153, 257.

98. el-Cîlî, Abdülkerîm, el-İnsâna'l-Kâmil, Mısır 1316, c.II., s.45.

olumsuz özellikler ruha değil nefse atfedilir⁹⁹. özetle ifade etmek gerekirse, Seyyid Burhaneddin'e göre, ruh bir padişahdır, nefis de onun üzerine binip idare ettiği bir hayvan.

d) Bir benzetmede, nefis direkt olarak düşman şeklinde görülür: "Nefse aykırı olana iyice yaptış, yüce Allah'tan güç iste. O'ndan başka kimseden güç bulamazsın. (Nefs) düşman(ı) kuvvetli bile olsa, Rabbânî güç seninle olduktan sonra, onun kuvveti bir tesirde bulunamaz"¹⁰⁰.

Nefs savaşılmaması gereken bir düşmandır. Hadis-i şerif'te de bu hususa işaretler görülür: (Kudsî hadîs) "Nefsine düşman ol. Zira o Bana düşman olarak dikilmiştir"¹⁰¹.

İnsanın tekamül yolunda, nefisle savaşın büyük önemi olduğu muhakkak. Bu yolda çekilen çilelerin ruhu yücelttiği de kesin. Varoluş macerasını bize yaşatan Allah'ın, düşmanımızı, imtihanımızı ayrılmaz bir parçamız olarak bu dünyada kendi içimizde hazır olarak evvelî (primordial) bir durumda buldurması, üzerinde daha çok kafa yormayı gerektiren açık hikmetlerdendir, deriz.

e) Seyyid Burhâneddin, kişinin nefis-i emmaresine uymasını kadın imama uyup namaz kılmaya benzetir: Nefis-i emmareye aykırı davrandın mı, Yüce Allah seninle barışır. Nefsine ile barışınca da, Allah ile savaşa girmiş olursun. Hiç, birisi kadını imam eder de ona uyar mı? Böyle bir şey, ne Müslümanlıkta var, ne de kâfirlikte..."¹⁰².

Malum olduğu üzere "nefs" kelimesi arapçada dişil (müennes)dir. öyle sanıyoruz ki, Seyyid Burhâneddin, nefis kelimesinin bu yönünü göz önünde tutarak, ona uymak, onu imam olarak öne koymak gibi mânâları metafor unsuru olarak kullanmıştır.

f) Nefs, bir yerde, karanlık geceye benzetilir: "Bu hayvanî ruhu, bu aşağılık nefsi ne kadar kahredersen, o ulvî ve nurânî ruh o kadar kuvvetlenir. Bizde, iki nefis var; biri gece gibi kapkaranlık bir nefis, öteki güneş gibi apaydınlık bir nefis"¹⁰³. Râzî'nin ifadesiyle hayvanî, nebâtî, insânî, güçlerle donanmış nefis¹⁰⁴, Allah'tan menfûh olduğu bildirilen ruh¹⁰⁵ ile farklılık arzeder. Birisi karanlık madde dünyasına, diğeri de, nurlu ilâhî âleme mensuptur, Seyyid'e göre.

99. Nablâsî, Abdülganî, Esrârü's-Şerî'a, Beyrut 1985, s.113.

100. Seyyid, Ma'ârif, s.50.

101. İmam-ı Rabbânî, el-Mektûbât, c.I., s.66, Mektûb no:52.

102. Seyyid, a.g.e., s.54.

103. Aynı eser, s.55.

104. er-Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerbu Kuvâhümâ, thk.: Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, İslamabad, trz., s.74.

105. Hier/29.

g) Seyyid Burhâneddin nefsi, yol kesici (kutta'-ı tarîk)'ye de benzetir: "Bundan böyle, her ne gelirse, bil ki yol kesendir; ister nefis olsun, ister şeytân"¹⁰⁶. Nefsin istekleri, Allah'a ulaşmaya engel teşkil etmesi bakımından, yol kesici haydutlara benzetilmiştir.

h) Seyyid, bir yerde nefse doğrudan insan vücudunu ifade etmek üzere "beden" der, daha doğrusu nefsi bedene benzetir: "Akıl, tabiatan istekten emîn olmaz. İnsanın şu kötü nefsi var ya, hani ona beden diyorlar..."¹⁰⁷. Yukarıdaki ibarelerden anlaşılacağı üzere Seyyid Burhâneddin, ruh, nefis ve beden şeklinde bir ayırımı gitmişti. Onun burada, nefse beden demesi, hakiki manada değil, istiare tarzındadır.

i) Yapılan benzetmelerden biri de, yarasa'dır: "Zira nefsim fakirleşince, ihtiyaca düşünce, hemen Allah'ın sevmediği dünyayı ister. Allah, ona bu özelliği vermiştir; Allah'tan uzaklaşmayı ister. Nitekim yarasa, gece kuşları, gözlerinin zayıflığı yüzünden, sadece geceyi ister..."¹⁰⁸.

3. HEVA: Sözlükte, istemek, arzulamak, meyletmek, sevmek, hoşlanmak, heves etmek ve düşünmek gibi anlamları olan hevâ bazan olumlu anlamda kullanılmakla birlikte (bkz: İbrahim/14-37), daha çok olumsuz anlamda kullanılır¹⁰⁹. Hevâ, boşluk ve gök manasına da gelir¹¹⁰. Kur'an-ı Kerim'de, genel olarak, şeriat, ilim ve Hak karşıtı bir kavram olarak kullanılmıştır. Allah, bizlerden hevâmıza değil Hakk'a ve şeriata uymamız istemiştir (bkz. (Casiye/18; Mü'minûn/71; Maide/48; Sâd/26). Terminolojik olarak şu mânaları ihtiva eder: "Şeriatın izin vermediği zevkli şeylere nefsin yönelmesi"¹¹¹. Bir tarif şudur: "Nefsin tabiatın(in) gereğine meyletmesi, aşağılık(süflî) cihete yönelip yücelik (ulvî)den yüz çevirmesi"¹¹².

a) Seyyid Burhâneddin hevâ'yı fare ile metaforlaştırmıştır: "Görünüş, tabiat hevâ, heves faresi gönlünün kuyusuna düşmüş; o nedenle, tertemiz olan, arıtp temizleyen hakikatler âb-ı hayatına elin erer mi hiç?"¹¹³.

Fıkıh kitaplarında kuyuların temizliği diye bir bahis vardır. Orada, kuyuya fare düştüğünde temizlemek üzere ne yapmak gerektiği anlatılır: "Bir kuyunun içine, fare, serçe veya bunlardan birinin büyüklüğünde, başka bir hayvan düşüp ölse, o hayvan henüz şişmemişse, bu hayvan çıkarıldıktan sonra yirmi kova su kuyudan çekilip dökülür"¹¹⁴. Fıkıhta,

106. Seyyid, Ma'ârif, s.63.

107. Aynı eser, 68.

108. Aynı eser, s.93.

109. İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, c.XV., ss. 380-5; Ragıb, Müfredatü'l-Kurân, s.458.

110. Cevherî, es-Sıhah, c.IV., ss.2537-8.

111. Ebu'l-Beka, Külliyyat, Kahire 1253, s.383.

112. Kaşani, Istilâhât-ı's-Süfîyye, s.46; Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri, s. 346.

113. Seyyid, a.g.e., s.6.

114. Bilmen, Ömer Nasuhi, Büyük İslâm İlmühalî, İstanbul 1996, ss.58-9.

maddî suyun temizlenmesi 20 kova su çıkarıp atmamakla sağlanabiliyor. Acaba heva faresi gönül kuyusuna düşünce temizliği nasıl olur? Heva maddî değil, gönülde soyut bir pislik. Bu soyut olan pislik, gönül derinliklerine sirayet ederse, ondan kurtulmak hayli zor olur. Zira, bu heva pisliği elle tutulup gözle görülen bir şey değil ki, tutup dışarı atalım.

b) Heva sahibinin durumu hayızlı yani manevî pis olarak kadına benzetiliyor. Şöyle ki: "...Çünkü artık hayız halinde kalmazsın. Yani şehvet pislikleri, yiyip içme sevdaları, suç işlemek istekleri kalmaz. Bunların hepsi, özentidir, rezilliktir, rüsvaylıktır. Hevana, şehvetine uydukça rezil olur gidersin. Bütün bunlar hayızdır, pisliktir"¹¹⁵. Yine fıkıh kitapları kaydeder, hayızlı kadın, mânen pis sayılır, namaz kılamaz, şükür secdesi bile yapamaz, oruç tutamaz, Kur'ân-ı Kerim'den bir âyet bile okuyamaz¹¹⁶. Heva ile hayızlı olanlar da pistir; Allah'ın huzuruna o pislikle çıkılmaz. Tıpkı hayızlı kadının namaz kılamadığı gibi.

4. ŞÜKÜR: Bu kelime Türkçede de aynen kullanılmakta olup teşekkür etmek, ihsanı bilmek ve onu yaymak¹¹⁷ anlamındadır. Gazzâlî, şükür, nimeti bilme, elde edilen nimet sebebiyle sevinç duyma, nimete karşılık olarak yapılması gerekeni dil, beden ve kalb ile yerine getirmek¹¹⁸ şeklinde tanımlar. Bu kelime, Kur'ân-ı Kerim'de çeşitli türevleri ile birlikte yetmiş beş yerde geçer¹¹⁹. Şükür, nimetin artmasına sebep olur. Seyyid Burhâneddin, bu konuda yaptığı benzetmede, Allah'a nimeti sebebiyle şükreden kişiyi, hediye veren kişiye şükran duyan kişi ile anlatır: "...Birisi size ayakkabı verirse, onu seversiniz, size ayak verene niçin yabancı kesilirsiniz? Birisi size külah verirse, ona dost olursunuz, size baş verenden, akıl verenden niçin yüz çevirirsiniz? Birisi size bir yüzük verse, o kişiye muhabbet beslersiniz, önünde el pençe divan durursunuz, size el vereni, parmaklar bağışlayanı neden tanımazsınız...."¹²⁰.

5. KALB (GÖNÜL): Kalb kelimesi lügatta "bir şeyi değiştirmek, bulunduğu yönden başka bir yöne çevirmek, döndürmek, akletmek, idrak etmek, derinlemesine düşünmek anlamlarını ifade eden bir fiil masdardır. İsim olarak şu manalara gelir: Sürekli değişme içerisinde bulunmak, akıl idrak ve düşünce. Yine her şeyin saf, öz ve katışıksız durumuna da kalb denir. Bu kelimeye kuvvet, şecaat, merkez, asıl, iç anlamları da yüklenir"¹²¹.

115. Seyyid, Ma'ârif, s.45.

116. Bilmen, a.g.e., s.77.

117. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.II., s.344.

118. Gazzâlî, İhyâ, c.IV. s.78. Ayr. bkz. Cebecioğlu, Tasavvuf, s. 677.

119. Abdalbakî, Muhammed Fuad, el-Mu'cema'l-Mafehres, ss.385-6.

120. Seyyid, a.g.e., s.6.

121. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.III., ss.144-6.

Kur'an-ı Kerim'de kalb özellikleri bakımından, şöyle açıklanmıştır: "İdrakin, anlayışın merkezi ve gerçekleştiği yer¹²², iman ile küfrün, sevgi ile nefretin mahallidir¹²³; bu bakımdan kalb hastalanabilir¹²⁴, kirlenebilir¹²⁵, katı-sert ve kupkuru olabilir¹²⁶, içi şüphe¹²⁷, korku¹²⁸, nifak¹²⁹ ile dolu olabilir, mühürlenebilir¹³⁰, körleşebilir¹³¹, kilitlenebilir¹³², gaffete düşebilir¹³³, sapar, eğrilebilir¹³⁴, imtihan yeri¹³⁵, kazanç yeri¹³⁶, Allah kulu ile kalbi arasına girip müdahalede bulunabilir¹³⁷, hidayete erdirebilir¹³⁸. Ayrıca, kalb, hastalıklardan, kötülüklerden sâlim bulunabilir¹³⁹, iman ile¹⁴⁰, zikir ile mutmain¹⁴¹ olabilir, takvayı yüklenir¹⁴², sekine-vakarı kabullenebilir¹⁴³, rahmet ve yumuşaklık sahibi olabilir¹⁴⁴, Allah'ı anınca titreyebilir¹⁴⁵, yumuşayabilir¹⁴⁶, huşu içinde olabilir¹⁴⁷.

Şimdi de kalb (gönül) kelimesinin terminolojik seviyede hangi manaları ihtiva ettiğini görelim. Kalp bir tarifte insanın hakikatı¹⁴⁸ olarak görülürken, bir başkasında ruh ile nefis-i natika arasında nurani yapıda bir cevherdir denir ve eklenir: Kalb (gönül), iç tarafı ruh, dış tarafı beden iken, hayvanî nefis de kendisiyle terkib olunmuş vaziyettedir¹⁴⁹. Necmüddin Dâye, kalbin yedi tavrına dikkat çeker: 1) Sadr; 2) Kalb; 3) Şeğaf; 4) Fuâd; 5) Habbetu'l-Kalb; 6) Süveydâ; Muhcetü'l-Kalb¹⁵⁰.

122. el-A'râf/179; Hacc/146.

123. Hucurât/14; Nahl/22.

124. Bakara/10.

125. Tevbe/125; Mâide/41.

126. Hacc/53; Bakara/74.

127. Tevbe/45.

128. Âlu 'Imrân/151.

129. Tevbe/77.

130. A'râf/101; Gâfir/35.

131. Hacc/46.

132. Muhammed/24.

133. Kehf/28.

134. Âlu 'Imrân/8; Saff/15.

135. Hucurât/3.

136. Bakara/225.

137. Enfâl/24.

138. Teğâbun/11.

139. Şu'arâ/89; Sâffî/84.

140. Nahl/106.

141. Ra'd/28.

142. Hacc/32.

143. Feth/4.

144. Hadîd/24.

145. Enfâl/2; Hacc/35.

146. Zümer/23.

147. Hadîd/16.

148. Cürcânî, Ta'rîfât, s.75. Ayr. Bkz. Cebecioğlu, Tasavvuf, s. 422.

149. Kâşânî, Istilâhâtü's-Sûfiyye, s.145.

150. Necmüddin Dâye, Mirsâdü'l-İbâd, Tahran 1453, s.110.

Şeyhimiz Seyyid Burhâneddin kalbi acaba hangi benzetmelerle bize tanıtmaya çalışmış! Şimdi bunu görelim.

a) Seyyid bir ifadesinde kalbi tandıra benzetir: "Gönül tandırından sıcak ekmek, gibi çıkardığım söz, nasıl olur da, ateşli olmaz? O halde söylediğin o söz, şekle bürünüp karşısına çıksa idi, yakıcılığı yüzünden ona dokunamazdın..."¹⁵¹. Bu ifadeye bakılırsa, sözün etk. gücü, kalbin durumuna göredir, diyebiliriz. Kalpte inançla, duyularak saklanan sözler dile gelince, bir şekilde muhatabı etkiler. Bu durumda konuşmalarda, etkili olanın ilk şartı, kişinin konuştuğuna önce kendisi inanmış olmasıdır. Nitekim âyet-i Kerime'de bu hususta ta'zîr yollu şöyle denir: "Yapmadığımız şeyleri niçin konuşuyorsunuz?"¹⁵². Kişi inandığını yaşar, yaşadığını da konuşur, şeklindeki çizgi aynı zamanda tevhîdi bir manzara sergiler. İşte, bu tevhîdi yakalayan kişinin konuşması etkili olur.

b) Bir benzetmede, kalbin kuyu olarak tasvir edildiğini görürüz: "Sûret, tabiat ve heva faresi gönlünün kuyusuna düşmüştür. Bu yüzden tertemiz olan âb-ı hayat manalarının hakikatine ulaşmaya gücün yetmez"¹⁵³.

Seyyid bu ifadesiyle kalbi su kuyusuna benzetiyor. Suyunun kullanılabilmesi ve temiz olabilmesi için heva, hevese benzeyen fare'nin orada bulunmaması gerekir. Heva ve heves kalpteki imanı kirletir.

c) Seyyid Burhâneddin, bir yerde kalbi Hz. Davûd (a.)'a benzetir: "Nitekim 'Davud (a.), Calût'u öldürdü' (Bakara/251) buyrulmuştur. Gönül Davud'u, nefis-i emmâre'yi öldürdü. Hâsılı Yüce Allah, gönül Davud'una saltanat bağışlar, ona ilim ve hikmet verir. Böylece Talut, nefis Câlût'u ile savaşa girişmeyi kararlaştırınca, kavmine, bu yolda bir nehir vardır, o da dünya ve şehvetlerdir. Susarsanız, muhtaç olduğunuz kadar, zaruret miktarınca emre uyup için; şehvetle emre uymadan içmeyin diye tavsiyede bulundu.' O (ırmak)tan pek azı hariç, hepsi içtiler' (Bakara/249). Bu kadar kişi arasında, dünyada sabredenler, pek az"¹⁵⁴.

Talut ile Calut arasındaki savaş Kur'an-ı Kerim'deki ilginç olaylardan biridir. Talut'un ordusu gayet az, kâfir Calût'un ordusu ise, sayıca kabarıktır. Talut, savaş öncesi çölden yeni çıkmış ve susamış askerlerin nefislerin dayanıklılık sınavından geçirmiş, başaranlar nehrin öte yakasına geçip Calut ile savaşmaya hak kazanmışlar, bir avuç su ile yetinemeyenler ise başarısız kabul edilerek, harbe sokulmamışlardır¹⁵⁵. Yani öz bir şe-

151. Seyyid, Ma'ârif, s.2.

152. Saff/2.

153. Seyyid, a.g.e., 6.

154. Seyyid, a.g.e., s.15.

155. Âlîsî, Rubu'l-Me'âni, Beyrut trz., c.II., ss.172-3.

kilde ifade etmek gerekirse, içteki büyük düşmanı yenemeyen askerler, dıştaki büyük düşmanın önünde savaşa sokulmamışlardır. Seyyid Burhaneddin, kalbdeki iman kalitesini Hz. Davud (a.)'a benzetiyor ve bunun gücünün sayesinde, insanın kafir nefsinin hezimete uğratılabileceğini öne sürüyor. Zayıf imanlılar, nefis mücadelesinde hep mağlub olmuşlardır.

d) Kalb, bir yerde bela tuzağına benzetilir: (Şiir)

"Gönül adımı taktığın belâ tuzağı,

Baş dediğin de heva heves çömleği"¹⁵⁶.

Şems suresinin 8 nci âyetinde de işaret edildiği gibi "ona hem fücür, hem de takva ilham edilmiştir". Yani, kalb müsbet manevî tekâmüllere açık bir yapıda olduğu gibi, olumsuz iç yapılanmalara da uygundur. Seyyid, bu beytinde kalbin bu olumsuz yönüne işaret etmektedir.

e) Seyyid Burhaneddin, kalbi bir yerde, deniz benzetmesiyle tanımlar: "Gönülüm deniz gibi, cansa sanki Yunus. Can balığın karnında gizliydi; balığı sıktım sıkıştırdım, canım ovaya yol buldu. 'Derken, onu ıssız bir yere çıkardık, halbuki o, hastaydı' (Saffât/145)"¹⁵⁷.

Seyyid Burhâneddin, Ruhü Hz. Yunus (a.)'a, karnına düştüğü balığı bedene, denizi de gönüle benzetiyor. Yani ruh ve beden ikilisi ortak olarak deniz gönüllü ile ve onun âleminde hareket etmektedir. Ruh'un, gönül denizine kavuşması için de beden veya hayvanî nefis balığından, balık sıkıştırılarak kurtulmalıdır. Balığın sıkıştırılması, nefse uygulanan mücahedeler ve riyâzetlerdir. Sûfiyye, varlığın aslında tek olduğunu, çokluğun görünüşüne ait bir keyfiyet taşıdığını anlatmak için deniz örneğini kullanırlar. Vahdet deniz ise, kesret onun dalgalarıdır¹⁵⁸. Yunus isimli ruh'un nefis, beden balığının karnından egemenliğinden kurtulması, vahdeti ifade eden gönül denizine ulaşması demektir. Zira, huzur, vahdettedir.

f) Kalb, bir yerde de medrese mu'îd (asistan)ine benzetilir: "Sevgili mutlak kemaldır. Medresemizşe şudur; şu etten yapılmış dört duvarın içi. Bu medresenin müderrisi pek uludur, kim olduğunu söylemem, mu'îdi (asistanı) ise gönüldür"¹⁵⁹. Medrese, eğitim, öğretim müessesesi olarak, öğrencilere ilim verme yeridir. Kalb, insanın bedeninde, kendine ait bir tavır olmak üzere yerini almıştır. İnsan bir okul ise, kalbi o medresedeki

156. Seyyid, Ma'ârif, s.18.

157. Aynı eser, s.47.

158. Niffel, Kitâbü'l-Mevâkıf, Kâhire 1934, s.7.

159. Seyyid, a.g.e., s.63.

müderris olan ruhun (veya Hakk'ın) yardımcısı / asistanı kalbdır. Tasavvufta bilgi elde etme yollarından biri de, kalbî keşfiyat ile bağlantılıdır. Seyyid'in bu ifadelerine bakarak, kalb vasıtası ile de bilgi elde edilebileceğini öğreniyoruz. Talebesi Hazret-i Mevlânâ Celâleddin-i Rumide, A'râf Suresi'nin 179 ncu âyetindeki, "kalbin bir anlayış yeri" oluşunu gözönünde tutarak, bir beytinde şöyle der: "Bedenin burada ama, a cilveli güzel, neredesin sen, gönül yoluyla biliyorum ben!"¹⁶⁰ der. Adı geçen âyette kalpleri ile gerçeği anlamayanlar kınanmaktadır. Eşrefoğlu Rumî'nin de ifade ettiği gibi "gönül gözüyle âfâka/dış dünyaya bakan kişi, tüm mahlukların hakikatini müşahede edebilir"¹⁶¹. Şeyhimiz Seyyid Burhâneddin, medreseyi, muidi, müderri anlatıyor, ama öğrenciden hiç bahsetmiyor. Şüphesiz öğrenci, kemalâta susanmış aşkın ben'imiz; bu belli, kalb vasıtasıyla ilâhî yöne açılıp, o yönden bilgi alarak, kendini geliştirecek. Ancak, Seyyid hazretleri, varoluş macerasını yaşayarak hürriyete erme çabasını yaşayacak gerçek rol sahibini yine de gizliyor. İhtimal ki, bu soruyu biz soralım diyor. Yani istiyor ki düşünelim, bulalım. İrfan'a biz de katılalım, diye..

g) Seyyid, kalbi, içinde hazine bulunan bir kapıya benzetir: "Şeriat sahibi olan olmayan peygamberlerin, erenlerin, muhakkıkların gönül kilimleri açılır. Ancak bunların dışındaki zahidlerin, (kuru) âbidlerin, bilgilerin gönülleri tam açılmaz; açılmadan da dünyadan giderler. Çünkü onlar anahtarları akıllarından isterler; bu nedenle de anahtarları kaybederler. Anahtarını Allah'ın tevfikinden isteselerdi, bulurlardı. Gönül kilidinin anahtarı, Yüce Allah'ın senin her halini, kalbine gelen herşeyi, vücut organlarının işlediklerini, soluktan soluğa, ne görüyorsan, nasıl görüyorsan, neyi istiyorsan, nasıl duyuyorsan, neyle oyalanıyorsan, bunlardan başka daha neler yapıyorsan, hepsini bildiğini, bütün organlarını, bütün duygularını görüp gözettiğini bilmendir"¹⁶².

Gönül, melekût âleminin hazinesidir¹⁶³. Bu hazineye sahip olmak için iman amel platformunda, enfusî ve âfâkî boyutlarda kulun, Kur'an ve sünnete uygun bir tarzda hayat sürdürmesi gerekir.

h) Seyyid Burhâneddin, kalbi, gök ordularına (cünüdu's-semâvât'a) benzetir: "Gökyüzü orduları gönüllerdir, yeryüzü orduları bedenlerdir"¹⁶⁴. Feth süresinin yedinci âyetindeki "Ve lillahi cünüdu's-semâvâti ve'l-ard..." ilahî cümleleri, Allah'ın yere ait ve göklere ait iki türlü ordusu olduğunu gösterir. Gök orduları, manevî ordulardır. meleklerden ve melekleşmiş insan-ı kamillerden teşekkül eder. Meselâ, Enfâl Suresinin dokuzuncu âyetinde, Allah'ın duaları kabul ile, ard arda bin melek gönderdiğini görürüz.

160. Rumî, Mevlânâ Celâleddin, Dîvân-ı Kebîr, c.VII, çev. Abdülhakî Gölpinarlı, İstanbul 1974, s.72, s.977.

161. Rumî, Eşrefoğlu, Müzekki'n-Nüfûs, nşr. İsmail Efendi, İstanbul 1321, s.453.

162. Seyyid, Ma'ârif, s.79.

163. Sunar, Cavit, Mistisizm Nedir, İstanbul 1979, s.81.

164. Seyyid, a.g.e., s.99.

6. RUH (CAN): Ruh kelimesinin lügatta çeşitli anlamlara sahip olduğu görülür. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Bedene canlılık veren, onu canlı kılan şey¹⁶⁵; nefes yani soluk¹⁶⁶, nefes insan boğazından girip çıkan hava olması münasebetiyle, hareket halindeki havaya işaretle rüzgar da denir¹⁶⁷. Ayrıca canlılık, hayat ve diriliği ifade ettiği de kaydedilir¹⁶⁸.

Kur'an-ı Kerim'de ruh, Hz. İsa (a.)¹⁶⁹, Kur'an-ı Kerim¹⁷⁰, Cebrail¹⁷¹, vahiy¹⁷², dirilik¹⁷³, insan ruhu¹⁷⁴, rahmet ve inayet¹⁷⁵ gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Ruh, tasavvuf terminolojisinde çeşitli tariflerle anlatılmaya çalışılmıştır. Mesela bunlardan Kaşânî'nin yaptığı tanım şöyledir: "Bu, tasavvuf erbabına göre, soyut insanî bir latifedir. Tıb adamlarına göreyse, kalbde doğan, his, hareket ve hayat gibi kuvvetleri kabul eden latif bir buhardır. Onların istilâhınca buna 'nefs' adı verilir. Bu ikisinin arasında cüz'iyat ve külliyyâtı idrak edici kalb vardır. Hukemâ, kalb ile ilk ruhun arasını ayırmamış ve buna nefs-i nâtika adını vermişlerdir"¹⁷⁶.

Mutasavvıflar ruhun akilüstülüğünü kabul ederler. Onlara göre akıl, ruhun hakikati hakkında söz sahibi değildir. Nasıl ki göz, koklama işini, kulak görme işini yapamazsa, akıl da ruhun hakikatini idrak etmede aynı durumdadır. Bu durumda ruh, kendi hakikatini, yine kendi yöntemi yani keşif ve müşahede ile idrâk edebilir¹⁷⁷.

Kur'an'daki anlatımıyla "ruh, Rabbimin emrindedir. Size (bu konuda) pek az ilim verilmiştir"¹⁷⁸ tanımını esas kabul etmemiz, konu ile ilgili en doğru yaklaşım olacaktır.

165. Firuzâbü'dî, *Tertîbu'l-Kamusî'l-Muhîd*, c. IV., s.413; İbn Manzûr, *İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab*, c.I., s.523.

166. İsfahanî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1984, c.II., s. 406.

167. İbn Manzûr, a.g.e., s.523.

168. Kefevî, *Ebu'l-Bekâ, el-Külliyyât*, Beyrut 1993, s.471.

169. Nisa/171.

170. Şûrâ/52.

171. Baka/87, 253; Mâide/110; Meryem/17; Şûûru/193; Enbiya/91.

172. Mü'min/15; Nahl/2.

173. Vakı'a/88-9.

174. Sâd/72; Hıcr/29; Secde/9.

175. Mücadele/22.

176. Kaşânî, *İstılâhâtü's-Süfiyye*, s.101.

177. Kelâbüzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli'l-Tasavvuf*, Beyrut 1983, s.74; Gazzâlî, *el-Madnûnu's-Sağır*, Mısır 1316, s.93; İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trz. c.II., s.569; İmam-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, İstanbul 1963, c.II., s.51; Şû'rânî, *Abdül-vahhâb, el-Yevâkit ve'l-Cevâhîr*, Mısır 1959, c. c.II., ss.51, 127, 166.

178. İsra/85.

Seyyid Burhâneddin ruh(can) konusunda ne tür benzetmelerde bulunmuş, şimdi bu hususa göz gezdirelim.

a) Ruh, Hz. İsa(a.)'ya benzetilir:

"Ruh İsa'sı kuzgun gibi aç;

(Ruhun) eşeği ise,

Susamın yağını sormaya çabalar durur"¹⁷⁹.

Yukarıda da gördüğümüz gibi Seyyid, Kur'ân-ı Kerim'deki Hz. İsa¹⁸⁰ (a.) benzetmesine uymuştur. Yukarıdaki dizelerde, insan bedeni eşeğe, üstelik yemekle semirmeye çalışan eşeğe benzetilirken, o bedendeki ruh, Hz. İsa (a.)'ya benzetiliyor. Bedeni semirten, geliştiren, ona riyazet ve mücadeleler yaptırmayan kişinin ruhu kendi gidasını alamadığı için, kuzgun (karga) gibi açlık çekmektedir. Onun da gidasını vermek gerek.

Talebesi Hz. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî de ruhu Hz. İsa'ya, onun bulunduğu bedeni de beşiğe benzetmiştir. Hz. İsa doğduğu beşikte nasıl büyüdü sonra onu terkedip ayağa kalktı ise, ruhumuzda beden beşiğinde sürekli tekamül ile büyümekte ve gelişmektedir. Tekamül edince de beden beşiğini Hz. İsa (a.) gibi terketmelidir¹⁸¹.

b) Seyyid Burhâneddin bir yerde, ruhu, Hz. Yunus (a.)'a benzetir: "...Ruh Yunus'unu, zindanı olan balık karnındaki sıkıntıdan, balığın yaşadığı dünya denizi zindanındaki sıkıntıdan, ancak arınma (temizlik) kurtarır"¹⁸².

Tasavvufî düşüncüyü doğuran faktörler arasında, Kur'ân'da anlatılan peygamberin hayatı önemli bir rol oynar. Hz. Eyyub'un sabrı, Hz. Yahya'nın iffeti, Hz. İbrahim'in halilliği, Hz. İsmail'in teslimiyeti gibi¹⁸³. İşte bu cümleden olmak üzere, Hz. Yunus'un, balık karnındaki Allah'a tesbih ile yönelişi ve bu tesbihi nedeniyle sıkıntıdan kurtuluşu (Levlâ ennehû kâne mine'l-müsebbihîne le lebişe fî batnihi ilâ yevmi yub'asûn: Eger tesbih edenlerden olmasaydı, balığın karnında diriliş gününe kadar kalırdı/Sâffât-144) da, tasavvuf'ta bir takım motivasyonlara yol açmıştır. Seyyid, muhtemelen Kur'ân'ın bu ödeki etkisi altında kalarak, beden zindanındaki ruhu, balık karnı zindanındaki Hz. Yunus'a benzetmiştir. Hz. Yunus'u, balığın karnından çıkararak tesbih, ruhu beden zindanındaki hapislikten kurtaracaktır. Bu tesbih şudur: "Lâilâle illâ ente sübhâneke innî küntü mine'z-zâlimîn"¹⁸⁴.

179. Seyyid, Ma'ârif, s.48.

180. Nisâ/171.

181. Rumî, Mevlânâ Celâleddin, Divan-ı Kebîr, c.IV., ss.9, 51.

182. Seyyid, a.g.e., s.43.

183. Altıntaş, Hayranî, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1996, s.14.

184. Enbiyâ/87.

Seyyid Burhâneddin, ruhu, Hz. Yunus'a benzetme ameliyesini bir yerde daha yapar: "Gönlüm deniz gibi, ruh(can) ise sanki Yunus. Ruh balığın karnında gizliydi, balığı sıktım, sıkıştırdım, ruhum ovaya yol buldu, kurtuldu"¹⁸⁵. Şeyhimiz Seyyid, bu ifadeleri ile, ruhunu beden zindanındaki tutsaklığından nasıl kurtardığını, balığı yani bedeni sıkma ile sağladığını anlatmak istiyor. Biz tasavvuf terminolojisinde, bedeni bu tür sıkma işlemine mücadele, riyazet diyoruz¹⁸⁶.

c) Ruh bir yerde de mal'a benzetilir:

"Sen canı, altınla almamışsın da, bu yüzden değerini bilmezsin Çünkü, hindli, bedava malın kıymetini bilmez"¹⁸⁷.

Mirasyedi olup malı elinin içinde kolayca buluveren insanlar da ter dökülmeden kazanılan malın değerini bilmez, har vurup harman savurur, sermayeyi tüketirler. Canı ele geçirmekte de aynı durum söz konusudur. İbadet, tâat, sünnete bağlılık, takva, vera, çile, gözyaşı, mücadele, riyazet çekmeden insan özüyle buluşamaz. O sonsuzluk diyarını fethedemez, o hazinenin kilidini açamaz. Ruh terbiyesi görmeyenler de, şu üç günlük dünyanın dirilik fırsatını veren ruhun değerini bilmezler, boş yerlerde israf ederler. Burada ruhun (canın) mala benzetilmesi, onun da bir kıymeti olduğunu belirtmek içindir.

d) Seyyid Burhâneddin ruhu, bir ülkeye benzetir:

"Cân ilinde öyle gökler var ki, dünya göğüne iş buyurur, onun işini görür"¹⁸⁸.

Hz. Mevlânâ da Cânın gökle olan sıkı temasını şu dizesiyle dile getirir: "Gökyüzünde Ülker Yıldızından ses geldi cânâ, yücelere ağ, dedi, tortu gibi dibe çökme"¹⁸⁹.

Semavat'ın yaratılıştan arz'dan gelmesi¹⁹⁰, onun üstün olduğunu gösterir. Ruh, yücelerden gelmiştir, zira asıl vatanı oradadır. İlâhî nefha yüceliklerden coşup gelmiştir. Ölünce yine oraya dönecektir. İşte Seyyid, ruhun bedene üstünlüğünü ve onu idare ediciliğini, semanın arza olan yüceliğini temsil ederek anlatmak istemiştir.

e) Seyyid, ruhu, aydınlık güneşe de benzetir: "Bu nefsin dileklerini azaltırsan, bu nefis azalır, zayıflar, o ruh ortaya çıkar; böylece gecenin yerini gündüz tutar"¹⁹¹.

185. Seyyid, Ma'ûrif, s.43.

186. İbn Haldun, Şifâu's-Sâil, Ankara 1958, ss.34-51.

187. Seyyid, a.g.e., s.51.

188. Aynı eser, s.56.

189. Mevlânâ, Divan-ı Kebîr, c.VI., s.337, b.2449.

190. Tâhî/4.

191. Seyyid, a.g.e., s.55.

Nefsin bastırılışı sırasında, Şeyh Niyâzî-i Mısri'nin başından geçen, Hz. İbrahim (a.)'i andıran bir içsel tecrübe dikkate değer. Hakk'ı bulma yolunda Hz. İbrahim önce, yıldızı, sonra ayı, daha sonra da güneşi görmüştür¹⁹². Aynı durum Niyâzî-i Mısri'nin halvet hücreesindeki riyazetinde vuku bulmuştur: "Ben o günlerde, on iki konaktan beşinci konakta idim. Hiç kararım kalmamıştı. Bir yandan öbür yana kaçıyor, mücadele şiddetinden dolayı bir yerde duramadığım için kendimi minareden, yahut da dağlardan aşağı atacak oluyordum. Sülûk günlerimin ekserisinde, gıdam yirmi dirhem arpa ekmeği idi. Nihayet 1060/1650 senesi Muharrem ayının son on gününün Cum'a gecesi sülûk esnasında uyanık iken, bir de gördüm ki, evin içinde karşımda bir yıldız. Onu baş gözümle gördüm zannettim de, gözümü yumdum. Baktım ki, hayır yine aynen gözüm kapalı iken de gözükiyor. Gözümü açtım, yine önceki gibi karşımda. O zaman anladım ki, bu kalb gözü ile görülüyor. Bir kaç gün de böyle gitikten sonra, yine yavaş yavaş büyüdü, güneş kadar oldu ve altı ciheti kapladı. İlk gördüğüm zamanki ızdırabım, bu son hâle gelinceye kadar dinmişti"¹⁹³. Nefis bastırıldığında, ortaya çıkan ruhun özgürlüğü, güneş şeklinde ortalığı aydınlatır.

f) Bir yerde de ruh dadıya, sır defterine benzetilir:

"Onun nimetini can dadısı yedi, Canı Hak sırrının defteri kesildi"¹⁹⁴.

Seyyid, burada canı dadıya benzetiyor, sonra da sır defterine... Dadı çocuk bakıcısıdır. Can'ın baktığı çocuk, bedendir. Zira bu bedeni ruh (can) yönetir. Can Hakk'ın nimetlerini yerse, Hakk'ın sır defteri hâline gelir.

g) İlginç bir benzetmede, Seyyid Burhaneddin, canı can alan olarak göstermiştir:

"Aşkda can ver de, can alanı, cân olarak tanı!"¹⁹⁵.

Burada ölüm meleği, can (ruh) olarak tanıtılıyor. Bir yönden aynı melek, aşka benzetiliyor. Aşk, can alan olmuş oluyor. Aşk bizzat ölüm sayılıyor. Sonuçta, aşık olmak veya sevmek, ölmektir, yani bizzat ölümdür ilkesi ortaya çıkıyor. Bu dünyada aşk ile ölen, edebî diriliği elde etmiş demektir. Ve'l-muhibbûne lâ yemûtûn: Sevenler ölmez¹⁹⁶. Unutmamak gerekir ki ölümü yaşayan bir daha yaşamaz, ölen bir daha ölmez, ölüm bir keredir.

192. En'âm/78.

193. Mısri, Niyâzî, Mevâ'idü'l-Irfân, ve 'Avâ'idü'l-Ihsân, Selimağa Kütüphanesi, (Hüdayî Bölümü), No:vv.21b-22b.

194. Seyyid, a.g.e., s.57.

195. Seyyid, Ma'ârif, s.59.

196. Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s.108.

h) Bir yerde can'ın Kur'an-ı Kerim'den istifadesi, ot yiyen keçiye benzetilmiştir:

"Can, Kur'an'ın harfleriyle iyi hâle gelemez,
Keçi bücü bücü demekle semirmez"¹⁹⁷.

Kur'an'ın ruhuna inmeden istifade mümkün değildir. Kuru kuruya ses ve harfler cana gıda değildir, canı semirtmez. Bu tıpkı, ot vermeden keçiye bücü bücü demeye benzer. Keçiye gıdası olan otu vermedikçe semirmediği gibi, Kur'an can kulağı ile dinlenmezse istifadeye medâr olması beklenmemelidir. Seyyid Burhaneddin bu beytiyle, Kur'an'ı anlamaya, hissetmeye çağırıyor, bizleri...

1) Seyyid ruhu, ışıkla dolu bir oluka da benzetir: "Can vardır, bir oluktur ki, ışıkla dopdolu. Ondan geçen her söz, nurlanır, tertemiz akar. Bir can da vardır, pis bir oluk gibi. Ondan akan herşey pislenir, ziyan olur gider"¹⁹⁸. Ruh arınmış ise, ondan çıkan her şey temiz, arınmamış ise pis-tir. Bu şekilde ruhun ışıklılık durumunu Hz. Mevlânâ da şiirlerinde dile getirir ve onu ışık veren muma benzetir: "...can mumu, kendinden geçiş sarayından başka bir yerde parlamasın, yanmasın"¹⁹⁹. Ruhu daha önce de ifade ettiğimiz gibi diriliği ifade eden, hayat ışığıdır. O bu bedende yandı-ğı sürece, hayattayız, aksi halde durum ölüm olarak ortaya çıkar.

7. BEDEN: Maddî vücudumuz, ölünce bu dünyada toprağa karışan geçici yanımız. Şimdi beden ile ilgili benzetmelere bakalım.

a) Seyyid, bedeni önce bir âlete benzetiyor ve şöyle diyor: "Çünkü, bu bedeni, bize iş görmeye, âlet olarak vermişlerdir"²⁰⁰. Hiç şüphesiz bu âletin kullanıcısı da Allah'tan üfürülen ruhtur"²⁰¹.

b) Beden, merkebe benzetilir:

"Sen eşeği besledikçe, ilmi de eşekte araman gerek.
Bak da gör bakalım, eşekte ne bilgi olur"²⁰².

Hakk'ı tanımayan Yahudi âlimlerine Allah Kur'an-ı Kerim'de "Kemeselî'l-hımâri yahmilü esfârâ" (Tevrat tefsirlerini taşıyan eşekler gibi)²⁰³ dirler, der. Bu şiirde, mezkûr âyete telmih vardır. Her şeyin dışına

197. Seyyid, a.g.e., s.65.

198. Aynı eser, s.79.

199. Mevlânâ, Divan-ı Kebîr, c.IV., s.107, b.944.

200. Seyyid, Ma'ârif, s.10.

201. Hier/29.

202. Seyyid, a.g.e., s.18.

203. Cumu'a/5.

bakan, beden eşeğiyle meşgul olan kişi, ondan ne kadar bilgi alabilir? Onunla ne kadar hakikata ulaşabilir? Seyyid, bu dizesinde, insanı kabuğuna değil aslına, özüne dönmeye motive etmektedir.

c) Beden, bir yerde kaleye benzetilir: "Şimdi, şu vücud kalesinin çevresine gel, savaş. Onu yakıp, yıkmaktan hiç çekinme, korkma! Çünkü başkalarının şehridir o. Hangi kapısı, hangi burcu sağlamsa yak, yık. Ama, senin kalen oldu mu, ülke sana teslim edildi mi, o zaman da onarmaya, yapmaya giriş. Artık orada, herkesi, lâıyk olduğu yere dikersen. Hiç kimsenin haddini aşmasına izin vermezsin"²⁰⁴. Seyyid, burada bedeni nefis düşmanının elinde ve hakimiyetinde olduğu sürece savaşılacak, yakılıp, yıkılacak bir düşman kalesi olarak görüyor. Kale, ilâhî ruhun isteklerine teslim olup taate yönelinceye kadar, savaş yapılacak, zafer kazanılınca, şehir ele geçirilince, artık onu yakıp, yıkmaya, mücadele ve riyazata gerek yoktur.

d) Seyyid Burhâneddin, bu konuda Mısır Ülkesi metaforunu kullanır: "Şimdi ruhu, beden Mısır'ında Yusuf bil"²⁰⁵. Zindandan çıkan Hz. Yusuf tüm Mısır'a egemen olmuş ve bu ülkeyi nasıl yönetmişse, beden zindanından çıkıp kurtulacak özgürleşmiş ruh da, beden ülkesini yönetecektir.

e) Yine, Hz. Yusuf temel alınarak, beden, kuyuya benzetilir: "...Derken Yusuf'u, beden kuyusunda öyle bir halde buldum ki, bildim, anladım, artık, odur kalan, ondan başka bir şeye ölümsüzlük yok"²⁰⁶.

Burada Seyyid, Tâhâ Suresinin 74 ncü âyetindeki manayı çağrıştıarak "Sonra orada ne ölür, ne dirilir" diyerek, ölmeden önceki mecazî ölümü anlatır. Diriliğin beden kuyusundan, oradaki bir tür mecazî ölümden kaynaklandığını söyler.

f) Beden, dağa da benzetilir: "Dağlar, bedendir, tabiattır, huydur"²⁰⁷. Dağlardaki salûbet nasılsa, bedende de ona benzer bir sertlik, dayanıklılık, sabitlik değişmezlik vardır.

g) Beden bir yerde de medreseye benzetilir: "Sevgili, mutlak kemaldir. Medresemizse şudur, şu etten yapılma, dört duvarın içi"²⁰⁸. İlahî ruh bu beden medresesinde tahsil yapacak, çeşitli dersler görecektir, sınavlardan geçecek, başarılı olursa, diplomasını alıp mezun olacak, medreseden ayrılacaktır.

204. Seyyid, Ma'ârif, s.31.

205. Aynı eser, s.33.

206. Aynı eser, s.33.

207. Aynı eser, s.38.

208. Aynı eser, s.63.

h) Beden, yeryüzü ordusuna benzetilmiştir: "Gökyüzünün orduları meleklerdir. Yeryüzünün orduları da, nefisleriyle savaşan, nefislerini öldüren erlerdir. Bazıları derler ki, gökyüzü orduları gönüllerdir, yeryüzü orduları bedenlerdir"²⁰⁹.

8. İMAN: Arapça inanmak, tasdik etmek demektir²¹⁰. Terim olarak, kulun Hakk'ın hidayeti ile harekete geçmesini ifade eder²¹¹.

a) İman, aya benzetilir: "İman, insanın gönlünde beliren aya benzer de, bu söz ışık gibi akar gider"²¹². Bu ifade ile, Seyyid, imanı ay gibi aydınlığa benzetiyor. Ki bu, Kur'an-ı kerim'de şu âyete telmihde bulunan bir ifadedir.: "Allah, inananların dostudur. Onları karanlıklardan ışığa (nura) çıkarır"²¹³. İman, bizzat ışıktır.

b) Seyyid Burhâneddin, bir yerde imanı, kadına benzetmiştir: "İman, insanı, o güzele kavuşturan kılavuz kadındır. Bu kılavuzun eteğine iyi sarıl, çünkü seni o güzele ancak o götürür, dediler"²¹⁴. Allah'ın cemel sıfatları en kamil şekliyle kadında ortaya çıkmıştır. Kadın da, bu yönü ile Hakk'a ulaştırıcı ulvî bir yönün sahibidir. Yani bu durum ile kadın tekidli imana götüren bir yapıdadır. İmanda bu tür pekiştirmeye şu âyette işarete vardır: "Ey inananlar! Allah'a, Rasûlüne ve Kitaba inanın!"²¹⁵. Ayetteki inananların, inanmaya dâvet edilmesi, imanda kalite artırımı yönünde bir motivasyonu ifade eder.

c) Bir yerde iman, şehre benzetilir: "Değil mi ki iman bir şehirdir. Çok dikkat etmek icabeder ki, seni imanla alıp götürsünler. İman şehrinde kâfirlik etmek, suç işlemek, edepsizliğin tâ kendisidir, ayıptır. Cehennem yolu, o kadar hoş, o kadar gönül çekici olmasaydı, bu kadar binlerce halk, kendini ebedî cennetten mahrum etmezdi"²¹⁶. Bir şehir, eskiden kale içinde olurdu, sokakları, bahçeleri, evleri, hamamları, bakkalı, manavı, camisi, tekkesi, medresesi, valisi, askeri, insanı olurdu. Yani, oldukça karmaşık bir sosyal organizasyon şehir için nasıl geçerli ise, iman için de, zayıf kuvvetli, yakın vs. gibi yönleriyle geçirdiği tekâmül evreleriyle, yapısı bakımından aynen geçerlidir. O şehre, küfür düşmanının girmemesi gerek, girmemesi için çaba göstermek gerek.

d) Seyyid Burhâneddin, yakîni imân ile taklîdî imanı şu benzetmelerle açıklar: "Söz gelimi insan, evin dışındayken içeriden bir söz duyar;

209. Seyyid, Ma'ârif, s.99.

210. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.1., s.108.

211. Huevirî, Keşfu'l-Maheûb, s.371.

212. Seyyid, a.g.e., s.11.

213. Bakara/257.

214. Seyyid, a.g.e., s. 30.

215. Nisâ/136.

216. Seyyid, a.g.e., s.19.

bilir ki o evde birisi var. Hayvan sesi işitirse, bilir ki içeride hayvan var. Duman tütüyorsa, bilir ki içeride ateş var. Gözle o adamı ve o ateşi görmemiştir ama, adam, ateşin var olduğuna tam olarak inanır. Şu halde anlıyoruz ki, inançla bilmek başkadır, taklidle bilmek başkadır. Taklid şudur: Birisi sana, bir evde bir adam var dese, yahut bir cemaat, şu evin kapısında saygıyla elpençe divan durmuş, içeride birisi var dese, o evde birisinin olduğunu bilirsin, ama bu bilgi taklidledir. Dışarıda bulunanların hareketlerine yahut sözlerine dayanır. Fakat bu bilgide inanç yoktur. Ancak, evin içinden bir öksürük, bir gülüş, bir ağlayış duyarsan, inançla bilirsin, taklidden kurtulursun. Nitekim şair demiştir:

Evin içindeki bir kaynak

Dışarıdan gelen dereden iyidir.

dışarıdan, bu evde bir adam var, bir arslan var diye sana yüz söz söylese-ler, bu, içeriden bir nefes alış verişini duymana benzemez. Şimdi, taklid bilgisi adamı söyler. Çünkü adamın bilgisi de sözle meydana gelmiştir. Söyleyenlerden işitmiştir. O bilgi sözle çoğalır. Ama bir şey yok deseler, kaybolur gider. İçeriden bir ses duyulup elde edilen bilgi, adamın özlemi-ni, gamını çoğaltır. Bir kere daha duysaydım, bir belirti ortaya çıksaydı der insan²¹⁷. Burada ev kalbe benzetilerek, orada oluşan imanın, ötele-nden duyulacak seslerin veya alınacak işaretlerin durumuna göre yakine ereceği anlatılmak istenmektedir. Bizzat içeriden evin sahibinin sesini duymak, bir şekilde onu görmek durumunda olan kişinin inancı ile, bu durumda olmayıp, surf kuru kitap bilgisine dayalı olarak iman edenin inancı arasında yakını iman-, taklidî iman farkı vardır. Tasavvuftaki kalb eğitime aşırı özen göstermek, işte bu espiyeye dayanan bir gerçekliğe sa-hiptir. Zira imanın bulunduğu yer kalptir. Ve iman etmek de yaratılışın en zirve hedefi olduğu için, onun bulunduğu yer olan kalbe ve onun tekamü-lüne çok dikkat etmek gerekir.

e) Seyyid, bir yerde imanı, misafire benzetir: "İğreti iman ona derler ki, insan onun derdine düşmez, ona layık işler işlemez. Misafir, uğrulan-ması gereken bir misafirse, sende incinerek gitmesini istemezsen, yanı-na, ona layık bir yoldaş kat. Ona layık yoldaş da, iyi işlerdir, hayırlardır, kulluklardır. Şanı yüce olan Allah 'Onlar öyle kişilerdir ki, inanırlar ve salih amel işlerler' (Bakara/227)²¹⁸.

Seyyid Burhâneddin'in, imanı bir misafire benzetmesi, bu bedendeki insanın kalışının belli bir ömür süresi ile kısıtlı olmasından dolayıdır. Yani biz, şu beden denen ikametgahta belli bir süre kalıp gideceğiz. O halde biz nasıl misafir isek, imanımızda bizde misafir. Bizi terketmemesi için onun yanına "ve amilu's-sâlihâti" deki vâv-ı ma'îyye espiresine daya-

217. Seyyid, Ma'ârif, s.102.

218. Aynı yer.

narak salih amelleri arkadaşı, yoldaş olarak katalım. Yoksa bir misafir istiskal edilen yerden, ikram edilmeyen evden, güler yüz ve ilgi bulmadığı mekandan, fazla gecikmeksizin hemen ayrılır.

f) Seyyid, bir yerde de imanı, cana benzetir: "İmanı cân gibi bil. Canın bedende durması için zehirden çekinmek şarttır. Hayvanlara, kendilerine zarar verecek şeye rağbet etmeme hissi vermiştir Allah. Çünkü onlarda akıl yoktur, çekinmeyi bilmezler. İnsanlara ise, kendilerine zarar veren onları ziyana sokan şehveti vermiştir. İman çoğalmaz da, azalmaz da. Tıpkı cân'ın çoğalıp azalmadığı gibi. İnsanın bazı kere ölü, bazı kere diri olmasına imkân yoktur. Ama bir insanın, bazan sağlık içinde, bazan hasta durumda olması mümkündür. İman da kullukla beraber oldu mu, selamettedir, sağlıklıdır. Kullukla beraber olmayan iman ise hastadır. Hasta ise ölmesi yaklaşmıştır"²¹⁹. İman, bir insanın canı ne kadar kıymetli ise, o kadar değerlidir. Hayatta en korkunç şey olarak bir insanın hayatını kaybetmesi olarak görülür. İman da aynı durumdadır. Ölmek gibidir. İmansızlık bizzat ölümdür. İşte âyet: "Ölü iken kalbini diriltip, insanlar arasında yürürken önünü aydınlatacak bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıptıkamıyan kimsenin durumu gibi midir?"²²⁰.

9. DÜNYA: Bu kelime yaklaşmak anlamındaki mastardan türemiştir²²¹. Kur'ân-ı Kerim'de "geçici, oyun ve eğlenme"²²² yeri olarak nitelendirilmiştir. Tasavvufî bir terim olarak dünya, insanlara süslü ve güzel görünerek onları kendine çeken ve Allah'a kavuşmaktan men eden çirkin bir şeyidir²²³. Bundan başkaca dünya, fani, karanlık ve hayalden ibaret, mihnet ve üzüntü yeri olarak da görülür²²⁴. Kur'ân-ı Kerim'de 115 yerde geçer²²⁵.

Seyyid Burhâneddin, dünyayı, Talut'un, ordusunu bir avuç su içmekle sınavdığı nehire benzetir: "Böylece Talût, nefis Câlût'u ile savaşa girişmeyi kararlaştırınca, kavmine (yahudilere) bu yolda bir ırmak vardır. O da dünyadır, şehvetlerdir. Susarsanız, muhtaç olduğumuz kadar, zarureti giderecek kadar, emre uyup için. Şehvete kapılarak, emre uymadan içmeyin diye tavsiyede bulundu. 'Onlardan pek azı hariç, hepsi içti' (Bakara/249). Bu kadar binlerce insan arasında, dünyaya sabredenler, pek az"²²⁶.

Seyyid, dünyayı, ihtiyaç giderecek kadar istifade edilmesi gereken bir yer olarak değerlendiriyor. Meşru sınırlarda Allah'ın gösterdiği kada-

219. Seyyid, Ma'ârif, s.102.

220. En'âm/122.

221. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c.I., s.1021; el-Mu'cemü'l-Vasîl, Kahire1960, c.I, s.299.

222. Ankebût/64.

223. Gazzalî, Kimya-yı Sa'adet, çev.:Faruk Meyan, İstanbul 1979, s.372.

224. İbrahim Hakkı, Erzurumlu, Ma'rifetnâme, s.278.

225. Abdü'l-Bakî, Muhammed Fuad, el-Mu'cemü'l-Müfrehes, ss.262-3.

226. Seyyid, a.g.e., s.14.

rıyla yetinmeyi öğütüyor. Daha fazlasına yönelenleri de sabırsız olarak niteliyor. Buradan şu anlaşılıyor ki, Seyyid, dünyayı tam red noktasında değildir. O 'ümmeden vesatan'²²⁷ esprisine uygun olarak dengeyi tesbit ediyor durumundadır.

b) Seyyid, bir yerde, dünyayı zindana benzetir: "Bu balığı, yaşadığı dünya denizi zindanındaki sıkıntıdan, bu (ruhî) temizlik kurtarır"²²⁸. Gerçekten hemen hemen bütün mutasavvıflar, dünyayı zindan olarak görür. Meselâ, bu cümleden olmak üzere, Niyazî Mısrî, dünyayı zindan olarak görür. Niyazî Mısrî, dünyayı tanımlarken, aynı istiareye başvurur ve şöyle der: "Bu zindana giren herkes, korkar ve üzülür. Girenlerden bazıları çıkarılır öldürülür; bazıları affedilir; bazıları da çıkar nimet ve ihsana nâil olur. insan da böyledir. Dünya zindanına girer; sonra girenlerden bazıları dünyadan çıkınca, kabirde ve âhirette en şiddetli azaba düçar olur. Bazıları da çıkar, Allah onun günahlarını bağışlar. Bazıları da çıkar, ona cennette bulunan nimetler ikrâm edilir. Onun dünyadan çıkışı, Hz. Yusuf (a.)'un zindandan çıkışı gibidir"²²⁹. Seyyid, dünya zindanından kurtuluşu için, ruhî temizliğin önemli olduğunu, yukarıdaki ifadesiyle vurgulamıştır.

10. ALLAH: Lafza-i celâl, Yüce Yaratıcı'nın ismi. Seyyid Burhâneddin'in bu konudaki benzetmeleri şöyledir.

a) Önce Allah'ı tümenden bir nur olarak değerlendirir: "Hak ile muhakikın arasında bir tek kıl bile kalmamıştır. Araya biri sığabilseydi, yahut tümenden nur olan Allah'a mânen yakın bulunan bir melek, yahut da, Allah huzurunun mestleri olan şeriat sahibi Peygamberlerden birisi sığsaydı ya! Bu iki bölük bile sığmasa, artık ne sığabilir ki..."²³⁰. Bu ifadelerle Nur Suresinin meşhur Nûr Ayeti'ne telmihte bulunmaktadır: "Allah göklerin ve yerin nûrudur..."²³¹.

b) Seyyid yaptığı metaforlardan birinde, Allah'ı bir padişah gibi görür: "Şimdi, padişahın sırdaşı olanlar böyle olurlar. Bu durakta nası olur da öfke yatışmaz, onlar, Allah'ın razılığını isterler, bu durak ne güzel bir rıza durağıdır"²³². Allah'ın veli kulları, aynı zamanda Onun sırlarına da sahiptir ve sırdaşlardır. Dünya padişahlarının da bu tür sırlarını saklayan nedimleri olduğu gibi.

227. Bakara/143.

228. Seyyid, Ma'ârif, s.43.

229. Mısrî, Niyazî, Risale-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfîne, Atif Efendi, no: 1400, v. 45b.

230. Seyyid, a.g.e., s. 27.

231. Nur/35.

232. Seyyid, a.g.e., s.51.

c) Allah, sevgiliye benzetilir: "Müridliğin edeblerindendir, şeyh daldı da kendinden geçti mi, sakın ona selam bile verme. Çünkü o, sevgili ile buluşmuştur, sevgiliye kavuşmuştur. O anda onu sevgilisinin kucagından ayırması olursun, bu yüzden onun âhı seni tutar"²³³.

Seyyid, çoğu mutasavvıflar gibi Allah'ı sevgili olarak görüyor ve takdim ediyor.

d) Seyyid bir yerde Allah ile uzlaşmayı nura, başkasıyla uzlaşmayı zehire benzetir: "Allah ile uzlaşmak, pırl pırl parlayan bir nurdur; O'ndan başkasıyla uzlaşmak ise, kesen, öldüren bir zehirdir"²³⁴.

e) Allah, bir yerde müderris'e (öğretmene) benzetilir: "Sevgili mutlak kernaldir. Medresemiz ise şudur, şu etten yapılmış dört duvarın içi. Bu medresenin içi. Bu medresenin müderrisi pek uludur, kim olduğunu söylemem"²³⁵. diyerek, Allah'ın oranın öğretmeni olduğunu üstü kapalı biçimde ifade ediyor.

II. VELİ-VELÂYET: Arapça dost, Allah'a yakınlaşmış demektir²³⁶. Kur'an-ı Kerim'de veli ve evliya kelimeleri 86 yerde geçmektedir²³⁷. Tasavvuf istilâhi olarak veli şu hadis-i kudsîdeki gibidir: "Allah bir kulunu sevdiği zaman, onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüten ayağı olur. Bu kul, Allah'tan bir şey istediği zaman isteği kabul görür, Allah'a sığındığında da, Allah onu korur, velisine düşmanlık yapana da harp ilan eder"²³⁸.

Seyyid Burhaneddin'in veli ve velayet üzerine yaptığı benzetmeler şöyledir:

a) Velilik soğuk bir ülkeye benzer: "Velâyet soğukluktur. Oradan geçtin mi, öyle bir yere erişirsin ki oraya varanlar orada ne güneş görürler, ne de zemherir' (İnsan/13). Ama bu soğuk ülkede şeyhin sıcak soluğu yardım etmedikçe, bu çeşit başla, ayakla yol almaya imkân yoktur"²³⁹. Buradaki soğukluk, ölmeden önce ölümü anlatır. Dolayısı ile bu soğukluk ile anlatılmak istenen şey, velayetin başlangıcının fenâ makamı ile olduğu hususudur. Şeyhin yardımı ile, hiç bir şeyin kalmadığı tükendiği, öldüğü bu fena diyarının kış ölümünü hatırlatan soğukluğundan bekâ'ya erdirecek olan da, yine maneviyat öğretmeni, şeyhtir.

233. Seyyid, Ma'ârif, s.55.

234. Seyyid, a.g.e., s.59.

235. Aynı eser, s.63.

236. Razi, Mecâlih, c. XVII, s.126.

237. Abdü'l-Bakî, el-Mur'cem, ss.766-7.

238. Buhârî, Bakâik, 38.

239. Seyyid, a.g.e., s.43.

b) Veli, sığınılan kaleye de benzetilmiştir: "Ama, beladan kaçtıklarında da, kendi düşüncelerinin kalelerine kaçmazlar, veliler kalesine kaçarlar, onların gölgesine sığınırılar"²⁴⁰. Veli, herkese dua ile himmet eder.

12. FENÂ: Bekamın zıddı, ölümü yaklaşmış kişi, fani olmak²⁴¹ demektir. Sufinin şuurunun yokluğu sebebiyle kendinden habersiz olması, kendi farkında olmaması haline fena denir²⁴². Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de bir yerde geçer²⁴³, orada yok olmak anlamındadır.

Seyyid de, fenâyı çeşitli benzetmelerle açıklamaya çalışır.

a) Fenaya ermek, ab-ı hayata dalmaya benzer: "Bu varlıktan yok olmadıkça, O'nun varlığıyla var olamazsın, onunla dirilemezsin, âb-ı hayata dalamazsın, ebedî saltanatı bulamazsın. Böyle olmadıkça da, hiç bir fayda yok"²⁴⁴.

b) Seyyid, fenaya ermeyi, gökyüzünün damına çıkmaya benzetir:

"Gök kubbenin damına nasıl çıkılır deme,

Varlığından geçebilirsen çıkılır"²⁴⁵.

Burada gökyüzünden maksad, yüksek değerler alanına yükselmektir. Bir insan varlığını Allah'da fani edince bu durum gerçekleşir.

c) Seyyid Burhaneddin, bir yerde, fenâyı, denizdeki adamın hâline benzetir: "Bu geliş kulluktur. Deniz kıyısına geldi mi, daha ne yapayım der. Allah, bas ayağını denize, der. Denize ayak bastı mı, ayağı yerde oldukça bu hâl gene kulluktur. Çünkü kendi dileği ile yürümektedir, kendi kuvveti ile ayağını atmaktadır. Ama deniz onu kavradı da ayağı yerden kesildi mi, yok olmuştur (fani olmuştur) o; gücü, kuvveti kalmamıştır, yok olmuştur. Yok olmuştur, ne demek yani? Şu demek ki, bundan böyle hareketi kendisinin değildir, kendi dileğiyle deprenmez. Bu evirip çeviren Allah'tır, güç, kuvvet de O'nun; bu halden bir hale döndürmek de, ancak O'nun işi"²⁴⁶.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'de, Yüce Allah, bizzat kendisi bazı olayları, kavramları, nesnelere metaforlar yolu ile anlatmıştır. Bu, benzetme yaparak anlatmanın ilahî bir metod olduğunu gösterir. Tüm Allah dostları, Allah'ın bu sünnetine uyarak anlatımlarında metaforlara sıkça yer vermişlerdir. Bu tür anlatımlarda, karşı tarafa bazı şeyleri anlatabilmek daha kolay olmaktadır, hikmetini, bütün insanlar adına lehte bir puan şeklinde değerlendirmeyi bir tez olarak kabul etmekte beis görmüyoruz.

240. Seyyid, Ma'ârif, s. 80.

241. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, c. II., s.1139.

242. Tehavenî, Keşşâfu Istihâti'l-Fünûn, c.II., s.1157.

243. Abdu'l-Bakî, el-Mu'cem, s.527.

244. Seyyid, a.g.e., s.58.

245. Aynı eser, aynı yer.

246. Aynı eser, s.85.

İSLAM TOPLUMUNDA EĞLENCE SEKTÖRÜNÜN ORTAYA ÇIKIŞI

*Doç. Dr. İrfan AYCAN**

Asırlardan beri Emevîlerin siyasi, sosyal ve kültürel tarihleri hep tenkid edilegelir. Tarihte o dönem, hep İslam toplumunun safiyetinin bozulduğu ve devam eden doğru çizginin çeşitli yönlere doğru kırıldığı noktalar olarak görülür. Özellikle Emevî halifesi I. Velid'den sonra musiki ve eğlencenin toplumda yaygınlaşması, hanedanın ve diğer devlet adamlarının zevk ve sefaya dalmaları ve düşkünlükleri Emevîlerin çöküşüne etki eden unsurların başlıcalarından görülür. Emevî ailesinden bazı kimseler dahi, devletin zevaline sebep olan unsurlar arasında, zevk ve sefaya dalmayı gösterirler¹. Bu durum Emevîlerin hasımları olan Abbasi hanedanı taraftarlarının "bu fasık ve Allah'a karşı gelen günahkâr, istismarcı" ailenin iktidardan düşürülmesi için giriştikleri propaganda hareketinde kullandıkları en tesirli bir unsur olmuştur². Hatta Abbasiler hicri 131 yılında İsfahan taraflarında Emevî askerlerini mağlup ettikleri zaman Emevî ordugahında sayısız ud, tanbur ve ney bulmuşlardı³.

Gerçi Kur'an-ı Kerim, diğer bazı konularda olduğu gibi musiki ve bu sanatı icra eden sanatçılar için herhangi bir yasaklama getirmemiştir. Haram kelimesi, teknik ve hukuki anlamda, Kur'an ve hadis ile tamamen yasaklanmış, yapıldığında ceza-had gerektiren hareketler ve davranışlar için kullanılır. Öyleyse hukuki anlamda kullanılan yasak-haram kavramı bu tartışmanın dışında bırakılmalı ve mesele daha çok ahlaki değerlere göre değerlendirilmelidir⁴. Fakat gerek Hz. Peygamber döneminde, gerekse dört halife döneminde, daha sonra Emevîler döneminde olduğu gibi, musikin yaygınlaşması ve iştret alemlerine dönüşmesi de sözkonusu olmamıştır.

* İslam Tarihi Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

1. Mes'ûdi, Murûcü'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher (I-IV, Beyrut 1988) III, 241.

2. Philip K. Hitti, Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi (Terc. Salih Tuğ, I-IV, İstanbul 1980), II, 427.

3. Corci, Zeydan, İslam Medeniyeti Tarihi (Terc. Zeki Megasiz, I-V, İstanbul, 1965), III, 61.

4. Luis Lamie el-Faruki, İslam'a Göre Müzik ve Müzisyenler, (Terc. Taha Yardım, İstanbul 1985), 11.

Burada musikînin bazan ilişkide bulunduğu birtakım unsurların mahkum edilmesi, neticede musikînin kendisinin suçlanması gibi yanlış bir tutuma yol açmıştır⁵. Belli başlı bayramlarda, sünnet ve düğün merasimlerinde, bazı önemli karşılama törenlerinde bir sevinç nişanesi olarak ortaya konan bu sanatın, Emevîler döneminde bir eğlence sektörü olarak ortaya çıktığı ve pekçok devlet adamından da destek ve yakınlık gördüğü muhakkaktır. Hal böyle olunca da musikî ve eğlence hayatı o dönemde fevkalade yaygınlaşmış hatta Resulullah'ın doğduğu şehir Mekke ve misyonunu uygulamaya koyduğu şehir Medine birer eğlence merkezi haline gelmiştir. Tabii ki bu durum beraberinde büyük tartışmaları da başlatmıştır.

Musikî konusu 21. asra girerken dahi İslam dünyasında ve müslümanlar arasında hâlâ çözüme kavuşturulabilmiş bir mesele değildir. Ta o dönemlerdeki tartışmalar bugüne kadar uzayıp gelmiştir. Bu konuda ilim adamları onlarca eser yazmışlar ve onlardan pekçoğu günümüze kadar ulaşmıştır⁶.

Yüzyıllar boyunca İslam alimleri, hukukçular ve hatta farklı alanlarda eser veren müellifler dahi musikînin fayda ve zararları üzerinde tartışarak belirli musikî türleri lehinde veya aleyhinde yorumlarda bulunmuşlardır. Şüphesiz bunlarda tartışma konusu olan Hendese-i Savt'ın bütün kategorileri değildi. Ancak bu eserlerde göze çarpan özellikler, musikînin İslam toplumu, fertleri ve ibadetlerin yerine getirilmesi üzerinde yapabileceği olumsuz etkilerden ve bundan duyulan endişelerden kaynaklanır. İslam alemi hiçbir devirde ve bölgede kendini musikîye adanmış insanlardan eksik kalmadığı için müslümanlar, müzik türlerinin bazılarını tasvip ederek, bazılarını yasaklarla sınırlandırdılar⁷. Bizim burada tarih boyunca konu etrafında söylenenlerle ilgilenmek gibi bir durumumuz söz konusu değildir. Amacımız Emevî devlet adamları hakkındaki aşırı eğlence düşkünlüğü iddiaları ve bu iddiaların gerçeklik oranı, ayrıca İslam toplumunun Emevîler döneminde musikîye ilgilerini çok teorik bir yaklaşımdan ziyade bazı örneklemelerle ortaya koymaktır.

Böyle bir konu incelenirken başvuracağımız kaynaklar daha çok toplumun sosyal ve kültürel havasını yansıtan eserler olacaktır. Dolayısıyla okuyucular bu eserler ve yazılanlar sebebiyle İslam toplumunun tamamını bu şekilde yaşıyor, ya da herkes gece gündüz eğlence tertipliyor gibi bir anlayışa kapılmamalıdır. Tıpkı zühd ve takva ile ilgili kaynaklar okuyup, toplumun tamamının zahid kimselerden oluştuğunu zannetmediği-

5. Luis Lamie el-Farukî, a.g.e., 10.

6. Bu konuyla ilgili bir liste için bakınız, İsmail Raci el-Farukî, Luis Lamia el-Farukî, İslam Kültür Atlası (Terc: Mustafa Okan Kibaroğlu-Zerrin Kibaroğlu, İstanbul 1991), 475-480.

7. Luis Lamia el-Farukî, İslam'a Göre Mâzik ve Müzisyenler, 14-15.

miz gibi. Bu sebeple bu inceleme toplumun sadece bir kesimini oluşturan ve bu işlerle meşgul olan -asında bütün toplumlarda var olagelen bir zümre ile ilgili olup, okuyucularımızın bunu böyle algılaması gerekmektedir. Zira bizim o dönemlere karşı çok duygusal bir yaklaşımımız sözkonusudur. Gerçeği görebilmek ve ulaşabilmek uğruna bu duygusallıktan vazgeçmek zorundayız. Artık her Arapça yazının İslamdan ve müslümanlardan bahsetmediğini anlamamızın zamanı gelmiştir.

İslam öncesi Arap toplumunda şiir ve edebiyatın önemli bir yeri vardır. Onlar için musiki de bu kültürel hayatın bir parçası idi. Kur'an-ı Kerim cahiliyye Araplarından bahsederken *"Onların beytin yanındaki namazları da ıslık çalmadan ve el çırpmadan başka bir şey değildi.."*⁸ demektedir.

Tempo tutma, ıslık çalma, koro halinde birşeyler söyleme Cahiliyye Araplarının ibadetlerine yansıdığı gibi toplumsal faaliyetlerinde de mevcuttu. Ordularına moral verme, savaş sonlarında zaferlerini kutlama ya da ölülerine ağıtlar yakma Araplar arasında çok canlı bir şekilde yerine getirilen hususlardı. Müşrik Arapların bu kültür ve geleneklerinin nasıl icra edildiğini, İslam'ın Mekke ve Medine dönemlerinde müslümanlara karşı yürüttükleri faaliyetlerde görmek mümkündür. Cahiliyye dönemi siyasî, sosyal ve kültürel tarihinin kaynağı durumunda bulunan şiirler, Eyyamü'l-Arap kitapları ve asaletе çok önem veren Arapların neseb kitapları bizlere bunların pekçok örneğini verir.

Kaynaklara göre çok eski dönemlerde Araplar arasında ilk şarkıyı Cerrâdetan adı verilen iki şarkıcı söylemiştir. Bunlar yağmur yağmadığı zaman bir şiiri bestelemişler ve söylemişlerdir⁹. Ayrıca tüccar Arapların kervan seyahatleri esnasında develerin adeta yüklerini ve yolculuğun sıkıntılarını hafifletmek için terennüm edilen ve Hıdâ adı verilen şarkılar da Araplar arasında en meşhur ve onlar nezdinde en eski şarkı türleriydi. Hatta Mes'udî'nin eserinde belirtilen bir habere göre¹⁰ ilk deve yarışı düzenleyenlerden biri olan Mudar b. Maad, devesinden düşüp elini kırması üzerine o fevkalade güzel sesiyle "ya yedah ya yedah!" (ey benim elim! ey benim elim!) diye devenin adım atışlarıyla ahenkli bir şekilde onu sürmesi hadisesinden hıdâ isimli şarkı çeşidinin doğduğu belirtilir¹¹.

8. Enfal-35.

9. İbn Abdırabbih, el-İkdu'l-Ferid (thk. Abdülmecid et-Terhîni, I-IX, Beyrut 1987), VII, 29; Makdisî, Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih, III, 33 (Clement Huart I-VI, Paris 1903).

10. Mes'udî, Murûc, IV, 222.

11. Mes'udî, IV, 221-222; Philip K. Hitti, II, 420-421.

Bunların yanısıra Arap Yarımadası'nda bir çok müzik aletleri de bilinmekteydi. Def, flüt (kassabe), kaval (mizmar)¹² ve telli saz cinsinden bir çalgı (mizher)¹³ söz konusu bilinen müzik aletleri arasındaydı. Aslında Arap Yarımadası'nda Bizans ve Sasanî devletleriyle birer tampon devlet vazifeleri gören Gassanîlerde ve Lahmîlerde Bizans ve İran musikisi yaygın şekilde icra ediliyordu¹⁴. Hatta Medine'de Abdullah b. Ubey b. Selul'un Bizans'lı ve İran'lı şarkıcılara sahip olduğu, 6 cariyeden oluşan¹⁵ bu grubun fuhuşa zorlandıkları da belirtilir. Bazı müfessirler Nur suresi 33. ayetindeki "*dünya hayatının geçici menfaati için, namuslu kalmak isteyen cariyelerinizi fuhuşa zorlamayın...*" ifadesinin yukarıdaki olayla ilgili olduğunu belirtmektedirler¹⁶.

Öte yandan Hz. Peygamber'e gelen vahiylerle rekabet etmeye çalışan, onlarla alay eden müşriklerin dikkat ve beğenisini üzerine çekmeye çalışan Kureyşli Nadr b. Haris b. Kelede'nin bazı müzik aletlerini bu amaçla Hire'den Mekke'ye getirdiği, onların kullanımını bazı kimselere öğrettiği ve bu işi yaygınlaştırdığı aynı zamanda onun şarkıcılar edindiği rivayet edilir¹⁷. Yine Lokman suresi 6. ayetinin bu hadise ile ilgili nazil olduğu belirtilir. Buna göre "*İnsanlardan kimi var ki bilgisizce (insanları) Allah'ın yolundan saptırmak ve onunla alay etmek için eğlence (türünden boş) sözleri satın alır...*" ayeti Nadr b. Haris b. Kelede'nin tavrıyla ilgilidir. Ancak daha sonraları musikiye kökten karşı olan akımlar, bu ayeti musikinin haramlığı hususunda bir delil olarak kullanmışlardır. Oysa buradaki itiraz insanları doğru yoldan saptırmaları ve aldıkları bazı eski şiir v.s. kitaplarını Kur'an'la karşılaştırmaları ve onlar Kur'an'an efdaldir demeleri sebebiyledir¹⁸.

İslam öncesi dönemde Arap Yarımadası'ndaki şairlerin pek çoğunun şiirleri şarkı olarak bestelenmiş ve genelde kadın şarkıcılar tarafından da seslendirilmiştir¹⁹. O dönemlerin sosyal ve kültürel hayatını bize aktaran Eğanî'de bu şekilde şarkı söyleyen kadınların bazılarının ismi verilmektedir²⁰. Hz. Peygamber (S.A.V.)'in bazı şairlerden hoşlanmamasının, hatta bazı şarkıcı kadınların Mekke'nin fethinin akabinde idamlarını istemesinin sebebi²¹; onların putperestliğin sözcülüğünü yapmaları, İslam'la ve

12. Müslim, Sahih (I-III, İstanbul 1981, Çağrı Yay.), I, 609; Mes'udî, Murac, IV, 222.

13. İbn Abdırabbih, VII, 29.

14. Philip K. Hitti, II, 421.

15. Şevki Dayf, Eş-Şiir ve'l-Ğina fi'l-Medine ve Mekke (Kahire 1979), 41.

16. Yazır, Elmalılı H., Hak Dini Kur'an Dili, V, 386 (I-IX, İstanbul Şura-Çelik Yay.); Philip K. Hitti, II, 421.

17. Mes'udî, Murûc, IV, 222.

18. İbn Abdırabbih, VII, 10.

19. Şevki Dayf, a.g.e., 40-41.

20. İsfahânî, el-Eğanî (Thk. İbrahim el-Ebyârî, I-XXXI, Kahire 1969), 6448.

21. İbn Hişam, es-Siretu'n-Nebeviyye (I-II, Kahire) II, 410.

müslümanlarla istihza etmeleridir. Aynı zamanda Hz. Peygamber, dillerini İslam'a ve müslümanlara karşı uzatanların karşılıksız bırakılmaması ve hicvedilmesi için müslüman şairleri de teşvik etmiştir²². Buna göre Kur'an'ın ve Hz. Peygamber (S.A.V.)'in şairlere ve musikiye karşı olumsuz bir tavır içinde olmadığını ancak müsbet tavrın da şarta bağlı olduğunu belirtmemiz mümkündür. Herşeyden önce şiir ve musiki insanları Allah'ın yolundan ahkoymayacak onları saptırmayacak, fuhuş ve işret alemlerine yol açmayacak, toplum hayatında olumsuz bir etki bırakmayacaktır. Bu şekilde olduğu takdirde, aşırılığa gidilmedikçe şiir ve musiki toplumun kültürel hayatının bir parçası olarak görülmektedir.

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti ve şehre girişi esnasında Medinelî müslümanların gösterdiği sevgi ve şefkat misali karşılama dillere destandır. Burada amacın yüzlerce erkek ve bayan müslümanın bazı çalgılar eşliğinde koro halinde söyledikleri şiirlerle Hz. Peygamber'i muhteşem bir şekilde karşılamaya, sevinçlerini izhar etmeye yönelik olduğu açıktır²³.

Aynı şekilde kaynaklarımızda mevcut birtakım haberlerden bazı özel günlerde Resulullah'ın musiki dinlemede bir mahsur görmediğini öğreniyoruz. Mesela bir bayram günü Mescid-i Nebevî'de Habeşlilerin sergilemiş oldukları oyuna Resulullah (S.A.V.) bizzat eşi Hz. Aişe'yi çağırıyor ve o şenliği Hz. Aişe tamam deyinceye kadar birlikte izliyorlar²⁴. Yine başka bir haberde de Kurban bayramında Mina'da iken Hz. Ebubekir, kızı Aişe'nin yanına geldiğinde onun yanında iki cariyenin def çalıp şarkı söylediklerini görür ve onları azarlar. Elbiseyle örtünmüş vaziyette bulunan Resulullah, başını açarak, "onları bırak ey Ebubekir, bayram günleridir" dediği belirtilir²⁵. Şimdi bu işe tamamen olumsuz bir şekilde yaklaşanlar Hz. Muhammed (S.A.V.)'in tavrını değil de, Hz. Ebubekir'in davranışını temel almaktadırlar ki, bu tamamen yanlıştır. Bazı ilim adamları, Resulullah'ın bu davranışını, ümmetine genişlik, yumuşaklık ve bazı durumlarda ferahlık olarak dinde meşru kılınmış bir şeyin haram olduğunun zanedilmemesi, kalplerin bazı mubah davranışlarla yatışması ve ibadet vazifelerine daha canlılık duymaları için müsamaha gösterilmesine yönelik olarak yorumlamışlardır. Nitekim Hz. Ebubekir Peygamberimize "Kur'an'ı mı şiir mi?" diye sorduğunda Resulullah "bir süre bundan bir süre ondan" demiştir²⁶.

22. İbn Abdırabbih, VII, 7; Corci Zeydan, III, 55.

23. Zehebi, *Tarihu'l-İslam*, (Thk. Abdülselem Tedmuri, Beyrut 1987), 337; İbn Kesir, *el-Fusul fi Sireti'r-Resul*, Şam, b.1403) 117; Muhammed Hüseyn Heykel, *Hayatu Muhammed* (Mısır 1968), 216-218.

24. Müslim, a.g.e., 609-610.

25. Müslim, a.g.e., I, 608; Şehade Ali Natur, *el-Ginâ ve'l-Musika hatta Nihayeti'l-Asri'l-Emevî*, (trc. Ruhi Kalender, Adem Akın, A.Ü.İ.F.C.D. C.XXXIII, s.187-201), 191.

26. Kettanî, Muhammed Abdülhay, *Hz. Peygamber'in Yönetimi* (Terc. Ahmet Özel, I-III, İstanbul, 1991) II, 343.

Hız. Ebubekir'in kaval için "şeytan mizmarı" şeklindeki tanımlaması Hız. Peygamber tarafından kabul görmemiş, bayram günü söylenen şarkılar için "her toplumun bir bayramı var, bu da bizim bayramımızdır"²⁷ diyerek toplum olarak bazı özel günlerde ferahlamanın gerekliliğine işaret etmiştir. Görüldüğü üzere Hız. Peygamber döneminde Mekke ve Medine'de şarkı söyleyenlerin büyük çoğunluğu cariyeler yani yabancı kökenlilerdir. Hatta Medine'de şarkı söyleyen cariyelerin daha buluş çağına ermemiş ve Abdullah b. Ubey b. Selul'e ait oldukları belirtilir²⁸. Medine'de Ensar'dan biri, Hız. Aişe'nin yakınlarından biriyle evlenmişti. Resulullah Hız. Aişe'ye "gelini gönderdin mi?" diye sordu. O "evet" dedi. "Onu şarkı eşliğinde mi gönderdin, Ensar bundan hoşlanırdı?" dedi. Hız. Aişe "hayır" cevabını verince Resulullah (S.A.V.), "Ernebi-Medine'de şarkı söyleyen bir kadın-ulaştır" dedi²⁹.

Yukarıda geçenlerden anlaşılıyor ki; ne Allah Kur'an'da ne de Allah'ın Resulü kendi hayatında bu konuda menfi bir işaretle bulunmuştur. Fakat zamanın ilerlemesiyle müslümanlar bu konuda derin ihtilafa düşmüşlerdir. Bunun pekçok sebepleri vardır. Ancak esas bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus, haramlığı-helallığı meselesinden ziyade, musikinin toplumda kendisine edinmiş olduğu mevkiî ve almış olduğu şekildir. Musikinin lehinde ve aleyhinde olanların takındıkları tavırlar bize bu konuda bazı ip uçları verir. Musikiye daha çok İslam Hukuku ile meşgul olanların, dindarların, mutasavvıfların karşı çıkmaları, onların kendilerini, toplumu ve toplumu oluşturan bireyleri dizayn etme sorumluluğu altında hissetmeleri sebebiyledir. Onlar bu görüşlerinde pek de hak-sız sayılmayabilirler, ancak onların işi haram noktasına götürmeleri³⁰ musikinin herçeşidini reddetmeleri makul karşılanamaz.

Hız. Peygamber (S.A.V.)'in vefatının akabinde hemen bu tartışmaların başlamış olmasının pekçok masumane sebepleri vardır. Fetihlerin başlaması ve kısa sürede müslümanların Bizans'a, İran'a ve Mısır'a girmeleri, fethettikleri bölgelerin zenginliklerine ortak olmaları, o bölgelerin yaşam standartlarıyla tanışmaları müslümanları başdöndürücü hızlı bir değişimin içine almıştır. Adeta dönüşleri gidişleriyle tamamen farklı olmuştur. Bu hususu anlamak için 1960'lı yıllarda ihtiyaçtan dolayı köyünü yurdunu terkederek yurtdışına giden vatandaşlarımızın pek çoğunun yıllar sonra nasıl başkalaştıklarını, hayat anlayışlarının, zevklerinin, kültürlerinin nasıl farklılaştığını ve geri döndüklerinde pek çok konuda yakınlarıyla, çevreleriyle nasıl ters düştüklerini belirtmemiz yeterli olur sanırım.

27. Buhari, Sahih (IXVIII, İstanbul 1981, Çağrı Yayınları), II, 2-3; Müslim, I, 607-608.

28. Kettanî, II, 344.

29. Kettanî, II, 345; Bu hanımın isminin Zeynep olduğu da belirtilir.

30. Aliyyü'l-Karî, Fethü'l-İsmâ il Şerhi's-Sema (Terc. Sinasi Kaya, Samsun 1993).

İşte Hz. Peygamber (S.A.V.)'in 23 yılda oluşturduğu o manevî atmosfer, o normalleşme süreci belirli bir tarihten sonra yavaş yavaş yerini farklı anlayışlara, farklı zevklere, özellikle ani zenginliklerle gelen fanî ve kısa zevklere, gösterişlere bırakmıştır. Bu kırılmalar Hz. Peygamber sonrası İslam toplumunda pek çok noktada çatışmaya dönüşmüştür.

Suriye bölgesinin fethi için Arap Yarımadası'ndan çıkan müslüman Araplar, fetihler sonucu eskiden hiç sahip olmadıkları servete kavuştular. Bu servet onları İslam'ın istediği sade yaşantıdan uzaklaştırıp, lüks bir hayata yöneltiyordu. Şam'da vali Muaviye, el-Hadra isimli sarayını inşâ ettirmiş, ganimet zengini bazı müslümanlar da malzemelerini dışarıdan getirttikleri lüks evler yaptırmışlardı³¹. Bu lüks yaşam tabiatıyla Resulullah (S.A.V.)'den sade ve mütevazî bir hayat görmüş bazı müslümanları rahatsız ediyordu. Bunlar yaşanan hayatı, özden uzaklaşma olarak görüyorlar, gerek valiyeye gerekse Halife Osman'a doğrudan eleştirilerde bulunuyordu. Sahabeden Ebu Zer, Muaviye'nin Şam'da el-Hadra sarayını yaptırdığında ona "Eğer bunu müslümanların hazinesinden bina ettiysen hainlerdensin, eğer kendi malından bina ettiysen müsriflerdensin"³² diyerek muhalefetini göstermiştir. Onlar bu yaşam tarzları sebebiyle, Hz. Ömer tarafından Suriye'de müslümanlara İslam'ı öğretmek ve dinî problemlerini çözmek için gönderilen Ebu'd-Derdâ ve Ubade b. Samit gibi Sahabilerle de ters düşmüşlerdir³³.

İslam toplumunda servetle gelen bu değişim rüzgarları, onların sadece yaşam standartlarının yükselmesine değil, hayat anlayışlarının ve zevklerinin de değişmesine yol açtı. Özellikle Hz. Osman devrinde insan sesi ile musikî aletinin çıkardığı ses arasındaki ahenk ve uyum farkedildi. İkaa (ritm)'nin şarkı melodisine tatbik edildiği son derece gelişmiş türdeki şarkı söyleme sanatı Hicaz'da iyice yerleşti ve yaygınlaştı. Kadınsı erkeklerden oluşan profesyonel müzisyenler Muhannesûn adı altında ortaya çıktılar³⁴. Böyle bir şarkıcı olan Medineli Tuveys (632-710) musikî aleminde şarkının ve şarkıcının babası olarak bilinir. Mahzum oğullarının azadlı kölesi olan Tuveys'in asıl adı İsa b. Abdullah olup, kendisi gibi muhannesler tarafından Ebu Abdü'n-Naim diye künyelendirilmiştir. Hz. Peygamber (S.A.V.)'in vefatı senesinde doğduğunu belirten Tuveys, Medine'de def eşliğinde ilk Arapça şarkıyı besteleyen ve okuyan kimsedir³⁵.

Hz. Osman döneminde ortaya çıkan Tuveys, İbn Sureyc, Dellal, Nevmetü'd-Duha'ya ve daha bir kısım kimselere ders vererek musikîyi yaygınlaştırmıştır. Daha o dönemde musikî sanatı Medine, Taif, Hayber, Vadiu'l-Kur'a, Dumetü'l-Cendel ve Yemame'de yaygınlaşmaya başla-

31. İbnü'l-Fakih, Kitabü'l-Buldân, (Thk. M.J.de Goeje, I, Leiden 1885) 108-109.

32. İbnü'l-Fakih, a.g.e., 156.

33. İbn Asakir, Tehzîbu Tarihî Dimaşk el-Kebir, (I-VII... Lübnan 1927) VII, 213-215.

34. Philip K. Hitti, II, 423.

35. İsfahani, s.873-875; İbn Abdîrabbih, VII, 29.

mıştır. Sözkonusu yerleşim merkezleri aynı zamanda Arapların çarşı ve panayırlarıdır³⁶.

Tuveys, Medine'de rahatça sanatını icra ediyor, düğünlerde şarkı söylüyordu. Bir gün Ensar'dan bir adamın düğününde şarkı söylerken, düğüne Numan b. Bişr de geldi. Orada bulunanlar Tuveys'e "sus sus, şarkıda adı geçen Amre, Numan'ın annesi" dediler. Numan'ın cevabı: "Tuveys, pot kırmadı, mahsurlu bir şey söylemedi", oldu³⁷. Ancak ilerleyen yıllarda Tuveys, eskisi kadar rahat değildi. Özellikle muhannesler hakkında halktan yönetime şikayetler geliyordu. Muhtemelen Mervan b. el Hakem'in, Muaviye'nin Medine valisi olduğu sırada bu muhanneslerle başı derte idi.

Medine'de Nuaşi isimli bir muhannes Mervan b.el-Hakem'e onun hiç Kur'ân okumadığı hakkında şikayet edildi. Kendisine getirildiğinde "Ümmü'l-Kitabı" (Kur'ân'ı) okuması istendi. O, "kızlarımı okumadım ki nasıl anasını okuyayım" diye cevaplayınca, Mervan "dalga mı geçiyorsun" diye onu cezalandırdı. Mervan, ondan sonra muhanneslerin başına ödül koydu ve kendisine getirilen her muhannes için 10 dinar ödedi. Tuveys de bu yakalanıp getirilenler arasındaydı. Mervan onu Medine'ye iki gece mesafede bulunan Süveyde* denilen yere sürgün gönderdi ve affedinceye kadar uzun süre orada yaşadı³⁸.

Kaynaklarımızda Mervan'ın Medine valiliğininin, düşük ahlaklı kişiler için çok zor yıllar olduğu ve şehri terketmek zorunda kaldıkları belirtilir. Onun yönetiminde fasıklar ve fuhuş yapanlar derhal şehri terkediler, Said b. el-Asî zamanında da geri dönerlerdi. Malum olduğu üzere Muaviye b. Ebî Süfyan siyaseti gereği Mervan'la Said'i kısa sürelerle (bir veya birbuçuk yıl) Medine valiliğinde tutardı.

Bir gün Mervan, mescide gelirken önünde Find isimli bir şarkıcı yürüyordu. Bu kişi Aişe binti Sa'd b. Ebî Vakkas'ın kölesiydi. Ancak düşük ahlaklı, seviyesiz, istenmeyen biriydi. Evinde erkek ve kadınları topladığı için tenkid edilirdi. Mervan, elindeki değnekle Find'e dürterek "vay başına gelenlere... kadınlara fesad için mi eşlik ediyorsun, ha! Anası olmaya-sıca... Bu şüpheli ve belirsiz kişilere... Benden sana helal olanı göreceksin dedi. Find ona baktı ve "Ben bunun içinim, Süphanallah, ne iğrenç azledilmiş valisin dedi. (Mervan, Muaviye tarafından azledilmişti). Mervan güldü ve bundan istifade et, sayılı günlerden sonra başına neler gelecek gör, dedi³⁹.

36. İbn Abdırabbih, VII, 29, 32.

37. İbn Abdırabbih, VII, 32.

*. Yakiat el-Hamevi, Mu'cemü'l-Buklân (I-V, Beyrut 1979) III, 286.

38. İsfahani, 876.

39. İsfahani, 6590-6592.

Yukarıdaki iki hadiseden de anlaşıldığına göre Medine'de durum eskiye nazaran çok farklılaşmış, bazı tutum ve davranışlar müslümanları rahatsız etmeye başlamıştır. Müzik ile meşgul olan bu kimselerin fuhuşla meşgul kimselerle birlikte anılması, o dönem için işlerin pek de yolunda gitmediğine işaret sayılabilir. İşte bu sebeptendir ki mülki erkânın almaya çalıştığı caydırıcı mahiyetteki tedbirleri gündeme gelmiş fakat o da yeterli olmamıştır. Zira bu kimseler pek çok fırsatta bu tedbirleri delmeye çalışmışlar, idarecilere yaklaşıma gayretinde olmuşlardır.

İşte bu sebeple sürgüne gönderilen Tuveys, çeşitli defalar affedilmeleri için vali ya da devlet görevlilerinden talepte bulunmuş, yeni tayin edilen valilerin karşılama ya da tebrik törenlerini dahi bu iş için fırsat bilmiştir. Hz. Osman döneminde ortaya çıkan Tuveys, muhtemeldir ki onun çocuklarını da yakından tanıyor ve biliyordu. Abdülmelik b. Mervan, Eban b. Osman b. Affan'ı vali tayin edince Tuveys, bu duruma çok sevinmiş, ellerini dirseklerine kadar kınalamış, hatta onu Medine dışında karşılamaya çıkanların içine karışarak sevincini sözlü ve şarkılı olarak izhar etmiştir. Eban'ın, Ya Tuveys, sana kafir diyorlar ne diyorsun? diye sorması ise ilginçtir. O ise şehadet getirerek, beş vakit⁴⁰ namaz kıldığını, oruç tuttuğunu ve haccettiğini belirtmiştir. Valinin onu tanıması mümkündür, ancak onunla ilgili bilgileri, belki de onun hakkındaki söylentilerdir. Belli ki, o dönemde özellikle şehir halkının bu kimselerden bir hoşnutsuzlukları mevcuttur.

Medine'de şarkı söyleyen kadın müzisyenlerin önde gelenlerinden birisi de Azzetü'l-Meylâ'dır. Azzetü'l-Meylâ, Ensar'ın cariyelerinden ve güzel bir hanım idi. Meylâ diye lakab verilmesi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Eğik yürütmesi, veya Mısırlı hanımların giydiği "Mülae" isimli elbiseyi giymesi nedeniyle yahut da kendini erkeklere benzetmesi, onları taklit etmesi dolayısıyla bu lakabı aldığı belirtilir. Çok güzel ud çalar, iyi bir müzisyendeki özellikleri taşırdı. Hiç kimse onu söylediklerinden dolayı ayıplamazdı, denilir⁴¹.

Azzetü'l-Meylâ, geçmişte şarkı söylemiş önemli büyük kadın müzisyenlerin yerini doldurmuştur. Burada özellikle ondan önceki hanım müzisyenlerin isimleri verilir. Sîrin, Erneb, Havle, Rebab, Selma, Raika bunlar arasında sayılarak onun Raika'dan müzik dersi aldığı belirtilir. Neşit ve Saib Hasir, Medine'ye geldiklerinde Farsça şarkılar söylemişlerdir. Azze, onlardan nağmeler öğrenmiş, onlarla güzel besteler yapmıştır. Hatta Medinelileri musikiye meftun eden, erkek ve kadınları musikiye teşvik eden Azze olmuştur, denilmektedir. Azzetü'l-Meylâ'nın adı geçtiğinde Medine'nin önde gelenleri "Maşallah, Allah onu yaratmış, ses, gü-

40. İbn Abdırabbih, VII, 30; İsfahâni, 879-880, 1433, 1434.

41. İsfahâni, 6447.

zellik, her türlü şey onda" diyorlardı. Onunla ilgili pek çok kimse bu arada meslektaşları dahi-Siyat, Ma'bed, Cemile vb. -aynı kanaattedirler⁴².

Düğün davetlerinde şarkı söylemek onun baş mesleği idi. Mus'ab b. Zübeyr'in düğününde-muhtemelen Aişe binti Talha veya Sükeyne binti Hüseyin'le olan evliliğine-o davet edilmiş ve şarkı söylemiştir⁴³. Onun şarkılarının pek çok dinleyeni ve hayranı vardı. Bu amaçla kendisini çok kimse sık sık ziyarete gelirdi⁴⁴. Meşhur müzisyen İbn Süreyc, yaşca Azzetü'l-Meylâ'dan küçüktü ve Medine'ye gelerek kendisini dinler ve ondan çok şeyler öğrenirdi. Ona çok tutkun ve bağlı idi. Musikîde kim önde diye sorulduğunda, "Ensar'ın hanımefendisi ud ve piyano çalmada kadın ve erkeklerin üstünde" derdi⁴⁵. Üç ay Mekke'de üç ay da Medine'de ikamet ederdi. Meşhur İbn Muhriz de ondan dersler almıştır. Tuveys, Azzetü'l-Meylâ'nın komşusuydu. Onun evine sığınır ve orada pek çok zaman kalırdı. Tuveys, Azzetü'l-Meylâ'yı çok methederdi. Onu çok sık ziyaret edenler arasında Abdullah b. Cafer, İbn Ebi Atik ve Şair Ömer b. Ebi Rebia'yı sayabiliriz⁴⁶.

Sahabeden Zeyd b. Sabit el-Ensari, oğlunu sünnet ettirdiği zaman velime verdi ve bu davete pek çok kimse katıldı. Katılanlar arasında Şair Hassan b. Sabit ve Azzetü'l-Meylâ da vardı ve o, daha çok gençti. Def eşliğinde, Hassan b. Sabit'in şiirlerini şarkı olarak okuyan Azze, herkesi coşturmuş ve duygulandırmıştı. Hassan b. Sabit'in Azzetü'l-Meylâ'ya hayran olduğu ve onu Medine'deki bütün şarkıcılara tafdil ettiği belirtilirse de⁴⁷ diğer bazı haberlerde Hassan b. Sabit'in bu işleri fitne ve fesada kapı aralayan unsurlar olarak gördüğü anlatılır⁴⁸.

Yukarıda bahsi geçtiği gibi Tuveys'in yetiştirdiği öğrencileri vardı. Onların başında İbn Süreyc (634-726) gelir. O, Hicaz'ın en güzel şarkı söyleyenlerindendi. Mekkeli, azatlı bir köle olan İbn Süreyc, kırmızı yüzlü, köse, peruk takan ve çoğu zaman şarkılarını perukla söyleyen, hünsa bir kimseydi. Hz. Osman döneminde şarkılar söyleyen İbn Süreyc'in babasının Türk olduğu da söylenmiştir. Mekke'de ud çalıp şarkı söyleyen ilk kimse olduğu belirtilir. Hz. Ömer döneminde doğan İbn Süreyc, şarkıcılıktan önce ölü arkasından ağıt yakan bir kimseydi. 63 yılında Yezid tarafından Medine'ye gönderilen Müslim b. Ukbe'nin haberi Mekke'ye geldiğinde o, Ebu Kubeys dağına çıkarak ölenler için ağıt yakmış, bu insanların çok hoşuna gitmişti⁴⁹.

42. İsfahâni, 6448.

43. İsfahâni, 3963-3964.

44. İsfahâni, 4322-4323, 6449-6450.

45. İsfahâni, 6448.

46. İsfahâni, 6449-6450.

47. İsfahâni, 6450-51; 6466.

48. İsfahâni, 6451-6461.

49. İsfahâni, 249-250, 254.

Buradan İbn Süreyc'in o günlerde Emevîlerden ziyade muhalefete meylettğini söylemek mümkün olmakla birlikte, böyle sanat icra edenlerin temayüllerinin kendilerine takdim edilen ücretlerle yakından ilgili olduğunu da belirtmemiz gerekir. İbn Süreyc'in Emevîlere muhalif kimselere daha yakın olduğunu gösteren işaretler de yok değildir. Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne, İbn Süreyc'e bir şiir göndererek onu bestelemesini istemiş, o da şiiri besteledikten sonra Mekke, Medine ve Taif'in nevhalarının (ölü ağlayıcıları) önünde takdim etmiştir. Yine Sükeyne binti Hüseyin, İbn Süreyc'e Abdülmelik adında bir köle göndererek ona ağıt yakmayı öğretmesini istemiştir. Abdülmelik uzun süre onun yanında kalarak bu konuda ders almış ve ağıt yakmayı öğrenmiştir. Muhammed b. el-Hanefiyye öldüğünde İbn Süreyc hastalanmıştı. Ona ağıtı Abdülmelik yaktı ve kendisine Abdülmelik Garîd ismi verildi. İbn Süreyc'in bu olaydan sonra ağıt yakmayı bıraktığı ve tamamen musikiye yöneldiği rivayet edilir⁵⁰.

İbn Süreyc'in Mekke'de ud çalıp, şarkı söyleyen ilk kişi olduğunu söylemiştik. Muhtemelen daha Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini ilan ettiği H.64'lü yıllarda tahrib edilmiş olan Kabe'nin inşası için dışarıdan (İran'lı, Bizans'lı) usta ve mühendisler getirilmişti. Bu kimselerin kendi dillerinde söyledikleri şarkılar Mekkeliler tarafından çok beğenilmiş, onları gıpta ile dinlemişlerdi. İbn Süreyc, onları dinledikten sonra ben de onların söylediklerinin aynısını yaparım dedi ve yaptı⁵¹.

Ravîlerin belirtmesine göre, Hicaz'da musiki'nin temeli dört kişiye dayanıyordu: Mekke'de İbn Süreyc ve İbn Muhriz, Medine'de ise Ma'bed ve Maliktir. Musiki ile ilgili ilk bilgileri bize veren aynı zamanda bir şarkıcı olan Yunus el-Katip de en önemli dört müzisyeni sayarken İbn Süreyc, İbn Muhriz, Ma'bed ve Garîd'den bahseder. Ona bu dört arasından en iyisi sorulduğunda ise o, İbn Süreyc'i zikretmiştir. İbn Süreyc'in bir özelliğinin de, her insanın kalbindeki duygulara hitab etmesi, onların arzularını dile getirmesi olarak belirtilir⁵².

İbn Süreyc'in musikide otorite olduğuna işaret eden bir diğer husus da şarkıcılar arasında arasıra olan münaferetlerde İbn Süreyc'i hakem tayin etmeleridir⁵³. İbn Süreyc'in geceleri şarkı söylediği de belirtilir⁵⁴. O dönemlerde musiki daha çok organize olmasa bile insanların musiki dinledikleri ve bazı haberlere göre de her Cuma toplandıkları evler mevcuttu. Hatta bu evlerde müzisyenler musiki yarışmaları da düzenliyorlardı⁵⁵.

50. İsfahâni, 255-256.

51. İsfahâni, 250.

52. İsfahâni, 251, 277, 286, 294.

53. İsfahâni, 274.

54. İsfahâni, 266.

55. İsfahâni, 276.

Bundan başka İbn Süreyc'in girdiği yerde başkalarının sustuğu da anlatılır⁵⁶. Anlaşılan o ki, Hicaz'da İbn Süreyc, müzisyenlerin piri olarak görülmektedir. Onun şöhreti Hicaz'ın her tarafına yayılmıştı. Benî Ümeyye'den gençler onu dinlemek için uzun yollar katediyorlardı. İki genç hayran oldukları Ma'bed ve Malik'i dinlemek için Medine'ye geldiler ve buradan çok memnun ayrıldılar. Sonra da İbn Süreyc'i dinlemek için Mekke'ye geçtiler. Fakat İbn Süreyc hasta idi. Buna rağmen gençlerin talebini kıramayan İbn Süreyc, ud'unu alarak onlara şarkı söyledi. Gençler Ma'bed, Malik ve İbn Süreyc arasındaki farkı keşfettiler ve İbn Süreyc bambaşka dediler⁵⁷.

Hicaz'da yetişen müzisyenlerin pekçoğu aşk şarkıları söylüyordu. Yani daha önce söylenen şarkıların temaları ile bu dönemde söylenen şarkıların temaları değişiyordu. Baskı, zulüm, inanç temalarını işleyen şiirler yerine aşk şiirleri yazılmaya ve bestelenmeye başlanmıştı. Genelde bu şarkıların sözleri de aşk şiirleri yazan Ömer b. Ebî Rebia⁵⁸ ve Züheyr b. Süйма gibi şairlere aitti. Buna Ömer b. Ebî Rebia'nın Hac'da Mina'da gördüğü güzel bir kız için yazmış olduğu şiiri örnek verebiliriz. O belki de içinde bulunduğu romantik durum sebebiyle şarkıcı İbn Süreyc'e hacdaki izdihamın, tozun ve kargaşanın içinden ayrılmayı teklif eder. İbn Süreyc, hizmetçilerine Mekke'ye gidip yiyecek ve içecek getirmelerini söyler. Mekke'nin dışında Şam, Irak ve Medine yolu kavşağında Kesib⁵⁹ denilen yerde konaklamaya karar verirler. İbn Süreyc, orada sanatını icra etmeye başlıyor, def çalıyor, şarkı söylüyor. Bazı hacılar onları izliyor. Akşam olunca İbn Süreyc, sesini yükseltince onun şarkılarını duyan diğer bazı hacılar, Allah'tan kork insanları hac ibadetinden alıkoyuyorsun diyorlar. Bunun üzerine İbn Süreyc, sesini azaltmak durumunda kalır. O sırada onların yanına atlı bir adam geldi ve söylediklerini tekrar etmesini istedi. O da isteği yerine getirdi. Adam, eğer imkan olsaydı, sizlerle daha uzun süre olurdum, ama bu mümkün değil dedi ve üstünde başında hediye edebilecek ne varsa onlara hediye etti. Daha sonraları insanlar İbn Süreyc'e hediye edilen elbise ve yüzüğü görünce sanki Yezid b. Abdülmelik'in elbisesi ve yüzüğü gibi, dediler⁶⁰.

Artık Mekke ve Medine'de musiki kendine sağlam bir yer edinmeye başlamıştı. Toplumsal hayatın içinde görevini icra ediyordu. Tabiiin önderlerinden Ata b. Ebî Rebah'ın oğlunun sünnet düğününde davetliler yemeklerini yedikten sonra bir kısmı dağılmış, onun yanında özel misafirle-

56. İsfahâni, 294.

57. İsfahâni, 287-288.

58. İsfahâni, 260.

59. Aynı yer Kesab ve Kuseb şeklinde de verilmektedir. Bkz. Bekri, Mu'cem Mas'ta'cem (Tbk. Mustafa es-Sakka, I-IV, Beyrut 1983), s.1127; Yakut el-Hamevi, Mu'cemü'l-Büldân, (I-V, Beyrut 1979), IV, 459.

60. İsfahâni, 262-264.

ri kalmıştı. Bu özel ve yakın misafirleri Ata b. Ebî Rebah'a "bize müsaa-
de et de Garîd ve İbn Süreyc'i çağıralım" dediler. O da nasıl isterseniz,
dedi. Garîd ve İbn Süreyc çağırıldılar ve başka bir eve alındılar. Şarkıcı-
lar, milletin uykusu gelinceye kadar def çalmaya ve şarkı söylemeye
devam ettiler. Bilahere koro halinde de şarkı söylediler. Ata b. Ebî Rebah
da söylenen şarkıları dinledi, hatta şarkıların ritmine ayak uydurmaya ça-
lıştı. Anlaşılan o ki İbn Süreyc onun da hoşuna gitmişti⁶¹.

Hakikaten İbn Süreyc, musiki Hicaz'da kendi zamanında otorite
olarak kabul ediliyordu. Toplumda her kesim üzerinde onun şarkılarının
tesiri vardı. Ebu's-Saib el-Mahzumî dindar bir kimse olup gece gündüz
ibadetle meşgul oluyordu. Şarkıcı Ma'bed'i gördüğü zaman İbn Sü-
reyc'in şarkılarından bir demet söylemesini isterdi⁶². Ata b. Ebî Rebah'la
İbn Süreyc ve daha bazıları onu musikiden dolayı bazen eleştiriyorlar
fakat onu dinledikten sonra eleştirilerinden vazgeçiyorlardı, günah diyen-
ler onu dinlemekten de kendilerini alamıyorlardı⁶³.

İbn Süreyc'in şöhreti Hicaz'ın sınırlarını da aşmıştı. Belki -daha son-
raları sıkça geçeceği üzere- devlet erkânı ile de arası fevkalade idi. Emevî
devletinin iç problemlerini hafiflettiği refah toplumu olma yolunda çaba
sarfettiği bir dönemin devlet başkanı olan Vefid b. Abdülmelik, Mekke
valisine mektup yazarak İbn Süreyc'i kendisine göndermesini istemiştir.
Sarayda kendisini çokça dinleyen ve beğenen Vefid, İbn Süreyc'e bol
para ve giysiler verilmesini emretti⁶⁴.

Yine Mervanoğullarından bir grup genç onu dinlemek üzere (şimdiki
tabirle konser vermek üzere) davet ettiler. İbn Süreyc'in elbiseleri onların
elbiselerinin yanında çok düşük kalıyordu, o bu durumundan utandı⁶⁵.
Müziyenlerin seslerinin güzel olması tabii bir durumdur. Ancak İbn Sü-
reyc'in sesinin güzelliği çok maruftur. Tarihî metinlerden anlaşıldığına
göre onun sesi, kadın sesine benziyordu. Bu sebeple İbn Süreyc'e "en
güzel kadın sesli şarkıcı" denilmekteydi⁶⁶.

Bir ara İbn Süreyc kötü bir hastalığa yakalanmıştı. Bu sebeple o
şarkı söylememeye yemin etmiş, dindarlaşmış, mescide devam etmeye
başlamıştı. Hastalıktan kurtulmak amacıyla Medine'ye geldi ve orada bir
yıl ikamet etti. Sık sık Mescid-i Nebevî'ye gidiyor, Hz. Peygamber'in
kabrini ziyaret ediyordu. Medine'ye geldiği zaman bazı dindar kimselere

61. İsfahânî, 278-279, 281.

62. İsfahânî, 277.

63. İsfahânî, 303, 316.

64. İsfahânî, 297, 300.

65. İsfahânî, 310; Haberde onların elbiselerinin çok çok kaliteli olup sanki Bizans'tan
gelme gibiydi denilmektedir.

66. İsfahânî, 309.

konuk oldu. Şarkıcılar ona hoşgeldine ve geçmiş olsun geliyorlardı. Fakat o gelenlere birlikte oturmaları ve konuşmaları için müsaade etmiyordu. İbn Süreyc, bir yıl sonra iyileşti. Onun şarkılarını dinlemek için çırpınanlar vardı. Hatta onlar içinde İbn Süreyc'in Mekke'ye dönüş hazırlıklarını duyan Sükeyne binti Hüseyin çok üzülmüştü⁶⁷. Netice olarak İbn Süreyc o kadar meşhurdu ki onun ölümünden sonra söylenen her güzel şarkı ona maledildi⁶⁸.

Hicaz'da müzisyenlerin ilklerinden ve önde gelenlerinden biri de Said b. Miscah'tır. Azatlı, siyahî bir köle olan İbn Miscah Mekkelidir. Mekke'de ilk Arapça şarkıyı söyleyen kimsedir, musiki bilgisini artırmak amacıyla İran'a, Bizans'a, Şam'a seyahatlerde bulunmuş, buralarda bazı musiki aletlerini kullanmayı öğrenmiş, pek çok Rum ve Fars şarkılarını Arapça'ya nakletmiştir. O beldelerde geliştirdiği musiki sanatını Hicaz'da icra eden Said b. Miscah, bestelerini bir elemeye tabi tutarak, güzellerini sevenlerine takdim etmiş, onların sevgisine mazhar olmuştur⁶⁹.

Erken dönemde Hicaz'da imar faaliyetlerinde yabancı usta ve mimarların görev aldıklarını görüyoruz. İnşaat sektörü Hicazlıların aşına oldukları bir konu değildi. Bu durum belki de Taif'in inşasında olduğu gibi⁷⁰ çok eskilerden beri böyleydi. İnşaat işi dış ülkelerden gelen usta ve mimarların işiydi. Muaviye b. Ebî Süfyan-büyük ihtimalle-devlet başkanıyken Mekke'de "er-Rugt" isimli tuğla ve kireçten bir ev yaptırıyordu. Evin ustaları İranlılardı. Said b. Miscah, gelir gider bu ustaların söyledikleri şarkıları dinler, onlardan güzel bulduklarını Arapça'ya nakleddi⁷¹. Said b. Miscah'ın bu şarkı çevirmelerinden ve dış seyahatlerinden onun bir-iki lisan bildiğine hükmetmek de mümkündür. Aynı kişi, muhtemelen Yezid dönemi sonunda Abdullah b. Zübeyr'in sığındığı Kabe'nin tahrib edilmesinden sonra, Kabe'nin yeniden inşasının İranlı ve Rum ustalarca yapılması esnasında da bu ustalardan dinlediği şarkıları Arapça'ya nakletmiştir⁷².

Said b. Miscah, gün geçtikçe artan şöhreti yanında şikayete de sebep oluyordu. Abdülmelik döneminde onun Mekke valisi Dehman el-Aşkar'ın anlatımına göre "siyah bir adamla ilgili Kureyş'in gençlerini ifsad ediyor, mallarını, paralarını sömürüyor diye" halifeye şikayet edil-

67. İsfahâni, 6312-6315.

68. İsfahâni, 394.

69. İsfahâni, 1122.

70. Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, (Terc. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980) I, 516-517.

* Muaviye'nin evine Durû'l-Beydâ da deniliyordu, Ezrakî Ahbaru Mekke (Tbk. Rüşdî es-Salih Melhas, I-II, Madrid 1965) II, 237.

71. İsfahâni, 1127.

72. İsfahâni, 1122-1123.

mişti. Abdülmelik de bana İbn Miscah'ın malını müsadere edip, kendisine göndermemi istedi, diyor. Vali kendisine emredilene yapmıştı. İbn Miscah, Şam'a gitmek üzere şarkıcıları olan bir adamla yola çıktı. Şam'a ulaştıklarında Emîrü'l-Mü'minîn'in has adamının kim olduğunu araştırdılar. Sordukları kimseler Kureyş'ten bir takım kimseleri ve Abdülmelik'in amca oğullarını saydılar. İbn Miscah, söylenen adamları buldu ve onlara "Hicaz'dan gelmiş garib bir adamı içinizde misafir edecek var mı? dedi. Herkes birbirine baktı ve "Bergü'l-Ufuk" adlı şarkıyıcıya gitmek için randevuları olduğunu belirttiler. İçlerinden biri, ben seni misafir ederim, dedi.. Sonra hep birlikte o şarkıcıya gittiler, o bir kadın şarkıcıydı. Orada yediler, içki içtiler ve şarkı dinlediler, söylediler... Neticede İbn Miscah bu şahıslarla birlikte Abdülmelik'e ulaştı. Abdülmelik, İbn Miscah'ı kabulünden sonra ona şarkılar söyletti ve onun şarkılarından dolayı çoştı, ona "Şimdi Kureyş'in gençlerinin niçin mallarını sana yattırdıklarını çok daha iyi anlıyorum" dedi. Sonuçta İbn Miscah mallarının geri verilmesi talimatıyla, güvenlik içinde geri gönderildi⁷³.

Yukarıda nakledilen hadiseden de anlaşılan o ki, Emevîlerin Şam'daki hayatları hızlı ve renkli bir şekilde sürmekteydi. Müzik ve eğlence hayatı artık bir sektör haline gelmişti. Zira idarecilere yapılan şikâyetlerden de, bu anlaşılmaktadır⁷⁴.

Mekke'de en büyük müzisyenlerden bir diğeri de Garîd'dir. Berberî asıllı olan bu şahsın lakabı "taze" anlamına gelmekte olup asıl adı Abdülmelik'ti. Şarkıcılıktan önceki mesleği terzilik olan Garîd, başlangıçta İbn Süreyc'e hizmet ediyor, ondan musiki dersleri alıyordu. Önceleri mersiye ve ölü arkasından ağlayıcılıkla işe başlamıştı, sonra şarkıcılığa geçti. Halk onun şarkılarını beğenmeye başladı. Belki de bu durum onun İbn Süreyc'le arasının açılmasına sebep oldu. Bu yüzden İbn Süreyc onu kendinden uzaklaştırdı. Mekke'de yetişen en ünlü dört şarkıcı arasında sayılan Garîd, ud ve tef çalardı. Otoriteler onunla İbn Süreyc'in şarkıcılığı arasında pek fark görmezlerdi⁷⁵.

Garîd'le İbn Süreyc, aralarının bozuk olduğu zamanlarda Hac için Mekke'ye gelen ve iyi bir müziksever olan Sükeyne binti Hüseyin'den aralarındaki anlaşmazlığa çözüm bulmasını istemişler, o da ikisinin arasında değer bakımından bir fark yok, cariyenin boynunda duran mercan ve yakut gibisiniz, demiştir⁷⁶. Bu sözden anlaşılıyor ki o ikisinin arasındaki anlaşmazlık, icra ettikleri sanattaki rekabetten ileri gelmekteydi⁷⁷.

73. İsfahâni, 1128-1130.

74. Müberred, el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edab, (I-II, Beyrut 1987), 377; İbn Abdîrabbih, VII, 54.

75. İsfahâni, 779.

76. İsfahâni, 783.

77. İsfahâni, 276; Her Cuma günü bir evde toplanıyorlar ve şarkıcılıkta birbirini küçük düşürmeye çalışıyorlardı.

Gârid, Hicaz'da popüler hale gelmişti. Şehirlerarası seyahatlerde bulunuyor, oralarda konserler veriyordu. Medine'de içlerinde Sükeyne binti Hüseyin'in de bulunduğu bir kadın topluluğu bir aşk şairi olan Ömer b. Rebia ile Garîd'i ağırlamışlardı⁷⁸.

Garîd de daha önceden geçtiği gibi sesini ve şarkılarını duyurmak, belki de kendi reklamını yapmak amacıyla insanların toplu oldukları zamanları ve mekanları seçmekteydi. Özellikle hacetmeye gelen insanlar, müzisyenlerin iştahını kabartıyordu. Hacılar Müzdelife'de oldukları bir esnada Garîd'in şarkı söylemeye başlaması, insanların dikkatini çekmiş, sesinin ve şarkılarının güzelliğinden dolayı bir grup insan onu izlemeye devam etmiştir. Dolayısıyla onun şarkıları hacıların haccını engellemiş, insan kafasında şüpheler uyandırmıştır. Hacı adaylarından bir grup kendisinden şarkı söylemesini istemişler, o da söylemiştir. Bu grup bazılarınca hacetmeye gelmiş bir cin taifesi olarak adlandırılmıştır⁷⁹.

Belki de Garîd ve müzisyenlerin bu tür davranışları sonucunda dönemin Mekke valisi, müzisyenleri Harem'den çıkarmak istemiş, ancak oluşturulan lobi faaliyetleri ve kamuoyu baskısı neticesinde başarılı olamamıştır⁸⁰. Bunların yanında Garîd, Abdülmelik b. Mervan'ın çocukları Velîd ve Yezîd'in sevdikleri ve sıkça dinledikleri bir kimseydi. Garîd'in şarkılarını, Ma'bed gibi başka şehirlerden gelip dinleyen müzisyenler de vardı⁸¹. Velîd b. Abdülmelik'in Taife yapmış olduğu yolculuk esnasında Ömer b. Ebi Rebia'nın müstehcenlik içeren muhabbeti ve Garîd'in şarkıları çok hoşuna gitmişti⁸². Yine Yezîd b. Abdülmelik, halife olmadan önce Mekke'ye geldiği zaman Garîd'e gizli gizli haber gönderir, onu dinler ve mükafatlandırır⁸³.

Fakat Garîd'in sonu iyi gelmedi. Onun sanatında ısrarlı olması, biraz da muhafazakar düşünceleri karşısına alması valilerle arasının tamamen açılmasına sebep oldu. Büyük ihtimalle Velîd veya Süleyman b. Abdülmelik döneminde Mekke'ye vali tayin edilen Nafi b. Alkame, Garîd'in korkulu rüyası oldu. Garîd ondan korktu, uzun süre gizlendi, sonra da Yemen'e kaçtı. Rivayetlerde Garîd'in, Yemen'de tanıdık birine rastladığında hasretten ağladığı anlatılır⁸⁴.

Mekke ve Medine'de yetişen bu ilk müzisyenlerden bahsettikten sonra ve konuyu müzisyenlerle müzikseverlerin çok yoğunlaştığı Abdül-

78. İbn Kuteybe, Uyumu'l-Ahbar, IV, 89; İsfahâni, 794-795.

79. İsfahâni, 780.

80. Müberred, 377; İsfahâni, 781-782.

81. İsfahâni, 803.

82. İsfahâni, 814.

83. İsfahâni, 800-801.

84. İsfahâni, 817.

melik b. Mervan dönemi sonrasına aktarmadan önce ilk Emevî devlet adamlarının musikî ve müzisyenlere karşı tutumlarına da burada işaret etmek gerekir.

İlk Emevî devlet başkanı Muaviye b. Ebî Süfyan'ın aslında musikîden hoşlanmadığı belirtilir. Muaviye üzerinde çalışma yapanlar onun ömrü boyunca realist ve gerçekçi bir kimse olduğunu bilirler. Yani Muaviye'nin ne İslamiyeti kabulüne kadar ne de İslamiyeti kabulünden sonra eğlenmeye pek vakti olmamıştır kanaatindeyim. Hatta şair ve müzisyen Ebu Dehbel'in, Muaviye'nin kızı Atike'ye aşk şiirleri yazması ve yazışmaları Muaviye'yi çok üzümüştür⁸⁵. Bu nedenle olsa gerek Muaviye b. Ebî Süfyan'ın musikî dinleyenleri kınadığı belirtilir⁸⁶. Mesela, Muaviye, Haşimîlerin önde gelen kişilerinden olan Abdullah b. Cafer'i (büyük ihtimalle siyaseten) çok severdi. Onu huzuruna çok rahat kabul ederdi ve birbirleriyle senli-benli idiler. Ancak Muaviye, Abdulah b. Cafer'i şarkı dinlemesinden dolayı da kınardı. Çünkü o, musikîye çok mübtela bir kimseydi⁸⁷. Muaviye, hacca geldiği sene Medine'ye de gelmiş ve Abdullah b. Cafer'e uğramıştı. Abdullah şarkıcının söylediği şarkıları dinliyordu. Muaviye de bir müddet dinledi sonra estağfirullah diyerek oradan ayrıldı. Muaviye, Medine'den ayrılacağı zaman yine Abdullah'a uğradı, bu sefer o namaz kılıyordu. Onun okuyuşunu dinlemek için durdu, elhamdülillah dedi ve arkasından "...İyi işle kötü işi birbirine karıştırdular. Belki Allah bunların tevbesini kabul eder..."⁸⁸ mecalindeki ayeti okudu.

Bu haber Abdullah b. Cafer'e ulaşınca, o bir yemek ziyafeti hazırlattı ve şarkıcı İbn Sayyad'ı çağırarak ona, Muaviye yemeğe başlarken çal ve söyle diye tembilledi. Muaviye yemeğe başlayınca İbn Sayyad, musikî aletleri eşliğinde Adiy b. Zeyd'in şiirini seslendirmeye başladı. Hakikaten bu, Muaviye'nin hoşuna gitmişti. Hatta yemeği bıraktı ve ayaklarıyla yere vurarak tempo tutmaya başladı. Abdullah b. Cafer, ya Emir el-Müminin bu seçilmiş şiirlere yine seçilmiş besteler monte ediliyor, bunda bir beis görmüyor musun? dedi. O da, şiirin hikmeti ile beraber bestenin hikmeti bir olursa hayır, dedi. Aradan zaman geçtikten sonra Abdullah b. Cafer, Şam'da Muaviye'nin ziyaretine geldi. Muaviye onu kendi ailesinin yanında ağırlayarak gerekli ikram ve iltifatlarda bulundu. Birgün Fahite binti Karaza kocası Muaviye bin Ebî Süfyan'a sınırlendi. Sebebi Abdullah b. Cafer'in odasından musikî sesleri gelmesiydi. Muaviye'ye gelerek görmüyor musun, duymuyor musun adamı evin içine yerleştirdin de, dedi. Muaviye gitti-geldi ve ben bir şey duymadım, dedi⁸⁹.

85. İsfahânî, 2564-2565.

86. İbn Abdırabbih, VII, 20-21.

87. İbn Kuteybe, Uyumu'l-Ahbar (I-IV, Beyrut 1986) IV, 87.

88. Tevbe-102.

89. İbn Abdırabbih, VII, 20-21.

Muaviye Medine'ye geldiğinde Hacib'ine talimat vererek insanlarla açık görüşme yapacağını bildirdi. Ancak bu süre zarfında pek gelen giden olmadı. Muaviye nerede bu insanlar diye sordu. Hacibi, insanların Abdullah b. Cafer'in yanında olduklarını söyledi. Bineğini istedi ve onların yanına gitti. Orada Saib Hasir, Kureyşlilere şarkı söylüyordu. Söylenen sözler Muaviye'nin de hoşuna gitti⁹⁰. Yukarıdaki bilgilere rağmen Abdullah b. Cafer'in Saib Hasir ile Muaviye'yi ziyarete gittiğinde onu şair diye tanıması, Muaviye'nin müzisyenleri onaylamadığı veya onlarla ilgilenmediği şeklinde anlaşılabilir.

Muaviye'nin kendisinin eğlenceye ayıracak vakti yoktu ama oğlu Yezid için aynı şeyler sözkonusu değildir⁹¹. Muaviye bir gece oğlu Yezid'in evinden musiki sesi geldiğini duydu. Sabah olunca Yezid'e dün gece seni eğlendiren kimdi? dedi. O da şarkıcı Saib Hasir olduğunu belirtti⁹². Bu Saib Hasir'in şarkıları belki de Yezid b. Muaviye'nin çok hoşuna gidiyordu ki kendisi Şam'da devlet başkanı olduktan sonra aynı zamanda Abdullah b. Cafer'in azaltılışı olan Saib Hasir'i Şam'a davet etti. İşte Emevîlerden müzisyen ittihaz edinen ve onları koruyan ilk kişinin Yezid b. Muaviye olduğu belirtilir⁹³.

Saib Hasir, erken dönemde İran bölgesinden getirilen bir köle olup Abdullah b. Cafer tarafından satın alınmış daha sonra da azad edilmiştir. Medine'de gıda satıcılığı yapardı. Rivayete göre Emevîlerden Abdullah b. Amir, zil takıp oynayan cariyelerden satın almıştı. Onları Medine'ye getirdi ve bir Cuma günü gösteri yaptırttı. İnsanlar onlardan duyduklarını almaya başladılar. Sonra Medine'ye Farişî bir şarkıcı geldi ve şarkılar söyledi. Bu şarkılar Abdullah b. Cafer'in hoşuna gitmişti. Saib Hasir ona; bu Farişî'nin söylediklerini sana Arapça olarak söyleyebilirim dedi. Daha sonra Arapça olarak şarkılar söyledi. İbnü'l-Kelbi'ye göre; İslam'da Arapça musikiyi gereği üzere yapan Saib Hasir'dir ve ondan İbn Süreyc, Ma'bed, Cemile, Azzetü'l-Meyla ve daha başkaları musiki öğrenmişlerdir⁹⁴.

Saib Hasir, Medine'de gıda satan varlıklı bir tüccardı. Vaktinin çoğunluğunu Abdullah b. Cafer'le geçirirdi. Bununla beraber o, toplumun önde gelenleriyle, ekabirlerle de beraber olurdu. Saib Hasir, halife, veliaht ve Abdullah b. Cafer'den başkasına şarkı söylememek üzere yemin etmişti. O bu kararını ölünceye kadar da uyguladı. Şarkılarını çubukla söyler, irticalen okurdu. İbn Hurdazbeh'e göre, tarihçi Vakidî'nin annesi, İsa b. Cafer b. Saib Hasir'in kızıdır⁹⁵.

90. İsfahâni, 3070.

91. Yakubî, Tarih, II, 220.

92. İbn Abdürubbih, VII, 53; İsfahâni, 3070.

93. Yakubî, II, 220; C. Zeydan, III, 56.

94. İsfahâni, 3067.

95. İsfahâni, 3068.

Saib Hasir, Medine'de hicrî 63 yılında Emevîlerle karşıları arasında meydana gelen Yevmü'l-Harre'de öldürülmüştü. O olaylar esnasında can güvenliğinden emin olmadığı için Şamlılarla görüştü. Ben şarkıcıyım durumum şundan şundan ibaret, üstelik Emiru'l-Müminin Yezîd'e ve babasına hizmet ettim dedi. Şamlılar hadi bize şarkı söyle dediler, o da bu isteği yerine getirdi, bravo sesleri arasında onu öldürdüler. Yevmü'l-Harre'de öldürülenlerin listesi Yezîd'e ulaştırıldığı vakit onun Saib'e acıdığı bildirir⁹⁶. Bir diğer haberde o öldürüldükten sonra, Bazı Kureyşliler ayaklarıyla ona dokundular ve burada güzel bir hancere var dediler⁹⁷.

Muaviye ve oğlu Yezîd'le ilgili bu bilgilerden sonra onlara halef olan Mervan b. el-Hakem'in musîkî ve müzisyenlerin ahlak bakımından düşük olanlarına gösterdiği tavır ise oldukça serttir. Onun bu konudaki tutumuna örnek bazı girişimlerini, daha önceki sayfalarda zikretmiştik. Mervan'ın İslam Tarihi'ndeki olumsuz imajına rağmen bu konudaki tepkisi herhalde ilginç bulunacaktır. Mervan'ın oğlu Abdülmelik de büyük ihtimalle babasının yolundan yürüdü. Emevîlerin derlenme-toparlanma döneminde iş başına gelen büyük devlet adamı Abdülmelik'in de büyük ihtimalle eğlenecek kadar vakti yoktu. O Emevî devletini içeride ve dışarıda büyütmenin, güçlendirmenin, devleti yeniden yapılandırmanın mücadelesini veriyordu. Ama onun oğulları ve kızları için aynı şeyleri söylemek güçtür sanırım. Özellikle Abdülmelik'ten sonra yerine geçen oğulları, adeta kendilerine bırakılan maddî ve manevî mirası tüketme yarışına girmişlerdir. Velîd b. Abdülmelik döneminde devletin ulaşmış olduğu refah seviyesi toplumu olduğu kadar devlet erkanını da lüks yaşama, zevk ve sefaya yöneltmiş, o zamana kadar kendilerine ortalarda bir yer edinen müzisyenler, ortalığa dökülmüşler ve devlet erkanının gözde-leri haline gelmişlerdir.

Emevîler döneminde İslam toplumunda musîkî sanatının icra edilmesinde Mekke ve Medine'nin Şam'a ve Irak'a galebe çaldığını hatta belirli bir zamana kadar bu son iki bölgede musîkî sanatına çok katı tavır takındığını belirtmiştik. Belki de o katı tavır musîkinin ve müzisyenlerin Hicaz'da yuvalanmalarına sebep olmuştur. Bunu Emevîlerin Hicazlıları uyuşturmak için takip ettikleri bir politika olduğunu söyleyenler dahi mevcuttur fakat bu büyük bir iddia olup ispat edilmeye muhtaçtır. Halbuki biz özellikle Irak'ta musîkiye karşı (aşırılığa varan) olumsuz tavır Emevîlerin idarecilerinde dahi görüyoruz.

Abdülmelik b. Mervan'ın kızı hacca gitmişti. (Belki Irak üzerinden gitmişti). Haccac, Ömer b. Ebî Rebia'ya mektup yazarak şiirlerinde mekruh şeyleri söylememesi için uyardı. Zira Ömer, aşk şiirleri söylemesi nedeniyle tenkid ediliyordu. Ömer, Haccac'dan korkusu sebebiyle denileni

96. İsfahânî, 3071.

97. İsfahânî, 3068.

yerine getirdi. Ancak Abdülmelik'in kızı Mekkelî bir adama "sana ve Mekkelîlere lanet olsun" dedi. Mekkelî adam bunun sebebini sordu. O da hac yaptım sonra da Mekke'ye girdim. Yanımda misli görülmemiş cariyeler vardı. Fasik Ömer b. Ebî Rebia, bizi şiirlerinden azıklandırmadı⁹⁸, yolculuğumuzda bizleri sevindirmede dedi. Adam da, zannetmiyorum o yapmıştır, dedi. Kız, eğer söylediye her beyit için 10 dinar dedi. Adam gitti ve Ömer'e sordu, o, söyledim fakat gizlemek zorundaydım, dedi⁹⁹.

Irak'ta musikîden hoşlanan Emevî idarecileri de yok değildi. Ahmed en-Nasbî adıyla tanınan Ahmed b. Usame el-Hemdanî Übeydullah b. Ziyad'ın gece alemlerindeki arkadaşı (nedimi) ve şarkıcısı idi ve tambur aleti ile çok güzel şarkı söylerdi¹⁰⁰.

Abdülmelik zamanında Irak'ta geçen bir başka hadise de şu şekilde olmuştu: Numeyrî lakaplı Muhammed b. Abdullah b. Numeyr b. Harse, Sakifli şair ve aşk şiirleri söyleyen bir kimse idi. Emevî taraftarı şairlerdendi. Ancak o vali Haccac'ın kızkardeşi Zeynep binti Yusuf'u seviyor ve ona aşk şiirleri yazıyordu. Mesele Abdülmelik'e kadar ulaşmış, rahat-sızlığın boyutları anlatılmıştı. Abdülmelik, Haccac'a mektup yazarak Numeyrî'nin tutuklanmasını emretmişti. Numeyrî, o sırada Haccac'la İbn Zübeyr'e karşı gerçekleştirilen savaşta yer aldı. İbn Zübeyr, öldürüldükten sonra Haccac ona biat için ikazda bulundu, sonra da onu ölümle tehdit etti. Numeyrî, bir müddet Yemen'e kaçtı, daha sonra yeniden Irak'a döndü ve affedildi¹⁰¹.

Emevîlerin ilk dönemlerinde yetişen ve Araplar arasında hayranlık uyandıran müzisyenlerden biri de İbn Muhriz idi (ö. 715). Abdüddar oğullarının azatlısı olan İbn Muhriz'in babası, Kabe'nin hizmetçilerinden ve aslen İranlı idi¹⁰². Araplar arasında en iyi şarkıcılar sıralamasında ilk dörde giren İbn Muhriz, "Arapların Sannacı" olarak anılırdı. Üç ay Mekke'de üç ay Medine'de kaldığı, Medine'de olduğu zaman kadın müzisyen Azzetü'l-Meylâ'dan musikî dersi aldığı belirtilir. Musikî için İran'a Şam'a gidip Fars ve Rum besteleri aldığı, onları mecederek, Arap şiirlerinden besteler yaptığı belirtilir¹⁰³.

İnsanlarla pek fazla irtibatı olmayan İbn Muhriz'in kendisinden şarkılar alan ve dinleyen kadın arkadaşları vardı¹⁰⁴. Hanımlar için şarkılar söylerdi¹⁰⁵. Bir diğer çok önemli müzisyen de özellikle Abdülmelik'in

98. C. Zeydan, III, 56; Şehade Ali Natur, a.g.e., s.194-195.

99. İsfahâni, 776.

100. İsfahâni, 2143.

101. İsfahâni, 2270, 2274, 2277, 2279-80.

102. İsfahâni, 378.

103. İsfahâni, 378.

104. İsfahâni, 379.

105. İsfahâni, 380.

oğulları Velid ve Yezid'in, ayrıca Velid b. Yezid'in saraylarında sürekli konuk olarak ağırlanan Medine'li Ma'bed'dir. Ma'bed, Arabistan'da bir halk şarkıcısı olarak büyük bir üne kavuşmuştu¹⁰⁶. Onun İbn Süreyc'e karşı büyük bir hayranlığı vardı. İbn Süreyc, Mekke'de öldüğünde o kendisini Medine'de en iyi şarkıcı ilan etti. Halk arasında da çok iyi tanınıyordu. Ebu's-Saib el-Mahzumî, dindar bir kimse olup gece gündüz ibadetle meşgul bir kimseydi. O Ma'bed'i bir defasında görünce ibadetine ara vermiş ve İbn Süreyc'in şarkılarından bir demet söylemesini istemiş-ti¹⁰⁷.

Görüldüğü üzere Hicaz'da Mekke ve Medine şehri, musikiye Irak ve Suriye bölgesinden öndeydi. Bunu baştafta geçtiği üzere bazı Emevî devlet adamlarının Mekke ve Medine'den konser vermek üzere Şam'a müzisyen davet etmelerinden de anlamak mümkündür. Ganimet zengini bazı müslümanların evlerinde şarkıcılar bulundurmaları¹⁰⁸, ya da bazı valilerin musiki ile meşgul olan gruplar getirip onlara açık hava konserleri verdirmeleri¹⁰⁹, refahın insanları azdırttığı dönem olan Hz. Osman devrinde olmuştur. Bu dönemde ortaya çıkan yabancı orijinli müzisyenler çok geçmeden çoğaldılar. Hz. Ali döneminde Muaviye ile olan mücadele sebebi ile istedikleri ortamı bulamadılar. Ancak bilahere başkentini Medine'den Irak'a nakli Medine'nin bir merkez durumuna geçmesine yardımcı oldu. Buna bazı şehir önde gelenlerinin tutum ve talepleri de yardımcı oldu. Başta beri geçtiği üzere Haşim oğullarının seyyidi Abdullah b. Cafer ve diğer bazıları evlerini şarkıcıların kaldıkları otel haline getirmişlerdi. Pek çok kimse de erkek ve bayan şarkıcıları dinlemek için evlerini tahsis ediyorlardı¹¹⁰.

Yukarıda anlatılanlardan Mekke ve Medine'de musiki ve müzisyenlerin kendilerine bir taban bulabildiklerini anlamaktayız. Her ne kadar -ara sıra devlet idarecilerine yapılan şikayetler neticesinde olsa gerek- valilerin bu kesimle ilgili olumsuz uygulamaları olsa da bu şehirlerde yaşayan alim ve abidlerin pek rahatsız oldukları da söylenemez. Hicaz'da ilim ehli musikiye karşı daha yumuşak bir tavır sergilemiştir¹¹¹. Mervan dönemine kadar halk arasında olan müzisyenler özellikle Velid'le beraber ve Velid'den sonra artık Emevî sarayına yerleşmiş ve hükmeder duruma da gelmişlerdir. İşte bu noktadan itibaren Emevî devlet adamlarının müzisyenlerle olan ilişkileri ve onların eğlenceye düşkünlükleri ortaya çıkmaktadır.

106. Philip K. Hitti, II, 424.

107. İsfahânî, 277, 294.

108. İsfahânî, 3067; Şehade Ali Natur, 194-195.

109. İsfahânî, 2108, 2972.

110. İbn Abdürabbih, VII, 22, 27; İsfahânî, 794-795, 6450.

111. İbn Abdürabbih, VII, 7.

Velid b. Abdülmelik'in (H.86-96) babası Abdülmelik b. Mervan'dan devraldığı devlet idaresi içeride ve dışarıda, çok fazla problemi olmayan, refah seviyesi yükselmiş, edebiyat ve sanatın yoğunlaştığı bir dönemdi. Ülkenin pek çok köşesinde imar faaliyetleri, sanat eserleri ortaya çıkıyordu. Sarayda ise bu doymuşluğun zevki çıkarılıyordu. Velid, Mekke valisine mektup yazarak şöhretli müzisyenlerden bazılarını Şam'a göndermesini istemişti¹¹². Velid b. Abdülmelik, Mekke'ye geldi, sonra da Taif'e geçmek istedi. Ona rehber olarak şair Ömer b. Ebi Rebia'yı önermişlerdi. Velid, yolculuk esnasında Ömer'in sırtındaki bir ısırık izini soruyor, o da anlatıyor. Velid, anlatılanlardan çok keyiflenmiş ve gülmüştü. Ömer'in kendisini ne ile güldürdüğünü sorduklarında, Velid, hep geyik muhabbeti yaptıklarını anlatmış. Sonra da şarkıcı Garid'i çağırarak ona şarkı söyletirmişlerdi¹¹³.

Velid b. Abdülmelik'in azatlısı Hakem b. Meymun da şarkıcıydı. Babası Velid'in berberi olan Hakem, aslen İran kökenliydi. Def çalar ve Velid'e şarkı söylerdi. Şarkılarını da Ömer el-Vadi'den alırdı¹¹⁴.

Bu dönemde yetişen en önemli müzisyenlerden biri de Cemile'dir. İslam toplumunda çok popüler olan ve öne çıkan bu hanım şarkıcı, Ensar'dan Süleym oğullarının azatlılarından. Gerçekten o kendinden önceki erkek ve kadın şarkıcıları gölgede bırakacak derecede musiki otoritesi olmuştu. Pek çok kadın ve erkek öğrencisi olmuştu. Ma'bed, İbn Aişe, Habbabe, Sallame, Ukayle, Akikiyye, Huleyde ve Rubeyha onun öğrencileri arasındaydı. Cemile'nin büyük bir musiki üstadesi olduğunu belirtmek için özellikle I. Velid, II. Yezid ve III. Velid dönemlerinin gözde sanatçısı Ma'bed dahi, onun için "Allah'ın yarattıkları arasında en iyi musiki bilen kimseydi, o musikinin aşkı biz furûuyuz, o olmasaydı biz olmazdık" diye konuşmaktan kendini alamamıştır¹¹⁵.

Aslında Cemile musiki eğitimi almış bir kimse de değildi. Onun musiki ile olan irtibatı, Yezid b. Muaviye'nin daha sonra Şam'a davet ettiği müzisyen Saib Hasir ile komşu olmalarıydı. O ud çalıp şarkı söylerken, onu dinliyor ancak bir şey anlamıyordu. Cemile onun namelerini aldı, kendi musikisine inşaa etti. Bu kendisine çok güzel gelmişti. O gizli gizli bunları söylerken cariyeler onu dinliyorlardı. Cemile bundan sonrası şöyle anlatıyor: "Birgün yine kendi kendime şarkı söylerken, cariyeler içeri girdiler ve ağıttan okumamı istediler. Ben de Züheyr b. Ebi Sülmâ'nın şiirini besteleyerek okudum, çok beğenilmişti. Bu durum çevrede yayıldı, artık ben de bu işe başladım"¹¹⁶ demektedir.

112. İsfahâni, 297, 300.

113. İsfahâni, 814.

114. İsfahâni, 2360.

115. İsfahâni, 2932.

116. İsfahâni, 2933.

Cemile'nin musikîdeki kıdemi konusunda insanların icması vardı. Toplumda herbiri otorite sayılan pek çok müzisyen onun bu konumundan dolayı onu ziyarete gelirlerdi. İbn Süreyc, Garîd, Said b. Miscah, Müslim b. Muhriz ve daha bazı kimseler Medine'de Cemile'yi ziyaret ettiler. Sonra Akik¹¹⁷ parkına giderek orada açık hava konseri verdiler. Ma'bed, İbn Süreyc, İbn Aişe ve daha bazıları. Mekke ve Medine'lilerin çalışmalarından birer demet sundular. Kaynaklarımızdaki haberlerden bu ziyaretlerin birkaç gün süren konserlere dönüştüğünü öğreniyoruz. Ertesi günü Cemile'nin evinde toplanan müzisyenler burada Mekke ve Medine ekollerinin seçkin örneklerini verdiler. Cemile, konserin sonunda hepsinin ruhlarını okşayıcı güzel sözler söyledi. Sonra da topluca, koro halinde İmriü'l-Kays'ın bir şiirini söylediler¹¹⁸. Birkaç gün süren bu musikî ziyafeti esnasında özellikle geceleri içki de içiyorlardı ve bundan daha güzel bir meclis görmedik diyorlardı¹¹⁹.

Medine'de yetişen pekçok şarkıcının arkasında Haşimîlerden Abdullah b. Cafer b. Ebî Talib vardı. Müzisyenlerin ona karşı tavırları sanki saygın bir patrona gösterilen tavır gibi büyüktü. Onun müzisyenleri himayesi ve onların yetişmelerini teşviki bazılarının ne kadar hoşuna gitse de bazılarının hiç hoşuna gitmiyordu. O dönemde herkesin en büyük müzisyen olarak gördüğü Cemile dahi, Abdullah b. Cafer'e çok saygılıydı. Zaten Abdullah b. Cafer'in gecesinde ve gündüzünde müzisyenler vardı. Bu durum Cafer b. Ebî Talib'in oğlu için ilginç görülebilir, tıpkı Hz. Hüseyin'in kızı Sükeyne'nin ve Hz. Talha b. Ubeydullah'ın kızı Aişe'nin musikî ve müzisyenlerle ilgileri gibi.

Cemile'den musikî dersi alan bir öğrencinin (Ebu Abbad) anlattığına göre; diğer öğrencilerle ders yapılırken Abdullah b. Cafer çıkageldi. Cemile buna çok sevindi. Ben de Abdullah b. Cafer'i ilk defa görüyordum. Herkes onun için ayağa kalktı. Cemile onu çok iyi karşıladı, ellerini ve ayaklarını öptü. Meclis'in ta ortasına oturdu. Cemile, ayrılmaları için herkese göz ettiği halde benim kalmamı istedi. Abdullah b. Cafer, Cemile'yi "Evinden başka yerde hiç kimseye şarkı söylemeyeceğine yemin etmişsin deyince o, senin için onu bozarız" dedi. Cemile ud'unu aldı ve İmriü'l-Kays'tan iki beyit okudu. Herkes onu çok beğendi¹²⁰.

Cemile'yi Medine'de ziyarete gelen müzisyenler İmriü'l-Kays'ın, Hatemü't-Tai'nin şiirlerini besteliyorlar ve onları fert fert ya da koro halinde söylüyorlardı¹²¹. Bu şahısların şiirlerinin yanında çoğu zaman Ömer

117. Yakut el-Hamevî, IV, 139.

118. İsfahânî, 2934-2935, 2939.

119. İsfahânî, 2942.

120. İsfahânî, 2943.

121. İsfahânî, 2946.

b. Abdülaziz'in şiirlerini de besteliyorlardı¹²². Bu oturumların içkili- içkisiz olacağı konusunda bazı tartışmalar da oluyordu¹²³.

Cemile, yılların birinde hacca gitti. Ama bu gidiş normal bir gidiş değildi. Onunla beraber Medine'nin bütün meşhur şarkıcıları kendisine refakat ediyorlardı. Cemile, sanki jübile yapıyordu. Kendisine hac yolculuğunda refakat edenler, Hiyt, Tuveys, Dellal, Berdü'l-Fuad, Numetü'd-Duha, Find, Rahme, Hibetullah, Ma'bed, Malik, İbn Aişe, Nafi b. Tambure, Budeyhu'l-Melih, Nafiu'l-Hayr, kadın şarkıcılarından da Ferihe, Azzetü'l-Meylâ, Habbabe, Sallame, Huleyde, Ukeyla, Şemmasiyye, Fer'a, Bülbüle, Lezzetü'l-iş, Suayde, Zerka ve bunların dışında İbn Ebî Atik, Ahvas, Kessir, Azze, Nusayb ve meşhurlardan biraz daha kimse ile yaklaşık 50 kişilik bir grup idi. Medine'liler böyle bir sefer gördediklerini söylüyorlardı. Bu kafilenin yola çıkışı, Mekkeli meslektaşlarınca-onları şehir dışında karşılamak için- coşkuyla karşılandı. İbn Miscah, İbn Süreyc, Garid, İbn Muhriz, Hüzeli'ler ve müzisyenlerden daha bir grup insan ile şair Ömer b. Rebia, Haris b. Halid el-Mahzumî, el-Arcî ve eşraftan pek çok kimse onları şehir dışında karşıladılar.

Hicaz'da popüler şarkıcı, kadın ve erkek eşraftan pek çok kimse hepsi Cemile ile beraberdi. Mekkeliler hepsi yollara düşmüş bu heyeti seyrediyorlardı. Cemile ve heyet hac ibadetini tamamladıktan sonra, Mekkeliler Cemile'den bir meclis tertiplemesini istediler. O, şarkı mı istiyorsunuz konuşma mı dedi. Onlar ise ikisi birden dediler. Cemile, eğlen-ce yapmak istemiyorum, diyerek şarkı meclisine razı olmadı.

Ömer b. Rebia dedi ki; Cemile'nin şarkılarını arzulayanlar onunla beraber Medine'ye gider, işte ben gidiyorum dedi ve onun şarkılarını dinlemek isteyenler yola çıktı. Medine'ye geldiklerinde kadın-erkek, çoluk-çocuk herkes onları karşıladı. Herkes kapısının önüne çıkarak onları selamladı. Cemile evine gitti, misafirler de Medine'deki akrabalarının yanına yerleştiler. Cemile'nin ziyaretçileri doldu-taştı. Yaklaşık 10 gün geçtikten sonra Ömer b. Rebia gelerek, biz senin için buradayız, istersen bugün başlayalım dedi. Cemile'nin evi kadın-erkek eşraftan kimselerle doldu taştı. Cemile şarkılarına Ömer b. Rebia'nın şiirlerinden birinin bes-tesini okuyarak başladı. Herkes söylenenleri çok güzel buldu ve adeta dinledikleriyle coştular, bundan daha güzel bir musiki ziyafeti duymadık dediler. Ömer'in gözlerinden akan damlalar sakalını ve elbisesini ıslatır olmuştu. Cemile, sonra İbn Süreyc'e gelerek, haydi sıra sende dedi. İbn Süreyc de, Ömer b. Rebia'nın şiirleriyle işe başladı. Ondan sonra sırasıyla İbn Miscah, Ma'bed, İbn Muhriz, Garid, İbn Aişe, Nafi, Bedi', Huzeliler, Nafi b. Tambure, Malik b. Ebî's-Semh şarkı söylediler.

122. İsfahânî, 2950-53.

123. İsfahânî, 2954.

İkinci günde de Tuveys, Dellal, (Berdü'l-Fuad, Nevmetu'd-Duha= Koro), (Find, Rahme, Hibetullah= Koro) şarkı söylediler ve kapanışı Cemile yaptı.

Üçüncü günde ise daha da çoşulmuş, ud'lardan çıkan güzel sesler herkesi büyülemişti. Şarkıcılara şarkılarında eşlik eden cariyelerin sözlerinden pek çok kimse ağlamıştı. Cemile bugüne Azzetü'l-Meylâ ile başladı, sırasıyla (Habbabe ve Sallame= koro;) (Huleyde, Ukayla ve Şemmasiye= koro;) (Fer'a, Bülbüle ve Lezzütü'l-Iyş= koro;) (Su'de ve Zerka= koro) halinde şarkılarını söylediler. 3. günün sonunda konser bitti ve herkes geldiği yere gitti. 3 gün devam eden bu musiki konserinde şarkıcılar aralarındaki sınıflandırmaya bazı itirazlar yönelttiler. Garîd, 1. günde sonlarda şarkı okumaya, Tuveys de 2. günde şarkı söylemeye itirazda bulunmuşlardı¹²⁴. Ayrıca bu musiki konserinde kaynaklarımızda faaliyetlerine pek sık rastlayamadığımız müzisyenler de vardı.

Cemile'nin halktan pekçok sevenleri olduğu gibi müzisyenlerden ve şairlerden de hayranları vardı. Yukarıda da geçtiği üzere, müzisyenlerin hamisi durumunda olan Abdullah b. Cafer için herşey feda edilebilirdi. Cemile ve cariyeleri onun için zaman ve mekan faktörü gözetmiyorlardı¹²⁵. Kadın ve erkek şarkıcıların bir arada raks ettikleri yine kaynaklarımızda mevcuttur. Bazı müzisyenler Cemile'ye sık sık gelerek onunla musiki meclisleri tertiplerlerdi¹²⁶. Bir ara Cemile, şarkı söylememeye veya bazılarının şiirlerini bestelememeye söz vermişti¹²⁷. Belki de bu sözünden sonra tövbe edip hacca gitmişti. Ama onu, hac yolculuğunda da yalnız bırakmamışlardı.

Yazının başından bu tarafa geçen birkaç anektodda da, müzisyenlerin ya da şairlerin hac merasimlerine katılmaları ve bu ibadet esnasında onların tutum ve davranışları ilginçtir. Geçmişte pek çok hac merasimi ilginç olaylara, duygusal aşklara sahne olmuşa benzemektedir. Abdurrahman b. Ebî Bekre'nin¹²⁸ kızı Sübey'a hacca gitmişti. O kadınların en güzellerinden idi. Şair Ömer b. Rebia onu hac'da tanımıştı. Sübey'a, hac görevi bitince Irak'a dönme hazırlıklarına başladı. Ömer, onu Irak'ta Havarnağ¹²⁹ denilen yere kadar takip etti. Sübey'a Ömer'e; eğer aileme gelip beni istersen seninle evlenirim, dedi. O ise, bu refakatimi seni istemekle karıştıramam, umarım bilahere seni istemeye gelirim dedi. Ömer, Medine'ye döndü ve Cemile'nin evine gelerek söylediği bir şiiri bestelemesini ve seslendirmesini istedi. O da bunu yaptı. Eser Ömer'in çok hoşuna gitmişti. Cariyelerinden bazılarını Cemile'ye göndererek ondan bu şarkıları

124. İsfahâni, 2966 bak.

125. İsfahâni, 2974-2975.

126. İsfahâni, 2972, 2978-2979.

127. İsfahâni, 2976.

128. Ernevîlerin Irak valisi Ziyad b. Ebîhi'nin kardeşi Ebî Bekre'nin oğlu.

129. Yakut el-Hamevî, II, 401-403.

öğrenmelerini istedi. Cariyeler o şarkıları öğrendiler ve Ömer onları Irak'a Sübey'a'ya göndererek şarkıları söylemeyi ve mektubunu kendisine vermelerini istedi. Onlar bunu yaptılar. Sübey'a elçileri çok sıcak karşıladı, onlara ikramlarda bulundu. Cariyeler de ona şarkıları sundular, Sübey'a sevinçten uçacaktı. Sonra Ömer'in elçileri geri döndüler ve onları aktardılar. Bu sene yine hacca geleceğini söylediler. Hac zamanı geldiğinde Sübey'a babasından hac için izin istedi. Babası onun haccettiğini belirterek razı olmadı. O ise, ilk haccının geceleri uyutmadığını, gündüzlerini uzattığını, dolayısıyla yeniden oraya gitmek istediğini belirtti. Eğer izin vermezsen tasa ve kederden ölürüm dedi. Bu durum karşısında babası ona izin vermek zorunda kaldı. Sübey'a Medine'ye gelince Cemile'nin evine indi. Cemile, ona ikramlarda bulundu. Ona, Ömer'in kendisi için söylediği şiiri seslendirmesi için adeta yalvardı. Cemile'nin şarkılarından etkilenen Sübey'a bayılmıştı, onu su ile yeniden ayıltılar. Sübey'a Mekke'ye gitti, Ömer de gitti, tekrar Medine'ye döndü Ömer de¹³⁰... Bu anektod devam edip gitmektedir.

Bir taraftan Hicaz'da valiler, müzisyenlerin ve düşük ahlaklı kimselerin sebebiyet verdikleri toplumsal tepkiyi yok etmek için çaba sarfederken; diğer taraftan da, Emevî devlet adamları şarkıcılara olan ilgilerini gizlemek ihtiyacını bile duymuyorlardı. Yezid b. Abdülmelik, Mekke'ye geldiği bir esnada Sellame'yi satın almak* için teşebbüste bulundu¹³¹ ve aldı. Yezid'in görevlendirdiği kimseler Medine'ye gelerek Sellame'yi Rummane ailesinden 20.000 dinara satın aldılar. Bu aile, gelenlerden eşyalarını ayarlaması için bir-iki gün mühlet istedi. Yezid'in elçisi, bunların hiçbirine gerek yok, gideceğin yerde fazlasıyla herşey var" dedi. Medine halkı onu Süleyman b. Abdülmelik'in sulama yerine kadar uğurladı. O, Medinelilerle vedalaştı ve onlara ud'uyla duygulu şarkılar söyledi. Medineliler onun ayrılışından üzülmüşler ve ağlamışlardı¹³². Yezid b. Abdülmelik, Sellame'den sonra Ahvas'a ve diğer bazı şarkıcılar Şam'a gelmesi talimatını vermişti¹³³.

Emevî devlet adamları içinde musikiye çok ilgi gösteren ve şarkıcılarla haşırneşir olan Yezid b. Abdülmelik'in en çok önem verdiği tabir yerinde ise karasevvalı olduğu şarkıcı Habbabe idi. Hakikaten Yezid'in Habbabe'ye olan aşkı tarihî haberlere göre onu ölüme götürmüştü.

Habbabe, Medine'de cariyeden doğma bir kimseydi. İbn Rummane bu hanımı musiki konusunda eğitti. Güzel yüzlü, güzel şarkı söyleyen, güzel sesli idi, ud çalardı. İbn Süreyc, İbn Muhriz, Malik, Ma'bed, Cemi-

130. İsfahânî, 2968-2969.

* Şimdi de günümüzde aynı işlemler transfer adı altında yürütülmektedir.

131. İsfahânî, 3085-3086.

132. İsfahânî, 3089.

133. İsfahânî, 3086, 3090-3091; İbn Abdırabbih, VII, 58-60.

le, Azzetü'l-Meylâ onun musikî dersleri aldığı kimselerdi. Gerçek ismi Aliye olan Habbabe'ye bu ismi Yezîd b. Abdülmelik vermişti. Yezîd b. Abdülmelik, devlet başkanı olmadan önce Medine ve Mekke'ye sık sık geliyor ve geldiği zamanlarda da eğlence meclislerine katılıyordu. Habbabe ile Yezîd'in tanışmasının böyle bir eğlence gecesinde olması çok muhtemeldir. Pek çok haberde Habbabe'nin üzerinde bir gömlek elinde defle Yezîd b. Abdülmelik'e arz edilmiş olduğu kayıtlıdır¹³⁴.

Yezîd b. Abdülmelik, Süleyman'ın devlet başkanlığı esnasında Medine'ye gelmişti. O bu gelişine Sa'de binti Abdullah b. Amr b. Osman'la 20.000 dinar, Rubeyha binti Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Cafer'le yine 20.000 dinar mehir ödeyerek evlendi. O Aliye'yi de (Habbabe) 4.000 dinar mehirle nikahına almıştı. Bu haberler Süleyman'a ulaştınca Yezîd'in Aliye ile evlenmesine mani oldu. Aliye bu olaydan sonra İfrikıyalı bir kimse ile evlendi¹³⁵. Yezîd b. Abdülmelik iktidar olunca hanımı Sa'de'nin girişimiyle Aliye İfrikıya'dan getirildi ve Yezîd'le evlendirildi¹³⁶. Başka bir haberde de Habbabe ve Sallame'nin satın alınmasını iktidara geldikten sonra bizzat Yezîd b. Abdülmelik tarafından istendiği belirtilir¹³⁷. Onların söylediği mersiyeler, şiirler, şarkılar gözleri ağlatıyor, kalpleri yakıyor, kulakları meftun ediyordu.

Yezîd b. Abdülmelik, Habbabe'nin etkisi altına girmişti. İsteddiği her zaman Yezîd'in yanında yer alabiliyor, devlet işlerine müdahale edebiliyordu. Bazı haberlerde Habbabe'nin bu tür işleri bazı hediyeler karşılığında yaptığı da belirtilir¹³⁸. Yezîd Habbabe'yi aşırı derecede seviyordu. Bu sevgi, uğruna pekçok şeyi feda edebilecek nitelikteydi. Yezîd'in birgün Habbabe'ye "üzerimdeki bütün görevlere seni tayin ediyorum, ben günlerimi seninle geçirmek istiyorum"¹³⁹ dediği belirtilir. Bu sebeple Habbabe, pek çok devlet işlerine, yöneticilerin tayin ve azledilmelerine müdahale eder olmuştu.

Yezîd'in, devlet işlerini bir tarafa bırakıp sevgilisi ile birlikte gününü gün etmeye başlaması Emevî ailesinin üyeleri arasında huzursuzluğa sebep olmuştu. O kimselerin başında Yezîd'in kardeşi Mesleme b. Abdülmelik'i görmekteyiz. Mesleme, Yezîd'in devlet işlerine lakaytlığını, şarap ve musikî alemlerindeki ısrarını terketmesini istiyor, sen Ömer'den (Ömer b. Abdilaziz) sonra hilafate getirilen bir kimsesin, oysa sen hep bu işlerle uğraşıyorsun, heyetler kapında, sen onlardan gafilsin" diyordu¹⁴⁰.

134. İsfahâni, 5416-5417.

135. İsfahâni, 5417-5418.

136. Taberî, Tarih, II, 1464-1465.

137. İsfahâni, 3092-3093.

138. İsfahâni, 5423.

139. İsfahâni, 5428-5429.

140. İbn Abdîrabbîh, VII, 66; İsfahâni, 5424-5426, 5427.

Mesleme'nin Yezîd'e karşı ya da Yezîd'in içine düşmüş olduğu durumdan kurtarılması konusunda gösterdiği tepkiden pek çok kimse hoşlanmıyordu. Dolayısıyla Irak valisi Mesleme b. Abdülmelik hakkında pekçok konuda Yezîd'e şikayetler iletiliyordu. Ümeyye oğullarından bir grup insanın, Mesleme'yi Yezîd'e şikayeti ve Habbabe'nin baskısı neticesinde Mesleme Irak valiliğinden azledilmiş, yerine Habbabe'nin adamı olan Ömer b. Hübeyre tayin edilmiştir. Ömer b. Hübeyre, Habbabe'yi evlatlık edinen bir kimseydi.

Yezîd, kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında bunalmış, bir ara Habbabe'nin yanına dahi gidip gelmeyi kesmişti. Ancak Habbabe, aleyhine gelişen bu tür girişimleri ortadan kaldırmak amacıyla pekçok girişimde bulunmuş, bu konuda bazı kimselere para dahi ödemiş ve¹⁴¹ bu çabalarında başarılı olmuştur. Burada Habbabe, Yezîd'i kendisine yeniden döndürdü yerine Yezîd ve devlet yönetimi üzerinde eski etkisine kavuştu demek daha anlamlı olur. Mesleme'nin ve pekçok hatırlı kişilerin araya girmelerine rağmen¹⁴² Yezîd o şaşaalı eğlence alemlerinden kendisini alamadı. Habbabe, şarkı söylediği zaman Yezîd çöşüyor, çöştükçe da içiyor ve "uçuyorum" diyordu¹⁴³. Kendisi neredeyse raksetmede müzisyenlerle rekabet ediyordu ve kendisine eşlik eden kimselere pekçok ödül veriyordu¹⁴⁴.

Yezîd b. Abdülmelik'in Şam'da sarayında Habbabe ile olduğu bir sırada Habbabe öldü. İddia edilir ki, Yezîd ve Habbabe, yemeklerine zehir türü şeyler karıştırılacağı şüphesiyle saraya kapanmışlardı. Sonra da, yarın bana herhangi bir haber ve yazılı bir şey getirmeyin, demişti¹⁴⁵. Bilahere Habbabe yediklerinden ölmüştü. Yezîd, Habbabe'nin ölümünden son derece mütesir oldu. Bizim kaynaklarımız, Yezîd ve Habbabe ikilisinin romantik ve duygusal aşklarının hazin sonu ile ilgili haberlerle doludur.

Yezîd, Habbabe'nin cesedini üç gün boyunca defnetmedi, ceset değişmiş ve kokmuştu. Yakınları ve arkadaşları onu bu tavrından dolayı ayıplıyorlardı. Sonunda o, cesedin yıkanmasına ve defnedilmesine ikna edildi. Cenaze defnedildi ve o hâlâ kabrinin üzerinde oturuyordu, hiç konuşmuyordu¹⁴⁶. Mesleme b. Abdülmelik, Habbabe ölünce Yezîd, ona çok üzüldü, onu teselli etmeye çalıştı ama o göğsünü dövüyordu. Sonra evine girdi, 40 gün geçmedi öldü demektir¹⁴⁷.

141. İbn Abdürrabbih, VII, 66; İsfahûnî, 5426.

142. İsfahûnî, 5427, 5429-30.

143. İbn Sellam, el-İbadî, Bed'ü'l-İslam ve Soran'd-din, S. Krallor; İsfahûnî, 5438.

144. İsfahûnî, 5438-39, 5441-5442.

145. İsfahûnî, 5443.

146. İsfahûnî, 5443.

147. İsfahûnî, 5444.

Habbabe'siz günler Yezîd için geçmek bilmiyordu. Birkaç gün sonra o mezarı açın, onu göreceğim diye tutturmuş, bu isteğinden zor vazgeçirilmişti. Yine Medainî'den gelen bir rivayete göre Yezîd, Habbabe'nin mezarını açtırdı. Yüzü feci olmuştu, Ey Emînu'l-Mü'minin, Allah'tan kork, bak nasıl olmuş dediler. O da "onu bundan daha güzel hiç görmemişim" dedi. Buradan onun Habbabe'ye sevgisinin ve tutkusunun kara-sevda derecesinde olduğu söylenebilir. Hatta Yezîd'in devamla onu mezardan çıkarın diye tutturduğu yine Mesleme'nin onu yatıştırmaya ve teselli etmeye çalıştığı belirtilir¹⁴⁸.

Bu olayla ilgili başka bir tanığın haberini de burada belirtmek istiyoruz. Abdullah b. Urve b. Zübeyr şöyle anlatmaktadır: Yezîd b. Abdülmelik zamanında babamla birlikte Şam'a gittim. Habbabe ölmüştü. Yezîd, üzüntüden ne bineğe binebiliyor ne de yürüyebiliyordu. İnsanların omuzunda minbere getirilebildi. Ben onun namazını kılmadım. Habbabe defnedildikten sonra, Yezîd onu çıkarın dedi. Mesleme, Allah'ım sana yardım etsin, o cariyelerden bir cariye dedi¹⁴⁹.

Habbabe'nin ölümünden sonra Yezîd'in yanına girmek isteyen insanlara bir kere için izin verildi. Ondan sonra Yezîd, üzüntüden kendini kurtaramadı. Yezîd, yaşadığı sürece kendisine Cüveyriye adında bir cariye verilmişti. Onun hizmetini görüyor, onunla konuşuyor, onu teselli ediyordu. Ancak Yezîd, Habbabe'yi hatırlıyor ve ağlıyordu. Cüveyriye, Yezîd ölünceye kadar Habbabe diye anılmıştı. Habbabe'nin acısına tahammül edemeyen Yezîd sonunda öldü¹⁵⁰. Yine başka bir haberde de şöyle nakledilmektedir: "Kureyş'ten bir cemaatle Yezîd b. Abdülmelik'e geldik. Habbabe'nin vefatından sonra onu hasta bir vaziyette bulduk. Yezîd'in sarayına bitişik bir eve indirildik. Sabah olunca bir hizmetçi bize haber getiriyordu, hergün günden güne ağırlaşıyordu. Bir gece evde oturduğumuz bir sırada Yezîd için ağlama sesleri duyuldu, sonra Sellametü'l-Kas'ın ağıt sesleri geldi. Yezîd'in öldüğünü öğrendik, sonra onun cenazesine gittik¹⁵¹.

Sellame, Medine'de cariyeden doğma bir hanımdı. Musikiyi, Ma'bed, İbn Aişe, Cemile, Malik b. Ebi's-Semh'ten ve önde gelen müzisyenlerden ders alarak öğrenmiş ve Medine'de meşhur olmuştu. Ona Sellametü'l-Kas lakabının verilmesinin sebebi ise, Mekke'li kurralardan Abdurrahman b. Ammar el-Huşemî nedeniyle. Şöyle ki bu zat çok ibadet etmesi (dindarlığı) sebebiyle "Kas" (rahip) diye lakaplanıyordu. Bu kimse Sellame'ye aşık oldu ve bu konu etrafa yayıldı. Ve bu lakap "Sellametü'l-

148. İbn Abdırabbih, VII, 67; İsfahâni, 5444.

149. İsfahâni, 5445.

150. İbn Abdırabbih, VII, 67; İsfahâni, 5445-5446.

151. İsfahâni, 3092.

Kas" olarak kaldı. Onun Sellame'ye meftun oluşu şu şekilde olmuştur. Kas (Abdurrahman), Mekke'nin en dindarıydı. Atâ b. Ebî Rebah'a benzetilirdi. Abdurrahman, tesadüfen birgün Sellame'nin efendisini gördü ve onu görmek istediğini belirtti. Başlangıçta Sellame'nin efendisi bu işe razı olmadı ama sonra o içeri girdi ve Sellame'yi dinledi ve çok hoşuna gitti. Onlar birbirini çok sevdiler, Mekke'liler bunu biliyordu. Bir gün Sellame ona, kendisini sevdiğini söyledi, o karşılığını verdi. Sellame, o halde seni öpmek istiyorum, dedi. Abdurrahman, ben de istiyorum, deyince Sellame, o halde seni ne menediyor, ne duruyorsun, dedi. Abdurrahman, Allah şöyle buyuruyor diyerek "O gün dostlar birbirine düşmandır, yalnız muttakiler hariç..."¹⁵² ayetini okudu ve "ben aramızda düşmanlığa dönüşecek dostluk istemiyorum" dedi. Sonra kalktı gitti ve eski zahid yaşantısına devam etti¹⁵³.

Sellame, Süheyl b. Abdurrahman'ın himayesinde olan bir kimseydi¹⁵⁴. Osman b. Hayyan el-Murrî, Medine'ye vali tayin edilince önde gelen bazı kimseler yeni valiye "sen tam fesad üzere olan bir yere tayin edildin, eğer onları islah etmek istiyorsan şehri musikî ve müzisyenlerden, zinadan temizle" dediler. Vali bunu uygulamaya koyuldu, bu zevatın şehri terketmesini istedi. Valiyi oyalamaya çalışanlar oldu. Valinin tanıtmış olduğu sürenin son gecesi, Haşimî ailesine mensup sanat ve edebiyatla meşgul, musikîyi seven İbn Ebî Atik valiye çıkageldi. Musikî ve fuhuş ehli kimselerin Medine'den çıkarılmasından daha hayırlı bir iş olmadığından dolayı valiye teşekkür etti. Vali, yaptığı işleri Medine halkının talepleri doğrultusunda yaptığını belirtti. İbn Ebî Atik sözü söylemek istediği noktaya getirdi. "İsabet ettin fakat sanatı bu olan, ancak ondan hoşlanmayan, bu işi bırakıp namaza nizaya başlayan, hayra yönelen bir kadın hakkında ne diyorsun" dedi. Onun elçisi size geldi ve "ben Resulullah (S.A.V.)'in mescidinin yanından çıkarılmaktan sana sığınırım" dedi. Vali bu söz üzerine "o halde onu sana bırakıyorum" deyince İbn Ebî Atik, "insanlar onu sana bırakmıyor ki, o sana bir gelsin sen onu bir dinle, kalması gerekirse onu bırakırsın, yoksa sürersin" dedi. Valiye gelen Sellame, konuşmalarıyla valiyi hayrete düşürdü, onun şarkı söylemesini istedi, o da söyledi. Vali, vallahi ben böyle birini şehirden süremem deyince İbn Ebî Atik, insanlar onu sana bırakmıyorlar ki, dedi. Oradakiler Sellame'yi bırak, diğerlerini şehirden tahliye et dediler. Vali hepsinin kalmasını istedi¹⁵⁵.

Emevîler döneminin en önemli müzisyenlerinden biri de İbn Aîşe'dir. Bu zatın babasının adıyla değil de anasının adıyla anılması çeyit-

152. Zuhuf-67.

153. İsfahânî, 3080, 3081, 3084, 3086.

154. İsfahânî, 3080-3081.

155. İbn Abdîrabbih, VII, 54-55; İsfahânî, 3088.

li söylentilerin ortaya atılmasına sebep olmuştur. Adı Muhammed olup, aleyhinde olanlar çoktu. Mevalidendi. Onun için kötü kadının oğlu diyenler de vardı. Velid b. Yezid niçin anasının adıyla anıldığı sorulduğunda o, annesinin bir hanımın hizmetçisi olduğunu, kendisinin de çocuk olması sebebiyle annesiyle birlikte gittiğini, kendisini görenlerin "aa... bu Ayye'nin oğlu" dediklerini söyledikten sonra; işte bu isimlendirme benim üzerimde kaldı demişti.

İbn Aişe'nin sesi ve ud çalışı çok güzeldi. Şarkılarını irticalen okur, Ma'bed ve Malik b. Ebi's-Semh'den alıntılar yapardı. İbn Aişe'yi dinleyenlerin büyülediği, Medine gençlerinin onun şarkıları ve musiki meclisleriyle kötü yola saptıkları anlatılır¹⁵⁶. İbn Aişe hakkında biraz mübalağalı anlatımların varlığı mevcutsa da onun zamanının en önemli şarkıcılarından olduğu muhakkaktır. Değişik şehirlerde musiki konserleri verdiğini rivayetlerden anlamaktayız. Onunla ilgili mübalağalı anlatımlarda "insanlar ondan daha güzelini görmediler, ondan dinlediklerini hiçkimseden dinlemediler, insanların hacetleri gelse dahi onun sözleri bitmeden hiçbir yere gitmediler. Onun dinleyicileri çok olurdu, şarkıları bittiğinde insanlar hep bir ağızdan "Bravo" diye bağırırlardı. Sonra onu kabileyle Medine'ye gönderirlerdi¹⁵⁷" denilmektedir. İbn Aişe'yi sevenler ve sürekli onun şarkılarını dinleyenler arasında Hz. Hasan'ın oğlu Hasan da mevcuttur¹⁵⁸.

Yine İbn Aişe'nin biraz düşük ahlaklı olduğu da belirtilir. Hişam b. Abdümelik zamanında (H.105-125) insanları fitneye düşürdüğü, yoldan çıkardığı gerekçesiyle İbn Aişe'ye, insanların toplu buldukları bazı özel zamanlarda şarkı söyleme yasağı getirilmiştir¹⁵⁹. Herhalde bu çerçevede bazı Medine valileri şarkıcıları, muhannesleri ve sefiherleri - dinî açıdan bilgilendirmek için - Resulullah (S.A.V.)'in mescidinde toplamışlardı. Mescid'de Ebu Cafer adında dindar bir adam, insanlara Kur'an okutuyordu. Bir gün İbn Aişe, Kur'an okudu. Onun okuyuşu Ebu Cafer'i coşturmuştu. Ebu Cafer o güne kadar öyle güzel bir ses duymamıştı. Ebu Cafer, İbn Aişe'ye "kendine yazık etmişsin, eğer mescid'de Kur'an'ı öğrenip de insanlara öğretsen, Ramazan ayında çok hayır işlemiş olursun, vallahi senin sesinden daha güzel bir ses duymadım" dedi. İbn Aişe de kendi sesinin daha başka işlerde daha güzel olduğunu söylüyor ve başlıyor şarkı söylemeye. Ebu Cafer, söylenenlerden etkileniyor fakat, ben senden bunları istemedim, diyor. İbn Aişe, aynı mekanda hoca'nın isteği dışında hergün şarkı söylemeye başlayınca Mescid'den kovuluyor¹⁶⁰.

Hişam b. Abdümelik, Velid b. Yezid'in üzerine titerdi. Ancak o Hişam'ın beklediği gibi olmadı. Abdussamed b. Abdül'alâ Velid'in mü-

156. İsfahâni, 622, 623.

157. İsfahâni, 624.

158. İsfahâni, 636.

159. İsfahâni, 626.

160. İsfahâni, 633-634.

rebbisi idi. Denildiğine göre o inançsızdı. Velid'e içkiyi ve dini hafife almayı benimseten oydu. Onu içkici, ırz düşmanı, hayasız ve içki arkadaşları edinir hale getirmişti. Hişam, onu bu durumdan uzaklaştırmak istiyordu. Bu sebeple H.110'da onu Hac emiri yaptı. İnsanlar onun dini basite aldıklarını gördü. Mevlası İsa'ya emir vererek insanlara namazı kaldırmasını istedi. Velid ise şarkıcılara haber göndererek onların konuta gelmelerini istedi. Gelen şarkıcılar içinde İbn Aişe de vardı. Velid, o mecliste Mekkeliler duyuncaya kadar sesini yükseltti. İbn Aişe'ye söylediği şarkılar nedeniyle 1.000 dinar ve elbiselerini verdi. İbn Aişe, Velid'in yanından insanların hoşgörmeyeceği şekilde ayrıldı. Mekke'liler "bu mu müslümanların veliahd'ı" dediler. Bu durum Hişam'a kadar ulaştı ve onu veliahd'lıktan azletmek istedi fakat başaramadı. Velid'le arası açıldı. Velid, içkide zevkde, eğlenceye aşırıya kaçtı. Hişam, bu yüzden Velid'i, adamlarını ve mevalisini kendisi ölünceye kadar Belkin ve Fezare arasındaki "el-Ezrak" denilen yerde oturmaya mecbur kıldı¹⁶¹.

İbn Aişe, Hişam b. Abdülmelik vefat ettikten sonra Velid b. Yezid döneminin başta gelen müzisyenlerinden olmuştu. Gerçi Velid, bütün şarkıcılarla dosttu, onlarla içli-dışlıydı. Ma'bed ve Malik b. Ebî's-Semh'i dinliyordu. Zilzurna sarhoş oluyor, valisi Yusuf b. Ömer'e talimat vererek bazı şarkıcıları istiyordu. İbn Aişe de Velid'e şarkı söylemek üzere gelen şarkıcılar arasındaydı. Velid, meclisinde içtikçe çoşuyor ve İbn Aişe'ye "haydi bize şarkı söyle" diyordu. Ma'bed, Velid'in İbn Aişe'yi getirtmesinden hoşlanmıyor ve bizi bu çocuğa değiştin, diyordu. O da onun şarkılarının güzelliğini anlatıyordu¹⁶². Velid b. Yezid, devlet başkanlığına nasb edildiğinde (H.125-126) Mekke ve Medine'deki şarkıcıları Şam'a davet etti. Ve onlara farkedilmemeleri için gündüzleri ortaya çıkmamalarını emretti. Çünkü bu olayın ortaya çıkmasını istemiyorlardı. Ancak İbn Aişe buna uymadı. Velid, İbn Aişe'ye kelepçe vurarak hapsedti. Sonra şarkıcılara izin verildi, içlerinde Ma'bed de vardı. Gece toplandılar ve konser verdiler, bu hal çoşuncaya kadar devam etti. İbn Aişe'nin durumu Velid'e arz edildi. Velid, İbn Aişe'yi istetti, o elleri kelepçeli bir vaziyette huzura getirildi. Velid'i gören İbn Aişe, şarkı söylemeye başladı. Velid, derhal kelepçenin çözülmesini istedi. İbn Aişe, o andan itibaren Velid'in yanında iltimas gören, ikram edilen bir kimse oldu¹⁶³. Velid b. Yezid, Mervan oğullarının ahlaksızı olarak görülmekteydi¹⁶⁴.

Velid b. Yezid, gerçekten eğlenceye çok düşkündü. Eğlence meclisleri esnasında kendini kaybediyor, aşırı hareketlere yöneliyordu, hatta onun bu hareketleri fuhşiyata dönüşüyordu. Velid'in perdedarlarının an-

161. Taberî, II, 1741-1742-44, III, 96; Mes'udî, Murûc, III, 225; İsfahânî, 657-658.

162. İsfahânî, 628-629.

163. İsfahânî, 1533.

164. Mes'udî, Murûc, III, 228.

lattığına göre; İbn Aîşe, Velîd'in yanında ona şarkı söylüyordu. Velîd, çoştı ve ne dediğini bilmeyecek kadar saçmalamaya başladı -ta ki dinden imandan çıkıncaya kadar. -Arkasından ey gulam, bizi 4. Semaya kadar içir, dedi. Söylenen şarkılar onu kendisinden geçiriyordu ve Bravo ey sultanım Abdüşşems'in hakkı için tekrarla.... -tekrarladı - sonra bravo ey Sultanım Ümeyye'nin hakkı için tekrarla... -tekrarladı- sonra kendisi için istedi, o da söylendi. Velîd, sonra soyundu ve elbiselerini onun üzerine attı, giyininceye kadar çıplak kaldı. İbn Aîşe'ye 1.000 dinar verdi ve bir katıra bindirerek gönderdi. Velîd, İbn Aîşe'ye "şarkılarının hararetinden kaynayan tava gibi beni terkettin" dedi¹⁶⁵. Bu arada Velîd'in musiki meclislerinde başı vücudundan ayrılacakmışçasına raksettiği belirtilir¹⁶⁶.

Anlaşıyor ki İbn Aîşe Velîd'in yanına sık sık gidip geliyordu. Şam'dan dönüşlerinden birinde Medine'ye 4 mil mesafede olan Zu Huşub'te¹⁶⁷ konakladı. Oranın mülkî idarecisi Hişam b. Abdülmelik'in dayısı İbrahim b. Hişam b. İsmail el-Mahzumî idi. Sarayı Zu Huşeb'teydi. Emir'e denildi ki "Ey Emir, İbn Aîşe Şam'dan Velîd'in yanından dönüyor, eğer arzu ederseniz buraya gelsin, bir gece kalsın yarın gider" dediler ve onu saraya davet ettiler. Meclis sarayın terasında yapılmaktaydı. Akşam içki içmeye başladılar, cariyeler ortaya çıkmışlardı, İbn Aîşe, cariyelere sarkıntılık yapmaya başladı fakat bu Emir'in hoşuna gitmemişti. Emir hizmetçiye dedi ki "İbn Aîşe hacet gidermeye çıkınca onu aşağı at, dedi. Hakikaten terasta içtikten sonra İbn Aîşe, tuvalete gidince onu aşağıya bıraktılar ve öldü¹⁶⁸. Başka bir haberde de sarhoşluktan öldü¹⁶⁹ denilmektedir. Her iki halde de İbn Aîşe'nin ölümünden önce içki-li olduğu belirtilmekte olup, ölümüne sebep gösterilmiş olabilir.

Eğani'de yer alan bir haberde- bu değerlendirmenin ne zaman yapıldığı bilinmemekle beraber- en meşhur şarkıcıların dört olduğu, bunlardan üçünün Hicaz'da İbn Süreyc, Garîd, Ma'bed, diğerinin Irak'ta Huneyn el-Hirî¹⁷⁰ olduğu belirtilmektedir. Hîre'de Huneyn'den başka müzisyenlerin olduğu bilinmektedir. Onlardan Abadis, Zeyd b. et-Tuleys, Zeyd b. Kaab, Malik b. Humame, ki bunlar Hîre'de musiki icra ediyorlardı¹⁷¹. Bu kimselerden Malik b. Humame'den başka diğerleri hakkında bilgi yoktur.

Emevîler döneminde Irak'ın en meşhur müzisyeni olan Huneyn el-Hirî'nin Temim'in ibadilerinden olduğu belirtilir. Şair ve müzisyen idi.

165. İsfahânî, 644; Mes'udî, III, 226, 228.

166. İsfahânî, 646.

167. Yukat el-Hamevî, II, 372.

168. İsfahânî, 654.

169. İsfahânî, 653-654.

170. İsfahânî, 773.

171. İsfahânî, 770.

Nakliye işiyle meşgul olur, kiraladığı develeri Şam ve diğer bölgelere sevkederdi. Onun Nasranî olduğu da rivayet edilir. Önemli olan onun Hicaz'daki meslekdaşlarıyla olan iyi ilişkileridir. Yukarıda adı geçen Hicaz'ın en meşhur üç müzisyeni, onu Hicaz'a davet ettiler, o da bu daveti kabul ederek yola çıktı. Huneyn el-Hirî'yi Hicaz'da o güne kadar görülmemiş bir kalabalık karşıladı ve sonra Sükeyne binti Hüseyin'in evine gitti. Ev ağzına kadar tıklım tıklım dolmuştu, pek çok kimse de terasa çıktı. Onlara yemek ikram edildikten sonra Huneyn orada onlara şarkılar söyledi¹⁷².

Aslında Huneyn, Hişam b. Abdülmelik (H.105-125) zamanının muktedir Irak valisi Halid el-Kasrî zamanında yasaklı şarkıcılardan idi. Halid, Selefî Haccac gibi sert mizacı ve onun yanında yetişmişti. İlginç olan durum; tarih kitaplarında siyasî açıdan çok tenkid edilen Mervan b. el-Hakem, Haccac ve Halid el-Kasrî gibi kişilerin valisi buldukları şehirlerde aşırı eğlenceye ya da işret alemlerine müsaade etmeyişleridir. Acaba bu durumlara mani olmaları da onların siyaseten tenkid edilmelerine, zalim diye nitelenmelerine sebep olmuş mudur?

Halid el-Kasrî, Irak'ta musikiyi yasaklamıştı. Sonra tek bir gün için izin verildi. Huneyn, ud'unu elbisenin altına gizleyerek, valiye; musiki benim işim, geçim kaynağım. Oysa sen onu yasakladın, dedi. O da meclislerine karışık adamları ve sefihleri alma, sana şartlı izin veriyorum dedi. Huneyn de bu şekilde uyguladı¹⁷³.

Huneyn'le ilgili bu haberlerin yanında onun Hişam b. Abdülmelik'e şarkı söylediği de belirtilir. Hac için yola çıkan Hişam ve etrafındakiler Kûfe'ye uğramışlardı. Huneyn'le karşılaştılar, o Hişam ve yanındakilere şarkılar söyledi. Hişam Huneyn'e 300 dinar para ödülü verdi¹⁷⁴, denilmektedir.

Irak'ta Halid ve Haccac gibi yöneticilerin yanında bizzat eğlence hayatını seven yöneticiler de mevcuttu. Bunlardan biri Kûfe'de Bişr b. Mervan'dı. Bişr, eğlence meclisleri düzenlediği gibi, çok içki içerdi¹⁷⁵. Bişr b. Mervan, Kûfe'ye vali tayin edildikten sonra Mezalim'de çalışan bir görevli -ki o Şa'bi'dir. -onun yanına gitmek istemişti. Fakat Hacib'i ona izin vermedi. İçeri, ismini yazıp gönderdikten ve epey uğraşı verdikten sonra girebilmişti. Şa'bi içeri girdiğinde Huneyn çalgısıyla beraber, Bişr ve adamları oturuyorlardı. Bişr, eğer sen olmasaydın bu vaziyette içeriye almazdım, dedi.

172. İsfahânî, 773-774.

173. İsfahânî, 766-767.

174. İsfahânî, 759-760.

175. İsfahânî, 764.

Velid b. Yezid döneminin en önemli müzisyenlerinden biri de Yunus el-Katip'tir. Asıl adı Yunus b. Süleyman b. Kürd b. Şehriyar'dır. Amr b. Zübeyr'in azadlısı olup Medine'lidir. Babası Süleyman, Divan katipliği esnasında müslüman olmuş, sonra da fakih olmuş bir kimseydi. Yunus, musiki derslerini Ma'bed, İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Garid'den almıştı. Asıl hocası Ma'bed olup ondan çok istifade etmiştir. Güzel şarkıları olan Yunus, ilk şarkı sözü derleyen kimse olması sebebiyle Yunus el-Katip lakabıyla anılmıştır¹⁷⁷.

Medine'de yaşayan müzisyen kesiminin faaliyetlerine kadın kesimi de ilgi gösteriyordu. Yunus ile ilgili bir anekdot bunu bize kanıtlamaktadır. Yunus el-Katip ve arkadaşları bir grup insanla birlikte Akik adı verilen yere çıktılar ve orada şarkılar söylediler, eğlendiler. Vadi ehlinden kadınlar onlara doğru gelip, etraflarını doldurmuşlardı. O sırada İbn Aişe ve arkadaşları da geldi. Diğerlerinin yanında kadınları görünce haset etti ve arkadaşına vallahi ben bu topluluğu dağıtacağım dedi. Akik'teki villalardan bir villanın terasına çıkarak şarkı söylemeye başladı. Yunus'un etrafındaki kadın topluluğu dağılarak öbür tarafa yöneldiler. Bunun üzerine Yunus el-Katip, bu İbn Aişe'nin işi, haset etti, dedi¹⁷⁸.

Yunus el-Katip ticaretle de uğraşıyordu. Bu sebeple sık sık Medine'den Şam'a gidiyordu. Şam'da olduğu bir sırada Velid b. Yezid, onun kaldığı mekanı öğrenmiş ve onu bir elçi ile çağırılmıştı. Velid, daha o zaman Emîr'di. Yunus, Velid'le karşılaşmasını şöyle anlatıyor: "Selâm verdim oturmamı istedi. Sonra şarap ve cariyeler... gece ve gündüz acı bir iş içinde idik. Ben şarkı söyledikçe onun hoşuna gidiyordu. Söylediğim bazı şarkılar Mus'ab b. Zübeyr'in öldürülüşü ile ilgiliydi. Velid, bana bırak onu, aramızda düşmanlık falan kalmadı, sen bana şarkı söyle dedi. Ben sabahlara kadar şarkı söyledim, o da sabahlara kadar içti. İzin istiyordum, o devam et diyordu. Bu üç gün devam etti. Artık tüccar olduğumu, zarara uğrayabileceğimi söyledim ve izin istedim. Bana 3.000 dinar verdi. Halife olunca beni yanına çağırdı ve öldürülünceye kadar onun yanında kaldım"¹⁸⁰

Yunus el-Katip, Velid'den çok önce devlet başkanı olan Hişam b. Abdümelik zamanında bir aşk şiirini bestelediği için cezalandırılmıştı. İbn Ruheyne isimli diğer bir şarkıcı Zeyneb binti İkrime b. Abdurrahman b. Haris b. Hişam'a aşk şarkıları söylüyordu. Yunus, onun şarkılarını bestelemişti. Bu hanım durumdan çok utanmış ve durumu, yakını olan

176. İsfahâni, 766.

177. İsfahâni, 1612.

178. İsfahâni, 1613.

179. İsfahâni, 1615.

180. İsfahâni, 1615.

Hişam b. Abdülmelik'e şikayet edilmişti. Hişam, o zata beşyüz değnek vurulmasını, tekrarı halinde ise öldürülmesini emretti. Yunus ve İbn Ruheyne kaçtılar ve yakalanamadılar¹⁸¹.

Velid b. Yezid, Medine'li sanatçı İsmail b. Yesar'ı da Şam'a davet etti. ona para ve hediyeler verdikten sonra Medine'ye geri gönderdi¹⁸². Velid'e gidip gelen sanatçılardan bir diğeri de Malik b. Ebî's-Semh'dir. Tay kabilesinden olan Malik'in ya annesi ya da annesinin babası Kureyşli idi. Vaktinin çoğunluğunu Abdullah b. Cafer ile geçirmekte idi. Musikîye Cemile'den ve Ma'bed'den öğrenmişti. Hamza b. Abdullah b. Zübeyr vali iken, Ma'bed sürekli onunla idi ve ona şarkı söylerdi. Hamza'nın isteği üzerine Ma'bed, Malik'i yetiştirmiştir. Malik, genelde Cuma geceleri şarkı söylemekteydi¹⁸³.

O dönem şarkıcıları diğer şehirlerde tanınmaktaydılar. Bir defasında Basra'ya gelen Malik b. Ebî's-Semh, Basra'nın en meşhur muhanneslerinden Accace ile karşılaştı. O, Malik'e bazı muhanneslerden duyduğu, Malik'in şarkılarını dinletmek istedi. O şarkıları söyledi, Malik ise söyledikçe kızdı ve hayrete düştü. Malik, Basra'da o muhannesin yanında konakladı¹⁸⁴.

Velid b. Yezid, Ma'bed'e senin bağırıp çağırman (velvelen) bana ezriyet veriyor, dedi. İbn Aişe'ye de senin sesini yükseltmen beni muzdarip kılıyor, bana ikinizin mezhebinin (sanatının) arasında bir kişi söyleyin dedi. Onlar da Malik b. Ebî's-Semh'i önerdiler. Hicaz'a Malik ve diğer şarkıcılar için yazı yazıldı ve Şam'a davet edildiler. Malik ve beraberindeki şarkıcılar geldiklerinde Velid'in yanına götürüldüler, ancak Velid, onların söyledikleri şarkıları beğenmedi. Malik, ikinci defa şarkı söylemek için çok ısrarlı davrandı ve Velid'in uşağına bana içki ver sana dinar vereyim, diyerek ayakta duramayacak hale gelinceye kadar içti. Gürültülü bir şekilde Velid'in yanına girdi ve şarkı söylemeye başladı ve Velid'i çoşturdu. Çoşkusundan oynayan Velid'in koltuk altları gözüküyordu denilmektedir, Malik'i tekrar tekrar kucaklayan Velid, onu iyi bir şekilde mükafatlandırdı¹⁸⁵.

Malik, beste ile ilgilenmezdi. O başkalarının şarkılarını alır, uzaltır-kısaltır, halk da bu şarkıları ona atfederdi. Velid b. Yezid'in öldürüldüğü zaman Malik ve İbn Aişe oradaydı. Malik, İbn Aişe'ye kaçmayı önermiş ve kaçmışlardır¹⁸⁷.

181. İsfahûnî, 1619.

182. İsfahûnî, 1631.

183. İsfahûnî, 1745, 1746-48, 1749.

184. İsfahûnî, 1752.

185. İsfahûnî, 1755-1756.

186. İsfahûnî, 1756-1757.

187. İsfahûnî, 1760.

Mekke'de Hüzeli isimli iki kardeş vardı. onlardan büyüğünün adı Said idi. Ebu Kubeys dağında taş işlemekle meşgul oluyordu. Kureyş gençleri her akşam onun yanına gelirler, onu alırlar ve Kureyş meydanı denilen yere gelirler, otururlardı. Said, onlara şarkı söylerdi¹⁸⁸. Hüzeli ile ilgili diğer haberlerde Kureyş gençlerinin toplandıkları mekanlar Müfecer¹⁸⁹ veya Mina olarak geçmektedir. Bu haberlerde ayrıca bu gençlerin Said'e para, yiyecek ve içki getirdikleri, vali Haris b. Halid'in bu davranışlardan dolayı Said'e çok kızdığı, oturduğu yer olan Mina'dan çıkardığı ve bilahere dönmesine izin verildiği belirtilir¹⁹⁰.

O dönemde şarkılarıyla gençleri yoldan çıkararak şarkıcıların çokluğu yanında musiki sanatını icra eden mutedil şarkıcılar da vardı. Bunlardan birisi Dehman lakablı Abdurrahman b. Ömer'dir. Benî Leys'in azatıdır, o şarkılarıyla şöhret bulmuş, salıp bir kimse olup, çok namaz kılan, şehadetini kabul edilen, hacca düşkün olan bir kimseydi. Dehman, Medine'li ve Irak'lı iki kişi arasındaki bir davada şahitlik yapmıştı. Irak'lı, Kadı'ya "o Dehman, şarkı söylüyor ve cariyelere şarkı öğretiyor" dedi. Kadı Abdülaziz b. Muttalib, "Allah bizi ve sizi affetsin, kim şarkı söylemiyor ki, adamın hakkını geri iade et" dedi¹⁹¹.

Dehman'ın şehadeti Medine'li kadılar nezdinde kabul görüyordu. Dehman, Ma'bed'den rivayette bulunan kimselerdendi. Başlangıçta Ma'bed'in şehadeti de kabul ediliyordu. Fakat özellikle Velid b. Yezid iktidara geldikten sonra ve onunla çok yakın ilişkiler içinde olması onun şahidliğinin düşmesine neden olmuştur¹⁹².

Aynı zamanda Dehman, Ma'bed'in hizmetçilerindendi. Başını ve sakalını kınalardı. Dehman, bir cariyeye satın alır, ona meşhur şarkıcıların şarkılarını öğretirdi. 200 dinara satın aldığı bir cariyeyi, şarkı öğrettikten sonra Velid b. Yezid'e 10.000 dinara satmıştır¹⁹³. Medine valisi, Dehman ve bazı diğer şarkıcıları sarayına çağırıyor ve şarkı söylüyordu¹⁹⁴.

Dehman gibi şehadeti makbul şarkıcılardan biri de Abadil ismiyle meşhur olan Mekke'li Abadil b. Atiyye'dir. 2. Tabaka şarkıcılarından olan Dehman, Sıyat, Yunus el-Katip gibi güzel şarkı söylerdi. Güzel yüzlü, temiz ve güzel giyimli birisiydi. Abadil, Hicaz'dan hiç ayrılmadı. Kendilerinden öncekiler ve sonrakiler gibi Meliklere şarkı söylemek içinde hiçbir yere gitmedi. O çok asil ve nezih bir kişiliğe sahipti. Kureyş'in önde gelenleriyle samimi idi ve onlara şarkı söylerdi¹⁹⁵.

188. İsfahâni, 1709-1710.

189. Yakut el-Hamevi, V, 163.

190. İsfahâni, 1710-1711.

191. İsfahâni, 2101.

192. İsfahâni, 2102.

193. İsfahâni, 2105-2107.

194. İsfahâni, 2108.

195. İsfahâni, 2176.

Yukarıdan aşağıya verilen bütün bu bilgi ve örneklerden sonra sonuç olarak şunları söylemek mümkündür.

İslâm öncesi Araplar'da kültürel hayat çok canlıydı. Onlar şiir ve edebiyata çok önem veriyorlar ve bazı musiki aletlerini de biliyor ve kullanıyorlardı. Hz. Muhammed ve İslâm bu tür faaliyetlere olumsuz bir tavır takınmadı. Bilakis, Hz. Peygamber, eşi ve bazı arkadaşları toplum içinde cereyan eden bu tür faaliyetlerin içinde dinleyici ve seyirci olarak yer aldılar. Ancak Mekkeli bazı müşriklerin şiirlerini, sözlerini ve sazlarını Allah'a, Allah'ın âyetlerine ve Allah'ın Peygamberine yönelmeleri sebebiyle kendilerine tavır alındı, bunlara karşı misillemede bulunuldu.

Dolayısıyla insanları doğru yoldan saptırmadıkça, kötü yola düşürmedikçe, işret âlemlerine yol açmadıkça Kur'an ve Sünnette musiki aleyhine bir durum söz konusu değildir. Düğün, sünnet merasimi, bayramlar ve bazı özel günlerde eğlence tertiplemek başlangıçta mübah işlerdendi. Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemine gelindiğinde gerçekleştirilen fetihler neticesinde İslâm toplumunda köklü değişimler meydana geldi. Ganimetlerle gelen ani zenginlik, lüks yaşam, fethedilen yerlerde yerli halkla karışma, onların yaşantısına benzeme, beraberlerinde hizmetçi, sanatçı, işçi olarak getirdikleri pek çok kadın ve erkeklerin Hicaz toplum hayatında yapmış oldukları faaliyetler değişimi hızlı ve olumsuz yönde etkiliyordu.

Yazımızda vermiş olduğumuz anekdotlardan da anlaşılacağı üzere profesyonel olarak şarkı söyleyen erkek ve kadınların tamamına yakını yabancı orijinli kimselerdi. Dolayısıyla bu kimselerin açmış olduğu çığır, müslüman toplumun değişimi sürecinde pek çok aşırılıklara sebep oldu. Toplumun muhafazakâr kesimleri bunlara tepki göstermekte gecikmediler. Özellikle bu sanatçıların faaliyetlerinin içki, fuhuş ve gençleri yoldan çıkarma, toplumun dinî duyarlılığını zayıflatma ile eş anlamlı kullanılmaları toplumsal baskı altında kalan bazı devlet yöneticilerini de harekete geçirmiş onları bazı tedbirler almaya zorlamıştır.

Şarkıcılığı meslek edinen bu kimselerin pek çoğu da kadımsı erkeklerden oluşmaktaydı. Emevi devletinin başlangıcında haftanın belirli günlerinde ve belirli yerlerde eğlence tertipleyen bu kimseler bir müddet sonra açık konserler' vermeye ve şehirlerarası seyahatler yapmaya başlamışlardır. Bu tür faaliyetlerin artması aynı zamanda toplumda kabul görmesi anlamına da gelmekteydi.

Hicaz'da musiki sanatını icra edenlerin çoğalması, yaygınlaşması toplumsal talep ve belirli bir teşvik sonucu olmuştur. Özellikle toplumda ki bu talebi sezen bazı kimseler bu işin rantını elde etme peşindeydiler. Genelde musikiyi himaye ve teşvik eder gibi görünenler, sesi ve fiziği müsait olanları musiki konusunda eğitmişler ve yüksek fiyatlarla başkalarına devretmişlerdir. Emevîler döneminde yetişen pek çok müzisyenin

kimden ders aldıkları, kime ders verdikleri ve kimin himayesinde musiki konusunda eğitildikleri, yazının başında ortaya koyduğumuz örneklerden anlaşılmaktadır.

Özellikle bazı sosyete hanımların, bazı zenginlerin şiire, edebiyata ve musikiye olan ilgileri musikin ve müzisyenlerin çoğalmasına katkıda bulunmuştur. Başlangıçta şairlerin, edebiyatçıların ve müzisyenlerin işledikleri temalarla, sonraki dönemlerde işlenen temalar çok farklıdır. Son dönemlerde bilhassa aşk şiirleri ve şarkıları öne çıkan konular olmuştur.

Toplumun çeşitli kesimlerinde kendilerine yer bulan musiki ve müzisyenlik, belirli bir süre sonra bir sektör haline dönüşmüştür. Bilhassa son dönem bazı Emevi devlet idarecileri sık sık Hicaz'daki valilerine şarkıcı siparişleri vermişler, bu işlerle meşguliyetleri sebebiyle devlet işlerini aksatmışlardır. Şöhretleri Hicaz'ın dışına taşan şarkıcılar pek çok Şam seyahatinde bulunmuşlar ve saraylarda pek çok ödüle lâyık görülmüşler, pek çok devlet erkani şarkıcılarla özel dostluklar kurmuşlardır. Şarkıcıların gidiş ve gelişleri, şehirlerde toplu konserler vermeleri şaşaalı gösterilere dönüşmüştür.

Başlangıçta amatörce belirli törenlerde icra edilen faaliyetler artık profesyonelce yapılmakta, yapılan iş hem toplumdaki hem de devlet erkani karşılığını bulmaktadır. Hatta hac gibi kutsal bir ibadet dahi müzisyenlerin faaliyet alanına girmişti. Hac'da görülen güzel hanımlar, müzisyenlerin şarkılarına söz oluyordu. Saraylarda icra edilen musiki oturumları pek çok kepezeliğe sahne oluyordu. Artık toplumda bazı işler yolunda gitmiyordu.

Emeviler döneminin en çok tenkid alan hanedan üyelerinden II. Yezid (101-105) ve II. Velid (125-126)'in özel hayatlarına pek dikkat etmedikleri, hatta dışarıdan ve aile içinden bazı ikazlara pek aldırmadıkları görülmektedir. Bu durum toplumsal bir çürümenin işareti ve alâmeti olarak görülmekteydi. Toplumun aşırılıklardan, fenalıklardan korumaya çalışanlar ilim adamları, hukukçular bu aşırılıklar karşısında musikiye yasak, haram demeye başladılar. Mübah olarak görülen musiki, tabii seyrinden çıkması, iştret âlemlerine dönüşmesi sebebiyle artık haramlar arasında sayıldı. Bu hüküm o günkü konjoktürü yansıtıyordu. Emevilere karşı harekete geçen Abbasiler, propaganda için gittikleri her yerde toplumun bu yarasını gündeme getirerek mevcut yönetimi yerden yere vuruyorlardı. Abbasilerin Hicri 131 senesinde İsfahan taraflarında Emevi askerlerini mağlup ettikleri zaman Emevi ordugahında sayısız Ud, Tanbur ve Ney ele geçirilmiş, ordugâh sanki baskına uğramış bir konser salonu gibiydi.

IX. YÜZYIL ENDÜLÜS'ÜNDE ZINDIKLIK SUÇLAMALARI

Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR

GİRİŞ

"Zindiklik", geçen yüzyılın sonlarından başlayarak güntümüze kadar araştırmacıların ilgisini cezbetmiş bir kavramdır. Bir çok araştırmacı, doğrudan ya da dolaylı olarak bu kavramı araştırma konusu yapmıştır. Ancak bu araştırmacılar arasında sadece birinin, İspanyol araştırmacı Maria Isabel Fierro'nun makalesi, doğrudan Endülüs'le alakalıdır¹. Bir dönem sınırlaması olmaksızın, Endülüs'deki zindiklik isnad ve ithamları hakkında, umumi bir fikir veriyor olmakla beraber, bu çalışmada iki temel eksiklik gözden kaçmamaktadır. Birincisi, çalışmanın çok genel olmasıdır. Sekiz asırlık Endülüs tarihi boyunca vâkı olan zindiklik isnadları, bir kaç sahifelik bir makaleye sığdırılmak istendiğinden, kaynaklardaki bilhassa bizim üzerinde duracağımız III/IX. asırla alakalı bilgiler gerektiği gibi değerlendirilememiştir. İkinci eksiklik ise, diğer kaynaklarda bulunmayan birçok bilgiyi ihtiva etmesi sebebiyle konu açısından en önemli kaynak durumundaki el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ının görülmemiş olmasıdır. İşte bu eksiklikleri göz önünde bulundurarak, biz, kendi çalışmamızı, Endülüs'de III/IX. yüzyılda görülen zindiklik suçlamaları ile sınırlandırdık.

1. Msl. bkz Cl. Huart, "Les Zindiqs en Droit Musulman", Actes du Onzième Congrès International des Orientalistes (Paris 1897), Paris 1899, III, 69-80; G. Vajda, "Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside", RSO, XVII (1937), s.173-229; F. Gabrielli, "La zandoqa au premier siècle abbasside", L'Elaboration de l'Islam, Paris 1961, s.93-118; L. Massignon, "zindik", Dairesu'l-Meârifü'l-İslâmiyye, X, 440-46; Hüseyin Atvân, *ez-Zendâka ve'ş-Şu'ûbiyye*, Beyrut 1984; Bekir Topaloğlu, "zindik", İA, İstanbul 1986, XIII, 558-61; L. Brecher, "L'apostasie, le blasphème et la rébellion en droit musulman malékite", Revue Tunisienne (1923), s. 115-30; C. Zwemer, *The Law of Apostasy in Islam*, London 1924; Abdurrahman Bedevî, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Kahire 1945; Zâhiye Kaddûra, *ez-Şu'ûbiyye*, Beyrut 1988; Nebil Halil Ebû Hâtim, *el-Firaka'l-İslâmiyye fikran ve ş'ran*, Beyrut 1990; M. Isabel Fierro, "Acusaciones of zandaka in al-Andalus", Quaderni de Studi Arabi, 5-6 (1987-88), s.251-58.

Bilindiği gibi *zındıklık*, bir kavram olarak, daha ziyade İslâm Ceza Hukuku ile irtibatlandırılmış ve bu bağlamda anlamlandırılmıştır. İslâm hukukçuları ve bu arada kelamcılar, bu kavramın mahiyet ve sınırlarını tayin için muhtelif tarifler yapmışlardır. Konunun büyük ölçüde teorik mahiyetteki bu yönü, yani fikhî ve kelâmî tarafı, bir tarih araştırmacısı olarak bizi çok fazla ilgilendirmemektedir. Bizi ilgilendiren asıl husus, fiiliyattaki durumun, yani yaşanan tarihin tesbitidir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, İslâm coğrafyasının muayyen bir bölgesinde (Endülüs) ve muayyen bir döneminde (III/IX. yy) ictimâî bünyede "zındık" veya "zındıklık" denilince ne anlaşıldığı, kimlerin, niçin "zındık" olarak nitelendikleri ve bu nitelermelerin ne gibi fiili sonuçlar doğurduğunu, yaşanan örneklerden hareketle ortaya koymaktır. Böyle bir tesbit bize, her şeyden önce teori ile uygulama arasındaki münasebeti, irtibat ya da irtibatsızlığı, paralellik ya da uyumsuzluğu anlama imkanı sağlayacaktır. Keza aynı tesbit bize, başka bazı neticeleri yanında, kavramların içinin dolmasında zaman ve coğrafyanın önemini ortaya koyacaktır.

Kabul etmek gerekir ki, Endülüs, pek çok yönden Doğu İslâm âleminin bir takipçisi olmuştur. Bir çok kurum ve kavram, önce Doğu'da şekillenmiş, sonra Endülüs'e intikal etmiştir. *Zındıklık* kavramı da bunlardan biridir. O halde genel hatlarıyla da olsa, bu kavramın Doğu'da ortaya çıkış sürecinden söz etmek, bir mukayese imkanı doğması açısından faydalı olacaktır.

Arapçadan dilimize geçmiş olan *zındık* (çoğul: *zendâkîka*; masdar: *zendaka*) kelimesinin, Aramca veya Yunanca asıllı olduğu da iddia edilmiş olmakla beraber², Farsî kökenli olduğu daha fazla kabul gören bir görüştür³. Öyle anlaşılıyor ki, Arapçalaşma arifesinde, "zındık" denilince, Sasanilerce devlet dini olarak benimsenen Zerdüştlüğün kutsal kitabı *Avesta* üzerinde "resmî görüş"e aykırı teviller yapan ve bu sebeple de "sapık" olarak görülen Mazdekîler⁴, özellikle de Maniheistler (*Seneviyye*)⁵ kastedilmekteydi. Kavram, Sasanî topraklarının fethinden sonra işte

2. Massignon, 441; Atvân, 12; Şâkir Mustafa, *Devletü Beni'l-Abbas, Kuveyt* 1976, II, 191.

3. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1956, X, 147; Massignon, 441; Topaloğlu, 558; Atvân, 12; Şâkir Mustafa, 191.

4. Mazdekîlik, milâdî V. yüzyıl sonlarında İran'da ortaya çıkan dualist bir dindir. Adını yayılmasında önemli rol oynayan Mazdek (8.528-29)'ten alır. Manicî dualizme iyimser bir yorum getirmeye çalışan bir reform hareketi olarak değerlendirilir. Mazdekîliğe göre iki temel ilke vardır: İyi (ışık) ve kötü (karanlık). Işık, hür irade ve düşünceye göre; karanlık ise, körükörüne ve rastgele hareket eder. İnsan, fiilleriyle dünyadaki ışığı ortaya çıkarmalıdır; bu da ahlaklı davranış ve zühhd hayatıyla gerçekleştirilir. Mazdek, malların ve kadınların ortaklaşa kullanılmasını öğretisini ortaya attı. Bu hareket varlığını gizlilik içerisinde VIII. yüzyıl sonlarına kadar sürdürdü. Bkz. A. Christensen, *İrân fî ahdi's-Sâsâniyyîn* (Arp. trc. Y. el-Haşşâb-A. Azzâm), Kahire 1956, s. 302-347; *Ana Britanica*, İstanbul 1993, XV, 466.

5. İslâm kaynaklarında genellikle *Seneviyye* olarak geçen Maniheizm, İran asıllı Mani'nin milâdî III. yüzyılda kurduğu eklektik bir dindir. Çinden Atlas Okya-

bu muhtevası ile ve muhtemelen Hıre ve Kûfe gibi Araplarla İranlı mevâlinin bir arada bulunduğu bir muhit içerisinde Arapçalaşmıştır⁶. Pek tabii, bu gelişme sonrasında, zındıklık suçlamasının muhatapları aynı olmakla beraber, suçlanma sebebi farklılaşmıştır. Artık Maniheistler ve Mazdekiler, Avesta'yı "sapık" tevellere tâbi tuttukları için değil, müslüman görüntüsü altında eski inançlarını muhafaza ve neşir gayreti içinde oldukları gerekçesiyle "zındık/zenâdika" olarak nitelendirilmişlerdir. Nitekim Abbâsî halifesi el-Mehdî (158-169/775-785)'nin oğlu el-Hâdî (169-170/785-86)'ye yaptığı belirtilen tavsiyeden de bu anlaşılmalıdır. el-Mehdî'nin bu tavsiyesinde yaptığı tarife göre "zenâdika", kötülüklerden kaçınma, zühd hayatı yaşama ve Ahiret için hazırlanma gibi güzel işlerle uğraşırken, ancak perde arkasında et yemeyi, temiz suya dokunmayı yasaklayan, zulmet ve nur i kilisine tapınmaya çağırarak için faaliyette bulunan; kişinin kendi öz kızlarıyla ve kızkardeşleriyle evlenmesini, idrarla yıkanmayı... mübah gören bir topluluktur⁷. Her ne kadar bu tarifte "zenâdika" tek bir topluluk gibi takdim ediliyor ise de, doğrusu, izafe edilen inanç ve davranışlar dikkate alındığında, hem Mazdekilerin hem de Maniheistlerin kastedildiğini anlamak zor değildir.

Zındıklık kavramının başlangıçtaki bu muhtevası, zamanla yeni anlamları da yüklenerek iyice genişlemiştir. Bu çerçevede Mu'tezilî görüşlerin sahipleri⁸; zamanın ve maddenin ölümsüzlüğüne inanan Dehrîler; Allah'ın varlığını kabul etmeyen Mu'attıla ve âdil imam bulunmadığından dünyadaki her şeyin haram olduğunu, insanın dünyadan sadece hayatını sürdürecektik kadar yararlanması gerektiğini ve bu ölçüde elde ettiği her şeyin mübah olduğunu kabul eden Abdakiyye firkalarının mensupları; müteşabih ayetleri yorumlama cihetine gidenler⁹; Allah ve Hz. Peygamber'e söz ve fiilleriyle hakarete bulunanlar, İslâm filozoflarından cismanî

nus'una kadar yayılmış olmakla beraber, maruz kaldığı baskılar nedeniyle bugün tarih sahnesinden silinmiş durumdadır. Maninin inşa ettiği sistemin esası Tanrı ve maddedir. Tanrı, her türlü iyiliğin kaynağı, buna mukabil madde ise her türlü kötülüğün kaynağıdır. En yüksek hakim varlık ışıktır. Işık, ilahî varlığın cevheridir. Maddî âlem yaratılmamış olup ezelden beri vardır. Ölümden sonra iyi insanların ruhları mertebelerin bulunduğu ışık cennetine giderler; kötü ruhlar için ise tenasüh vardır. Maniheist cemaati "seçkinler" ve "dinleyiciler" şeklinde iki gruptan teşekkül etmekteydi. Seçkinlerin uyması gereken dinî kurallar daha sıkı ve daha zordur. Söz gelimi onlara kötü söz söylemek, et yemek, bitkileri koparmak, evlenmek ve cinsî münasibette bulunmak yasaktı. Hristiyanlıkta olduğu gibi bu dinde de vaftiz mevcuttu. Bkz. E. Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 121-133.

6. Şâkir Mustafa, II. 191-92; Massignon, X, 441; Topaloğlu, XIII, 558.
7. et-Taberî Muhammed b. Cerîr (ö.310/922), *Tarihu'l-Ummet ve ve'l-Mulûk*, Beyrut (t.y.), VIII, 220.
8. el-Bağdadî Abdulkâbir b. Tâhir (ö. 429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar* (T.trc.E.R.Fıgıralı), İstanbul 1979, s.125, 130, 148, 151, 335.
9. el-Malâfî Muhammed b. Ahmed (ö.377/987-88), *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, İstanbul 1936, s.43-44, 72 vd.

haşrı inkar edenler,¹⁰ "zenâdika" kavramı içerisinde mülâhaza edilmişlerdir. İbn Haldûn, zâhir ulemasının, mütedil sufileri bile zındıklıkla itham ettiklerini belirtir¹¹. Bu genişleme, daha da ileri giderek, birbirine muhalif mezheb ve fırkaların karşılarındakileri "zındık" olarak itham etmeleri boyutuna varmıştır¹².

Hemen ifade etmeliyiz ki, "zındık/zenâdika", bu grupların bizatihi kendi kendilerine verdikleri bir sıfat olmayıp, hakim anlayışın temsilcileri ya da muhalif gruplar tarafından yapılan bir isnaddir. Fakat, bir de bunun tam aksine "tezenduk"da bulunan, yani aslında "zındık" olmadıkları halde, kendilerini böyle göstermek isteyenler olmuştur. Bunların, daha ziyade, içki ve işaret meclisleri yaşadıkları lüks hayatın ayrılmaz bir parçası olan, dinî hayata lakayt, hattâ dinî değerleri hafife alan "sosyete"ye özentisi içerisinde böyle davranmış olmaları dikkat çekicidir¹³.

Temel hedeflerinin İslâmiyeti içinden tahrip etmek olduğuna inandığı için, başlangıçtan itibaren "zındık" olarak nitelenen kişi ve gruplara karşı genelde sert sayılabilecek bir tutum takınılmıştır. Nitekim Emeviler döneminin sonlarına doğru birçok kimsenin zındıklıkla itham edildiği ve bunlardan bazılarının yapılan ithamlar nedeniyle öldürüldüğü bilinmektedir¹⁴. Fakat "zındıklar"la en sert mücadele Abbasilerin ilk döneminde, özellikle de el-Mehdî ve el-Hâdî'nin halifelikleri esnasında yapılmıştır. Bu halifelerden ilki, yegâne vazifesi bu mücadeleyi takip etmek olan müstakil bir divan kurmuş ve başına da *sâhibu'z-zenâdika* ünvanını taşıyan bir idareci tayin etmiştir¹⁵. Bir mahkeme gibi çalışan bu divanda, ken-

10. el-Gazzâlî Ahmed b. Muhammed (ö. 505/1111), *Fayısulu'l-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Mısır 1917, s.14.

11. Topaloğlu, 559.

12. Zındıklık kavramının muhtevasının bu denli genişlemiş olması, zamanla bu kavramı tarife çalışan ulema arasında bile zihin karışıklığına sebep olmuştur. Bu sebepledir ki, ünlü Osmanlı âlimi Şeyhülislam İbn Kemâl (ö.940/1304), bu karışıklığı izale etmek maksadıyla, mühtasarın "zındık" kavramını ele aldığı müstakil bir risale telif etmek zorunda kalmıştır. Ancak, risale mütâlaa edildiğinde, özellikle kavramın tahtilinin yapıldığı ilk bölümde aynı zihin karışıklığının İbn Kemâl'de de mevcut olduğu gözden kaçmamaktadır. Bkz. *Risâle fî mâ Yeteulleka bi Lafzi'z-Zındik*, Resâilü İbn Kemâl, İstanbul 1316, s.240-49.

13. Şâkir Mustafa, II, 204; Kaddûra, 152.

14. Söz gelimi bunlardan biri olan Gaylân ed-Dımaşkî, İmam Evzal'nin fetvasına istinaden "kaderî zındık" olduğu gerekçesiyle Emevi hükümdarı Hişam b. Abdulmelik tarafından idam ettirilmiştir. Bkz. ez-Zehbî Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Tarihu'l-İslâm*, Kahire 1367, III, 147. Keza, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ilk söyleyen kişi olan Cû'd b. Dirbem de aynı âkıbete uğramıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm Muhammed b. İshak (ö.385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s.338, İbnü'n-Nedîm, aynı sahifede müslüman görünen ve fakat aslında zındık olan kelimacıları ve şairlerin adlarını da sıralamaktadır.

15. et-Taberî, VIII, 165; Şâkir Mustafa, II, 223.

dilerine zındıklık izafe edilen kimseler yargılanmış; bunlardan suçlarını sabit görülüp de kendilerine tanınan tevbe hakkını geri çevirenler idam edilmişlerdir¹⁶.

Bu dönemde zındıklık suçlamalarının, daha çok Maniheistleri ve Mazdekileri hedef almış olması dikkat çekicidir. Bunun temelinde ise, İslamiyetin İran'ın muhtelif bölgelerinde yerli halk arasında yayılmaya başlaması nedeniyle kan kaybına uğrayan Maniheistlerin ve Mazdekilerin, kayıplarını telafi için, İslami bir görüntü altında ve fakat tamamen kendi düalist inançlarına sahip birer dini hareket hüviyetiyle harekete geçmelerinin yattığı anlaşılmaktadır. Bu şekilde harekete geçen mezkur topluluklar, başarılı olmak için değişik yollara başvurmuşlardır. Bu bağlamda gerek Farsçadan Arapçaya tercüme ettikleri eserler vasıtasıyla gerekse uygun buldukları ortamlarda edebiyat ve şiiri kullanmak suretiyle inançlarını yaymaya seslerini duyurmaya ve mesajlarını ulaştırmaya çalışmışlardır. Keza İslam dininin safiyetini bulandırmak maksadıyla hadis uydurmacılığına tevessül ettikleri de belirtilmektedir¹⁷.

Aralarında İbnu'l-Mukaffa' gibi büyük bir edip ve kâtibin, Beşşar b. Bürd, Ebû Nüvâs, Hammad Acred, Mutî b. İyâs ve Ebân b. Abdulhamid gibi meşhur şairlerin bulunduğu "zenâdika"ya karşı bir yandan idarî tedbir alınırken, diğer yandan da sözlü ve kalemlî bir mücadele hamlesi başlatılmıştır¹⁸. Birçok âlim, ya kendiliğinden ya da idarecilerin çağrısına icabet ederek, "zenâdika"yı hedef alan reddiyeler kaleme almışlardır. Bu hamlede Mu'tezilî âlimlerin başı çektiğini¹⁹, bununla beraber, bilahare bu âlimlerin de zındıklık ithamına maruz kaldıklarını belirtmeden geçmemeliyiz²⁰.

Bu arada şu hususu da ilave etmeliyiz: Söz konusu zındıklık karşıtı kampanya esnasında, Mu'tezile mensupları gibi, zındıklıkla alakaları olmadığı halde sırf siyasî maksatlarla öyle nitelenen ve bu nitelermeler yüzünden hayatlarını kaybeden kimseler de yok değildi. Bermekiler ailesinin ve Türk komutan Afşin'in başına gelenleri, bu çerçevede değerlendirmek gerekir²¹.

Netice itibariyle, sözü edilen tedbirler sayesinde Abbâsî idaresinin ilk döneminin sonlarına doğru, zındıklık cereyanı büyük ölçüde sindirilmiş ve bu suretle devlet kendini tehdit eden bir gaileden kurtulmayı başarmıştır. Diğer taraftan bu cereyanın bastırılması, Sünnî anlayışı daha da

16. Kaddûra, 132 vd.; 152 vd.

17. Şâkir mustafa, II, 210.

18. el-Mes'ûdî Ali b. el-Huseyn (ö. 346/957), *Murâcu'z-Zehab* (nşr. M.M. Abdulhamid), Beyrut (t.y.), IV, 315; Atvân, 26.

19. Bu konuda bkz. Nebî Halil Ebû Hâtim, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fikran ve şî'ran*, Beyrut 1990, s.191 vd.

20. Mesela el-Bağdadî (s.151, 335), İmam Mâlik'in Mu'tezile hakkında "bunlar zındıklardır, tevbeye çağrılmazlar, aksine öldürülürler" dediğini, keza İmam Ebû Yusuf'un da aynı mezhebin mensuplarını zenâdıkadan saydığını kaydetmektedir.

21. Şâkir Mustafa, II, 232-35.

güçlendirmiştir. Zındıklık olarak görülen ve iyice zayıflatılan dinî hareketler, yeraltına kaymışlar veya aşırı Şii gruplara nüfuz etmişlerdir. Bu vesileyle zındıklık etrafında yapılan tartışma ve mücadelelerin gerek dinî literatüre gerekse edebiyata oldukça önemli eserler kazandırdığı hususunu da ayrıca ifade etmeliyiz.

Zındıklık kavramının Doğu'da ortaya çıkış süreci hakkında bu kısa ve genel değerlendirmeyi sunduktan sonra, şimdi asıl konumuz olan III/IX. yüzyıl Endülüs'deki zındıklık suçlamalarına geçebiliriz. Konu başlıca iki kısımda ele alınacaktır. "Örnekler" başlığı altındaki ilk kısımda, kendilerine zındıklık isnadı yapılan kimseler, suçlamaların mahiyeti, yapılış şekli ve neticeleri üzerinde durulacaktır. İkinci kısımda ise, birinci kısımda ele alınan örnekler, daha umumi bir yaklaşımla değerlendirmeye tâbi tutulacaktır. Bu bağlamda Endülüs'de "zındıklık" denilince ne anlaşıldığı, Doğu'daki anlayışla mukayesesi, zındıklık davalarında yargılama sürecinin şekli ve esasları tesbit edilecektir.

ÖRNEKLER

Endülüs'de II/VIII. yüzyıl başlarından itibaren müslüman varlığı söz konusu olmakla beraber, konumuz açısından bakıldığında, kaynaklarda bu yüzyılda zındıklık kavramına hiç tesadüf edilmemektedir. Bu tesbit, IX. yüzyılın ilk yarısı için de geçerlidir. İlk defa bu yüzyılın ortalarında bu kavramın Endülüslülerin gündemine girmiş olduğu görülmektedir; ya da en azından kaynaklardaki bilgilerden anlaşılan budur.

IX. yüzyılın sonuna kadar beş şahsın muhtelif sebeplerle zındıklıkla irtibatlandırıldığını ve itham edildiğini görmekteyiz. Bunlar sırasıyla fakih Abdula'lâ b. Vehb, Yahya b. Zekeriyya, Harun b. Habib, muhaddis fakih Bakî b. Mahled ve şehzâde Mutarrif'dir. Şimdi aşağıdaki satırlarda, sırasıyla bu şahıslara nisbet edilen zındıklık suçlamaları ele alınacaktır.

I

Kronolojik olarak kendisine zındıklık isnadında bulunulan ilk kimse, fakih Abdula'lhâ b. Vehb'dir. III/IX. yüzyılda Endülüs'de isim yapmış âlimlerden biri olan Abdula'lâ, tahsil hayatına önce doğum yeri olan Kurtuba'da başlamış, bilahere başka birçok Endülüslü öğrenci gibi ilim talebi için Doğu'ya gitmiştir. Doğu'da bulunduğu yıllarda Medine'de Malikî fıkının önemli isimlerinden Mutarrif b. Abdullah (ö. 214/829 veya 220/835)'in; Mısır'da yine İmam Mâlik (ö. 179/795)'in seçkin öğrencilerinden Asbâğ b. el-Ferec²² (ö. 225/839) ile Ali b. Ma'bed²³ (ö. 218/833)'in ilim

22. Malikî fıkının Mısır'daki önde gelen temsilcilerindendir. İlim tahsili için Medine'ye gitmekle beraber İmam Malik'i görememiştir. Uzun yıllar İbnü'l-Kâsım, İbn Vehb ve Eşheb'le birlikte olmuş, onlardan Malik'in görüşlerini dinlemiş, birçok eser kaleme almıştır. Malik'in görüşlerini en iyi bilen fakihlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbn Ferhûn Ebu'l-Vefâ İbrahim (ö.799/1397), *ed-Dibca'l-Muzehheb*, Kahire 1351, s.97.
23. İmâm Ebu Hanife'nin Mısırlı talebelerindendir. Bkz. İbnü'l-Hacer el-Askallânî (ö. 852/1449), *Tezhibü'l-Tezhib*, Haydarâbâd 1325-27, VII, 384-85.

halkalarına katıldı. Tunus (İfrikiiye)'ta bir süre Sehnûn²⁴ (ö. 240/854)'un derslerini takip etti. Endülüs'e dönüşünden kısa bir süre sonra, II. Abdurrahman (206-238/822-852) tarafından ülkenin en yüksek fetva mercii olup seçkin fakihlerden teşekkül eden Şûrâ Heyeti (*Ehlu'-şûrâ*)'ne dahil edildi. Bir taraftan bu vazifeyi sürdürürken diğer taraftan aralarında Muhammed b. Vaddah²⁵ (ö. 287/900) ve Muhammed b. Ömer b. Lübâbe²⁶ (ö.314/926) gibi ünlülerin de bulunduğu çok sayıda öğrenciye hocalık yaptı. Kaynaklarda onun aklına ve zekiliğine dikkat çekilmenin yanında, fıkhıtan başka matematik ve Arap dili alanlarında da temayüz ettiğine işaret edilmektedir. Hadisciliği konusunda İbnu'l-Faradî onu zayıf, hattâ bilgisiz bulmaktadır²⁷, buna mukabil el-Humeydî hadisci olduğu bilgisini vermektedir²⁸. Hayatından bahseden diğer kaynaklarda, hadisciliğinin hemen hiç söz konusu edilmemiş olması, İbnu'l-Faradî'nin verdiği bilgilerin doğruluğunu kuvvetlendirmektedir.

II. Abdurrahman'ın yerini alan oğlu Muhammed'in en çok değer verdiği ve zaman zaman saraya davet ederek, verâ ve takva konularında nasihatlerini dinlediği Abdu'l-A'lâ b. Vehb, 261/874 senesinde vefat etti²⁹.

Asıl mevzuumuz olan Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in zındıklıkla alakasına gelince, bu hususta Kadî İyâd ve İbn Ferhûn, diğer kaynaklardan farklı

24. Tam adı Abdusselâm b. Saîd b. Habîb b. et-Tennûhî olan Sehnûn, III/IX. yüzyılda Maliki mezhebinin Magrib'deki önde gelen isimlerinden biridir. İlk tahsilini Kayre-yan'da tamamladıktan sonra gittiği Mısır'da İbnu'l-Kâsım, İbn Vehb, Süfyan b. Uyeyne, Vekî', Abdurrahman b. Mehdî, İbnu'l-Mâceşûn, Mutarrif gibi meşhur âlimlerden ilim aldı. Magrib'de Maliki fıkımın kökleşmesinde büyük rolü olmuştur. Ünlü eseri *el-Müdevene*, fıkıh konularına göre tartışılmış olup kırk bin mesele, dört bin hadis, sahabe ve tâbiine zıt otuz altı bin görüşü içine almaktadır. Bkz. Kadî İyâd b. Musa (ö. 544/1149), *Terîbu'l-Medârik* (nşr. Abdulkâdir es-Sahrâvî), Rabat 1970, IV, 45-88; İbn Ferhûn, 160-66.
25. Endülüs Emevî hükümdarı I. Abdurrahman'ın azadlılarından. İlim talebi için iki kez Doğu'ya gitti. İlk yolculuğunda daha çok zühdi ebliyle bembalı oldu. İkinci yolculuğunda kendisini hadis rivayetline verdi. Hadis ilminin Endülüs'e girmesinde büyük rolü olmuştur. Fetvalarını reyden ziyade hadise dayanarak verdi. Bkz. el-Huşenî Muhammed b. Haris (ö. 361/971), *Ahbârü'l-Fukahâ ve'l-Muhaddisîn* (nşr. M. Luisa-Ávila-Luis Molina), Madrid 1992, s.122-132; İbnu'l-Faradî Ebu'l-Vefid Abdullah b. Muhammed (ö. 403/1013), *Tarihü Ulemâ'i-Endelüs*, Kahire 1966, II, 15-17.
26. Kurtubalı müvelled bir aileye mensuptur. Doğu'ya hiç gitmemesine rağmen, zamanında Maliki mezhebinin Endülüs'deki önde gelen temsilcilerinden biri olması, başardığı Fıkıh kadar nahivde de uzmandı. Rivayetlerinde lafza pek dikkat etmez, manayı, aktarmayı önemserdi. Hadisciliği zayıftı. Halife III. Abdurrahman döneminde fetva yetkisini adeta inhisarı altına almıştı. el-Huşenî, *Ahbâr*, 144-47; İbnu'l-Faradî, II, 34-35; el-Humeydî Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Nasr (ö.488/1095), *Cezve-tu'l-Muktebir*, Kahire 1966, s.76.
27. İbnu'l-Faradî, I, 281.
28. el-Humeydî, 290.
29. Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in hayatı hakkında bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 258-264; Aynı müellif *Kudûtu Kurtuba*, Kahire 1966, s.60; İbnu'l-Faradî, 280-82; İbn Hayyân, Ebû Mervan Hayyan b. Halef (ö. 469/1076), *el-Muktebes min Enbâi Ehli'l-Endelüs* (nşr. M.A. Mekki), Beyrut 1973, s.46; el-Humeydî, 290.

olarak, kendileri de şûrâ ehli fakihlerden olan Yahya b. Yahya el-Leysi (ö. 234/848)³⁰, Abdulmelik b. Habîb (ö. 238/852)³¹ ve İbrahim b. Hüseyin b. Âsım (ö.256/869)'ın³² onun hakkında "ta'an"da bulduklarını, yani onu ayıpladıklarını ve şiddetle tenkid ettiklerini ifade etmektedirler³³. el-Huşenî'de mevcut bulunan bir kayıt, bu "ta'an"ın içinde zındıklık isnadının da mevcut olduğunu göstermektedir. Söz konusu kayıta belirtildiğine göre, II. Abdurrahman, ileride üzerinde durulacak olan Yahya b. Zekeriyâ el-Haşşâb davasında müşavir fakih olarak Abdu'l-A'lâ b. Vehb'den de fetva istemiş, ancak sonuçta onun fetvasına itibar etmemiştir. Bunun sebebi, fakih Yahya b. Yahya'nın daha önce onun zındıklığına dair görüş beyan etmiş olmasıdır. Nitekim, saray memurlarından *el-fetâ*³⁴ Hasan'ın Abdu'l-A'lâ b. Vehb'i hedef alarak sarfettiği şu sözler açıkça bu gerekçeyi ortaya koymaktadır: "...Yahya b. Yahya, sizin zındıklığınızda dair şehadette bulunmaktaydı. Hali bu olanın elbette fetvası dinlenmez..."³⁵.

el-Huşenî'deki bu kayıt, fakih Yahya b. Yahya'nın, meslekdaşı ve kendisi gibi şûrâ üyesi olan Abdu'l-A'lâ'yı zındıklıkla itham ettiğini ve bu ithamın II. Abdurrahman üzerinde etkili olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.

Abdu'l-A'lâ b. Vehb'e ta'an edilmesinin ve bu çerçevede zındıklık isnadında bulunulmasının sebebine gelince, kaynaklardaki kısıntı kabilinden bilgileri yan yana getirdiğimizde, söz konusu isnadı iki sebebe dayandırmak mümkündür: Birincisi, Abdu'l-A'lâ'nın, okuduğu mu'tezilî eser-

30. Aslen Berberî olup Mesmûde kabilesine mensuptur. Arap Benû Leys kabilesinin mevlâsı olduğu için daha çok el-Leysi olarak anılır. İmam Mâlik'in öğrencisi olmuştur. *el-Muvatta'*'ı doğrudan Mâlik'ten rivayet eden üç isimden biridir. Kendisi kadılık vazifesi üstlenmemekle beraber, I. Hakim ve II. Abdurrahman nezdindeki yüksek itibarı sayesinde kadıların genellikle Mâlikîliği benimseyen fakihler arasından seçilmesini temin ettiğinden, bu mezhebin Endülüs'de yayılmasında katkısı büyük olmuştur. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 348-67; İbnü'l-Faradî, II, 179-81; el-Humeydî, 382-83; Kadı İyâd, *Medârik* (Mahmûd), I, 534-47.
31. Mevâliden olup, fıkıh ve edebiyatta temayülz etmiştir. Ensâb ilmine ve tarihe de ilgi duymuştur. İlim talebi için Medine'ye gitmiş; İbnü'l-Mâcçân, Mutarref, İsmail b. Ebî Üveys ve Eşbağ b. el-Ferec gibi Mâlikî fakihlerinden rivayetlerde bulunmuştur. Ömrünün son günlerinde İmam Mâlik'i gördüğü de rivayet edilir. Mâlikî fıkının Medine koluna mensuptu. *el-Vâdîha* isimli meşhur fıkıh mecmuası onun eseridir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 258-64; İbnü'l-Faradî, 269-72; el-Humeydî, 282-83.
32. Kurtabalı fakih. Emir Muhammed döneminde (238-273/852-886) emniyet (*ey-Şarta*) ve hisbe (*vilâyetü's-sûk*) teşkilatlarının başında bulundu. İbnü'l-Faradî, I, 8-9; el-Humeydî, 153-54.
33. Kadı İyâd, *Medârik*, IV, 245; İbn Ferhûn, 173.
34. Endülüs Emevîleri döneminde kuzeydeki hristiyan krallıklarla yapılan savaşlarda ele geçirilen savaş esirlerinden bir kısmı saraya tahsis edilmekteydi. Bunlardan çocuk yaştakilere *veled*; delikanlılık çağında olanlara ise *fetâfiyyân* denilmekteydi. Bunların en kademîleri *el-fetâ el-kebîr* ünvanını taşımaktaydı. Keza bunlara, bazı işlerde sultanın temsilcisi olarak hareket ettiklerinden *halife* de denilmekteydi. Bkz. J. Vâllvé, "Nazar, el valido de Abd Al-Rahmân II", *Al-Qantara*, VI, 1-2(1985), s.181.
35. el-Huşenî, *Kudât*, 60.

lerin etkisinde kalarak, mutlak anlamda irade hürriyetini (*istitâ'a*) savunması, diğeri ise ruhların öldüğüne inanmış olmasıydı³⁶. Abdu'l-A'lâ'nın bu yönüne, yani bazı mu'tezilî görüşlerin etkisinde kaldığına, ayrıca kelimelerin tartışmalarına vakıf olduğuna gerek el-Huşenî gerekse İbnu'l-Faradî tarafından da dikkat çekilmektedir. Yalnız Abdu'l-A'lâ'nın uzun yıllar öğrencisi olmuş Muhammed b. Ömer b. Lübâbe, kendisine tevcih edilen sorular üzerine, hocasının ruhların öldüğüne inandığını teyid etmekle beraber³⁷, kaderî olduğu şeklindeki iddiaların doğru olmadığını dile getirmiştir³⁸.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Abdu'l-A'lâ b. Vehb, bir Malikî fakihî olmakla birlikte, mu'tezilî ve kelamî görüşlere muttali olmuş, dahası bu görüşleri ya da en azından bazılarını benimsemiş ve savunmuştur. Ancak bu görüşler, çok geçmeden meslekdaşlarının tepkisini çekmiş, neticede hakkında ta'anda bulunulmasına hattâ zındıklık itham edilmesine sebep teşkil etmiştir.

Peki, bu itham hukukî bir netice doğurmuş mudur? Eldeki bilgiler, böyle bir neticenin ortaya çıkmadığını, dolayısıyla da Abdu'l-A'lâ b. Vehb'in herhangi bir cezai müeyyide ile karşılaşmadığını göstermektedir. Bunun olabilmesi için, esasında bir yargılama sürecinin yaşanması gerekecekti. Ancak bu süreç de vâkı değildir. Abdu'l-A'lâ, her ne kadar, yukarıda da ifade edildiği gibi, fetvasının kabulüne mani teşkil edecek ölçüde kısmî bir itibar kaybına uğramış ise de, II. Abdurrahman döneminde olduğu gibi yerine geçen oğlu Muhammed'in döneminde de "müşavir fakih" olma özelliğini devam ettirmiş, dahası, vera ve takva konularında Muhammed'in zaman zaman sohbet ve nasihatlerini dinlemek ihtiyacını hissettiği tek kişi olmuştur. Ayrıca hocahğa da devam etmiştir³⁹.

36. el-Huşenî, *Ahbâr*, 263-64; İbnu'l-Faradî, I, 281-82; Kadı İyâd, *Medarik*, IV, 245.

37. İbnu'l-Faradî, 281.

38. el-Huşenî, *Ahbâr*, 263-64.

39. el-Huşenî (*Ahbâr*, 261-62), Abdu'l-A'lâ'nın öğrenci yetiştirmeye devam ettiğini gösteren ilginç bir rivayete yer vermektedir. Öğrencisi Muhammed b. Ömer b. Lübâbe'nin aktardığı bu rivayete göre, Abdu'l-A'lâ'nın bakımını bizzat kendisinin yaptığı bir bahçesi vardı ve öğrencilerine dersi bu bahçede vermektedir. Bir gün hoca ve öğrenciler dersi bitirmiş, ekmek ve bahçeden topladıkları bakla ile kanlarını doyurmakla meşgul iken, vezir Haşim b. Abdulaziz izin ister ve bahçeye girer. Vezir, hocaya şaka ile karışık olarak "Ebû Vehb, bizi sofrana davet etmiyor musun?" diye sorar. Hoca da ona, "bu senin yediğin yemeklerden değil" cevabını verir. Bununla birlikte vezir mevcut olandan birkaç lokma alır ve bir meselede hocanın görüşünü öğrendikten sonra ayağa kalkar. Bu esnada öğrencisi İbnu'l-Lübâbe de ayağa kalkmak ister, ancak hocası elbisesinin bir kenarından çekerek onu oturtur. Vezir gittikten sonra, öğrencisine niçin ayağa kalkmak istediğini sorar; o da, "vezire hürmet maksadıyla" cevabını verir. Bunun üzerine hoca, öğrencisine şu dikkate şayan tavsiyeyi yapar: "Eğer ilmi Allah için talep ediyorsan, O'nu yücelt, O da seni yüceltsin. Şayet ilmi dünya (mal, mülk, makam) için talep ediyorsan, o zaman git, onlara hizmetçi ol...".

II

Abdula'lâ b. Vehb'den bir kaç sene sonra, zındıklık suçlamasının bu sefer I. Hakem (180-206/796-822)'in gözde cariyelerinden A'ceb'in⁴⁰ yeğeni (kız kardeşinin oğlu)⁴¹ Yahya b. Zekeriyâ el-Haşşâb⁴² ile alakalı olarak gündeme geldiğini görmekteyiz. Bu kişinin hayatı hakkında hemen hiç bir bilgi bulunmamaktadır. Yalnız ulemâdan olmadığı kesindir. Halasının cariyeye oluşunu göz önünde bulundurarak, Müvelledûn (yerli mühtediler) kökenli olduğunu tahmin etmek zor değildir. Adının duyulmasını ve kaynaklara girmesini sağlayan yegane husus, bir yolculuk esnasında, hassas bir konuda ağzından çıkan tek bir cümle etrafında odaklanan gelişmelerdir.

İlk kaynağı el-Huşenî⁴³ olan ve ufak bazı ilavelerle ya da ihtisar yapılarak diğer kaynaklarda⁴⁴ da tekrarlanan bir rivayete göre, 851 (237) senesinde Yahya b. Zekeriyâ ve "sözüne güvenilir" birkaç kişi, bir iş münasebetiyle birlikte yola koyulurlar. Tam bu esnada yağmur yağmaya başlar, bunun üzerine Yahya'nın ağzından "ayakkabıcı yine derilerini ıslatmaya başladı"⁴⁵ şeklinde bir cümle çıkar. Yanında bulunanlar, kendisini "Allah'tan kork!" diye ikaz ederlerse de, o aynı cümleyi bir kez daha tekrar etmekten geri durmaz.

Yolculuk dönüşünde arkadaşları, onun bu sözlerini bekletmeden II. Abdurrahman'a ulaştırmışlar; o da, derhal bu kişinin hapsedilmesini emretmiştir. Bu arada A'ceb, yeğeninin suçsuz olduğunu ileri sürerek, serbest bırakılması için ricada bulunmuşsa da, Emir, "ilim ehli'nin görüşle-

40. A'ceb, Kurtuba'da "takvâ sahibi" ve "hayırsever" bir hanım olarak şöhret yapmıştır. Bu şöhretine uygun olarak Kurtuba'da bir camii ve cüzzamlı hastalar için bir bakımevi inşa ettirmiştir. Lévi-Provençal, V, 297.

41. Gerek Lévi-Provençal gerekse muhtemelen ona dayanarak M. I. Fierro (*La Heterodoxia en Al-Andalus*, 58) Yahya b. Zekeriyâ'nın A'ceb'in "kız kardeşinin oğlu" (*ibn Uhtî A'ceb*) olduğunu yazmaktadırlar. Ancak mevcut bütün kaynaklarda, bir önceki dipnotta da belirtildiği gibi mezkur kişinin "A'ceb'in erkek kardeşinin oğlu" (*ibn Ahî A'ceb*) olduğu bilgisi yer almaktadır.

42. el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ı dışındaki mevcut kaynaklarda, bu şahıs *İbn Ahî A'ceb* şeklinde zikredilmektedir; bunlara el-Huşenî'nin *Kudât*'ı da dahildir. Sadece bu müellifin bir önceki eserinde İbn Zekeriyâ olarak zikredilmektedir. E. Lévi-Provençal, bir zamanlar elinin altında iken bilahere kaybettiği İbn Hayyân'ın I. Hakem döneminden bahseden kısmına istinad ederek, söz konusu şahsın adını başlıktaki şekilde kaydetmektedir (*España musulmana*, Historia De España serisi içinde (Ed. R.M.Pidal), Madrid 1987, IV, 179, 46 no'lu dipnot; V, 297). el-Huşenî'nin *Ahbâr*'ındaki kayıta da uyum içinde olduğu için, biz Lévi-Provençal'ın bu tesbitinin doğru olduğu kanaatini taşımaktayız.

43. el-Huşenî, *Ahbâr*, 247-47; aynı müellif, *Kudât*, 59-60.

44. Krş. Kadı İyâd, *ef-Şifâ*, 299-300; aynı müellif, *el-Meddârik*; en Nubahî, *el-Merkabe*, 55-56; el-Vensîrîsi, II, 362.

45. Cümle bu şekliyle *Ahbâr*, *ef-Şifâ* ve *el-Mi'yâr*'da geçmektedir. Diğer kaynaklarda sadece Yahya'nın edepsizce bir söz söylediğine işaret edilmektedir.

rini almak gerektiğini ifade ederek, çok sevdiği ve hürmet gösterdiği bir şahsiyet olmasına rağmen A'ceb'in bu ricasını geri çevirmiştir⁴⁶.

II. Abdurrahman'ın bundan sonraki ilk işi, yukarıdaki sözlerinden dolayı Yahya'ya uygulanacak hukukî muamelenin tesbiti için müşavir fakihleri toplantıya çağırarak olmuştur. Toplantıya Abdulmelik b. Haşîb, Asbâğ b. Halil (ö.273/886)⁴⁷, Abdu'l-A'lâ b. Vehb, Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrahim (ö. 258-59/871-72)⁴⁸, Ebân b. İsa b. Dînâr (ö. 262/875)⁴⁹ ve Kurtuba başkadısı (*kâdî'l-cemâ'a*) Muhammed⁵⁰ b. Ziyâd⁵¹ katılmıştır. Bunlardan dördü, yani başkadı Muhammed, müşavir fakihlerden Abdu'l-A'lâ, Ebû Zeyd ve Ebân; Yahyâ'nın bu sözleri söylemekle yalnızca

46. en-Nübahî, A'ceb'in talebini geri çevirirken II. Abdurrahman'ın ona, "Biz Mervan oğulları, Allah yolunda hiç bir kınayıcının kınamasından çekinmeyiz. Öyle inanyoruz ki, Allah, hadî cezalarını tatbik ettiğimiz, dinini yücelttiğimiz, düşmanımla savaştığımız ve bunların beraberinde çirkin bid'atlerden ve sapık temayülberden uzak kaldığımız için hakimiyetimizi yükseltti, bu yarımadada bizi birlik içerisinde tuttu ve şanımızı yüceltti; böylece düşmanımızın boğazında kolay kolay yutanmayacağı sert bir lokma oldık" şeklinde bir ifadede bulunduğunu kaydetmektedir. Bkz. *el-Merkabe*, 55. Ancak bu ifade, ne müellifin asıl kaynağı olan el-Huşenî'de ne de diğer kaynaklarda mevcuttur. O zaman bu ifadenin, bizzat en-Nübahî tarafından ilave edilmiş olması, en azından bir ihtimal olarak düşünülemez mi? en-Nübahî, Nasriler döneminde yaşamış ve idarecilik yapmış bir şahsiyettir. Kendi döneminde, tıpkı daha önceki dönemlerde olduğu gibi "sapıklık" olarak nitelenen ve ictimâî bütünlüğü tehlikeye soktuğuna inanılan birtakım dinî tezahürler söz konusu idi. O da biliyordu ki, Endülüs'de müslümanların en başarılı oldukları dönem, Emevîler dönemi idi. Ona göre bu başarı, esas itibarıyla dinin kurallarına olan sıkı bağlılıkla gerçekleşmişti. O zaman müellif, hem kendi hissiyatına tercüman olması hem de kendi dönemindeki ve sonraki idarecilerin dikkatini bu noktaya çekmek için, yukarıdaki ifadenin II. Abdurrahman'ın ağızından çıkmasını uygun bulmuş olamaz mı?
47. Vesâik konusunda zamanının en bilgili kişisi olduğu belirtilmektedir. Elli yıl süreyle müşavir fakihlik yapmıştır. Malikî fıkı çerçevesinde rey taraftarlığı ve hadise olan muhalefetiyle bilinmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahhâr*, 33-38; el-Humeydî, 173; İbn Ferhûn, 97.
48. İran asıllı mevâlidin bir aileye mensuptur. Endülüs'de başladığı fıkıh tahsilini Doğu'da tamamladı. Doğu'dan dönüşünün ardından genç yaşında müşavir fakih oldu. Vesika düzenleme konusunda mütehassıstı. Doğuda kendilerini dinlediği Malikî fıkıhının önde gelen isimlerinden İbn Kinâne, İbnü'l-Maceşûn ve Mâtarrif b. Abdullâh'ın değişik konulardaki görüşlerini (*mesâil*) *Semâniyyetu Ebî Zeyd* adıyla maruf olan sekiz kitapta topladı. Hadisle de ilgilendi. Bkz. el-Huşenî, *Ahhâr*, 236-38; İbnü'l-Farâdî, I, 258-59.
49. Malikî fıkıhını önce babası ünlü fakih İsa b. Dînâr'dan öğrendi. Kayrevan'da Sehûn'un, Mısır'da Ali b. Ma'bed'in, Mekke'de İbnü'l-Mukri'nin derslerine katıldı. "Zâhid" ve "muttekî" bir âlim olarak nitelenmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahhâr*, 40-41; İbnü'l-Farâdî, 22-23; İbn Ferhûn, 98.
50. *es-Şifâ* ve *el-Mi'yâr'da* Musa şeklinde geçmektedir. Ancak doğrusu Muhammed olmalıdır.
51. İçinden âlim ve kadıların çıktığı Kurtubalı müvellid bir aileye mensuptur. Muaviye b. Salih'ten hadis dinlemiştir. Fıkıhta fazlaca bir şöhreti yoktur. Bkz. el-Huşenî, *Ahhâr*, 119.

"abesle iştilal" ettiği, dolayısıyla da öldürülmesinin değil ama, azarlanmak suretiyle tedib edilmesinin gerektiği görüşünde birleşmişlerdir. Ancak Abdülmelik b. Habîb, bu görüşe şiddetle karşı çıkmıştır. Çünkü o, dâvâ konusu sözleri doğrudan "Allah'a hakaret ve küfür" olarak algılamıştır. Ona göre, bu "küfür" karşısında Allah'a yardım etmek gerekmektedir; gerçek kulluk ancak o zaman isbat edilmiş olacaktır. Bu davada Allah'a yardım'ın şekli, mezkur sözlerin sahibine *zındık* muamelesinin uygulanmasından başkası olamazdı. Kısacası, İbn Habîb'e göre Yahya, zındıklık kapsamına giren bir suç işlemiştir; bundan dolayı da ona ölüm cezası verilmeliydi. Abdülmelik b. Habîb'le birlikte fakih Asbağ b. Halil de Yahya'nın ölüm cezasına çarpıtılması istikametinde fetva vermiştir.

Müzakereler sonrasında, *sahibu'l-medine*⁵² Muhammed b. Selîm'in isteği üzerine fetvalar yazılı metinler haline getirilmiş ve II. Abdurrahman'a arz edilmiş, o da bunlardan Abdülmelik ve Asbağ'inkileri tercih etmiş ve mücibine amel edilmesi için emir vermiştir.

Bu karar sonrasında, II. Abdurrahman'ın diğer fetva sahiplerine karşı takındığı olumsuz tavır dikkat çekicidir. Nitekim, bu tutumun bir neticesi olarak başkadı görevinden azledilmiş, fakih Abdu'l-A'lâ'nın yüzüne karşı fakih Yahya b. Yahya'nın onu zındıklıkla itham ettiği ve bu sebeple de fetvasının dikkate alınmadığı söylenmiş, fakih Ebân ise, sözüne güvenilirliliği tartışmalı bir kimse görüntüsüne sokulmuştur.

Yahya, hakkındaki kararın kesinleşmesi üzerine 237/851 senesinde zındık muamelesine tabi tutularak idam edildi. Rivayette onun idam ediliş âni ile alakalı olarak yapılan kısa tasvir, Endülüs'de bu tür cezaların infaz şekline dair de fikir vermektedir. Bu tasvire göre, ölüm fetvasını veren iki fakih ve *sahibu'l-medine* Muhammed b. Selîm, kırk kadar askerle birlikte infaz alanına gelmişlerdir. Hapisten alınarak buraya getirilen Yahya, "idam sehpası" olarak tercüme edebileceğimiz bir tahtanın (*hayebe*) üzerine çıkartılmıştır. Bu esnada o, fakih Abdülmelik b. Habîb'i kastederek "Ey Ebû Mervan! Ben Allah'dan başka ilah bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna inanan bir adamım. Allah'dan kork, kanıma girme!" diye yalvarmışsa da, bu yalvarışa kulak asılmayıp, idam kararı infaz edilmiştir. Fakihler, infaz tam anlamıyla gerçekleşikten sonra alandan ayrılmışlardır⁵³.

52. Endülüs'de *sahibu'l-medine*, vazife alan ve yetkileri henüz yeterince aydınlanmamış olmakla beraber, öyle anlaşılıyor ki, şehrin idare ve emniyetinden birinci derecede sorumlu idareci idi. *Sahibu'l-medine* olarak tayin edilen idarecilerin hemen hepsinin, seçkin ve nüfuzlu ailelere mensup bulunması, verdikleri hizmetin idari teşkilat içindeki önemini göstermektedir. Bu kurum, XI. yüzyıldan itibaren Endülüs'ün etkisiyle *zalmedina* adı altında Aragon Krallığı'nda da görülmektedir. Bkz. Lévi-Provençal, V, 89-90; J. Vallvé, "El *zalmedina* en Córdoba", *Al-Qantara*, II (1981), s.277-318.

53. el-Huşenî, *Kudat*, 60; Kadı İyâd, *Meddrik*, IV, 133; el-Veşerîsi, II, 361.

Anlatılan bu sahnede, infaz gerçekleşirken, fakihlerden sadece infaza mesned teşkil eden fetvaların sahiplerinin hazır bulunması dikkat çekicidir. Açıkta ki bu fakihler buraya, günümüzdeki tatbikatta olduğu gibi idam mahkumuna son arzusunu sormak ve telkinde bulunmak için değil, verdikleri fetvanın mucibince amel edildiğini bizzat görmek için gelmişlerdir. Rivayette infaza halkın şahit olup olmadığına dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak, infaz alanında, emniyeti temin maksadıyla kırk kadar askerin hazır bulundurulmuş olması, infazın alenen gerçekleştirildiği kanaatini uyandırmaktadır.

III

Yahya b. Zekeriyya'nın idamının üzerinden fazla bir zaman geçmeden, zindiklikle itham edilen üçüncü isim, adını buraya kadar birkaç kez zikrettiğimiz ünlü fakih Abdulmelik b. Habîb'in kardeşi **Harun b. Habîb**'dir. Kurtuba'nın güney doğusuna düşen İlbire şehrinde yaşamakta olan Harun, kaynaklarda "tez canlı", "tahammülsüz" ve "kötümser" sıfatlarıyla anılmakta, dilinin uzunluğu nedeniyle herkes hakkında ileri geri konuştuğu, ayrıca kelamî görüşlere alaka duyduğu belirtilmektedir⁵⁴.

Az önce kensidinden bahsettiğimiz Yahya b. Zekeriyya gibi, onu da ağzından çıkan bazı sözler, "mahkemelik" yapar. Şöyle ki: Bir gün, hemşehrilerinden birisi, mescidde tamirat yapacağını söyleyerek ondan bir merdiven ister. Ancak Harun, "*eğer bir kilise (tamiri) için isteseydin verirdim*" diye karşılık verir. Muhatabının şaşkınlık içerisinde "*Sübhanelah! Mescid daha önemli değil mi?*" diye sorması üzerine, bu sefer de ağzından "*hayır! Vallahi, ben, kim kendisini Allah'a bağlamışsa, onu zillet içerisinde; buna mukabil kim kendisini kilise ve orada dağıtılan mayasız ekmeklerle ilgilenmeye hasretmişse onu da durumu iyi, ayrıca izzet sahibi olarak gördüm*" sözleri çıkar.

Yine bir başka gün, Harun'un hasta olduğunu öğrenen iki komşusu, "geçmiş olsun" demek için evine gidip, hal ve hatırını sorarlar. O' da, "*Şimdi fena değilim. Fakat bundan önce öyle hastalandım ki, şayet Ebû Bekir ve Ömer'i öldürmüş olsam bu kadar sıkıntı çekmezdim*" cevabını verir.

Harun'un işte bu sözleri, onun komşuları tarafından kadriya şikayet edilmesine sebep olmuştur. Ancak, İlbire kadısının, bu sözlerin hukukî çerçevesi ve neticesini tesbit konusunda yetersiz kalması üzerine, şehrin valisi şikayet dosyasını II. Abdurrahman'a göndermiş; bu arada Harun'u ihtiyaten hapsedirmiştir.

II. Abdurrahman, bir önceki davada olduğu gibi, meseleyi yine öncelikle müşavir fakihlere havale etmiştir. El-Huşenî, bu fakihlerden sadece

54. el-Huşenî, *Ahbâr*, 248-49; Kadı İyüd, *el-Medârik*, IV, 133; Aynı müellif, *eş-Şifâ*, II, 271; el-Veşerîsî, II, 361.

Harun'un kardeşi Abdulmelik b. Habib'in adını zikretmektedir. Buna mukabil Kadı İyâd, Abdulmelik'le birlikte İbrahim b. Hüseyin b. Hâlid (ö.249/853)⁵⁵, İbrahim b. Hüseyin b. Âsım, Abdu'l-A'lâ b. Vehb, Muhammed b. Hâris (ö.260/873)⁵⁶ ve o günkü Kurtuba başkadısı Saïd b. Süleymân⁵⁷'in adlarını vermektedir. Yalnız Kadı İyad, adlarını öğrenemediğimiz başka fakihlerin varlığına da işarette bulunmaktadır⁵⁸.

Sarfettiği sözlerden dolayı Harun'a uygulanacak hukukî muamele konusunda fakihlerin görüş birliğine varamadıkları ve neticede üç farklı kanaatin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kanaatlerden ilkinde göre, mezkur sözlerinden dolayı Harun'a hiç bir ceza verilemez, dolayısıyla yapılacak tek şey, onun tahliye edilmesidir. Bu kanaati izhaar edenlerin başında fakih Abdulmelik b. Habib gelmektedir. O, bu kanaatini ihtiva eden ve oldukça uzun sayılabilecek fetva metnine önce, "*Ey imân edenler! Adaleti titizlikle uygulayın; kendiniz, ana babanız ve akrabanız aleyhine de olsa Allah için şahidlik eden kimseler olun...*"⁵⁹ âyeti gereğince hakkı ortaya koyma hususunda kendi nezdinde, akrabası olsun olmasın, bütün insanların eşit olduğunu belirten ve tarafsızlığını vurgulayan bir giriş yaptıktan sonra, aynı zamanda kardeşi olan Harun'un sözlerini tek tek ele alarak değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse, Abdulmelik'e göre, Harun'a cami ve kilise ile alakalı ilk sözlerinden dolayı ceza takdir edilemez. Çünkü, öncelikle bu sözleri duyan ve şikayet konusu yapan, tek bir kişidir. Bir davada, tek bir kişinin şahidliği, bu kişi sözüne güvenilir biri bile olsa, yeterli değildir; dolayısıyla bu şahidlik geçersizdir. Bu durumda, bir kişinin şahidliği ile ne hapis ne de tek vuruşluk kırbaç cezası takdir edilebilir. Sonra, mezkur sözleri, ölüm veya kırbaç cezası takdir edilemeyecek bir manaya hamletme imkanı da söz konusudur. Nitekim, bu sözlerin sahibi şöyle bir tevilde bulunabilir: "*Ben, 'kim kendisini Allah'a bağlamışsa onu perişanlık içerisinde gördüm...' sözüyle, 'sizin nezdinizde Allah'a bağlanan kimsenin kıymeti yok, ona yardım etmiyorsunuz, haliyle ilgilenmiyorsunuz, bu sebeple de o perişan bir vazir*

55. Kurtubalı müvellid bir aileye mensuptur. Doğu'ya ilim seyahati yapmış; Mattarif b. Abdullah, Ali b. Saïd ve Abdulmelik b. Hişam gibi âlimlerden ders almıştır. Emir Muhammed döneminde Emniyet teşkilatının başına tayin edildi. Aynı zamanda müşavir fakih. Tefsir alanında da eser telif ettiği rivayet edilmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 9-10; İbnu'l-Faradî, I, 8.

56. Endülüslü ünlü fakihler Yahya b. Yahya ve Abdulmelik b. Habib'in öğrencisi oldu. Doğu'ya da gitmiş olmakla beraber fıkıh bilgisi kuvvetli değildi. II. Abdurrahman tarafından emniyet teşkilatı içinde ayrı bir birim olan *et-şurîta's-sağra*'nın başına tayin edildi. Emir Muhammed döneminde hisbe teşkilatı da ona bağlandı. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 139-140; İbnu'l-Faradî, I, 8-9.

57. Emir II. Abdurrahman döneminde iki kez Kurtuba başkadılığına getirilmiştir. Muhammed b. Vaddah'ın "dört kişi kadı oldu, her taraf adaletle doldu. Bunlar Şam'da Dübeyn b. el-Yefim; Mısır'da el-Hâris b. Miskîn, Kayrevan'da Sehnân ve Endülüslü'de Saïd b. Süleymân el-Bellûfî'dir",

58. Kadı İyâd, *Medârik*, IV, 137.

59. Nisa, 135.

yettedir; buna mukabil kendini kiliseye bağlayan kişinin sizin yanınızda itibarı daha yüksek, durumu daha iyi". Bu tevil, aslında Hz. Peygamber'in, gelecek bir zaman diliminde insanların, kendi döneminde (Hz. Peygamber dönemi) zâhid âlime gösterilen ilginin aynısını fâcir zengine göstereceklerini, onun sözüne kulak vereceklerini ve zenginliğinden yararlanmaya çalışacaklarını; yine bu zamanda Allah dostu olduğu için mü'min kişinin zemmedileceğini, buna mukabil Allah'a düşman olduğu için fâcir kimsenin methedileceğini belirttiği "fesâdu'z-zamân" a dair sözleriyle⁶⁰ de uyum içindedir. İşte hem yukarıdaki tevil şekli hem de bu tevilin Hz. Peygamber'in sözleriyle uygunluk arzemesi nedeniyle mezkur sözlerin sahibine ne hapis ne de kırbaç cezası takdir edilebilir.

Abdumelik bundan sonra Harun'un hastalığı esnasında sarfettiği sözleri ele almaktadır. Ona göre kardeşinin bu sözleri ilk sözlerinden daha hafiftir. Çünkü, bunlar, meşekkat anında söylenmiş sözler olup, Allah'a isyan manasını taşımaz. Halk arasında sıkıntı veya musibet esnasında sarfedilinen buna benzer sözler vardır. Mesela "bir cana kıysam bile, karşılığında bana bu yapılmazdı!" denilir veya "yer ve gök ehlini öldürsem, cezası bu kadar ağır olmazdı!" şeklinde yakınmada bulunulur. Bunlar aslında aklı başında olan insanların değil, sefih ve bilgisiz kimselerin ağzından çıkan sözlerdir. Söyleyeni, azarlayarak ve ikaz ederek tedib etmek yeterlidir; hapis veya darb cezası gerekmez. Diğer taraftan Hz. Peygamber, şüpheli durumlarda ümmetten hadd cezalarının kaldırılmasını istemiştir. Hadd cezaları için bile durum bu iken, bu kabilden olmayan hususlarda ceza takdiri hiç mümkün değildir. Eğer Harun'un sözlerinden dolayı ille de bir ceza çekmesi gerekiyorsa, o zaten altı aydır İbn Besil'in hapisanesinde zincire vurulmuş vaziyette bu cezayı fazlasıyla çekmiş bulunmaktadır⁶¹.

Fakih İbrahim b. Hüseyin b. Âsım da, Abdumelik b. Habîb gibi, Harun'u cezalandırmanın doğru olmayacağını dile getirmiştir. Zira ona göre, Harun'un ilk sözlerinin tek şahidi vardır; tek şahide istinaden ceza verilemez. Sonraki sözleri ise, hastalık esnasında bir yakınmadır; yoksa ne dinde ilhad (sapma) ne de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hücum söz konusudur. Bilakis bu iki simanın büyüklüğüne işaret vardır. Hz. Peygamber'in "şüpheli durumlarda haddleri uygulamayın" hadisi mucibine, şüphe hasil olduğunda affi tercih, en uygun yoldur⁶².

60. Büyük ölçüde Hz. Peygamber sonrası ilk birkaç asırda müslümanların sosyal hayatlarındaki olumsuz gelişmelerin birer yansıması ve ürünü olarak görülebilecek bu tür haberler için bkz. Bahari, "Fiten", 6, 25; İbn Müce, "Ticaret", 58; "Fiten", 24; Ebu Davud, "Buyû", 14, 25; Tirmizî, "Zühd", 60.

61. Fetvanın tam metni için bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 249-53. Fetva metninin bazı satırlarında ana nüshadan kaynaklanan boşluklar bulunmakla beraber, bu boşluklar, metnin anlaşılmasını imkansız kılacak ölçüde değildir. Kadı İyâd, bu metnin bir hülâsasını vermektedir. Bkz. *Medârik*, IV, 133-38.

62. Kadı İyâd, *Medârik*, IV, 136-137.

Bazı fakihler, bir diğer kanaat olarak, Harun'a idam cezasının verilemeyeceğini, buna mukabil hapis veya darbla cezalandırılması gerektiğini beyan etmişlerdir. Bunlardan biri olan Kurtuba başkadısı Saïd b. Süleyman, "sağlam rivayetler ve geçmiş uygulama: haksız yere cana kıyanın, Allah'a ve peygamberlere küfredenin, dinini değiştirenin ve (müslümanlara) harap açanın öldürülmesi istikametindedir" dedikten sonra, Harun'un sözlerinde katlini gerektirecek bir yanın bulunmadığını söylemiş; bununla beraber haddi aşmış olması nedeniyle hapis cezasına çarptırılmasını ve bu cezayı da ağır şartlarda çekmesini, ayrıca azarlanmak suretiyle tedib edilmesini teklif etmiştir.

Konumuz açısından asıl önem arzeden görüş, fakih İbrahim b. Hüseyin b. Hâlid'e aittir. Bu fakih Harun'un sözlerini dolaylı olarak *zınlık* çerçevesine oturtan ve bu sebeple de öldürülmesini teklif eden tek kişidir. Tıpkı Abdülmelik b. Habib gibi, o da uzunca bir fetva metni hazırlamıştır. Bu fetvanın tam metni elde mevcut değildir; bununla beraber Kadı İyad tarafından kısa bir özeti verilmektedir. Bu özetten anlaşıldığı kadarıyla fetva sahibi, Harun'un sözlerini, katlini gerektirecek kadar ağır bulmaktadır. Ona göre, Harun'un davasında "şüpheli hallerde haddleri tatbik etmeyin" hadisi delil olarak kullanılamaz. Bunu yapanlar, hadisi tevilini bilmemektedirler; zira Rabia, bu hadisin vürûdunun zina suçu ile sınırlı olduğunu belirtmiştir. Fetva sahibinin Harun'a verilecek ceza konusunda Hz. Ali'nin zınlıklıkla itham ettiği bir şahsa verdiği cezayı örnek göstermesi bilhassa dikkat çekicidir. Böylece o, dolaylı olarak Harun'un suçunun zınlıklık kapsamına girdiğini, bundan ötürü de ölümle cezalandırılması gerektiğini anlatmak istemiştir. O, devamla, sırf cami ve kilise konusundaki sözlerinin bile Harun'un öldürülmesi için yeterli olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: "Bir idareci, onu tek şahide dayanarak merdiven hikayesinden dolayı öldürse, o idareciyi ne hatalı bulur ne de kınarım. Zira onun (Harun'un) sözleri, Allah'ın adını hafife alma ve O'na dil uzatmanın yanında *'kim Allah'ı, Peygamberini ve inananları dost edirse, üstün gelecek olan, şüphesiz Allah'ın, tarafını tutanlardır'* âyetini de yalanlamadır. Binaenaleyh Emir, işinde kararlı olmalı, dine ve Allah'a hürmet nedir bilmeyenlerin saygısızlıkları karşısında Allah'ı yüceltmelidir".

İbrahim b. Hâlid, son olarak, görüşlerinin ikna edici bulunmaması durumunda Emire, Harun'u hapse attırması ve darb cezasına çarptırmasını, ayrıca meselenin vüzuha kavuşması için Doğu'daki fakihlerle de istişarede bulunmasını önermektedir.

Kendi fetvasına aykırı düşen bu fetvalar, fakih Abdülmelik b. Habib'i oldukça sinirlendirmiş ve bu fetvaların sahiplerine yönelttiği tenkidleri ihtiva eden yeni bir metni Emire göndermeye sevk etmiştir. O bu metinde, diğer fakihlerin hepsini bilgisizlikle, kendisine ve ailesi mensuplarına husûmet beslemekle suçlamıştır. Bu sebeple onlarla kendisi veya ailesinden biri hakkında istişarede bulunmanın yanlışlığına dikkat çeke-

rek, dolaylı bir biçimde Emir'in onların fetvalarına itibar etmesinin doğru olmayacağını dile getirmiştir.

Emir II. Abdurrahman, sonuçta Abdülmelik'in fetvası istikametinde hareket ederek, Harun'un serbest bırakılması için İlbire valisine emir göndermiştir.

IV

IX. yüzyıl Endülüs'ünde vukû bulan zındıklık suçlamaları arasında en dikkat çeken, **Ebû Abdurrahman Bakî b. Mahled** (ö. 276/889)'i hedef alanı olsa gerektir. Suçlamanın teferruatına geçmeden önce, kısaca da olsa, onun hayatından söz etmekte yarar vardır.

Bakî b. Mahled, ilmi şöhreti Endülüs sınırlarını aşan bir âlimdir. Kaynaklarda⁶³ onun, ilmiyle âmil, muttekî, zahid, yardımsever, mücâhid bir şahsiyet olduğu bilhassa vurgulanmaktadır. İlim talebi için iki defa Doğu'ya gitmiş olup, ilk seyahati on, ikinci seyahati ise yirmi beş yıl sürmüştür. Bu süreler içinde Mekke, Medine, Şam, Hulvan, Basra, Bağdad, Küfe, Vâsit, Kâhire, Kayrevan gibi belli başlı ilim merkezlerinde üçyüze yakın ilim adamıyla karşılaşmış ve kendilerinden istifade etmiştir. O, fıkıh alanında mezheb taklidine karşı çıkmış, müstakil bir müctehiddir; ancak asıl temayüz ettiği ve ismini duyurduğu alan hadisdir; binaenaleyh o, her şeyden önce bir muhaddisdir. Ibnu'l-Faradî'nin ifadesiyle hadis ilmi, sistemli bir biçimde onun sayesinde Endülüs'e girmiş ve arkadaşı Muhammed b. Vaddâh (ö.287/900)'ın da katkılarıyla bu ülke "hadis ve isnad yurduna dönüşmüştür"⁶⁴. Bakî, Endülüs'ü Doğu'da telif edilen eş-Şafî (ö.204/819)'nin *er-Risâle*'si, Ebû Bekir Abdullah b. Ebî Şeybe (ö.234/848)'nin *el-Musannaf*'ı, Halife b. Hayyat (ö.240/854)'ın *et-Tarih* ve *Tabakât*'ı gibi eserlerle ilk tanıştıran âlim olduğu gibi; sahabe, tabiün ve başka bazı ilim ehlinin fetvalarına ihtiva eden bir *Musannaf*'ın, Doğu'daki muhaddisler tarafından bile "ilim deryası" olarak nitelendirilen bir *Müsned*'in, İbn Hazm tarafından döneminde bir mislinin bulunmadığı ve Taberî'ninkinden daha üstün olduğu ifade edilen bir *Tefsir*'in yanında diğer bazı önemli eserlerin de müdevvin ve müellifidir.

İlmi şahsiyeti itibariyle işte bu evsafa sahip bulunan bir Bakî, Endülüs'e dönüşünden kısa bir süre sonra, fıkıh pencerelerini İmam Malik'in *el-Muvatta*'ı ve önde gelen bazı öğrencilerinin görüşleri ile çerçeveleyen ve bu çerçevenin dışına taşılmasına asla tahammülü olmayan bir grup fakihinin yoğun tepkisiyle karşılaştı. Başlangıçta kınama ve tecrid şeklinde tezahür eden bu tepki, çok geçmeden ilhad ve *zındıklık* suçlamasına dö-

63. Bakî b. Mahled'in hayatı hakkında bkz. el-Hüsenî, *Ahâdîr*, 49-62; Ibnu'l-Faradî, 91-93; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Mekki), 248-50, 263-65; el-Hameydî, 177-79; İbn Said, *el-Muğrib fi İtula'l-Mağrib* (nşr. İ. Abbas), Kahire 1864, I, 52; İbn İzâri, II, 109-110; ez-Zehbî Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Siyerü A'ümi'n-Nüveld*, XIII, 286.

64. Ibnu'l-Faradî, 92; ez-Zehbî, XIII, 286.

nüştü. İbn Hayyan'ın döneme en yakın tarihçilerinden olan Ahmed b. Muhammed er-Râzî (ö.324/936)'den aktardığı şu rivayet, bu suçlamanın hem sebebini hem de mahiyetini anlamamıza önemli ölçüde ışık tutmaktadır:

"Emir muhammed'in hükümdarlık döneminin başlarında, Bakî b. Mahled hakkında kendisine şikayette bulunuldu. Bunun sebebi şudur ki, Bakî, Doğu'da uzun yıllar süren ilim yolculuğunu tamamlayıp da geniş ilimler, önemli rivayetler ve fikhî ihtilaflara hakim olarak Endülüs'e dönünce, onun bu durumu, Kurtuba'da hadisi ihmal eden, tahkik ilimlerinden kaçınan, bilgide derinleşmeye önem vermeyen rey ve taklid ehlini kızdırdı. Ona haset ettiler, Emir Muhammed'in yanında onun hakkında ayıplayıcı sözler söylediler; öyle ki, onu bid'atçı gösterdiler, halkı ona karşı kızkırttular. Bunu yapanlardan bazıları, bu kadarıyla da yetinmeyip, onu ilhad ve zındıklık ile itham ettiler; kanını dökerek, husule getirdiği şüpheyi izale etmek ve bu suretle Allah'a yakınlaşmak maksadıyla aleyhine şahitlik üstüne şahitlik yaptılar. Bir taraftan kendilerini onun kanına ulaştırarak her yola başvururken diğer taraftan Emir'den onun hakkında ki hükmü bir an önce vermesini talep etmekteydiler..."⁶⁵

Bu rivayet, Bakî'nin başlangıçta bid'atle ama en sonunda ilhad ve zındıklık ile itham edildiğini açıkça göstermektedir. Bu suçlamanın da başlıca iki nedene dayandığı görülmektedir. Birincisi, Bakî'nin Doğu'dan dönerken beraberinde buradaki fikhî ihtilafları da Endülüs'e taşımış olmasıdır. İbnü'l-Faradî, bu hususu biraz daha açmakta ve Bakî'nin fikhî ihtilafları ihtiva eden eserleri (*kütübü'l-ihtilâf*) Endülüs'e soktuğunu belirtmektedir⁶⁶. el-Huşenî'nin ifadesine göre, Bakî, bu ihtilafları sırf Endülüs'e taşımakla kalmamış, bunları, kendisi taklide karşı çıktığı için, taklid ehli olan fakihlere karşı kullanmıştır⁶⁷. Zındıklık ithamının ikinci nedeni ise, Bakî'nin Endülüs'e bir muhaddis olarak dönmesi, daha da önemlisi yine İbnü'l-Faradî'nin beyanına göre *garâibu'l-hadîs'i** Endülüs'e sokmuş olmasıdır. Halbuki Endülüs'de Malikî fakihlerinin büyük bölümü, *el-Muvatta'* var iken, onun içinde bulunanların haricindeki hadislere ihtiyaç bulunmadığı kanaatine sahiptiler; bu sebeple de en azından o dönemde hadis çalışmalarına pek iyi gözle bakmıyorlardı. Zaten yukarıdaki rivayetten de açıkça bu anlaşılmaktadır.

Bu iki temel nedenin mahiyeti dikkate alındığında, Bakî'ye karşı gösterilen tepkinin şiddet ve ağırlığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunda, mezheb taassubu yanında, bir ölçüde bu tepkiye önderlik ettiği belirtilen fakih Abdullah b. Hâlid'in kişilik yapısının da payı olmalıdır.

65. İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Mekkî), 248; İbn İzâri, II, 109; ez-Zehetî, XIII, 291. Krş. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57; İbnü'l-Faradî, 92; İbn Saîd, I, 552.

66. İbnü'l-Faradî, 92.

67. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57.

Hayatından bahseden kaynaklardaki bilgilerden onun son derece "sert"⁶⁸ ve aynı zamanda dilinden çekinilen "saldırgan" bir mizaca sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle o, üzerinde durulan dönemde Kurtuba'daki Maliki fukahası üzerinde ağırlığını hissettirmiştir. Bundan dolayıdır ki, resmî ve kurumsal hiç bir anlamı olmamakla beraber "Kurtuba ulemasının reisi" olarak anılmaktadır⁶⁹. O bu mizacıyla, ulema yanında, bir ölçüde dönemin emiri Muhammed üzerinde de etkili olmuştu. Öyle ki, Emir, bu fakihin vefat haberi kendisine ulaştığında "Allah'a hamdolsun ki, bizi onunla onu da bizimle imtihan etmedi" deme ihtiyacı hissetmişti⁷⁰.

İbn Hayyân ve el-Huşenî'de verilen bilgiler yanyana getirildiğinde, söz konusu muhalefet hareketinde rol alan fakihler arasında Abdullah b. Hâlid'den başka, Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrahim, Muhammed b. Hâris, Ubeydullah b. Yahya (ö.298/911)⁷¹, Kurtuba başkadısı Amr b. Abdullah (ö.273/886)⁷² ve Muhammed b. Vaddah isimlerini tesbit etmek mümkün olmaktadır. Bu isimlerden Ubeydullah b. Yahya, Bakî'nin kendi *Müsned*'inde Ebû Mus'ab ez-Zübeyrî ve Yahya b. Bukeyr (ö.231/845-46)'in⁷³ rivayetlerini babası Yahya'nın rivayetine üstün tutmasından ötürü ona karşı zaten bir alınganlık içindeydi⁷⁴. Muhammed b. Hâris, *sâhibu's-salât*⁷⁵ ve emniyet teşkilatının başı olup, aslında Bakî'nin üzerine çok fazla gidilmesini arzulamamakla beraber, yine de kendisini Abdullah b. Halid'in etkisinden kurtaramıyordu. Ebû Zeyd Abdurrahman b. İbrahim, muhalifler arasındaki en ılımlılardan birisiydi. Buna mukabil Muhammed

68. el-Huşenî, *Ahbâr*, 214; İbnü'l-Faradî, 213; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (Mekki), 578, 456 no'lu dipnot.

69. el-Huşenî, *Ahbâr*, 214.

70. el-Huşenî, *Ahbâr*, 215.

71. Meşhur fakih Yahya b. Yahya el-Leysi'nin oğludur. Fıkıhla ilgili ilk bilgilerini babasından aldıktan sonra hem ticaret hem de hacc için Doğu'ya gitti. Bu esnada özellikle Bağdad ve Mısır'da ilim halkalarına da katıldı. Müşavir fakihlerdendi. Geniş bir serveti vardı. Bkz. İbnü'l-Faradî, I, 250-51; el-Humeydî, 268-69.

72. Mevâlidin bir aileye mensup olup, bu zümreden kadı olarak tayin edilen ilk kimse'dir. Kurtuba'daki Araplar, bu tayinden hoşlanmamışlar ve onun arkasında namaz kılmayacaklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine dönemin emiri Muhammed, Cuma namazını kıldırma görevini Arap asıllı Abdullah b. el-Ferec'e vermiştir. Amr, iki kez kadık yapmıştır. Bkz. el-Huşenî, *Kudâr*, 67-73; aynı müellif, *Ahbâr*, 278.

73. İmâm Malik'in öğrencilerinden ve mevâlidendir. Zamanında Mısır'da "fakihlerin fakih"i olarak kabul edildiği belirtilmektedir. Aralarında el-Buhârî, Ahmed b. Hanbel, ez-Zübeyrî, Ebû Davud gibi ünlü isimlerin de bulunduğu birçok muhaddis kendisinden rivayette bulunmuştur. Bkz. Kadî İyâd, *Medârik* (Mahmûd), I, 528-29.

75. *Sâhibu's-salât*, cuma ve bayram namazlarını kıldırma ve ihtiyaç hasul olduğunda yağmur duasını yaptırmakla mükellef bulunan kişinin taşıdığı bir idari unvandır. Endülüs'de bu vazifeleri umûmiyetle Kurtuba başkadısı deruhte ederdi. Bununla beraber müstakilen bir *sâhibu's-salât* tayin edildiği veya bu vazifenin Muhammed b. el-Haris örneğinde olduğu gibi başka bir idarecinin uhdesine tevdi edildiği zamanlar da olmuştur.

b. Yusuf b. Matruh (ö.271/884)⁷⁶, Abdullah b. Halid gibi sertler arasında yer almaktaydı. Ancak bu fakih, bilahere olay yatıştıktan sonra Bakî'ye yapılanların yanlış olduğunu itiraf edecektir.

Oldukça ilginç ve bir o kadar da düşündürücü olan husus, muhammed b. Vaddâh adının da zikredilen isimler arasında yer almasıdır. Halbuki o, Bakî'nin en yakın arkadaşıydı. Üstelik Bakî'ye yapılan isnadların yanlış olduğu kanaatindeydi. Ne var ki, Muhammed b. Vaddah'ın kendi yanlarında gözükmesiyle Bakî'nin sonunun daha çabuk getirilebileceğini düşünen Abdullah b. Halid ve arkadaşları, ondan arkadaşının aleyhine şahidlik yapmasını istediler; dahası kendisine "Eğer Bakî aleyhine şahidlik yapmazsan, sana da ona yaptığımız muameleyi yaparız" tehdidini yönelttiler. Bu durumda Muhammed b. Vaddah ya kendisine haksızlık yapıldığına inandığı arkadaşının yanında yer alarak, onunla ölümle neticelenmesi muhtemel bir kaderi paylaşacak ya da aleyhte şahidlik yapmak suretiyle kendisini emniyete almış olacaktı. O, bu iki yoldan ikincisini tercih etti ve az önce adı zikredilen Muhammed b. el-Hâris'in makamında, muhalefet cephesinin isteği doğrultusunda Bakî'nin rivayet ettiği hadislerin içinde *münker* (*menâkir*)⁷⁷ olanların bulunduğunu söyledi⁷⁸. Öyle anlaşıyor ki Bakî, arkadaşından böyle bir davranışı hiç beklememişti. Bu hayal kırıklığı nedeniyle ki, "ben hayatta iken Muhammed b. Vadah ölürse, asla cenazesine katılmam" sözlerini sarfetmiş; kendisine "Muhammed b. Vaddâh gibi bir şahsiyetin cenazesine nasıl katılmazsın?" sorusunun yöneltilmesi üzerine ise, "gece boyu yanında kalıp, bu davada sonuna kadar seninle beraberim diyerek beni cesaretlendiren, ancak sabah olduğunda aleyhime şahidlik yapan bir adamın cenazesine nasıl katılırım?" karşılığını vermiştir⁷⁹.

Kaynaklarda adı açıkça zikredilmese de, bu listeye ilk kez Bakî'nin Endülüs'e soktuğu İbn Ebî Şeybe'nin *Musannaf*'ını kötüleyici sözlerinden dolayı, belki, Asbağ b. Halil (ö.273/886-87) de ilave edilebilir. zira Asbağ, ez-Zehbî'nin rivayetine göre, "mezara bir domuz başıyla gömülme-yi, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannaf*'ı ile gömülmeye tercih ederim"⁸⁰ di-

76. Endülüs'de Gazi b. Kays ve İsa b. Dinâr'dan; Kayrevan'da Şehnûn, Mısır'da Asbağ b. el-Feroc, Medine'de Mutarrif b. Abdullah'dan dersler aldı, rivayetlerde bulundu. İbnü'l-Mukri'i görmediği halde ondan görmüş gibi rivayette bulunduğunu iddia etmesi, ilim çevrelerinde hoş karşılanmamıştır. Emir Muhammed döneminde müşavir fakih konumundaydı. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 116-19; İbnü'l-Faradî, II, 9; el-Humeydî, 96-7.

77. İbn Hacer'in verdiği tarife göre *münker*, zayıf olan bir râvinin, güvenilir râvilerle muhalif olarak rivayet ettiği ve bu rivayetiyle tek kaldığı hadistir. İbnü's-Salah ve diğer bir çok hadisciye göre ise, *münker*, râvinin rivayetiyle tek kaldığı hadistir ki, metni yalnız onun rivayetiyle bilinir; aynı zamanda bu metin ne onun rivayet ettiği yönden ve ne de bir başka yönden marûftur. Geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis İsnadları*, Ankara-1985, s.287-91.

78. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57.

79. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57, 60.

80. ez-Zehbî, XIII, 202-3.

Yerek, zikredilen eseri bir domuz başından daha değersiz bulunduğunu belirtmekteydi.

Bakî'ye karşı gösterilen tepki hareketinde yer alanlar, sırf bu isimlerden ibaret değildi. Kaynaklardaki ifadelerden isimleri tesbit edilemeyen başka fakihlerin varlığını da anlamaktayız. Ancak, bu ifadeden bütün Kurtuba fakahasının Bakî'ye karşı çıktığı kanaatine de ulaşılmamalıdır. Zira bazı isimler biliyoruz ki, bunlar, söz konusu davaya taraf olmak istememişlerdir. Daha önce kendisinden söz ettiğimiz Abdu'l-A'lâ b. Vehb bunlardan biridir. Aslında Abdullah b. Halid ve arkadaşları, başlangıçta onu da aralarına almak istemişler ve bunun için kendisiyle bizzat görüşmüşlerdir. Abdu'l-A'lâ onlara Bakî'ye niye kızdıklarını sormuş, onlar da "nâsihi mensûhundan ayırt edilemeyen karışık rivayetlerinden dolayı" cevabını vermişlerdir. Abdu'l-A'lâ, bu gerekçeye karşı "Sizden biriniz, oğluna Kur'an öğretmesi için bir hoca (*müeddib*) tuttuğunda, ona Kur'an'daki nâsih ve mensûh ayetleri de öğretmesini şart koşuyor musunuz?", sorusunu yöneltince bu sorunun ne anlama geldiğini anlamakta gecikmeyen muhatapları, ondan ümitlerini kesmişlerdir⁸¹. Yine aynı meselede Muhammed b. Abdusselam el-Huşenî de Abdu'l-A'lâ gibi davranmış; hattâ "hadisler arasında nâsih ve mensûh olanlar vardır" dediği gerekçeyle o da takibata maruz kalmış ve kısa bir süre de olsa hapiste yatmıştır⁸².

Süreç açısından yaklaşılabilecek olursa, Abdullah b. Hâlid ve arkadaşlarının belirli bir kamuoyu oluşturduktan sonra, sırasıyla emniyet âmiri (sâhibu'-şurta) ve başkadıyı harekete geçirdikleri, bu arada Bakî hakkında arzuladıkları hükmün bir an önce verilebilmesi için durumu emir Muhammed'e arz ettikleri görülmektedir. Mesele emniyet âmirine intikal eder etmez, Bakî'nin ders vermesi, kendisiyle iki kişinin bile bir araya gelmesi yasaklanmış, bu arada ders vermekte olduğu mescid sık sık baskına uğramıştır. Başkadı, dava emniyet âmirinden kendisine intikal edince şahidleri dinlemiş; ileri sürülen delillerin yeterli olduğuna kanaat getirdikten sonra, Bakî'nin huzuruna getirilmesini istemiştir.

Başına gelecekleri bildiği için kadının huzuruna çıkmak istemeyen Bakî'nin önünde saklanmaktan ve bir süre sonra da Endülüs'ü terke niyetlenmekten başka yol kalmıyordu. İşte tam da bu esnada onun için belki de hiç beklemediği bir umut kapısı açıldı. Devletin Emirden sonraki en etkili ve yetkili kişisi olan Vezir Haşim b. Abdulaziz'e sesini duyurma imkanını buldu. Öyle anlaşılıyor ki, buna aracılık eden, Bakî'nin öğrencisi ve aynı zamanda vezirin öz kardeşi Esem b. Abdulaziz⁸³ (ö. 319/931)'den başkası değildi.

81. el-Huşenî, *Ahbâr*, 261.

82. el-Huşenî, *Ahbâr*, 57-58.

83. Kurtuba başkadılığı da yapmış olan bu âlimin hayatı hakkında bkz. el-Huşenî, *el-Ahbâr*, 43-7.

Bakî'nin muarızlarının, bir an önce ölüm kararı vermesi için Emir Muhammed'e müracaat ettiklerini daha önce belirtmiştik. Ancak, vezir Hâşim'in devreye girmesiyle Emir, meseleyi asıl kaynağından öğrenme imkanına kavuştu. Hâşim, etrafında fırtına koparılan kitaplardan biri olan eş-Şafil'nin *er-Risâle'sini*⁸⁴ Emir'e götürerek gözden geçirmesini sağladı. Emir'in esere kısaca bir göz atması, hem eserin değerini takdir hem de Bakî'ye yapılmak istenen muamelenin yanlışlığını tesbit için yeterli oldu. Emir, bundan sonra ilk icraat olarak, böyle bir haksızlığın içinde yer almış olmasından dolayı başkadıyı azletti. Ardından bizzat Bakî'nin yazılı talebi üzerine, hem onu hem de muarızlarını biraraya getirerek, yüzyüze tartışmalarını sağladı. Bu tartışma, Bakî'nin ilmi gücünü ve kendisine yönetilen *bid'at, ihad ve zındıklık* suçlamalarının yersizliğini bir kez daha tescil etti. Emir, kendisinde Abdullah b. Hâlid ve arkadaşlarının kiskançlık ve bilgisizlik içinde hareket ettikleri kanaati iyice yerleşince, Bakî'ye hiç bir korku ve endişeye kapılmadan ilmî istediği gibi yayabileceği teminatını verdi. Buna ek olarak onun şûrâ ehlini teşkil eden fakihler arasına dahil edilmesini emretti⁸⁵.

Bakî b. Mahled, ömrünün son günlerinde *zındıklık* kavramıyla bir kez daha karşılaşmıştır. Ancak bu seferki karşılaşması, suçlanan birisi olarak değil, mezkur kavrama dair fetvası sorulan bir fakih konumuydur. Şöyle ki: Emir Abdullah (275-300/888-912) işbaşına geldiği 275/888 senesinde veya en geç bir sonraki senenin ilk üç-dört ayı içinde, *zındıklık* suçu sabit olan birisine öldürülmeden önce tevbe hakkının tanınıp tanınmayacağı hususunda müşavir fakihlerden fetva istemiştir. Bu fakihlerden Kâsım b. Muhammed (ö.277/890)⁸⁶ tevbe hakkının tanınmaması istikametinde fetva vermiş; buna mukabil Bakî b. Mahled ve Muhammed b. Saîd el-Mülevven (ö.276-280?/889-893?)⁸⁷, aksi istikamette, yani tevbe hakkının tanınması şeklinde fetva vermişlerdir. Diğer fakihlerden kimlerin bulunduğu ve ne tür fetva verdikleri hususunda, maalesef, bilgi sahibi değiliz. Yalnız el-Humeydî'deki bu konu ile alakalı rivayetin girişinde, müşavir fakih olduğu belirtilmeksizin Muhammed b. Ömer b. Lübâbe'nin de zındığa öldürülmeden önce tevbe hakkının tanınması görüşünde olduğuna işaret edilmektedir.

84. Bu kitabın İbn Ebî Şeybe'nin *Musannaf'ı* olduğu da rivayet edilmektedir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 58.

85. İbn Hayyan, *el-Muktebes* (Meekkî), 249; İbn İzâri, II, 110.

86. Mevaliden bir aileye mensup olup, ilk tahsilini Endülüs'te tamamladıktan sonra Doğu'ya gitti. İmâm Şafil'nin görüşlerini benimsedi. Taklid karşısında ictihadı savundu. Muasırları onu fıkah ilminde üstad olarak tavsif etmişlerdir. Ahad haberin değeri konusunda eser telif etmiştir. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 301-5; İbnü'l-Farâdî, I, 355-57.

87. Mukallid bir Maliki fakihî idi. Vesika yazımında üstad; üstelik bu hususta bir de eser telif etmiştir. Emir Abdullah döneminde emniyet teşkilatının başına getirildi. Aynı zamanda müşavir fakih olarak da hizmet verdi. Bkz. el-Huşenî, *Ahbâr*, 154-5; el-Humeydî, 59.

Fetva sahiplerinin mezhebi mensubiyetleri dikkate alındığında ilginç bir durumla karşılaşılmaktadır. İlk fetvanın sahibi olan Kâsım b. Muhammed, aslında eş-Şâfiî'nin görüşlerine bağlı bir fakihdir. Bununla beraber fetvasını İmâm Malik'in görüşü istikametinde vermiştir. Buna mukabil Muhammed b. Saîd el-Mülevven, Malikîdir; fakat fetvasını İmâm Malik'in görüşüne değil, eş-Şâfiî'nin görüşüne uygun olarak vermiştir. Keza İbn Lübâbe de bir Malikî fakihî olmasına rağmen bir önceki meslekdaşı gibi davranmıştır. Bakî'nin durumuna gelince, o kendisini eş-Şâfiî'ye daha yakın hissettiği için, fetvasını da buna uygun şekilde vermiştir⁸⁸.

V

IX. yüzyılda hakkında zındıklık ithamı yapılan son isim, **şehzâde Mutarrif**'dir. O, adı yukarıda zikredilen Emir Abdullah'ın farklı analardan dünyaya gelme onbir oğlundan biridir. Emir, tahta oturduktan bir süre sonra, büyük oğlu Muhammed'i veliaht tayin etmiştir. Bu tayin çok geçmeden anaları ayrı olan iki kardeş, yani Muhammed'le Mutarrif arasında ciddi bir rekabetin yaşanmasına sebep olmuş ve 277/889 senesinde küçük kardeşin büyük kardeşi öldürmesiyle neticelenmiştir. Ne var ki, Mutarrif'in bu eylemi, kendisine veliahtlık payesini kazandırmaya yetmemiş tam aksine bir kaç sene sonra hayatına mal olmuştur.

Konumuz açısından önemli olan husus, nisbeten döneme en yakın kaynak olan İbnu'l-Kûtiyye'de Mutarrif'in öldürülmesinin **zındıklık** kavramıyla irtibatlandırılmasıdır. Başta İbn Hayyân olmak üzere, İbn İzâri, İbnu'l-Hatîb ve en-Nüveyrî gibi diğer tarihçiler de bu konuya temas etmekte iseler de, Mutarrif'in, babası Emir Abdullah tarafından öldürüldüğüne işaretlerle yetinerek ayrıntıya germemektedirler⁸⁹. Bu durumda ortada meseleyi **zındıklık** bağlamında ve ayrıntıyla ele alan tek kaynak olarak İbnu'l-Kûtiyye kalmaktadır.

İbnu'l-Kûtiyye'nin aktardığı bilgiye göre, Mutarrif, Muhammed'i öldürdükten sonra, bir şekilde babasını da tasfiye ederek tahta sahip olmayı planlamaktadır. Yalnız bunun için önündeki en büyük engel, babasının çok sevdiği ve değer verdiği vezir Abdülmelik b. ümeyye'dir. Mutarrif, 282/894 senesinde İşbiliyye üzerine birlikte çıktıkları bir sefer esnasında Abdülmelik'i öldürmek suretiyle bu engelden kurtulur. Daha önce kendi-

88. el-Humeydî, 59; Kadî İyâd, *Medârik*, IV, 452.

89. İbn Hayyân, *Muktezeh* (Antuña), 82, 114; İbn İzâri, II, 156; İbnu'l-Hatîb Lisânüddin Muhammed b. Saîd (ö.776/1374), *A'mâlu'l-A'îm* (nşr. E. Lévi Provençal), Beyrut 1956, s.28-9; en-Nüveyrî Ahmed b. Abdalvehhâb (ö.732/1332), *Nihâyetü'l-Éreb* (nşr. M.Ebü Dîf), Dâru'lbeydâ (?), s.114. en-Nüveyrî'nin, İbnu'l-Kûtiyye'de yer alan öldürülüş gerekçesiyle alakalı geniş malumatı özetlemekle beraber, **zındıklık** kısmını zikretmemesi dikkat çekicidir.

sine "şayet Abdulmelik'i öldürürsen, seni de ben öldürürüm" diyen habası, oğlunun bu fiiline çok öfkelenmekle ve bununla varmak istediği asıl hedefi sezmeyle beraber, yine de bir *eman* çerçevesinde onun Kurtuba'ya dönmesine müsaade eder. Ancak Mutarrif'in Kurtuba'ya gelişinden sonra, ondan kaynaklandığı ifade edilen ve hoş olmayan yeni haberler ortamda dolaşmaya başlar. Bu haberlerden birisi, seferden dönüşü nedeniyle sıhhat ve âfiyet dilemek üzere kendisini ziyarete gelen Muhammed b. Ömer b. Lübâbe, Ebû Salih, İbnu's-Saffâr ve Ubeydullah b. Yahya gibi önde gelen fakihlerden oluşan bir grup hakkında, grup ziyaretini tamamlayıp ayrıldıktan sonra, katibi Mervan b. Ubeydullah b. Besil'e sarfettiği "ömrüm olursa, yakında sana bu kuzuların etinden daha önce bir benzerini yemediğin güzel bir yahni yedireceğim" mealindeki sözleridir. Katip, hiç beklemeden bu sözleri Ubeydullah b. Yahya'ya ulaştırmıştır. Bunun üzerine bir araya gelen fakihler, Mutarrif'in kendisine nisbet edilen **zındıklık sebebiyle kanının akıtılmasının mübah olduğu ve öldürülmesi gerektiği kanaatine** varmışlardır. Hemen ardından hâcib (başvezir) İbnu's-Selîm'e giderek Mutarrif'in babasını tahttan indirmek niyetinde olduğunu ve bunun için kendilerinden biat almak istediğini dile getirmişlerdir. Hâcib vasıtasıyla durumdan haberdar olan Emir Abdullah, derhal bir grup askeri Mutarrif'in üzerine göndermiş; iki gün süren çarpışmalardan sonra Mutarrif'in boynu vurulmuştur⁹⁰.

Dikkat edileceği üzere İbnu'l-Kütüyye'den aldığımız bu malumatta Mutarrif'e bir **zındıklık** isnadının yapıldığından söz edilmekte, bununla beraber, bu isnadın hangi sebeple yapıldığı belirtilmemektedir. Peki, Mutarrif'e bu isnad niçin yapılmıştı? Babasını devirerek tahta oturmak istediği, dolayısıyla da bir "asî" ve "bâğî" durumuna düştüğü için mi? Veya dinin en önde gelen temsilcileri olarak görülen fakihlere hakaret ettiği, onlar hakkında yukarıdaki sözleri sarfettiği için mi? Yoksa, Mutarrif'in, şayet varsa, kaynaklara yansımayan dinle alakalı bazı menfi davranış ve sözlerinden dolayı mı? Burada bir soru daha sorulabilir: Mutarrif'in zındıklıkla suçlanması, fakihlerin yukarıda bahsedilen toplantısı esnasında mı kararlaştırılmıştı, ya da daha önceki yıllarda ona bu tür bir suçlama zaten yapılmış mıydı?

Doğrusu bu sorular karşısında doyurucu bir cevap bulmak oldukça zordur. Bununla beraber, bu noktada İbn İzarî tarafından aktarılan bir bilgiye⁹¹ dikkat çekmek istiyoruz. Bu tarihçi, veliaht Muhammed'in Mutarrif tarafından öldürülmesi olayını anlatırken, bu olaydan daha önce Mutarrif'in İbn Hafsûn'a sığındığını ve bir süre onun yanında kaldıktan sonra babasının eman vererek onu Kurtuba'ya çağırdığını belirtmektedir. Mutarrif'in sığındığı kişinin İbn Hafsûn olması, konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira Güney Endülüs'de Müvelledleri ve Musta'ribleri

90. İbnu'l-Kütüyye Ebû Bekir Muhammed b. Ömer (ö.367/977), *Tarihü İftihâli-Endelüs* (nşr. İ. el-Ebyârî), Kahire 1982, s.116-19.

91. İbn İzarî, II, 150.

liderliği altında toplayarak, büyük bir isyan başlatan bu şahıs, o dönemde Endülüs Emevî Devleti açısından en ciddi tehlike kaynağını teşkil etmekteydi. Dahası bu kişi, Kurtubalılar arasında "günahkarların önderi", "fâsık", "fâcîr", "dalâlet ehlinin kılavuzu", "mülhid" vb. daha çok dinî-etikadî anlamları olan ulumsuz sıfatlarla anılmaktaydı⁹². İşte Mutarrif, Kurtubalılar arasında bu sıfatlarla anılan bir İbn Hafsun'a sığınmıştı. O zaman Mutarrif'in zındıklıkla suçlanması bu sığınma akabinde yapılmış olabileceği düşünülemez mi? Yani İbn Hafsun "mülhid" olarak nitelendiğine göre, ona sığınan "zındık" olarak nitelenmiş olamaz mı? Öte taraftan Emir Abdullah'ın oğlunun fiilini, kendisine yazdığı eman metninde "İmandan sonra fâsıklık ne çirkin bir isimdir"⁹³ âyetiyle irtibatlandırması da, bu sığınmanın Kurtuba'da algılanış şekli açısından ayrıca kayda değerdir.

İster tahtı ele geçirme gayreti içinde bulunması ve bu maksatla fakihleri baskı altına almak istemesi, isterse İbn Hafsun'a sığınmış olması nedeniyle olsun, her iki halde de Mutarrif'e izafe edilen zındıklık suçlamasının daha çok siyasî bir anlam ihtiva ettiği gözden kaçmamaktadır. İşte bu yönüyle de, bu suçlama yukarıda sunulan diğer dört örnekten tamamen ayrılmaktadır.

DEĞERLENDİRME-SONUÇ

Buraya kadar sunduğumuz bilgileri daha genel bir yaklaşımla değerlendirdiğimizde, III/IX. yüzyılda Endülüs'de zındıklık kavramının muhteva ve delaleti hususunda şu tespitleri yapmamız mümkündür:

1) Endülüs ulemasının belki de çoğunluğu oluşturan bir kesimi nezdinde, Mu'tezilî görüşleri benimsemiş ve savunmanın zındıklık olarak görülmesi istikametinde bir temayülün varlığı ortaya çıkmaktadır. Fakih Abdula'lâ b. Vehb'e yapılan zındıklık isnadı, bu hususa işaret eden önemli bir delil niteliğindedir. Mamafih, bu kanaati destekleyen başka deliller de yok değildir. Üzerinde durulan asırda Mutezilî görüşlerin asıl temsilcisi arak bilinen Halil el-Fadla ile Bakî b. Mahled arasında geçen bir diyalog, bunlardan biridir. Özetle ifade edecek olursak, bu diyalog çerçevesinde Bakî, Halil'e "mizân", "sırât", "Kur'ân" ve "kader" konularındaki görüşlerini sormuş; o da "mizân"ın Allah'ın adaleti, "sırât"ın insanı kurtuluşa götüren İslâm yolu olduğunu söylemiş; Kur'ân hakkında pek konuşmak istememiş, ancak "mahluk" olduğunu ima eder bir tavır sergilemiş, "kader" konusunda ise "hayır Allah'dan, şer kulun kendisindedir" cevabını vermiştir. Bu cevaplara Bakî'nin karşı cevabı, oldukça dikkat çekicidir: "*Şayet, (beni engelleyen) bir durum olmasaydı, kanunun aktul-*

92. Kaynaklarla Ömer b. Hafsun hakkında kullanılan terminoloji hakkında ciddi bir çalışma için bkz. Pedro Chalmeta, "Precisiones acerca de Ömer b. Hafsun", *Actas de las II jornadas de cultura arabe e islamica*, Madrid 1985, s.163-175.

93. Hucurât, 11

ması istikametinde kanaat izhar ederdim. Kalk git! Bundan sonra bir daha meclisime uğrama!"⁹⁴. Bu cevap, Bakî'nin, açık olarak zikretmese de, Halil'in Mu'tezilî yorumlarını zındıklık kavramı içerisinde mütalaa ettiğini göstermektedir. Aksi takdirde, onun söz konusu yorumları, sahibinin kanını mübah kılacak ağırlıkta bulunmasını, başka türlü izah etmek mümkün değildir.

Mu'tezile hakkında IX. yüzyılda oluşan bu kanaat, X. yüzyılda da varlığını muhafaza etmiştir. Bunun en canlı örneği, Muhammed b. Meser-re (ö.319/931)'dir. Mu'tezilî görüşlere yakınlığı ile bilinen bu alim, bu nedenle zındıklıkla itham edilmiş ve sonuçta Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmıştır⁹⁵.

Mu'tezileye dair Endülüs'deki bu anlayış, aslında aynı yüzyılda Doğu'da Sünnî âlemden yerleşmeye başlayan "Mu'tezile zenâdikadandır" kanaatinin devamı olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Yine bu anlayışın aynı yüzyılda Mağrib'de de varlığını görmekteyiz⁹⁶.

2) Yahya b. Zekerriyya ve Harun b. Habîb davalarından anlaşılmaktadır ki, Allah'ın takdiri, camiler, sahabe hakkında hakaret olarak kabul edilen sözler, dolaylı olarak zındıklıkla irtibatlandırılmıştır.

3) Bakî b. Mahled'e yapılan hücumlar, Malikî mezhebine yabancı olan fikhî ihtilaflarla uğraşmanın, Endülüslülerin işina olmadıkları hadisleri ülkeye sokmanın, zındıklık emaresi olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

4) Şehzade Mutarrif örneğinde zındıklık, siyasî hasmı tasfiye etmenin bir bahanesi olarak kullanılmıştır; bir başka ifadeyle kavram siyasileştirilmiştir.

Yalnız, bu noktada, değerlendirmenin daha sağlıklı olabilmesi için bazı bilgileri bir kez daha hatırlamamız gerekmektedir. Daha önce gördüğümüz üzere, Abdula'lâ b. Vehb hakkında kaynaklara yansıdığı kadarıyla

94. İbnü'l-Faradî, I, 139.

95. İbnü'l-Faradî, II, 39.

96. Kadî İyâd bu hususa delâlet eden ilginç bir rivayet nakletmektedir: "...Bir başka rivayette denildiğine göre, Mu'tezilî âlim Süleyman el-Ferrâ'nın da hazır olduğu bir mecliste, Esed b. el-Furat'ın huzurunda, el-Müseyyeb b. Şerik'in tefsirinden "Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parıldayacaktır; Rablerine bakacaklardır (nâziratun)" âyeti okunduğunda, Süleyman "nâziratun" kelimesinin "bakmak" değil "beklemek (mine'l-İntizâr)" kökünden olduğunu söyledi. Bunun üzerine Esed bir eliyle Süleyman'ın ensesinden kaptıktan ve diğer eline kalın bir terlik aldıktan sonra şöyle dedi: Ey zındık! Ya Allah'ın görüleceğini söyleyeceksin ya da bununla senin gözlerini çıkaracağım!". Bu tehdit karşısında Süleyman "evet, görecekiz" demek zorunda kaldı". Bkz. *Medârik* (Mahmûd), I, 474; M. Talbi, "Theological Polemics at Qayrawân during the 3rd/9th Century", *Rocznik Orientalistyczny*, XLIII (1984), s.152.

mu'tezilî fikirlerinden dolayı üç fakih, yani Abdulmelik b. Habîb, Hüseyin b. Âsım ve Yahya b. Yahya "taan"da bulunmuş, bunlardan sadece Yahya b. Yahya bu "taan"ı zındıklık isnadına dönüştürmüştür. Yahya b. Zekerriyya davasında, bu kişinin sözlerini, fetvası istenen altı fakihten yalnızca ikisi dolaylı olarak zındıklıkla irtibatlandırmıştır. Harun b. Habîb'in sözleri hakkında ise, isimleri tesbit edilebilen fetva sahibi beş fakihten sadece biri, İbrahib b. Hüseyin b. Hâlid, yine dolaylı olarak zındıklıkla ilgi kurmuştur. Bakî b. Mahled'e karşı yürütülen kampanyada çoğunluğun onu zındıklıkla suçladığı anlaşılmakta ise de, Abdula'lâ b. Vehb ve Muhammed b. Abdusselam el-Huşenî gibi farklı düşünen âlimler de yok değildir. Bu bilgiler bize açıkça şunu göstermektedir: IX. yüzyıl Endülüs'ünde zındıklık tek bir biçimde algılanmamaktadır. Kavramın içinin doldurulması, kullanılan şahsa göre değişebilmektedir; bir izafilik söz konusudur. Birisine göre zındıklık emaresi olan bir söz, bir başkası tarafından "abes bir kelim" olarak değerlendirilebilmekte ve zındıklık kapsamının dışında tutulmaktadır. Söz veya fiil şeklinde tezahür eden tarihî vak'aları değerlendirmekte sergilenen bu farklılık, IX. yüzyıl Endülüs'ünde ulemânın zındıklık kavramının içeriğini doldurmada müşterek bir anlayışla hareket etmediğini göstermektedir. Maliki mezhebini en iyi bildikleri için şûrâ meclisine seçilen müşavir fakihler arasında böyle bir ihtilafın varlığı daha da dikkat çekicidir. Bu durum, Endülüs entellektüel muhitindeki çeşitliliği göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Özellikle Bakî b. Mahled olayında açıkça görüldüğü gibi, bu muhitte kendisi gibi düşünmeyenleri "fesad kaynağı" olarak görüp, engizisyoncu bir mantıkla tasfiye etmeyi savunan bir zihniyet mevcuttur. Bu zihniyet sadece IX. yüzyıla has değildir, ondan sonraki asırlarda da varlığını muhafaza etmiştir. Nitekim biz onu, daha önce İmam Şâfi'nin *er-Risale'sini* ve "*menâkir*" olarak nitelenen hadisleri Endülüs'e soktuğu için Bakî b. Mahled'in kanını akıtmanın yollarını ararken görmüştük. Keza, X. yüzyılda İbn Meserre'nin öğrencileri takibat altına almırken, II. Hakem'in zenginleştirdiği meşhur saray kütüphanesindeki felsefe ve kelamla alakalı eserler tasfiye edilirken, XI. yüzyılda İbn Hazm'ın, XII. yüzyılda Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün eserleri yakılırken, perde arkasında yine aynı zihniyetin varlığını görmekteyiz.

Endülüs entellektüel muhitinde bu zihniyetin yanında, hiç şüphesiz, farklılıklara daha açık, daha müsamahakar ikinci bir zihniyet de vardı. IX. yüzyılda fakih Abdula'lâ b. Vehb ve Emir Muhammed'in bu zihniyeti temsil ettiklerini söylemek mümkündür. Eğer bugün bir Endülüs medeniyetinin varlığından söz edebiliyorsak, bu medeniyet, esas itibarıyla işte bu zihniyet sayesinde vücut bulabilmiştir.

Zındıklık suçlamalarına yargılama süreci açısından bakıldığında, şöyle bir durumla karşılaşmaktayız: Bilahere zındıklık olarak nitelenecek olan söz veya fiiller, önce şahidler tarafından kadıya şikayet edilmektedir. Kadı şahidleri dinledikten sonra, hüküm vermekte aciz kaldığı dâvaları

aynı zamanda yargının da başı olan devlet başkanına arz etmektedir. Devlet başkanı, bu gibi dâvâlarda doğrudan bir karar vermek yerine müşavir fakihlerin fetvalarına müracaat etmektedir. Sayılarının 6-8 arasında olduğu tahmin edilen müşavir fakihler, davayı inceledikten sonra, kendi kanaatlerini ihtiva eden fetvalarını yazılı metin halinde devlet başkanına sunmaktadırlar. Devlet başkanı açısından, zındıklık suçunun sabit görülmesi veya beraat kararının verilmesi için fakihlerin ittifakını arama veya çoğunluğun görüşüne uyma diye bir sınırlama söz konusu değildir. Dilerse, fakihlerden sadece birinin fetvasını, çoğunluğun görüşlerine aykırı olsa bile hükmüne mesned yapabilmektedir. Bu durum, davanın sonucunu tayinde devlet başkanının sahip olduğu insiyatifin genişliğini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Fakat daha fazla dikkat çekici olan bir husus ise, Yahya b. Zekeriyya davasının neticesinde görüldüğü üzere, devlet başkanının, hoşuna gitmeyen fetvaların sahiplerini kınama veya cezalandırma yoluna gidebilmiş olmasıdır. Tekrar hatırlayacak olursak, II. Abdurrahman, zikredilen davada fetvalarını beğenmediği için başkadı Muhammed b. Ziyâd'ı görevinden azletmiş; fakih Abdula'lâ b. Vehb ve Ebân b. İsa b. Dinar'ı ağır bir biçimde tenkit etmiştir. Şimdi, bu tavrın bundan sonraki davalarda müşavir fakihleri hiç etkilemediğini düşünmek mümkün müdür? Binaenaleyh, II. Abdurrahman'ın bu tasarrufu, yargıya keyfi bir müdahale değil midir?

Zındıklık davalarında, hakkında şikayette bulunulan kişiye savunma hakkının verilmemesi de dikkat çekmektedir. Yahya b. Zekeriyya ve Harun b. Habib davalarında böyle bir uygulamaya rastlamıyoruz. Bu durumda, suçlanan kişi hakkında şahitlerin beyanları esas alınmakta, müşavir fakihler de fetvalarını suçlanan kişiyi dinleme ihtiyacı hissetmeksizin, bu beyanlara dayanarak şekillendirmekteydiler. Halbuki Bakî b. Mahled davası, suçlanan kişiye kendisini savunma hakkı verilmesinin ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Zira Emir Muhammed, suçlayanlarla suçlanarı bir mecliste buluşturduktan ve her iki tarafın delillerini dinledikten sonradır ki, söz konusu dâvâda gerçeği görme imkanına sahip olmuş ve neticede Bakî'nin suçsuz olduğu kanaatine ulaşmıştır. Ancak, Emir Muhammed'in Bakî'ye kendini savunma hakkı tanıması, tamamen kendi insiyatifiyle verdiği bir karardır; yoksa yargılama usulü bunu gerektirdiği için böyle davranmamıştır.

Bu söylenenlere ek olarak, müşavir fakihlerden birinin devlet başkanı nezdindeki itibarının da bir şekilde dâvânın sonucunu etkilediğini belirtmemiz gerekir. Bunun en tipik örneği, II. Abdurrahman'ın hem Yahya b. Zekeriyya hem de Harun b. Habib davasında müşavir fakih olan Abdulmelik b. Habib'in fetvaları istikametinde hüküm vermiş olmasıdır. Biliyoruz ki, II. Abdurrahman nezdinde önceleri fakih Yahya b. Yahya itibarı en yüksek olan fakihti. Ancak onun 234/849 senesinde vefatının ardından yerini Abdulmelik b. Habib'in aldığını görmekteyiz. II. Abdur-

rahman, İbn Hayyân'ın da belirttiği gibi, bu tarihten itibaren ölümüne kadar onu sürekli yakınında bulundurmuş ve onun görüşlerini başkalarınınkine tercih etmiştir. Bu ilişkinin burada tenkide tabi tutulabilecek tarafı, adaletin tecellisine olan menfi tesiridir. Şöyleki: Az önce zikrettiğimiz Yahya b. Zekeriyya ve Harun b. Habîb davaları, aslında mahiyetleri itibarıyla birbirine çok yakın iki dava olmakla beraber, sırf Abdülmelik b. Habîb'in fetvalarına itibar edildiği için, neticeleri tamamen farklı tecelli etmiştir. Niçin? Çünkü, birinci davada suçlanan Yahya b. Zekeriyya gibi bir "yabancı" olduğunda, Abdülmelik onun idam edilmesi için elinden geleni yapmıştır. Ancak ikinci davada suçlanan kardeşi olunca, bu sefer tam bir "avukat" gibi hareket etmiş ve kardeşinin idamını engellemek için büyük bir gayret sarfetmiştir. Neticede Harun kurtulmuş; buna mukabil Yahya idam edilmiştir. Halbuki, Abdülmelik'in kardeşi için ileri sürdüğü argümanların tamamının, Yahya için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. İşte bu iki davada açıkça görülmektedir ki, şahsî yakınlıklar, devlet başkanı ile müşavir fakih arasındaki iyi münasebetler, bir şekilde yargının işleyişine tesir edebilmiştir.

Zındıklık kavramının başlangıç safhasında Doğu'daki muhtevası ile Endülüs'deki muhtevası mukayese edildiğinde, zaman ve coğrafyaya bağlı olarak arada bir farklılaşmanın meydana geldiği bariz bir biçimde görülebilmektedir. Doğu'da başlangıç safhasında "zenâdika" denilince müslüman görüntüsü altında düalist inançlarını muhafaza eden Maniheizm ve Mazdekilerin anlaşılmasına mukabil, Endülüs'de bu inançların mensupları bulunmadığından, böyle bir anlayış söz konusu olmamıştır. Keza bu inançların mensupları bulunmadığı içindir ki, Endülüs'de Doğu'daki kadar şiddetli bir zındıklık tartışma ve mücadelesi yaşanmamıştır. Buna bağlı olarak Doğu'da bu mücadelelerin kültürel hayata hediye ettiği şiir divanları ve itikadî meselelerle alakalı reddiyeleri, Endülüs'de görmek mümkün değildir.

Diğer taraftan Endülüs'de zındıklık kavramının IX. yüzyılda kazandığı muhteva, bu ülkenin hakim mezhebinin imamı olan Malik b. Enes'in "zenâdika" tarifinden de önemli ölçüde farklılaşmıştır. Zira İmâm Malik'e göre "zenâdika, müslüman görüntüsü altında küfrünü gizleyen kimselerdir"⁹⁷. Oysa Endülüs'de üzerinde durduğumuz vak'alardan hiç birinin bu bu tarife uyduğunu söyleyemeyiz. Bu tesbit, teorik mahiyetteki fikhî tarifile tatbikat arasındaki farklılığı göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

İmâm Mâlik'in zındığa öldürülmeden önce tevbe hakkının tanınmaması istikametindeki görüşünün de IX. yüzyıl Endülüs'ünde tam olarak yerleşmediği, en azından fikrî planda tartışma konusu yapıldığı görülmektedir. Bunu, bu dönemde Endülüs'deki fikrî canlılığın bir emaresi olarak değerlendirmek gerekir.

97. *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul (t.y.), s.36.

Zındıklık suçlamalarının Endülüs'de VIII. yüzyılda değil de IX. yüzyılda görülmesi, ilginç ve dikkat çekicidir. Biz bunun, büyük ölçüde ülkede bu yüzyılda meydana gelen değişimle alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Zira, biliyoruz ki, anılan yüzyılda özellikle II. Abdurrahman dönemi, Doğu'ya açılma ve buradaki yeniliklerin, yeni fikirlerin Endülüs'e aktarıldığı bir zaman dilimi olarak önce çıkmıştır. Bu gelişme neticesinde farklı fikirler arasında bir mücadele dönemine girilmiştir. İşte bu mücadele çerçevesinde, hakim anlayıştan ayrılanları tanımlamak için bir takım kavramlar devreye sokulmuştur ki, bunlardan biri de zındıklıktır. Aslında bu kavramın Doğu'daki gelişim seyrine bakıldığında da benzeri bir durumla karşılaşılmaktadır. Doğu'da zındıklığın en fazla gündemde olduğu dönem, ilk Abbasî asrıdır. Bu dönemin temel özelliği ise, fikrî ve kültürel hayattaki büyük hareketliliklerdir. Bu dönemde bir anlamda fikrî depremler yaşanmıştır. İşte böyle bir ortam zındıklık kavramı için adeta gıda kaynağı olmuş ve daha fazla kullanılması neticesini doğurmuştur. Niçin? Çünkü bu kavram esas itibarıyla özünde çok şiddetli bir olumsuzluk taşımaktadır. "Hakim anlayış"ın mensupları, kavramın bu niteliğinden istifade ederek, onu, muhalifleri sindirmek için vurucu bir propoganda silahı olarak kullanmışlardır.

“ESBÂB-I NÜZÛLÜN ANLAMINI NEDİR?”

Prof. Dr. Hasen HANEFÎ

Çev. Doç. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU

SUNUŞ

Hasen Hanefî'nin bu makâlesi "*Mazâ Ta'ni'l-Esbâbi'n-Nuzûl*" ismiyle: *ed-Dîn ve's-Sevra fî Mısır* (1952-1981), *el-Yemîn ve'l-Yesâr fî'l-Fikri'd-Dîni* (Mektebetu'l-Medbûli, Kâhire 1989)'nin VII. cilt 69-75. sayfelerinde yayımlanmıştır.

Makâle ilk olarak, Rûzu'l-Yûsuf sayı: 2519 (20.9.1976)'da, başlığı Başyazar tarafından değiştirilerek yayımlanmıştır. Oradaki başlığı "*el-Kur'ân Leyse Tuhfetun Şarkiyye*" şeklindedir.

Hasen Hanefî'nin esbab-ı nüzul hakkında bir makâlesi daha vardır. Bu makâle Mavâkif Dergisi ile Dâru's-Sâkî tarafından 1989 yılında Londra'da düzenlenen "*el-İslâm ve'l-Hadâse (İslâm ve Modernite) Şurası*"na sunulan bir tebliğdir.

Dâru's-Sâkî daha sonra bu şuranın tebliğlerini "*Nedvetu Mavâkif: el-İslâm ve'l-Hadâse*" (1990 Londra) adı ile yayımlamıştır. Hasen Hanefî'nin tebliği, Üçüncü Oturum'da sunulan üç tebliğin ilki olarak "*el-Vahy ve'l-Vâki'-Dirâsetun fî Esbâbi'n-Nuzûl*" ismiyle takdim edilmiştir. Tebliğ, anılan kitabın 133-176. sayfeleri arasında yer almaktadır.

Yazarın bu iki makalesindeki esbab-ı nüzulle ilgili görüşlerini ayrıca "*Hasen Hanefî'nin Esbâb-ı Nüzûlle İlgili Görüşleri Hakkında*" başlıklı bir çalışmada ele alıp tahlil ve tenkid etmeye çalışacağız.

"ESBÂB-I NÜZÛL'ÜN ANLAMİ NEDİR?"

Ramazân ayının temâyüz ettiği en önemli vasfı, semâvî kitapların -Tevrat, İncil Kur'ân-ı Kerim- bu ayda inzâl edilmesidir. Bu ay, semâvî risâletler ayıdır:

*"Ramazân ayı ki, -insanlara hidâyet rehberi ve hidâyet delili, (doğruyu ve yanlışını birbirinden ayırdedip açıklayıcı) hak burhâmı olarak- Kur'ân o ayda indirilmiştir."*¹

İnsanlar Kur'ân-ı Kerim hakkında konuşmanın Allah'ın ebedî kelâmına ulaşmak olduğu gibi bir yanlış tasavvura sahipler. Bunu (Allah'ın ebedî kelâmını) da -önceki kelâm âlimlerinin yaptığı gibi - Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarından biri olarak değerlendiriyorlar. Bazıları ise günümüz şark müzelerinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim'i kırmızı kadife ile kaplanmış, mümkün olduğunda altınla süslenmiş, ipek kumaşlarla örtülmüş, öpülen, kütüphane raflarına konulan, araçlara asılan, evlerdeki şark köşelerinin en güzel yerlerinde sergilenen, levhalara süslü yazılarla nakşedilen, bir buğday tanesi veya yumurta üzerine yazılan bir kitap olarak görüyorlar.

Halbuki her iki görüş de yanlıştır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim Allah kelâmıdır; ama biz (insanlar) ın maslahatı için indirilmiştir; Allah'ın biz (insanlar)a hitâbıdır.

*"Gerçekten bu Kur'ân, (insanı) en doğru yola iletir ve iyi işler yapan mü'minlere, kendileri için büyük bir ecir olduğunu müjdelir."*²

Kur'ân-ı Kerim'in inzâlından amaçlanan biz insanoğullarıdır. Kur'ân'ın gâyesi de bizim maslahatımızdır. Bu sebeple Kelâmullâh'ın Cenâb-ı Hakk'a ikinci defa ırcâ edilmesi vahyin maksadına, Allah Teâlâ'nın insanlara hitâp etmedeki amacına tezat teşkil etmektedir. Kelâmullâh'ın, Allah Teâlâ'nın sıfatı olarak değerlendirilmesi, risâleti tebliğ ve insanların maslahatına işâret etmek için gelmiş bulunan Allah Kelâmı'na özellikle tezat oluşturur.

Kur'ân-ı Kerim'in önce Levh-i Mahfûz'a, sonra da biz (insanlar)a indirilmiş olması meselenin özünü teşkil etmez. Çünkü bu ifadeler gaybdan haber vermektir. Meselenin özünü ise somut olarak elimizde bulunan, okuduğumuz, anladığımız, tefsir ettiğimiz Allah Kelâmı'ndan problemlerimizi halletmek, sıkıntılarımızı gidermek ve arzuladıklarımıza ulaşmak için faydalanmak oluşturmaktadır.

Vahyin inzâlinin nasıl gerçekleştiği üzerine kafamızı yordduğumuzda hata etmekteyiz: Bir insan olan Hz. Peygamber, melek sûretini alıyor muydu veya melekler mi insan şeklini alıyordu? Melek geldiğinde zile benzer bir sesle mi geliyordu; yoksa Hz. Peygamber'in kalbine mi üflü-

1 2/Bakara 185.

2 17/İsrâ 9.

yordu? Melek, Hz. Peygamber uykuda iken mi yoksa uyanık olduğu halde mi geliyordu? Bizim bu soruların hiç biri ile ilgimiz yoktur. Bununla emrolunmadık; üstelik bu konularda soru sormak da haram kılınmıştır. Vahyin gerçekleşmesi, ortaya çıkması ve Kur'ân-ı Kerim'in elle tutulur-gözle görülür bir varlık kazanmasından sonra bizim görevimiz, Kur'ân'ı dinlemek, okumak, anlamak, tefsir etmek ve pratik hayâtımıza tatbik edip yararlanmak olmalıdır.

O halde bizi Kur'ân-ı Kerim'in nasıl inzâl olduğu ve bu nüzûlün nasıl gerçekleştiği ilgilendirmemelidir. Çünkü Kur'ân'ın diğer kutsal kitaplardan en mühim farkı, parça parça (müneccemen), yani nüzûl ortamında cereyân eden hâdiselerle örtüşen, ortamın şartlarına göre ve vâkıanın muktezâsına, ihtiyaçlarına binâen indirilmiş olmasıdır. Bu olgu, İslâm'a karşı çıkanların da dikkatlerini çekmiştir:

"İnkâr edenler: "Kurân, ona bir defada indirilmeli değil miydi?" derler."

Kur'ân-ı Kerim'in buna cevâbı şöyledir:

"Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak (kolayca ezberlemeni sağlamak ve çeşitli olaylara karşı yeni gelen âyetlerle kalbini takviye etmek) için onu böyle (parça parça indirdik) ve onu ağır ağır okuduk."

Yani insan, Kur'ân-ı Kerim'i vâkıası (somut hayat tecrübesi) içinde anlasın, hem de unutmayacak şekilde ezberlesin. Bu durumda vâkıa, âyetleri yüklenip götürür, hâfızayı korur.

Demek oluyor ki, tefsir ve fıkıh usûlü âlimlerinin esbâb-ı nüzûl olarak tanımadıkları, tefsir ve ictihâdın vazgeçilmez bir şartı saydıkları Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl keyfiyeti bizi ilgilendirmemektedir. O halde asrımız açısından esbâb-ı nüzûl ne demektir?

1- Vahiy ve Gerçeklik³

Esbâb-ı nüzûl şu demektir ki, vahiy, gerçekliğe (yani nüzûl ortamına) doğrudan doğruya zorla kabul ettirilmiş (indirilmiş) değildir. Bilakis, özellikle vâkıaya (olgusal olana-vahiy ortamına) bir hitaptır. O dönemde Arap Yarımadası, kendi zihin yapısını ortaya koyacak bir fikir,

3 25/Furkân 32.

4 25/Furkân 32.

5 Hasan Hanefî'nin kullandığı olduğu başlık, "el-Vahy ve'l-Vâkıa" şeklindedir. "el-vâkıa" kelimesi vâkı, hakîkî, gerçek (the real); gerçeklik, se'niyyet (reality) anlamlarını ihtivâ etmektedir. (Bkz. İsmâil Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, réel maddesi; H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, B. Akuru, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*).

kabilelerini birleştirecek bir ideoloji, onları yönetecek ve önderliğinde ödevlerini yerine getirecekleri bir lider arayışı içerisindeydi. Yahudilik ve Hristiyanlık sınırlı bir şekilde yayılmış, Arabın vâkıasını (somut olarak yaşadığını) çok dar bir çerçevede ortaya koyabilmişti. Yahudiler, içlerine kapalı ve kendi dünyalarında bir hayat yaşıyorlardı. Dolayısıyla bunlar kabileleri nasıl birleştirebilirlerdi? Hristiyanlar, faziletli ve müttakî bir hayat sürüyorlar, kabilelerarası çekişmelere girmiyorlardı. Bu sebeple Araba nasıl önderlik yapabilirlerdi? Hanifler ise, herkesin saygısını kazanmışlardı. Arabın atası olan Hz. İbrâhim'in sünneti (dini) ile amel ediyorlardı. İşte İslâm böyle bir ortamda, Yüce Hanifliği yaymak için geldi: "*Dosdoğru İbrâhim dini*"⁶ -ki Haniflik İslâm dinidir- Arabın bilincine temel dayanak oldu. Vahyin, Kur'ân öncesi iki merhalesi, vahiy tarihinin bir parçasıdır.

Putperestliğe gelince, o, Arap bilincini oluşturan niteliklerden bir temel nitelik değildir. Putperestlik, belirli bir sınırı aşmamış ve hiç kimse burhân ve tasdik üzerine kurulan bir imânla da ona inanmamıştır.

Buradan hareketle gerçekliğin (olgusal olanın, müşâhade edilen hayatın) düşünceden öncelikli ve ikinci olarak da İslâm'ın temelden -çağdaş ifadeyle- realist bir din olduğu sonucunu çıkartmaktayız. Bu nitelik, istidlâl prensiplerinden de bilindiği üzere, "*Zarar vermek ve zararlar mukâbele etmek yoktur.*" ve "*Zaruretler memnû olan şeyleri mübâh kılar*". gibi, sâdece hukuk alanında değildir. Bu da İslâm, vâkıanın (somut hayatın) istediği ve gerektirdiği şeylerin hem gâyesi, hem de sonucudur demektir. İslâm'ı davet eden ve onu gerekli kılan, vâkıadır. Çünkü o aslâ silah zoruyla gelmemiş ve kendini zorla kabul ettirmemiştir.

İşte bu, bizim siyâsî çağrılarını güçle kabul ettirmeye çalışırken, devlet eliyle belirli fikrî akımları yayarken, insanlar şaşkın bir halde bunun ne demek istediğini, ötekinin gâyesinin ne olduğunu soruştururken, İslâmiyet'in Arap Yarımadası'nda ilk olarak insanların vâkıasına, yani yaşadıkları hayâta ait cevapları ortaya koyduğu gibi, onların vâkıasını (somut hayatlarını) ortaya koyan ve izâh eden bir arayışla, yüzlerini gökyüzüne çevirmişlerken, çağdaş yaşantımızda unuttuğumuz bir şeydir.

Sonuç, önlerine konulan fikrî akımlar karşısında insanların duyarsızlığı olmaktadır. Birçok lüzumsuz bilgi içeren, eski ve kocaman dosyalar da tevârtis edilen mâlûmatı inceleyen insan, ya idrâk etmeden, bilinçli bir seçim yapmadan bu fikirlere kapılıp gidecek; veya modern olanın büyü-süne kapılarak onu taklit edecek ve onunla modernlik ve yenilik yolunda arzuladıklarını gerçekleştirmeyi umacaktır. Her iki halde de insan, somut

6 Kur'ân-ı Kerim'de beş ayrı yerde (2/Bakara 135; 3/Âl-i İmrân 95; 4/Nisâ 125; 6/Enâm 161; 16/Nahl 123) geçen, "*Millete İbrâhîme haniften*" ibâresine atıfta bulunmaktadır.

olarak yaşadığı hayâtı (vâkıasını) açıklayan, önceden vahyin açıkladığı üzere, bir fikir de bulamayacaktır.

Aynı şekilde, aydınlarımız, kültürü eksik, okumamış ve modern san'atın ilkelerini bilmeyen halkın hissiyatına kendi fikirlerini ve san'at ekollerini benimsetmeye kalkışınca onların olumsuz tavırlarından ve duyarsızlıklarından şikâyet etmektedirler. Halbuki sosyal değişme, insanlara fikirleri zorla kabul ettirme yoluyla değil; ancak İslâm'ın önceden yaptığı üzere, insanların somut hayâtını (vâkıasını) eksiksiz bir ideoloji aracılığıyla, fikir ve san'atla ifade ederek, problemlerini inceleyerek ve tanıyarak, arzularını ortaya çıkararak gerçekleşebilir.

2- Nass' ve Maslahat'

Esbâb-ı Nuzûl, aynı zamanda, gerçekliği (vâki, hakiki ve gerçek olanı) insanın fitratı (varlık şartları) ile idrak etmesi, anlaması; diğer insanların da bu gerçekliği (olguyu) kabul etmesi ve onaylaması demektir. Hz. Ömer, müslümanların gerçekliğini (vâkıasını) ve maslahatını fitratı ile anlıyordu. Hz. Peygamber'den bu konuyla veya olguyla ilgili vahiy talep ediyor, bu yeteneği ile beklenen vahiy kavriyordu. Sonra da vahiy, Hz. Ömer'in kavradığı ve anladığı şekilde geliyordu.

Hz. Peygamber de vahyin doğruladığı bu insanı devamlı öğüyordu. O Ömer ki, içkinin akla ve sosyal hayata zararlarını ferâsetiyle sezmiş ve vahiy de içkiyi haram kılmıştı. O Ömer ki, müslümanların yollarda başı bozukluk yapmalarının tehlikesini anlamış ve Hicâb âyeti nâzil olmuştu. O, ne zaman savaşaacağını, ne zaman barış yapacağını, ne zaman antlaşma akd edeceğini ve ne zaman bozacağını, ne zaman itaat gerektiğini ve ne zaman da inkılâpçı olacağını fitratıyla bilmekte ve anlamaktaydı. Yine o, mülkiyetin ne zaman var olacağını ve ne zaman kaldırılacağını, hadlerin ne zaman tatbik edileceğini ve ne zaman edilmeyeceğini, fitratıyla bili-

7 Nass: Logatte, haber, delil, hüccet ve burhân anlamlarına gelmektedir. Kelimenin kökeninde beyân ve izhâr etmek mânâsı vardır. Usûlcü âlimler, nass terimini birçok mânâda ele almışlardır. Ancak onlar bu terimi daha çok, her Kur'an âyeti ve Rasûlullah'ın her hadisi için usûlâh anlamlarını kapsayan bir kavram olarak kullanmışlardır. Öte yandan, nass sözcüğünün münhasıran Kur'an ve Sünnet'e ait bir terim olmadığı da bilinmelidir. Çünkü nass, bir mânâyı açıklamak için söylenmiş bir lafza da ulâk olunabilir. Bu anlamada tanımı şöyle yapılmaktadır: Kendisi dışında bir unsur ihtiyacı olmadan, kendi lafzı ve şıgasıyla mânâyı delâlet eden ve kelâmin siyâkından aslı maksadın bu olduğu lafzdır. (İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI, 444; et-Tehânevî, *Keşşüf-ı İsmâhât-ı'l-Fünûn*, II, 1405; Ö.N. Bilmen, *İsmâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I, 21; M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 657; Zeydan, *Fıkah Usûlü*, s. 444)

8 Maslahat: Bir işin salâhına, hayırlı oluşuna gerektiren ve sebep olan şeydir. Makâbili mefselet (fesahtabik, bozgunculuk) tir. 'Maslahat, menfaatin celbi, temini yahut zararın yani mefseletin def'i, bertaraf edilmesidir. Maslahatın olumlu tarafı, menfaati var kılmak; olumsuz tarafı da, mefseleti def etmektir.' (Zeydan, *Fıkah Usûlü*, s. 310; Ö.N. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye Kâmusu*, I, 18)

yordu. Abdullah b. Mes'ûd, fıkıh bilgisini Hz. Ömer'den aldı; ondan da İmam Mâlik fıkıhını tesis etti. İmam Mâlik'ten de ictihâdın, masâlih-i mürsele'nin (Müslümanların hasen gördüğü şey, Cenâb-ı Hak indinde de hasendir.) umûmî kâideleri öğrenildi.

Kanaatimiz odur ki, gerçeklik (somut hayat, vâkıa) ile kaynaşırsak, problemlerimizin çözümünün düzenlenmesi vahyin ölçütlerine zarûri olarak uyması mümkün olacaktır. Mısır'ın sınırlı millî geliri ile oluşan bu günkü vâkıası (olgusal durumu), sınıfsız bir toplumdaki başkasını kabul etmez. Mısır'ın işgal edilmiş toprakları ile oluşan vâkıası, ülke kaynaklarının ve imkanlarının, işgalcinin kovulmasına yönlendirilmesinden başka bir şeyi onaylamaz. İslâm aleminin, servetin zenginlerin elinde toplanması, açlık, kıtlık ve kuraklık, kötü beslenme, hastalıklar ve cehaletin bütün müslümanlar arasında yaygın olması ile oluşan gerçekliği, kamu mallarının toplumun hizmetine yeniden sunulmasından ve zenginlerin mallarının beytülmâle iadesinden başka bir şeyi kabul etmez.

Gerçeklik (vâkıa), kendisini zorunlu kılan, bütün nasslardan daha çarpıcı olan şeydir. Onun tefsirinde, her biri kendi bildiğini söyleyen bilgi gevezeler, kendi çıkarını korumak amacıyla ihtilâfa düşerler. Halbuki gerçeklik (müşâhade edilen hayat, olgusal olan) nassın temeli ve kaynağıdır. Vâkıa ile başlamak, kaynağa, köke ve temele dönmek demektir.

3- Gereksiz Bir İfade

Eshâb-ı nüzul, meselelerimize, problemlerimize çözüm bulduğumuz, her vesile ile vahiyden seçtiğimiz şey demektir. Bütün olarak vahyin tefsiri için girişilen her çaba ve onun tek bir parça olarak alınması, vahyin başlangıçtaki nüzul üslubuna tenakuz teşkil eder:

"Onu, insanlara ağır ağır okuman için, okuma parçalarına ayırdık ve onu azar azar indirdik".

Yani Kur'an-ı Kerim, bir çok problemin çözümünü içermektedir. Ondan da ancak insanların problemlerini halletmeye yardımcı olan alınmalıdır. Aksi halde insanlar, Kur'an'daki her şeyi dinlerler de hiç bir şey almazlar! Vahiy her şeyi ihtiva etmektedir. Onunla hangi aşırıda olursa olsun ortaya çıkan problemler çözülebilir:

"Andolsun biz bu Kur'an'da insanlara her çeşit misali türlü biçimlerde anlattık, ama insanlardan çoğu inkarda direttiler".

O halde hedef, Kur'an-ı Kerim'in her şeyi ortaya koyduğunu söylemek, güzelliklerini saymak, ögüp durmak değildir. Çünkü Kur'an-ı

9 17/İsrâ 106.

10 17/İsrâ 89.

Kerim, tamamlanmış ve nazil olduğu şekliyle muhafaza edilmiştir. Aksi halde biz dile hâkim olmak için sözlüğü ezberleyen, ama her hangi bir olay karşısında ihtiyaç duyacağı ibâreleri bulamayan kişinin durumuna düşeriz. Bu insan, sözlüğü ne kadar güzel ezberlerse ezberlesin onu unuttacaktır. Çünkü bu eylem onun görevi olmadığı gibi, ezberlediklerini de kullanmamaktadır. Halbuki insanın konuşması sırasında dilinin sürçtüğü bir konuda araştırarak ve anlayarak öğrendiği kelimeler, ezberledikleridir. Böyle kelimeler, öğrenilmesinde yaşanan sıkıntılar ve çok kullanma sebebiyle daha kalıcıdır.

Bu gün vahyin ulaştırılması sırasında meydana gelen -muhtaç olduğumuz veya olmadığımız- olaylar, sanki biz, medyada bir ticarî malın reklamını yapıyormuşuz gibi cereyan etmektedir. Bu ise, vâkıada (gerçek hayatta) olanı körletmek, örtmek ve gizlemek; toplumun dinî duygularına müdahenede bulunmak, halkın problemlerini, dertlerini, geçim sıkıntısını ve üzüntülerini bir kenara bırakmak demektir. Aynen namaz kılan insanlara hutbede namazın faziletlerini anlatmak ve namaza teşvik etmekte olduğu gibi! Sanki biz insanlara önceden zaten sahip oldukları bir şeyi vermek istiyoruz. Fakirleri de fakirliğe çağırarak şöyle diyoruz:

"*Ey insanlar! Sizler Allah'a muhtaç fukarâsınız. Allah ise Gani'dir, Hamîd'dir*"¹¹.

Aç insanlara da diyoruz ki:

"*Aç kalın, sıhhat bulun*"¹².

Sosyal tabakalaşma ve millî gelirin adaletsiz dağılımı problemlerini yaşayan bir topluma da:

"*... Ve onlardan kimini ötekine derecelerle üstün kıldık...*"¹³

ayetini okuyoruz. Taklit, cehalet ve uzlaşma sıkıntısı çeken bir toplumda ise, melekler ve cinler âleminden bahsediyor ve bunu mantıkla izaha ve halkı aydınlatmaya gayret ediyoruz. Bazan ne yiyeceği ne de sığınacak bir yeri olan bir toplumda hürîlerden, cennetten ve ırmaklarından, ağaçlarından, gölgeliklerinden söz ediyoruz. Onları, hayal kurdurma yöntemiyle iskân ediyor ve karınlarını doyuruyoruz. Bilmiyoruz ki, her durumda söylenecek şey farklıdır.

11 35/Fâtır 15.

12 Bir hadiste, "*Sümü sâlihâ*" buyurulmuştur. Yazar onu telmihle bulunuyor. (Hadîsi İmam Tabarânî, *el-Evsar*'ta tahrîc etmiştir, *el-Münziri, et-Terğîb ve't-Terhib*, (Tuhkik, Mustafa Muhammed Amîrî), Dâru İhyâ-i Târâsi'l-Arabî, Beyrut 1968, II. 83.)

13 43/Zuhruf 32.

Sırf görev icabı, ticaret olsun, medyada vakit doldurmak ve maddî kazanç temin etmek, şahsî propoganda ve reklamını yapmak gibi amaçlarla dinden gereksiz yere söz etmek, İslâm'ın razı olmadığı eylemlerdir. Dinî törenler ise, İslam'dan bir parça değildir. Olsa olsa ağlayan insanlar için bir musikî, mahzun insanlar için bir nağme, meddahların çok olduğu bir yerde de medhiyeden başka bir şey değildir.

Fakihler bidâyette, "Ehl-i Tenzil" olarak adlandırılmışlardır. Çünkü onlar insanların somut hayatlarında yararlanacakları bir hukuk istinbâtına çaba harcamışlardır. Biz de, fakihlerin metodu üzere yürüyeceğiz.

İRŞAD YOLU*

Doç. Dr. Şevki SAKA**

1- KUR'AN İNSANI SAADETE GÖTÜRÜR

Eûzubillâhimeşşeytanirracîm. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

“Gerçekten bu Kur'an, insanları öyle bir yola doğrultup götürür ki, o en adil ve en doğru bir yoldur. Güzel işleri yapan mü'minlere, kendileri için muhakkak bir sevap olduğunu da müjdeler

Ahirete iman etmeyenlere gelince, onlar için de şüphesiz pek acıklı bir azap hazırladık.” (İsra, 17/9-10).

Gerçekten Yüce Allah kullarına, Hz. Peygamber (s.a.v.)'i ne önünden, ne de ardından ona hiçbir bâtılın dokunamayacağı hikmetle dolu olan Kur'an-ı Kerim'i göndermek suretiyle büyük lütufta bulundu. Hz. Peygamber, Allah'ın mü'min kulları üzerine gönderdiği en büyük nimetidir;

“Andolsun ki mü'minler daha önce apaçık ve kesin bir sapıklık içinde bulunuyorlardı. Allah onlara kendi içlerinden ayetlerini okuyan, onları tertemiz yapan, onlara kitap ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermiş olduğu için, büyük bir lütufta bulunmuştur” (Al-i İmran, 3/164).

İnsanları sağlam inanca yöneltmek suretiyle tam ve doğru yolun metodu açıkça ortaya çıkmış oldu. Hükümler Kur'an'da belirtildi, ahlak ve âdap kuralları onda açıklandı. Kur'an'daki kıssa ve haberlerle ibret yolu akıllara gösterildi. Kur'an bir ışık ve bir nurdur. O gönüllere şifadır. Ondan yüz çeviren helâk olur, ondan başka ilim talebinde bulunan yolunu şaşırır. O, Allah'ın sağlam bir ipi ve parlak bir nurudur. Onun üstünlüğü anlatılmakla bitmez ve onun özelliği söylenmekle tükenmez. Ona iman eden ileri gider, onunla söyleyen doğruyu söyler. Onunla amel eden kur-

* (Ezher Üniversitesi Profesörlerinden Eç-Şeyh Ali Mahfuz'un "Hidayetü'l-Mürjidin" adlı eserinden seçilerek tercüme edilmiştir.)

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

tudur, ona yapışan doğru yola yönelir. O bir kitaptır ki onda asla şüphe yoktur. Yüce Allah onu kullarına din olarak seçti. O, dinin kaynağı, İslam'ın esasıdır. O, insanları dünya ve ahiret saadetine götüren, hikmetle dolu bir kanundur.

İşte ondaki en yüksek gaye budur. Bunun dışındaki bütün hükümler, âdap kuralları ve ona benzer her şey, bu yüksek gayeye ulaşmak için bir vesiledir.

Nefisleri temizleme prensipleri ondadır. Ruhları saâdet yoluna çağırma, onları cehâlet karanlığından kurtarıp, iman nuruna çıkarma ve bütün insanların uymak zorunda olduğu toplumsal hayat nizamına yöneltme esasları ondadır. Kur'an'ı anlayan nefisler üzerinde onun egemenliği vardır. Kur'an'ın ayetlerini düşünen kalpler üzerinde onun tesiri vardır. Ondandır başka söz yoktur.

Burada dinleyenlere şu husus anlatılmaktadır ki, gerek alim, gerek cahil olsun bütün insanların Kur'an'ın ayetlerini düşünmesi ve herkesin gücü nisbetinde onun manalarını anlamaya çalışması gerekmektedir. Daha önce de anlatıldığı gibi bilgisi az olanların ayetlerin zahirinden bir şeyler anlaması onlara kâfidir. Şüphe yok ki hangi tabakadan olursa olsun ayetlerden bu miktar anlamak mü'minlere kolaydır. Herkesin kendini kötülüklerden kurtarıp iyiliklere çekecek ölçüde Kur'an'dan istifade etmesi mümkündür. Yüce Allah Kur'an'ı, insanları hidâyete ulaştırmak için göndermiştir. Aynı zamanda O, insanların bütün zayıf yönlerini de hakkıyla bilmektedir. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Bu Kur'an çok mübarek bir kitaptır. Onu sana indirdik ki ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar." (Sâd, 38/29).

Başka bir ayette de;

"Andolsun ki, Kur'an'ı öğüt olsun diye kolaylaştırdık" (Kamer, 54/40), buyurmaktadır.

Koyun güden bir bedevî, Kur'an'ı dinlediği zaman onun tatlı üslubu ve cazibesi karşısında secdeye kapanmıştı. Arap, Kur'an'ın cazibesinden başka bir sebeple mi hakka boyun eğdi? Esmâ'i şöyle dedi: "Ben altı yaşında şiir okuyan ârûbî bir kızı dinledim şöyle diyordu:

Bütün günahlarımın bağışlanmasını Allah'tan istiyorum.

Haksız yere ben insanları öldürdüm.

O, yol göstermesinde parlak bir ceylan gibidir.

Gece yarısı oldu ben hâlâ ona ulaşamadım.

Sonra ona dedim ki canı çikasınca ne fasih söyledin? O da şöyle devam etti:

Sana yazıklar olsun. Yüce Allah'ın şu sözünden sonra fesâhat mı kaldı?"

"Musa'nın annesine: Çocuğu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu suya bırak. Korkma, üzülme, biz şüphesiz onu sana döndüreceğiz ve peygamber yapacağız, diye vahyetmiştik." (Kasas, 28/7).

Görülüyor ki Yüce Allah, bir ayette iki emir, iki yasak ve iki müjdeyi toplamıştır.

Yine araplardan bazısı, bir okuyucunun "Erkek ve kadın hırsızın yaptıklarından dolayı Allah tarafından ibret verici bir ceza olmak üzere, ellerini kesin, Allah güçlüdür, Hakîmdir." (Maide, 5/38). Ayetinde geçen "Allah Güçlüdür, Hakîmdir" yerine "Allah, bağışlayan ve merhamet edendir" şeklinde okuduğunu duydu. O, Kur'an okumasını bilmediği halde bunu reddederek şöyle dedi: "Bu Allah kelâmı değildir. Çünkü Allah, hata ve isyanın yanında (bağışlayan) sözünü söylemez. Zira bunda isyana teşvik vardır.

Ibn Mace, Ali (r.a.) den şöyle rivayet etmektedir:

"Yüce Allah, peygamberine kendisini arap kabilelerine arz etmesini emretti. Ben ve Ebubekir peygamber (s.a.v.) ile çıktık. Ciddi bir mecliste durduk. Ebubekir onlara: Bu topluluk kimdir? diye sordu. onlar da, Şeyban İbn Salebe'dendir, dediler. Hz. Peygamber onları Allah'a ve peygambere inanmaya ve ona yardım etmeğe çağırdı. Fakat Kureyş, Hz. Peygamberi yalanladı. Makrun İbn Amr: Bizi neye çağırıyorsun Kureyş kardeş? diye sordu. Peygamber (s.a.v.): "Allah, adaletle ve iyilik yapmakla emreder" ayetini onlara okudu. O zaman Makrun İbn Amr, sen bizi güzel ahlaka ve iyi işlere çağırdın. Fakat insanlar iftira ettiler, seni yalanladılar ve senin aleyhine geçtiler, dedi."

Şanı Aziz ve Yüce olan Allah'ın, Kur'an'ı beş maksat için gönderdiği şöyle açıklanmaktadır:

a) Birincisi, tevhitir; Tevhid, ilâhi dinin gelmesinin en önemli sebebidir. O gün insanlar şirkin ve putperestliğin karanlıklarında idiler. Kur'an-ı Kerim'de müşrikleri sarsacak, şirkin ve putçuluğun kökünü kazıyacak ölçüde tevhid ayetlerinden birçok ayet nazil oldu. Bunlar ne zaman ve hangi millette olursa olsun küfrün kaynağını yıktılar. Dinleyenlere Hz. Peygamber bu tevhid ayetlerinden okuyarak onlarda yaygın olan putperestliği yok etmiştir. Yine söz konusu ayetleri okuyarak kâinatın ya-

ratılışı, hakimi, sonsuz kudret sahibi ve her şeyi bilen birisinin olduğunu göstermek için insan aklının önünü açmakta ve ufkunu genişletmektedir. Bu durum, Yüce Allah'ın şu ayetleriyle açıklanmaktadır:

“Kendileri yaratılmışken, bir şey yaratamayan putları mı ortak koşuyorlar? Oysa putlar ne onlara yardım edebilir ne de kendilerine bir yardımcıları olur. Onları doğru yola çağırırsanız, size uymazlar. Çağırmanız da susmanız da onlar için birdir. Allah'tan başka taptıklarınızın putlar da sizin gibi yaratılmışlardır. Eğer doğru sözlü iseniz, onları çağırın da size cevap versinler bakalım. Onların yürüyecek ayakları mı var, veya tutacak elleri mi var, ya da görececek gözleri mi var, yoksa işitecek kulakları mı var? De ki, ortaklarınızı çağırın elinizden gelirse bana tuzak kurun, göz açtırmaym.” (Araf, 7/191-195).

Yine, Yüce Allah'ın şu ayetleriyle açıklandığı gibi:

“Gökleri gördüğünüz gibi, direksiz yükselten, sonra arşa hükmeden herbiri belli bir süreye kadar hareket edecek olan güneş ve ay buyruğu altına alan, işleri yürüten, ayetleri uzun uzun açıklayan Allah'tır. Belki Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanırsınız. Yeri düzenleyen, orada dağlar, nehirler var eden, her türlü üründen çift çift yetiştiren, gündüzü geceye bürüyen de O'dur. Doğrusu bunlarda, düşünen kimseler için ibretler vardır. Yeryüzünde, hepsi de aynı su ile sulanan, birbirine komşu toprak parçaları, tek ve çok köklü üzüm bağları, ekinler, hurma ağaçları vardır. Fakat onları şekil ve lezzetçe birbirinden farklı kılmışızdır. Düşünen kimseler için bunda ibretler vardır.” (Ra'd, 13/2-4)

b) İkincisi, Allah'ın koymuş olduğu ölçülere riayet edenlere, onları koruyanlara güzel mükâfat vadetti ve onları iyi bir sonuçla müjdeledi. Allah'ın koymuş olduğu ölçüleri tanımayan inançsızları da şiddetli azapla korkuttu. Yani iyilik yapanları teşvik etmekte, kötülük yapanları da korkutmaktadır. Hayırla müjdelemek hem dünya ve ahiret nimetlerine, hem de dünya ve ahiret saadetine şamildir. Azapla korkutmak da böyledir. Bunlar hem dünyada hem de ahirette bedbahtlardır.

Yüce Allah, iyilere ahirette devamlı nimet ve kötülere Cehennem ateşi vaadettiği gibi, doğru yolda olanları yeryüzünde halife yapacağını, onlara güç kuvvet ve temiz bir hayat vereceğini vadetmektedir. İnkârcıları da dünyada aşağılık ve rezillikle korkutmaktadır. “va'd”le, Allah'a itaat edenleri ibadetlerinde ciddiyete sevk etmekte, “vaîd”le de asilere hadlerini bildirmektedir. Biz tergîp ve terhîp bölümünde o ayetleri zikrettik.

c) Üçüncüsü, kalpleri cilalandıran, gönülleri temizleyen, oradaki iman ağacını geliştiren ve tevhid ruhunu kuvvetlendiren ibadetlerdir. Yüce Allah'ın şu sözleri, samimiyetin ve ibadetlerin önemini belirten ayetlerden birkaçıdır:

“Ey iman edenler, rükû edin ve secdeye varın” (Hac, 22/77).

“Allah için Ka’be’yi haccelemek, insanlar üzerinde bir farzdır.” (Al-i İmran, 3/97).

“Oysa onlar, doğruya yönelerek, dini yalnız Allah’a has kılarak O’na kulluk etmek, namazı kılmak ve zekâtı vermekle emrolunmuşlardı. Dosdoğru olan din de budur.” (Beyyine, 98/5).

d) Dördüncüsü, iyi ahlak, insanların tümüne ve Yüce Allah’a karşı güzel muâmeledir. Yine insanlar arasında davranış şekli, inanç, muamele, terbiye ve eğitim gibi toplumun düzelmesini temin eden, insanları dünya ve ahirette mutluluğa götüren herşeydir. Yüce Allah, bu konudaki ayetleri insanlara bildirmiştir.

e) Beşincisi, öğüt ve ibrettir. İyi insanları örnek almak ve Allah’ın kulları hakkındaki muamelesini bilmek için, geçmiş milletlerin umumi durumlarını düşünmektir. Bu da Allah’ın dinine boyun eğen O’nun koymuş olduğu ölçülere riayet edenlerin kıssalarıyla, O’nun ölçülerini hiçe sayarak dininin hükümlerini kulakardı edenlerin haberlerini bilmekle mümkün olur. Bunun için Yüce Allah, evvelkilerin haberlerini ayetleriyle insanlara bildirmektedir.

İşte bunlar, Kur’an-ı Hakim’in ihtiva etmiş olduğu ayetlerdir. İnsanların hayatı, dünya ve ahiret saadeti Kur’an’dadır. Fatiha suresi kısaca onu özetlemektedir:

Tevhid, Yüce Allah’ın şu sözünde mevcuttur; “**Övülmek, Rahman ve Rahim olan alemlerin Rabbi Allah’a mahsustur.**” Allah Teâlâ övülmeğe layıktır. Gerçekte Yüce Allah, her nimetin ve her iyiliğin kaynağıdır, övülmeğe layık olan O’dur. Var etme ve terbiye etme nimeti O’nun eseridir. Cennet’le müjdeleme, Cehennem’le korkutma, Yüce Allah’ın “**Kıyamet gününün sahibi**” sözünde mevcuttur. Gerçek olarak dinin manası “**cezâ**”dır. Bu da iyilere verilen sevap veya kötülere verilen cezadır. Samimiyetle yapılan ibadet ise Allah Teâlâ’nın “**Yalnız sana ibadet eder ve yardımı yalnız senden bekleriz**” ayetinde vardır. Ahlakî güzellikler ve toplum düzeni, Yüce Allah’ın “**Bizi doğru yola ilet**” sözünde mevcuttur. Bu doğru yoldur ki, onu Yüce Allah kulları için seçti. Saadeti, o yolda yürümeğe bağlı kıldı. Bedbahtlığı ise, o yoldan sapmaya bağlamıştır. Şüphe yok ki, doğruluk ibâdetin ürünü ve onun sırrıdır.

Doğru yoldan saptığı ve Allah’ın insanlar için çizdiği yola riayet etmediği halde fakirlik, aşağılık, güç ve kuvvetin yok olması gibi, ilâhî adaletten layık olduğu cezayı görmeyen hiçbir millet yoktur.

Geçmiş milletlerden ders ve ibret alma durumuna gelince, o da Yüce Allah’ın “**Sapıklığa düşen ve gazabına uğrayanların yoluna değil,**

kendilerine nimet verdiklerinin yoluna" meâlindeki ayetinde mevcuttur. Bu ayet, geçmiş milletlerin varlığını ve doğru yola gelmeleri için Yüce Allah tarafından onlara dinler gönderildiğini ifade etmektedir. Bunlardan bir grup, Allah'a ve Resulüne itaat ederek, Allah'ın rızasına nail oldular. Bunlar, Hakkın zatını bilmeyi ve hayırla amel etmeyi şahsiyetlerinde toplayan samimi, olgun ve hak sever insanlardır.

Diğer bir grup ise, Allah'a boyun eğmeği reddederek, Allah'ın lanetine ve dünya hayatında rezil olmaya müstahak olan kimselerdi. Başka bir grup da sağlam inançtan ayrılarak, doğru yoldan sapmış ve böylece zarar ve ziyana uğramış olanlardır.

Kur'an-ı Kerim, milletlerin haberlerini, öğüt ve ibret almak için yeterli ölçüde özet olarak bize açıklamıştır. Hakkı koruyanların ve bu uğurda belalara sabredenlerin, inatla hakka karşı gelenlerin ve derin sapıklık içinde olanların durumunu bizlere beyan etmiştir.

Burada görülüyor ki, Fatiha suresinin özet olarak almış olduğu bu hususları Kur'an, genişçe açıklamaktadır. Bunun için Fatiha suresi "**Ümmü'l-Kitap**" olarak isimlendirilmiştir.

Böylece söz, Kur'an'ın faziletini sünnetle izah etmek suretiyle tamamlanmış olur. Sünnet, okuma, ezberleme ve öğretme¹² yönünden Kur'an'a itina göstermeyi teşvik ediyor. Yine Kur'an meclisinde susmayı, boş söz söylemeyi, sigara içmemeyi ve saygılı olmayı tavsiye ediyor. Bu konuda şöyle söyleyerek örnekler veriyor: Kur'an-ı Kerimde diğer semavi kitaplar gibi, onun gösterdiği yolda yürümek ve onunla amel etmek için gönderilmiştir. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyuruyor:

"Gerçekten bu Kur'an, insanı en doğru yola götürür". (İsra, 17/9).

Bu ayet, itaat edenleri teşvik ve isyan edenleri korkutmak için nazil olmuştur. Kur'an, işlerimizi düzeltmek ve gönüllerimizi temizlemek için gönderilmiştir. Bizim vazifemiz, kurtuluşa ve saadete ulaşmamız için ona yönelmektir. Size, Kur'an düşmanlarından en şiddetlisinin Kur'an'ın lehindeki delillerini sunmak istiyorum:

Rivayet edilir ki, Hz. Peygamber Secde suresi Hamim'i okurken Velid İbn Muğire ona rastladı. Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın "**Eğer yüz çevirirlerse de ki, ben sizi Âd ve Semûd yıldırımına benzer bir yıldırıma karşı uyardım.**" (Fussilet, 41/13), ayetine gelince, Velid İbn Muğire, Hz. Peygamberi susması için Allah'a saldı. Çünkü Velid, Hz. Peygamberin duasının kabule şayan ve sözünün doğru olduğunu biliyordu. Bunun üzerine Velid, arkadaşlarına dönünce şöyle dedi: "Allah'a yemin ederim ki, az önce Muhammed'den duyduğum söz, ne bir insan sözüdür, ne de

cin sözü. Onun bir tatlılığı ve bir çekiciliği var ki, en üstü verimli ve en altı ise bereketlidir. O, her şeyin üstündedir, hiçbir şey ona ulaşamaz." O zaman Kureyş, "Vallahi Velid dininden döndü, Kureyş de dininden dönecektir" dedi.

Velid'in kardeşinin oğlu Ebu Cehil ise "onu ben hallederim" diyerek üzüntülü bir şekilde gidip onun yanında oturdu ve Velid'i kızdıracak sözler söyledi. Bunun üzerine Velid kalktı ve Kureyş'in yanına geldi. Onlara: "Siz Muhammed'in deli olduğunu zannediyorsunuz, hiç onda delilik işareti gördünüz mü? Onun bir kâhin olduğunu söylüyorsunuz. Hiç onun kehânette bulunduğunu gördünüz mü? Onun bir şair olduğunu düşünüyorsunuz. Onun hiçbir şiir söylediğini gördünüz mü? Onun bir yalancı olduğunu iddia ediyorsunuz. Hiçbir yalanını tecrübe ettiniz mi? Bütün bu soruların hepsine hayır dediler. Sonra, öyleyse o nedir, dediler? Düşündü ve bu ancak bir sihirdir, dedi. Görüyorsunuz ki, kişi ile ailesinin, çocuğunun ve kölelerinin arasını açıyor. Bu ancak Babil'lilerden naklettiği bir sihirdir, dedi. Toplum sevinçle irkildi ve Velid'in bu sözüne hayret ederek şaşkınlık içinde dağıldı.

Velid'in önce Kur'an'ı yüceltmesi ve Kur'an'ın insan ve cin sözü olmadığını itiraf etmesi, sonra da sihir iddiasında bulunması, onun inandığından dolayı böyle söylediğine işaret eden en açık delildir. Çünkü sihir, cinle ilgilidir. O, milletini memnun etmek ve hayatını korumak için inandığının aksini söylüyordu. Velid, Eğer Muhammed sözünde doğru ise, Cennet ancak benim için yaratıldı diyordu. O, Kureyş'in önde gelen ve hatırı sayılan kişilerindendi. Bunun için eşsiz ve Kureyş'in gülü olarak isim yapmıştı.

Velid'in on çocuğu vardı ve hepsi de erkekti. Velid İbn Velid, Halit, Ammare, Hişam, Asi, Kays ve Abdu Şems bunlardandı. Dördü İslamiyeti kabul etmişti. Bunlar, Velid ki, onun kıssası vardır. Halit, Hişam ve Ammare'dir*.

2- BEŞER SAADETİ İÇİN DİNİN ZARURETİ

Şüphesiz insan, ancak aklı ile tam insan olur. İnsanı aklından soyutlanmış olarak düşünsek, elbette insan olmaktan da çıkmış olur. Benzeri görüntülerden yüz çevirdiğimiz zaman, insan ancak önemsiz bir hayvan olur. Yahut görünürde insan, fakat esasta değildir. Akıl başlı başına kâmil (tam) değildir. Akıl ancak dinle ve onun gösterdiği yolla gerçek akıl olur.

İnsan aklı çoğu zaman eşyayı takdir etmekte ve onun üzerinde hüküm vermekte his ve duyguların yanıdığı gibi yanılır. Mesela göz, büyük bir cismi uzaktan küçük görür. Dil, hastalık halinde tatlıyı acı hisseder. İnsan, saadetinin ve kurtuluşunun olduğu yerde aklını ve diğer or-

* Bkz. Ali Mahfuz, Hidayetü'l-Mürşidin, s.358-362.

ganlarını kullanmakta ihmalkârlık gösterir. Allah'ın vermiş olduğu bu büyük melekelerle o, şeytana ve nefesine uyararak, azgınlık ve sapıklık yolunu tutmuş, şehvet ve lezzetlerin oynacağı olmuş olur. Bu durum onu ölüme ve felakete sürükleyene kadar devam eder.

Bu hatanın ve ihmalin kaynağı, aklın hayvani hislerin ve şehvetin tuzağına düşmüş olması ve onların gücüne boyun eğmesidir. Onların tehlikesinden kurtuluş, ancak nefsinin dinin hakimiyetine teslim etmekle, aklını dinin sağlam kalesiyle şehvet ve arzuların tesirinden korumakla mümkün olur. Dinin ölçülerine riayet etmek ve onun gösterdiği yolda yürümekle sağlanmış olur. Dinin irşadından mahrum oldukları için, kâfirlerde aklın olmadığı Kur'an'ın birçok yerinde ifade edilmiştir.

İnsan ne kadar güçlü olursa olsun, tek başına bütün ihtiyaçlarını ve hayatın bütün gereklerini karşılayacak durumda değildir. O daima başkasına muhtaçtır. İtici zaruretler karşısında, insanlarla karışıp kaynaşmaya ve karşılıklı menfaat alış verişinde bulunmaya mecburdur. O halde bu hayatta insanoğlunun refah ve saadeti için toplu olarak yaşama zarureti vardır.

Fakat bu halde insanların saadette olması, işlerinin düzene sokulması ve aralarında güvenin hakim olması imkânsızdır. Ancak bu, aralarında zalimin zulmüne mani olacak, haksızlığa uğrayana hakkını verecek, bütün hayat gereklerinde insanları itidal ölçüler içinde tutacak sağlam ve adil bir kanunla mümkün olur. Aksi halde hataya, şehvet ve arzuların tahriklerine, nefsin hudutsuz zevklerine maruz kalan akılla, insanın rahat ve saadet içinde yaşaması nasıl sağlanır?

Çoğu zaman nefsin tahrik edici istekleri, şehvetin tesirinde kalan böyle bir akıl sebebiyle başkasının eline düşene kadar devam eder. Bu da insanları birbirine karşı haksızlık yapmaya sevkeder. Birbirleriyle münakaşa eder, itişir, kakışır, birbirinin üzerine atılır ve sonunda da birbirlerini yok ederler.

Yüce Allah'ın insanoğluna bir rahmeti olarak, onları din nuru ile şehvet ve nefsanî arzularının karanlığına düşmekten korudu. Yine onları, o karanlığa düşmek istedikleri zaman din nuru ile kurtardı. Konulan ölçülere uymaları ve bu ölçülerin dışında kalan davranışlardan kaçınmaları için, onlara dinle hareket sınırlarını açıkladı.

İnsan tabiatında şuur gizli bir güç olarak yaratılmıştır. Diğer varlıklar üzerinde en kuvvetli güç, ona aittir. İnsanın sebebini bilmediği her şey, yalnız o gizli güce döner. İnsanlar için bu ölçülü dünya hayatının dışında başka bir hayat vardır. Bütün insanlar orada, bu dünya hayatında yapmış oldukları işlere göre karşılık görürler. Eğer burada hayır işlemişlerse, orada hayırla; eğer burada kötülük işlemişlerse, kötülükle karşılaşır.

Akıl yalnız başına, ibadet çeşitlerinden bir insan üzerine neyin vacip olduğunu ve kendini en güzel şekilde yaratan, ona dünya ve ahiret saadeti temin edecek his ve kuvveti veren o gücün sahibine itaat etmeği bilebilir mi? Yine akıl tek başına -dinin irşadı olmaksızın- ahiret hayatının durumlarını, insan için orada mutluluk veya ceza olarak nelerin hazırlandığını bilebilir mi? Hayır, bu konuda akıl, dinin yol göstermesine şiddetle muhtaçtır. Yine akıl, neyin yapılmasının ve neyin terkedilmesinin gerekli olduğunu açıklamakta, dinin yardımına alabildiğince ihtiyaç hissetmektedir.

Aklın tek başına yeterliliği zayıftır. Eşyanın parçaları hakkında değil, bütünü hakkında bile bilgisi azdır. Mesela, hakka inanmanın, doğru sözlü, adaletli ve iffetli olmanın güzel bir şey olduğunu, bunların aksinin kötü olduğunu detaya inmeksizin genel anlamda bilmesi bile yeterli değildir.

Din, eşyanın bütünüdür tarif eder. İnanılması vacip olanı, yapılması ve terkedilmesi gerekli bulunanı bütün detayı ile açıklar. Ama akıl herşeyi bize açıklayamaz. Örneğin, domuz etinin, kan, içki ve kumarın zararlarından dolayı haram olduğunu; yine insanı yozlaşmaya ve nesli çöküntüye götürdüğünden dolayı, mahrem birisiyle evlenilmemesini; erkek ve kadına eza verdiğinden dolayı adet halinde kadına yaklaşılmasını açıklayamaz. İşte bunlar ve bunlara benzer her şey, ancak dinin açıklamasıyla bilinebilir.

Din, değerli işleri ve güzel ahlakı tanzim eder. Din, dünya ve ahiret menfaatlarına işaret eder. Kim dine yapışırsa, doğru yola girmiş olur. Kim ondan yüz çevirir ve arzularına uyarsa sapık yola girmiş olur. Buna şu ayet-i kerime açık bir delildir:

"Allah'tan bir yol gösterici olmadan, yalnız kendi keyfine uyan dan daha sapık kim olabilir? Gerçekten Allah zalim kavmi doğru yola iletmez." (Kasas, 28/50). Bunları akıl tek başına bilemeyeceğinden dolayı Yüce Allah; **"Biz, elçi göndermedikçe, hiçbir kavme azap etmeyiz."** buyurmaktadır. (İsra, 17/15). **"Şayet onları, ondan önce bir azap ile helâk etseydik, Rabbimiz bize bir elçi gönderseydin de böyle alçak ve rezil olmadan önce senin ayetlerine uysaydık, derlerdi."** (Tâhâ, 20/134).

Şu bilinmeli ki din, bir yönden itirazsız bir ilaçtır. Onu her yönden taahhüt eden, tedbir ve yaratma gücü elinde olan, her şeyi hakkıyla bilen ve hikmet sahibi olan Allah'tır.

Gerçekten din, ebedi hayatı korumak ve huzuru devamlı sağlamak için faydalı bir ilaçtır.. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyurmuştur: **"Ölü iken kendisini dirilttiğimiz kimse gibi mi?"** (En'am, 6/122). Yani o sapıklık içinde idi, onu hidayete ulaştırdık. Başka bir ayette: **"İşte böylece sana emrinizden bir ruh vahyettik."** (Şûra, 42/52). Allah, ebedi hayat için dini, bir ruh olarak tarif etmiştir.

Diğer bir ayette de şöyle buyurmuştur: **"De ki, o inananlar için doğru yolu gösteren bir kılavuz ve bir şifadır."** (Fussillet, 41/44). Gerçekten de, şüphelerden ve bozuk inançlardan kurtulmak için din, mü'minler yararına bir ilaçtır.

Başka bir yönden din, cehalet ve şaşkınlık karanlığını yok etmek için bir meşaledir. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: **"Gerçekten size Allah'tan bir nur ve açık bir kitap geldi. Onunla Allah, kendi iradesi doğrultusunda gidenleri huzur yollarına iletmekte ve onları, izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarıp, dosdoğru bir yola yöneltmektedir."** (Maide, 5/15-16).

Diğer bir yönden din, doğru yolun ta kendisidir. **"İşte benim doğru yolum bu, ona uyun, başka yollara sapmayın ki, sizi O'nun yolundan ayırmasın. Korunmanız için Allah size böyle tavsiye etti."** (En'am, 6/153).

Gerçekten din, bir nimettir ki, onunla hiçbir nimet mukayese edilemez. Bu konuda da Yüce Allah şöyle buyurmuştur: **"Ve topluca Allah'ın ipine sımsıkı sardın, birbirinizden ayrılmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz. Allah kalplerinizi birleştirdi. O'nun nimetiyle kardeşler haline geldiniz."** (Al-i İmran, 3/103). Yani Allah, İslam dini ile kalplerinizi birleştirdi ve İslam nimetiyle birbirinizi seven kardeşler oldunuz.

Şimdi biz burada, insan denince konuşan canlıyı kastedmiyoruz. Çünkü çoğu zaman sen onu insanoğlu zanneder, kendisiyle kaynaşılır, yahut onu itimat edilir biri olarak düşünürsün. Fakat sen onunla karşılaşıp, onunla herhangi bir muamelede bulunduğun zaman onu kurt, yahut tilki, akrep veya bukalemun bulursun. Daha doğrusu insan kıyafetine bürünmüş maymun ve kovulmuş şeytan sanırsın. Oysaki şeklen sana insan görünmektedir.

Biz burada kâmil bir insanı kastediyoruz ki, o şanı Büyük ve Yüce olan Allah'ı gerçek anlamda bilmekte ve O'na içtenlikle iman etmektedir. Onun imanının samimiyeti, işlerinin doğruluğu ve ahlakının güzelliğiyle bilinir. Buhari Enes (r.a.)dan merfu olarak şunu nakletmektedir: **"İman temenni değil, gönüle yerleşen ve amelin tasdik ettiği şeydir. Bir toplumu ümitleri aldattı da hiçbir iyiliği olmadığı halde dünyayı terkettiler ve biz Allah'a hüsnü zan besliyoruz dediler. Halbuki onlar yalan söylediler. Eğer Allah'a hüsnü zan besleselerdi, ameli iyi yaparlardı."**

Gerçekten insan, temiz terbiyeli, Rabbine ibadet eden ve niçin yaratılmışsa ona göre hareket eden bir varlıktır. Yüce Allah Zariyât Süresinde şöyle buyurmaktadır: **"Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."** Yani Allah'ı tanıması, O'nun büyüklüğü karşısında boyun eğmesi, O'na ve insanlara karşı güzel muamele yapması için Allah insanı yarattı.

Kâmil insan, gizlide, açıkta, darlıkta ve bollukta Allah'tan korkan kimsedir. Kâmil insan, şefkat ve merhamet sahibidir. Eğer ona Allah bol rızık verirse, onun kadrini bilir ve fakirlere, darda kalmışlara, sıkıntı içinde bulunanlara yardım etmek suretiyle de o nimetin şükrünü eda eder.

Kâmil insan, işlerinde samimi olur. Konuştuğu zaman doğru söyler, söz verdiğinde yerine getirir, emanet edilen şeye riayet eder ve amir tayin edildiği zaman adâlet gösterir. O kesin olarak bilir ki, dünya ahiretin bir ekim sahasıdır. Dünyada hayır ağacı dikenler, Cennet'te onun meyvalarını büyük ve güzel bir mülk olarak toplarlar.

Yaratılan her şeyin bir amacının olduğu bilinmektedir. Eğer ondan bu amaç elde edilmezse, o yok olmuş demektir. Bunun için çoğu zaman bir şeyin faydası az veya işi eksik olursa ismi ondan alınır. Âdi bir ata, "bu at değildir" ve kötü bir insana, "bu insan değildir" dedikleri gibi. Yine bir şey her ne kadar şeklen mevcut ise de mesela, bir insanın gözünün ve kulağının faydasının az olduğu zaman, ona bunun gözü ve kulağı yoktur, denir. Bu gibi organlarından istifade etmeyenler hakkında Yüce Allah: **"Onlar sağır, dilsiz ve kördürler"** diye buyurmuştur.

Bir insan yaratılış gayesine ne ölçüde uygun hareket ederse, o ölçüde insanlık kazanmış demektir. Aynı zamanda bu görevi hakkıyla yerine getiren de insanlığını ikmal etmiş sayılır. Kim bu görevi yapmazsa, insanlıktan soyulmuş ve hayvan düzeyine inmiş olur. Daha doğrusu, hayvan düzeyinden daha aşağı düşmüş demektir. Nitekim Yüce Allah kâfirleri nitelerken şöyle buyurmaktadır:

"Hayır onlar hayvanlar gibidir, hatta onlar hayvanlardan daha sapıktır." (Furkan, 25/44).

"Allah katında canlıların en kötüsü, düşünmeyen sağırlar ve dilsizlerdir." (Enfal, 8/22).

Görülüyor ki, Yüce Allah onları hayvan olarak değil, hayvandan daha sapık ve daha kötü olarak nitelendirdi. Çünkü onlar hayvandan daha aşağıdadırlar. Hayvan sahibine ve onu sevene boyun eğer, kendine iyilik yapanla kötülük yapanı tanır ve kendisi için faydalı olanı ister, zararlı olandan da kaçır.

Halbuki kâfirler Rablerine boyun eğmezler; şeytanın kötülüğünden dolayı, Allah'ın ihsanını bilmezler ve menfaatların en büyüğü olan Allah'ın rızasını istemezler. Zararların en korkuncu olan Allah'ın öfkesinden korkmazlar. Hayvanlar bunların aksine, her ne kadar hakka inanıp hayır kazanmasalar da, batıla inanıp kötülük de yapmazlar. Bunun için hayvanlardan olgunluk beklemek söz konusu değildir. Hayvanların suçları ve günahları yoktur.

Kâfirler ise, günahkârdırlar, bu yüzden cezanın en büyüğüne layıktırlar. Hayvanlar bilgisizliklerinden dolayı bir kimseye zarar vermezler. Bunların bilgisizliği ise, kötülüğün yayılmasını ve insanların haktan ayrılmasını teşvik eder. Bunlar akıl ve anlayış güçlerini yitirdiklerinden, canlıların en kötüsü sayılmışlardır.

3- İYİ İŞLER YAPMAYA TEŞVİK ETMEK

Bir adamın kendinden uzakta iki kardeşi vardır ve bunlardan birinin yarın dönmesini, diğerinin de bir sene sonra dönmesini beklemektedir. Şüphesiz bunların yarın dönmesini beklediği kardeşi için bir hazırlık yaparken, bir sene sonra dönecek olan kardeşi için bir hazırlık yapmaz. Buradaki "hazırlık" beklemenin yakın oluşunun bir neticesidir. Hazırlığın olmayışı ise, dönüşün uzak oluşunun bir sonucudur.

Bir sene sonra öleceğini bilen bir kimse, daha vakit var diyerek derin meşguliyete dalar ve ölümü unutturur. Hiç düşünmez ki, geçen her gün, seneden bir gün eksiltmektedir. Onun ölümü unutulması, salih amel yapmasına engel olmaktadır. Çünkü o, daha çok vaktin olduğunu düşünmekte ve iyi işler yapmayı ertelemektedir. Halbuki Yüce Allah: "Hayır sahasında yarışın" (Bakara 2, /148) buyurmaktadır. Yani Rabbinize şükretmek için salih amel yapmaya koşun ve ahiretiniz için dünyada azık hazırlayın.

Zira Cenab-ı Hak, sizin için kurtuluş yolunu açıkladı. Artık aşırı gitmekte sizler için bir özür yoktur. Bu hususta Yüce Allah: "Rabbinizin bağışlamasına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, takva sahipleri için hazırlanmış bulunan Cennet'e koşun." (Al-i İmran, 3/133) uyarısını yapmaktadır. Bu demek oluyor ki, sizi Allah'ın bağışlamasına vesile olacak, Cennet'ine götürecektir hayırlı işleri yapın ve kötülükleri terkedin.

Burada bir benzetişle, Cennet'in genişliğinin göklerle yer arası kadar olduğu zikredilmektedir. Bundan maksat, Cennet'in çok geniş olduğuna ve bunu Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğine işaret edilmektedir.

Ebu Hureyre (r.a.)'dan rivayet edilen bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "İyi işler yapmakta acele ediniz. Siz şu yedi şeyden yani, herşeyi unutturan fakirlikten, azdıran zenginlikten, akıl ve bedeni bozan hastalıktan, saçma sapan söyleten ihtiyarlıktan, ansızın gelen ölümden, beklenen deccal şerrinden, yahut kötülüğü daha korkunç ve daha acı olan kıyametten başka bir şeyin gelmesini mi bekliyorsunuz?" Bu hadisi, Tirmizi rivayet etmiş ve hadis hakkında "Hasen"dir, demiştir¹.

1. Ed-Dahiye, kurtuluşu olmayan korkunç bir bela; Kıyamet ise, korkunçluğun ve acılığın en son noktasıdır.

İbni Abbas (r.a.)'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.v) bir adama şöyle nasihat etmiştir: **"Beş şey gelmeden önce, beş şeyi ganimet bil: Ölüm gelmeden önce hayatını; hastalık gelmeden önce sağlığını; meşguliyet gelmeden önce boş vaktini; ihtiyarlık gelmeden önce gençliğini ve fakirlik gelmeden önce zenginliğini."**

İşte bu beş şeyin kadri, ancak elden gittikten sonra anlaşılır. Bu hadisi Beyhakî ve Hakim, Hasen bir isnatla rivayet etmişlerdir.

Yine İbni Abbas'ın bildirdiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.): **"İki nimet vardır ki, insanların çoğu onlar hakkında aldanmıştır: Bunlardan birisi sağlık, diğeri de boş vaktır."** diye buyurmuştur. Burada boş vakitten maksat, ahiret işlerine mani olan dünya meşguliyetidir².

Sıhhati ve boş vakti gereği gibi değerlendirmeyen aldanmıştır ve onun görüşü saygıya layık değildir.

Gazali de: **"Bu iki şeyin kıymeti, ancak onlar elden çıktıktan sonra bilinir."** demiştir. Bu hadis-i şerifte dini emirlerle mükellef olanlar bir tüccara, sıhhat ve boş vakitte sermayeye benzetilmiştir. Çünkü bunların hepsi de kazanç sebeplerindedir. Kim Allah'ın emirlerine uygun olarak iş yaparsa o kazanır. Kim de şeytana tabi olarak hareket ederse o sermayesini kaybeder ve sonunda perişan olur.

Hadiste geçen **"kesir"** kelimesiyle de Hz. Peygamber (s.a.v.) **"sıhhat"** ve **"boş vakit"** konusunda muvaffak olanların az olduğuna işaret etmiştir. Yukarıda geçen hadisi, Buhari ve Tirmizi rivayet etmişlerdir.

İbni Ömer (r.a.) da bu konuda şöyle demektedir: Allah'ın Resulü çıktı, güneş de batmak üzere idi. O güneşe bakarak şöyle buyurdu: **"Dünyamızdan kalan ancak, güneşten kalan şu kısım kadardır. Diğeri ise geçmiştir."** Bu hadisi, İbni ebi'd-Dünya ve Tirmizi **"Hasen"** bir isnatla rivayet etmişlerdir³.

Cabir b. Semura (r.a.) da şunu nakletmektedir: Hz. Peygamber hutbeye çıktığından kıyametten bahsetti, sesi yükseldi, yüzü kızardı. Sanki o, sabah akşam yaklaşmakta olan tehlikeye karşı ordusunu uyaran bir kimse gibiydi. Hz. Peygamber (s.a.v.) iki parmağını birbirine yaklaştırarak: **"Ben ve kıyamet şu iki parmağım gibi birbirimize yakın olarak gönderildik"** demiştir. Bu hadisi, Müslim rivayet etmiştir.

Hz. Peygamber hutbesinde kıyametin yaklaşması ve insanların kendilerini yok edecek tehlikeye düşürmeleri konusundaki uyarılarıyla kendi durumunu, milletinin gafleti anında onları ansızın kuşatıp hiç kimseyi bırakmaksızın yok etmek isteyen yakın bir ordunun varlığıyla korkutan kimsenin durumuna benzetmektedir.

2. El-Gabn kelimesi, alış verişte sükün ile (gabn) şeklinde; bir görüş beyanında ise, hareketli olarak (gaben) şeklinde kullanılır.

3. Es-Sa'f, hurma dalları anlamına gelir. Bunun tekili ise, "sa'afa'dır.

Bir kumandanın ordusunu uyardığı zaman sesini yükselttiği, gözlerini kızardığı ve onlara gafletlerinden dolayı çok kızdığı gibi, Hz. Peygamber de ümmetini uyardığı sırada aynı durumda olurdu. Bunun daha açık anlamı, kıyametin yaklaştığını ve dünyanın az bir ömrünün kaldığını hatırlatarak, insanları ölüm ve ölüm sonrası için hazırlanmaya teşvik etmektedir.

İbni Mesud (r.a.)'dan rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber "Allah kimi doğru yola iletmek isterse İslam'ı ona kolaylaştırır." anlamındaki ayeti okuduktan sonra şöyle buyurmuştur: "Nur göğüse girince göğüs genişler." Bunun bilinen bir işaretini var mıdır ey Allah'ın Resülü? diye sorulduğunda Hz. Peygamber: "Evet aldatıcı hayattan uzaklaşıp, ebedi hayata yönelmek ve ölüm gelmeden önce ölüm için hazırlanmaktır." Bu hadisi Beyhaki, Hakim, İbni Ebi'd-Dünya ve başkaları birçok yolla rivayet etmişlerdir.

Hz. Ömer de: "Her işte düşünceli ve ağır ağır hareket etmek iyidir. Fakat ahiret için hazırlanmada ise acele etmek gerekir." diye buyurmuştur.

İmam Ali (r.a.) da hutbede: "Ey Allah'ın kulları, Allah'tan korkunuz ve amellerinizle hayatınızın sonuna koşunuz. Yani ahiret hayatı için yarış yapın, acele edin. Ecel gelmeden önce amellerinizi çoğaltmaya çalışınız. Bâki olanı, fani olanla satın almaya çalışınız. Daha açık olarak, ebedi olan ahiret nimetlerini, dünya hayatının geçici lezzeti ve şehveti ile satın alınız. Yolculuk hazırlığı yapın, çünkü bu yolculuğa çıkmaya mecbursunuz."

Ölüm için hazırlanın, zira ölümün gölgesi altında bulunuyorsunuz. Yani ölüm size yakındır. Hatta, sanki ölümün bir gölgesi var da o gölge sizin üzerinize düşmüş bulunmaktadır. Ölüm hazırlığı da ancak salih amelle olur. Kendilerine nasihat yapıldığında uyanan bir millet olunuz. Diğer bir ifadeyle kendilerine bir an gaflet hakim olup, sonra onlara nasihat yapıldığında uykudan uyanan ve kurtuluş yoluna koşan bir millet olunuz. İyi biliniz ki dünya ebedi ikamet yeri değildir. Onu ahiret yurdu ile değiştiriniz. Çünkü şanı Yüce olan Allah sizi boşuna yaratmadı ve sizi başıboş da bırakmayacak. Aksine size

4. Kıyamet anlamında olan "Es-Sa'atü" kelimesi mefulu ma'ah olmak üzere mansaptır. Veya gönderildim anlamında olan "Baisü" kelimesindeki mutassıl zamir üzerine atfedilmiştir. O takdirde yukarıdaki ifadenin anlamı: "Ben ve kıyamet beraber gönderildik" şeklindedir. Burada kıyametin gerçekleşeceği kesin olduğundan dolayı onu var olan bir şey gibi göstermektedir.
5. Et-Terahül, bir yerden başka bir yere nakletmektir. Burada intikalden maksat, onun gereğini yapmaktır. O da zorunlu olan yolculuk için azık hazırlamaktır. Dünyadan ayrılış halinde ise azık, ancak takva azığıdır. Cüdde biktüm: Yolculuğa teşvik edildiniz ve ona zorlandınız, demektir.

akıl kuvveti verdi. Akıl, bütün dünyevi lezzetleri küçümser. Akıl kuvvetinin istekleri dünyevi lezzetlerin bir sınırında durmaz. Sanki akıl melekesi bu hayatta karşılaştığı her şeyi küçük görmek ve ulaşılması mümkün olan en yüksek gayeyi elde etmek üzere yaratılmıştır.

İşte bu itici amil ki, Yüce Allah onu boşuna yaratmadı. O, ne maksatla yaratılmışsa, onu o maksatla kullanın."

"Süden" kelimesi, size zarar verecek şeylerden meneden ve faydalı olan şeylere sevkeden bir gözetleyiciden yoksun başıboş bırakılmak anlamındadır. Bizim gözetleyicilerimizin üzerine selatü selam olsun. Onlar peygamberler ve peygamberlerin halifeleridir. Sizden bir kimse için Cennet veya Cehennemle arasında ölümden başka bir şey yoktur. O ölüm ki, o da insan ecelidir. Saniyeler onu eksiltmekte, saatler ise onu yıkmaktadır. Onun müddeti ne kadar da kısadır. Görülmeyen garip bir şey ki, peş peşe gelen gece ile gündüz onu sevketmektedir. O da dönüş suretiyle koşmaktadır. O görülmeyen şey de ölümdür.

Gece ve gündüz tekrarlanmak suretiyle ölümü senin üzerine sevketmektedir. Gerçekten de onlar ne kadar çabuk geçiyor ve sonuca ne kadar hızla ulaşıyorlar. Gelen ya başarı ile gelir, yahut başarısızlıkla gelir. O iyi hazırlık yapmaya layıktır. Burada gelenden maksat, ölümdür. Ölüm ya kurtuluş ya da çiledir. Onun hazırlığı ise, salih amel ve güzel davranışlardır.

Dünyadan ayrılmadan azık hazırlayın, çünkü yarın onunla kendinizi koruyacaksınız. Bu azık da gizlide ve açıkta Allah'tan korkmak, İslam'a uymak ve nefsin arzularına karşı koymaktır. Kul Rabbinden korksun ve kendi kendine nasihat etsin. Tevbe-i istiğfarda bulunsun ve nefsin isteklerine hakim olsun.

Burada ölümden önce azık hazırlanmasını açıklayan ifadelerde, emir manasında mazi kalıbı kullanılmaktadır.

İnsanın eceli kendinden saklanmış, umudu onu aldatmakta, şeytan insana musallat olmuş, kötülükleri işlemesi için, onları insana güzel göstermektedir.

Şeytan, insanın en gafil olduğu bir zamanda ölüm onu yakalasin diye, insana tevbe ümidi vermekte ve o tevbeyi ertelettirmektedir. Diğer bir ifadeyle şeytan, insanı azıksız göndermek için, ölümün hiç beklenmedik bir anda insanı yakalaması için, tevbeyi bir kurtuluş vesilesi göstermekte ve o tevbeyi ertelettirmeğe çalışmaktadır. Ömrü kendi aleyhine delil olarak kullanılan gaffet sahibi için bu ne acı bir pişmanlıktır. Zira ona mühlet verilmiş ve amel yapması için ona imkân tanınmıştı. Fakat o hiçbir olumlu hareket göstermedi. Halbuki geçen günler onu hep kötüye götürmektedir.

Yüce Allah'tan bizi ve sizi nimetin şımartmadığı; yani azdırmadığı ve gaflet persedisinin ahireti düşünmekten alıkoymadığı; herhangi bir gayenin Rabbine itaat etmekten kendini uzaklaştırmadığı ve ölümden sonra kendisine ne pişmanlığın, ne de üzüntünün ulaşmadığı kimselerden etmesini dilerim.

İbni Mesûd (r.a.) da bu konuda şunları söylemektedir: **“Sizden, kendisi misafir ve mal ödünç olmayan hiç kimse yoktur. Misafir gidicidir ve ödünç mal da sahibine verilecektir.”** (Bu hadisi Tabarani rivayet etmiştir.)

Hasan-ı Basri de bir nasihatında şöyle demiştir: **“Salih amel işlemekte acele edin. Çünkü hayat nefes almaktan ibarettir. Nefes kesilince, sizi Allah'a yaklaştıracak olan amelleriniz de kesilmiş olur. Allah, kendisini kontrol edip günahlarının çokluğundan dolayı ağlayan kimseye merhamet etsin,”** dedi. Sonra şu ayet-i kerimeyi okudu: **“Biz onların günlerini ve nefeslerini saydıkça sayıyoruz”** (Meryem, 19/84).

Yani biz onların nefeslerini sayarız. En son nefes ise, canın çıkması, insanın ailesinden ayrılması ve kabrine girmesidir. Bu haberi İbni Ebi'd-Dünya rivayet etmiştir. Allah dünya hayatının kısa olduğunu bilip de onu itaatla geçiren, rahmet arayıp cezadan kaçan ve bu durumda iken eceli gelen kimseye rahmet etsin.⁶

6. Bkz. Ali Mahfuz, Hidayetü'l-Mürşidin, s.229-233.

ALİMLERİN EMİRLERE (İDARECİLERE) NASİHATI

*Doç. Dr. Şevki SAKA**

Dine karşı ve dinle çelişen hususlarda sultanların görüş ve arzularına uymak için onlar nezdinde küçülmek bir ilim adamına yakışmaz. Bu konuda isteyerek veya korkarak dalkavukluk yapanların zaman zaman ayakları kayar, dolayısıyla hem kendileri sapıtır, hem de kötü sonuçları ve çirkin işleriyle başkalarını saptırırlar. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in şöyle buyurduğu, Hasan-i Basri'den (Allah rahmet eylesin) rivayet edilmiştir:

"Bu millet, alimleri emirlerine meyiletmedikçe; iyileri sapıklara uymadıkça; hayırlıları kötülerıyla mücadeleyi bırakmadıkça; Allah'ın himaye ve gözetiminde hayra devam eder. Aksi takdirde Allah onlardan himayesini çeker ve onların zalimlerini üzerlerine musallat eder. Zalimler de onlara çok kötü işkence yaparlar. Aynı zamanda Yüce Allah onları fakirlik, ihtiyaç ve kalplerine korku vermek suretiyle terbiye eder."

Önceki alimler bunu bildiler ve ilmi amelle süslediler. Böylece onların emirler ve sultanlar nezdinde şerefli bir mevkileri oldu. Bu da onları en güzel hatıra ve en güzel eserlerle ebedileştirdi. Bu konuda kalplerini dolduran Allah inancı ile birlikte din gününün emirler ve sultanlar üzerindeki etkisini bilmiş olmaları onlara yardım etti. Şimdi sana onların eserlerinden hayatında ve mesleğinde faydalı olabilecek bir takım şeyler sunmak istiyorum:

Zühri, Süleyman İbni Abdi'l-Melik'in yanında konuşan bir adamın sözünden daha güzel bir söz duymadım, demiştir. O adam Abdu'l-Melik'e şöyle dedi: "Ey Mü'minlerin Emiri, senin dinin, mülkün, ahiretin ve dünyanın düzelmesine sebep olabilecek şu dört tavsiyeyi dinle: Gerçekleşmesini istemediğin bir şeyi sakın kimseye vadetme. Kolayca yükseliş seni aldatmasın, eğer inişi olursa güç olur. İyi bilki amellerin karşılığı vardır, bunların sonuçlarından sakın. Zaman inişli çıkışıdır, dikkatli ol."

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğr. Üyesi.

Rivayet edilir ki Haccac, Irak alimlerinden bazıları topladı. Bunlar arasında Hasan-ı Basrî ve Şa'bî gibi büyük alimler de vardı. Haccac onlarla konuşmaya başladı ve Ali İbni Ebi Talip (r.a.) hakkında ileri geri bir takım söz söyledi. Orada bulunanlar ona yaranmak ve kötülüğünden emin olmak için durumu idare ettiler. Ancak bu durum karşısında Hasan-ı Basrî son derece öfkelen-di ve öfkesini tutabilmek için de baş parmağını ısır-dı. Sonra Haccac ona döndü ve "Ey Eba Saîd, ne oluyor ki seni susmuş olarak görüyorum?" Hasan-i Basrî de: "Ne söyleyebilirim?" deyince, Haccac: "Bana Ebû Turap (Hz. Ali) hakkındaki görüşünü söyle" dedi. O da "Şanı Yüce olan Allah'ın şöyle söylediğini duydum." diyerek aşağıdaki ayeti okudu:

"Biz, Peygamber'e uyanı, gerisin geriye dönen-den ayırırım diye, eskiden yöneldiğin Ka'be'yi kible yaptık. Bu, Allah'ın yol gösterdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı zayıf edecek değildir. Şüphesiz Allah, insanlara şefkatli ve merhametlidir." (Bakara, 2/143).

Hasan-ı Basrî ifadelerine devam ederek: "Ali, Allah'ın hidâyet ettiği iman ehlin-den biridir. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in dâmadı ve insanlar arasında en çok sevdiği kimsedir. Allah tarafından övülen parlak bir geçmişe sahiptir. Ne sen, ne de başka bir kimse Ali'nin o parlak geçmişine mani olamazsınız ve onların arasına giremezsiniz. Yine söylüyorum ki, eğer Ali'nin bir kusuru varsa, Allah ona kâfidir. Allah'a yemin ederim ki, onun hakkında bundan daha adil bir söz bilmiyorum." dedi. Bunun üzerine Haccac'ın yüzü karardı, değişti ve kızgın bir halde koltuğundan kalkarak evine gitti, orada bulunan toplum da dağıldı.

Sonra Amir eş-Şa'bî, Hasan-i Basrî'ye: "Emiri kızdırdın ve öfkelen-dirdin" deyince, Hasan-ı Basrî: "Uzaklaş benden ey Amir, Allah'tan kork. Eğer sana bir şey sorulursa doğruyu söyle, yahut sus ki kurtulasın." dedi. Şa'bî, "Ey Eba Sa'îd, ben ne söylediğimi biliyorum." demesi üzerine de Hasan, "İşte bu senin aleyhinde en büyük delil ve en büyük sorumluluktur." dedi.

Daha sonra Haccac, Hasan-ı Basrî'yi çağırdı, gelince ona: "Sen mi, Allah onları yok etsin, onlar Allah'ın kullarını dirhem ve dinar için öldür-düler diyorsun?" O da evet dedi.

Haccac: "Seni buna sevkeden şey nedir?" deyince, Hasan-ı Basrî Yüce Allah; **"Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz"** (Al-i İmran, 3/187) diye alimlerden söz almıştır, dedi. Haccac: "Ey Hasan, dilini tut. Hoşuma gitmeyen bir sözün senden bana ulaşmasından sakın. Yoksa başını vücudundan ayırırım."

İşte iman kuvveti, Allah'a bağlılık, cesaret, hakka yardım ve iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeğe çalışmak böyle olur.

İbni Semmâk bir gün Mü'minlerin Emîri Harun Reşîd'e geldi ve onu içmek için suyu ağzına götürdüğü bir durumda buldu. Ona, "Ey Mü'minlerin Emîri, Allah aşkına suyu içmeden azıcık bekleyiniz." dedi. Harun Reşîd suyu aşağı koyunca ona, Sana Allah'a and verdiriyorum, eğer şu suyu içmene engel olursa onu kaçta satın alırdın?" Harun: "Mülkümün yarısını" deyince İbni Semmâk: "Suyu iç afiyet olsun" dedi. Bunun üzerine o da suyu içti. İbni Semmâk tekrar: Sana Allah'a and verdiriyorum ey Mü'minlerin Emîri, eğer içtiklerinin karnından dışarı çıkmasına mani olursa, bunların dışarı çıkması için ne verirdin? Harun Reşîd: "Mülkümün hepsini" diye cevap verdi.

İbni Semmâk: "Ey Mü'minlerin Emîri, mademki bir yudum su senin mülkünden daha hayırlıdır, öyleyse onun için yarışa girmeye değer mi? Bunun üzerine Harun ağlamaya başladı, hatta göz yaşları sakalını ıslattı. Bu durum karşısında Halife'nin önünde ayakta duran Fadl İbni Rebi, şöyle söyledi: "Yavaş ol ey İbni Semmâk, Mü'minlerin emîri, memleketindeki adaleti ve Allah'ın hakkını yerine getirmesi sebebiyle, Allah nezdinde akîbetinin iyi olmasını isteyenlerin en hayırlısıdır.

İbni Semmâk: "Ey Mü'minlerin Emîri, Allah'a yemin ederim ki bu, yarın kabrinde seninle beraber olmayacak, sen kendine bak, durumunu herkesten daha iyi bilir ve daha iyi anlarsın.

Sana gelince, ey Fadl, Mü'minlerin Emirinin sana yakınlığı ve iyiliği sebebiyle, senin üzerindeki hakkı, kıyamet gününde onun iyiliklerinden olman içindir, yoksa kötülüklerinden değil.

İşte Allah'ın senin üzerindeki hakkını yerine getirmen hususunda en iyi yol budur, vesselam.

Hişam İbni Abdî'l-Melik, Halife olduğu günlerde Hac vazifesini yapmaya geldi ve Sahabe'den bir kimseyi bana getirin, dedi. Sahabeden kimsenin kalmadığı söylenince, Tabînden getirin dedi. Bunun üzerine Tâvûs el-Yemanî getirildi. Tâvûs içeri girince Hişam'ın halısının kenarında ayakkabılarını çıkardı ve ona Mü'minlerin emîri diye selam vermeyip, yalnız "es-Selamu Aleyke" dedi. Onu künyesiyle anmadı ve tam karşısında oturarak ona, nasılsın ey Hişam diye hitap etti. Hişam buna çok kızdı ve ona, seni böyle davranmaya sevkeden şey nedir, ey Tâvûs diye sordu?

Tâvûs, ne yaptım deyince, Hişam iyice kızdı ve ayakkabılarını halının kenarında çıkardı ve bana Mü'minlerin Emîri diye hitap etmedin. Ayrıca beni künyemle anmadın ve tam karşıma geçip oturdun, dedi.

Tâvûs, ayakkabılarımı halının kenarında çıkarmama gelince: Ben günde beş defa Yüce Allah'ın huzurunda ayakkabılarımı çıkarıyorum, bunun için bana o hiç kızmıyor. Niçin bana Mü'minlerin Emîri diye selam vermedin sözüne ise, senin emirliğine bütün insanlar razı değiller.

Bunun için ben, yalan söylemek istemedim. Beni niçin künyem ile anmadın sözünüze de, Yüce Allah dostlarını "Ya Davud, Ya Yahya, Ya İsa" diye isimlendirirken, düşmanlarını da "Ebu Leheb'in iki eli kurusun, zaten kurudu ya" şeklindeki künyesiyle anmıştır. Benim karşıma oturdunuz, sözünüz konusunda da Mü'minlerin Emiri Ali b. Ebi Talip (k.v.)'nin şöyle dediğini duydum: "Cehennemlik bir kimseyi görmek istersen eğer, kavmi onun etrafında ayakta dururken, kendisi oturmakta olan adama bakınız."

Bunun üzerine Hişam, bana va'z ediniz dedi. Tâvûs da "Mü'minlerin Emiri Ali b. Ebi Talip'den şöyle duydum: "Cehennem'de tepeler gibi yılanlar ve katırlar gibi akrepler vardır. Bunlar maiyetindekilere adaletli davranmayan emirleri ısırtırlar." dedi, sonra kalktı ve oradan ayrıldı.

a) Emir'in Musahaması ve Kadının Sebati:

Muaviye Hacca gitti ve Hucun denilen yerde yaşamakta olan Kinane kabilesinden bir kadını sordu. O kadına Darimiyyetu'l-Hucuniyye denirdi. Esmer ve şişman bir kadındı. Onun hayatta olduğu öğrenildi ve haber gönderip onu getirtti.

Muaviye – Ey Ham'ın kızı, seni buraya getiren şey nedir?

Kadın – Eğer beni ayıplamak istiyorsan ben Ham'ın kızı değilim. Ben, Kinâne'den bir kadınam.

Muaviye – Doğru söyledin. Seni buraya niçin çağırdığımı biliyor musun?

Kadın – Gaybı ancak Allah bilir, dedi.

Muaviye – Seni buraya Ali'yi niçin sevdiğini, bana niçin kızdığını; Ali'yi dost ve beni niçin düşman tanıdığını sormak için çağırdım.

Kadın – Cevap hususunda beni bağışlar mısın?

Muaviye – Hayır, dedi.

Kadın – Mademki ısrar ediyorsun; Ali'yi, emri altında olanlara adaletli davrandığı ve taksimatı eşit olarak yaptığı için seviyorum. Sana gelince, hilafete senden daha layık olana karşı savaştığın ve hakkın olmayan bir şeyi istediğin için kızıyorum. Aynı zamanda ben Ali'yi Hz. Peygamber (s.a.s.)'in yakını olması, fakirleri sevmesi ve müslümanlara değer vermesi, artı Resulullah'ın dostluğunu kazanmış olması nedeniyle seviyorum. Sana olan düşmanlığım ise, kan akıtman, zulmetmen ve arzuna göre hüküm vermenden dolayıdır, dedi.

Muaviye – İşte bunun için karnın şişti, göğüslerin ve kalçaların büyüdü.

Kadın – Annen Hind için de böyle denilirdi.

Muaviye – Ey kadın kendine gel. Ben bununla hayırdan başka birşey kasetmedim. Kadının karnının büyük olması, anne karnında çocuğun tam teşekkül etmesine; göğüslerinin iri olması, emzirdiği zaman çocuğunu doyurmasına ve kalçalarının büyük olması da oturmasının rahat olmasına işaret etmektedir. Bunun üzerine her ikisi de sustu. Sonra,

Muaviye – Ey kadın, Ali'yi gördün mü?

Kadın – Evet, vallaahi gördüm.

Muaviye – Onu nasıl gördün?

Kadın – Vallaahi mülkün seni aldattığı gibi onu aldatmadığını ve nimetin seni meşgul ettiği gibi onu meşgul etmediğini gördüm.

Muaviye – Onun sözünü dinledin mi?

Kadın – Evet, vallaahi onun sözü zeytin yağının kablardaki pası açtığı gibi, gönüllerdeki körlüğü açıyordu.

Muaviye – Doğru söyledin, bir ihtiyacın var mı?

Kadın – onu yerine getirir misin?

Muaviye – Evet.

Kadın – Senden yüz tane kırmızı deve istiyorum, onların içinde erkek deve ve çobanı da olsun.

Muaviye – Onları ne yapacaksın?

Kadın – Bunların sütleriyle küçükleri beslerim; büyüklerin bana saygılı davranmalarını sağlarım; onlarla iyilik yapar sevap kazanırım ve onlarla kabilelerin arasını düzeltirim.

Muaviye – Onları sana verirsem, senin nezdinde Ali'nin yerini alır mıyım?

Kadın – Subhanallah, ondan aşağı mı olur? Bundan sonra Muaviye şu şiiri okumaya başladı:

Musamaha ve iyilikle size va'detmezsem

Benden sonra lutuf kimden beklenir?

Onları, al, afiyet olsun ve benim bu güzel davranışımı söyle.

İşte bu, düşmanlık savaşında seni barışla mükâfatlandırmaktır. Bundan sonra,

Muaviye – Vallahi Ali hayatta olsaydı sana bunlardan bir şey vermezdi.

Kadın – Evet, vallahi müslümanlara ait Beytü'l-Maldan bir deve tüyü bile vermezdi.

Muaviye – Ona istediğini verin ve onu iyilikle yerine gönderin.

Kutubî, Mekke-i Mükerreme tarihinde şunları nakletmektedir: Mansur Hacca gittiği zaman, gece yarısından sonra Daru'n-Nedve kapısından tavafa çıkıyordu. Daru'n-Nedve, İmam-ı Hanefî'nin namaz yeri olarak hazırlanmış bölümünün arkasında idi. Halifeler ve Krallar oraya iniyordu. Mansur da gece yarısından sonra tavaf ediyor ve namaz kılıyordu. Böylece onu hiç kimse bilmiyordu. Tanyeri ağarınca Daru'n-Nedve'ye dönerdi. O zaman müezzinler gelir, ona selam verir, sabah namazı için ezan okur ve ikamet getirirlerdi. Mansur da çıkar, insanlara namaz kıldırırdı.

Bir gece yine seher vaktinde çıktı ve tavafa başladı. O sırada Mültezem'in yanında bir kimsenin şöyle dediğini duydu: "Allah'ım yeryüzünde fesadın ve kötülüğün ortaya çıkmasından; zulüm ve hırsın hak ile hak sahibinin arasına girmesinden sana şikâyet ediyorum. "Mansur yürüyüşünü hızlandırdı, hatta o adamın sözlerinden nasibini aldı. Sonra tavaftan çıktı, mescidin bir tarafına çekildi ve o adamı çağırarak için birini gönderdi. Adam iki rekât namaz kıldı, Hacer-i Esved'i öptü, sonra Mansur'un elçisiyle birlikte gelerek Mansur'a selam verdi.

Mansur – Senden işittiklerim nedir? Yeryüzünde fesadın ve kötülüğün ortaya çıkması, hak ile hak sahibi arasına zulmün girmesi şeklinde bir şey söylüyorsun. Vallahi beni meşgul eden, endişelendiren ve hasta eden şeylerle kulaklarımı doldurdun, dedi.

Adam – Ey, Mü'minlerin Emiri, eğer bana bir şey yapmayacağına dair teminat verir ve tam bir dikkatle beni dinlersen işin aslına sana haber veririm. Yoksa Allah'ın kudretine sığınırım bana bir şey yapamazsın ve ben başkasıyla meşgul olmayı bırakır, kendi nefsimle meşgul olurum.

Mansur – Sen güven içindesin, ben seni cankulağıyla dinliyorum ve buna bütün kalbim şahittir.

- Adam – Kendisini hırs saran ve o hırsı kendisiyle hak arasında engel olan adamla, yeryüzünde fesat ve kötülüğün düzelmesine mani olan adam ancak sensin.
- Mansur – Ey insan, nasıl beni hırs bürüyebilir ki altın gümüş benim elimde, tatlı ve ekşi ne varsa hepsi benim avucumda değil mi? Benimle, bunlardan istediğim şey arasında kim engel olabilir?
- Adam – Seni saran hırs, başka kimde var? Ey Mü'minlerin Emîri, Yüce Allah Mü'minlerin işlerini, canlarını ve mallarını sana emanet etti. Sen onların işleriyle ilgilenmedin. Onların mallarını toplamaya önem verdin. Sen, onlarla senin arana taş ve topraktan perdeler, odun ve demirden kapılar ve silahlı muhafızlar koydun. Sapıkları kendine vezir, zalimleri yardımcı yaptın. Hakkı unuttuğun zaman sana hatırlatmıyorlar. Bir iyilikte bulunduğun zaman sana yardımcı olmuyorlar. İnsanlara yapmış oldukları zulme rağmen sen onları mal, silah ve insanlarla güçlendirdin. Onlardan başka kimsenin senin yanına sokulmamasını emrettin ve zulüm görenin sana ulaştırılmasını yasakladın. Fakir, aç ve muhtaç durumda olanlardan saklandın. Bu malda onların hepsinin hakkı vardır. Kendin için seçtiğin, tebaan üzerine tercih ettiğin ve seninle beraber olmalarını istediğin, hatta kendi kendilerine: "Bu Allah'a ihanet etti, biz ona niçin ihanet etmeyelim" diyen bu insanlar hala seninle beraber olmaya devam etmekte.

Onlar, insanların durumlarına ait hiçbir şeyi sana ulaştırmayıp, ancak kendi istediklerini sana ulaştırmak üzere ittifak etmişlerdir. Kendi emirlerine muhalif olan valileri, onlar senden uzaklaştırdılar. Seninle onlar arasındaki bu durum, insanlar arasında yayılınca da insanlar onlara saygı duymaya ve onlardan korkmaya, hatta onlara ikramda bulunmaya ve onlara hediyeler götürmeye başladılar. İlkönce onlara malia, hediye ve rüşvetle yakınlık gösterenler de senin valilerindir. Bu mal, hediye ve rüşvetle de senin tebaana zulmetmeğe kendilerinde güç ve kuvvet buldular. Dahası senin tebaandan kuvvet ve servet sahibi olanlar da kendilerinden daha aşağı olanlara zulmetmek için, onlara tabi oldular.

Böylece Allah'ın memleketleri zulüm ve cehaletle doldu. Onların azgınlıkları ve hırsları arttı; kötülük ve bozgunculukları çoğaldı. Bunlar senin yetkine ortak oldular, sen hâlâ bunlardan habersizsin. Eğer haksızlığa uğrayan bir kimse sana gelirse, seninle o kimse arasında engel konuluyor. Eğer durumunu sana ulaştırmak için senin önünde bağırsa, başkalarına ibret olsun diye o, şiddetle dövülüyor. Bunu sen gözünle gördüğün halde kalbinle ona merhamet etmiyorsun. Eğer sen, o adam hakkında onlara bir şey sorsan, onlar: "Nezaket dışı davrandı, biz de onun terbiyesini verdik; yahut senin makamına hakaret etti, biz de bunun için onu dövdük." derler.

Bu zulüm ve haksızlığın olduğu yerde İslam kalır mı? Ben Çin'e gitmiş ve döndüm. Onların krallarının başına bir felaket gelmiş. Kral işitme duygusunu kaybetmiş ve başlamış ağlamaya. Vezirler ona, niçin ağlıyorsun, yazık değil mi? Kral, ben işitme duygumu kaybettiğime ağlamıyorum, haksızlığa uğrayanların durumuna ağlıyorum. Çünkü haksızlığa uğramış olanlar, bu haksızlığın giderilmesi için, gelip kapımın önünde bağırlarsa, ben onların sesini işitemem. Fakat bereket versin, benim yalnız işitme duygum kayboldu, görme duygum değil. Bunun için insanlara söyleyin, yalnız haksızlığa uğramış olanlar kırmızı elbise giysin, başkaları değil. Ben de onları görerek tanıyayım ve yardım edeyim. Böylece haksızlığa uğrayanları görmek için hergün çıkıyorum, onları çağırıp mağduriyetlerini gideriyorum.

Bak ey zavallı. Bu Allah'a ortak koşan bir kimsedir. Onun müşriklerle acıması, senin müslümanlara acımandan daha fazladır. Oysaki sen, Allah'a inanmış ve Hz. Peygamber (s.a.s.)'in amcasının oğlusun. Mallar ancak şu üç şeyden birisi için toplanır:

a) Eğer o malı evladım için topluyorum dersen, Allah sana o bebekte ibretler gösterdi. Bebek annesinin kamından çıplak olarak doğmakta ve yeryüzünde onun hiçbir malı da bulunmamaktadır. Halbuki mal, bütünüyle çocuğa hizmet etmektedir. Hassas bir el onu sarmakta ve her şeyden onu korumaktadır. Yüce Allah bunlarla o çocuğu takdir ettiği mala kavuşturuncaya kadar ona lutfetmeğe devam etmektedir. Çocuk, Allah'ın lutfettiği o mala sahip olur ve başkasının kullandığı gibi, onu kullanırken o malı veren sen değildin. Daha doğrusu Yüce Allah dilediğine onu vermektedir. Zira Allah'ın verdiğiğine hiç kimse mani olamaz ve mani olduğuna da hiç kimse bir şey veremez.

b) Eğer ben malı saltanatımı kuvvetlendirmek için topluyorum dersen, Yüce Allah sana, senden öncekilerde pek çok ibret gösterdi. Ne gümüş ve altın olarak biriktirdikleri, ne de cephane ve silah olarak hazırladıkları onlara fayda verdi. Yüce Allah, size dilediğini verdiği zaman, sen kardeşinle birlikte sayıca az ve malca zayıf bir durumda idin. Bu durumda olmanız sana bir zarar vermedi.

c) Eğer ben malı bulduğum durumdan daha yüksek bir gaye için topluyorum dersen, Allah'a yemin ederim ki, bulunduğun makamdan daha yüksek bir makama ancak, salih amelle ulaşılır. Şunu da bil ki, senin tebaandan sana isyan eden bir kimseyi, öldürmekten daha büyük bir ceza ile cezalandıramazsın. Halbuki Cenab-ı Hak, acı bir azapla ebedi olarak cezalandırmaktadır:

"Allah gözlerin hain bakışlarını ve göğüslerin gizlediği düşünceleri bilir." (Mü'min, 40/19).

Yarın, dünya malı elinden gitmiş ve seni hesap yerine çağırdığı zaman, Allah'ın huzurunda durumun nasıl olacak? Bulduğun makam sana bir fayda verir mi? Bunun üzerine Mansur, yüksek sesle ağlamaya başladı.

Mansur – Ne yapabilirim? Yetki verdiğim insanları hep hain olarak gördüm.

Adam – Ey Mü'minlerin Emiri, yol gösteren faziletli insanlar vardır.

Mansur – Onlar kimdir?

Adam – Onlar, ilmi ile amel eden alimlerdir.

Mansur – Onlar benden kaçtılar.

Adam – Evet, onlar senin gidişatına alet olmamak için

senden korkup kaçtılar. Eğer sen kapıları açar, engelleri kaldırır, haksızlığa uğrayana yardım eder, zalime mani olur, adaletle hükmeder ve fazileti yaygınlaştırırsan, senden korkup kaçanların tekrar döneceklerine ben kefilim, dedi.

Müezzinler geldi, ona selam verdiler; sabah ezanını okudu ve ikamet getirdiler. Mansur da kalktı insanlara namazı kıldırdı ve adam birden önlerinden kaybolup gitti.

Rivayet edilir ki Abbasi Halifesi Mansur, çok heybetli bir kimse idi ve bütün insanlar kendisinden korkardı. Birgün Evzaî onun yanına geldi. Mansur ona "Bana va'zet" dedi.

Evzaî, Ey Mü'minlerin Emiri, şunu bil ki Allah, hakkın ta kendisidir. Hakkı istemeyen Allah'ı da istemez. Ey Mü'minlerin Emiri, mülk kimseye baki değildir. Mülk yalnız Allah'ındır. Eğer mülk bir kimseye baki kalsaydı sana ulaşmazdı. Ey Mü'minlerin Emiri, Hz. Peygamber (s.a.s.), bilmeden incitmiş olduğu bir ârâbînin kendisinden kisas almasını istedi. Ârâbî, anam babam sana feda olsun, ben hakkımı helal ettim, bunu ebediyyen yapamam, dedi. Ey Mü'minlerin Emiri, Allah nezdinde iyiliğin en hayırlısı, takvadır. Allah'a itaat etmekle şeref duyan bir kimseyi, Allah yükseltir ve Allah'a isyan etmekle şeref duyan bir kimseyi de Allah rezil eder.

Evzaî'nin va'zı bitince, Mansur ona bir şey verilmesini istedi. Evzaî, bunu kabul edemeyeceğini ve bundan affını dileyerek şöyle söyledi: "Ey Efendim, ben dünya malı karşılığı olarak nasihatımı satmam. Aksi takdirde sevabından mahrum kalır ve faydasından az istifade etmiş olurum. Mü'minlerin Emiri, bizim aramızda adaletle hükmettiği müddetçe hem Allah'tan hem de Halife'den hayır görürüz.

İşte alimler böyle olur. Allah yolunda hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar. Onlar dünyayı ahiretin bir tarlası olarak görmüş ve onu ahiret

Harun gelince Behlül yüksek sesle: Ey Mü'minlerin Emiri, diye bağırdı. Harun perdeyi eliyle açarak, buyur ey Behlül, dedi.

Behlül – Ey Müminlerin Emiri, bana Eymen b. Nail Kudâme b. Abdillâh el-Amirî'den şunu nakletmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.)i deve üzerinde giderken gördüm. Altında eski bir eğer vardı. Kimseyi dövmesi ve yanından uzaklaştırması yoktu.

Ey Mü'minlerin Emiri, senin bu seferinde mütevazî olman, büyülenmeden daha hayırlıdır. Bunun üzerine Harun o kadar ağladı ki göz yaşları yere indi. Sonra devam et ey Behlül, Allah sana merhamet etsin, dedi.

Behlül – Bütün yeryüzüne sahip olduğunu düşün.
Bütün kullar da senin emrinde olsa ne olurdu?
Yarın varacağın yer kabir değil midir?
Bu toprağı üzerine sermeyecekler mi?

Harun, tekrar ağladı, sonra güzel söyledin ey Behlül, başka var mı? dedi.

Behlül – Evet Ey Mü'minlerin Emiri, Allah bir adama mal ve güzellik verir, o da bu malı Allah yolunda sarfeder ve iffe-tini de korursa, Allah onu katında iyiler defterine yazar.

Harun – Güzel söyledin Ey Behlül, dedi. Sonra ona mükâfat verilmesini emretti. Behlül, reddederek bunu kimden aldığın ona ver, benim buna ihtiyacım yoktur.

Harun – Ey Behlül, eğer senin borcun varsa onu ödeyelim.

Behlül – Ey Mü'minlerin Emiri, borçla borç ödenmez. Sen hak sahibine hakkını ver. Ey Mü'minlerin Emiri, sen kendine olan borcunu öde.

Harun – Ey Behlül, sana yetecek miktarda bir şey verelim.

Behlül – Başını yukarı kaldırarak, Ey Mü'minlerin Emiri, sen ve ben Allah'ın kullarındanız. O'nun seni hatırlayıp beni unutması, mümkün değildir. Bunun üzerine Harun perdesini indirerek yoluna devam etti.

Bu açıklamadan maksat, Harun'un alimlerin va'zını dinlemesi ve hakkı kabul etmesi, kalbinin temiz ve hikmetinin yüksek oluşunu göstermektir. Kalb, işte böyledir.. Ondan ancak güzel ahlak örnekleri çıkar. Canlı kalplerin ve temiz ruhların durumu budur.

Süfyanu's-Sevri şunları anlatmaktadır: Mehdi Hac yapmak istediği zaman, mutlaka Süfyan bana lazımdır, dedi. Benim için evin etrafına bir gözetleyici koydular ve gece beni aldılar. Mehdi'nin önüne varınca

"Niçin bize gelmiyorsun ki işlerimizde seninle istişare edelim. Neyi emredersen onu yapalım, neyi yasaklarsan ondan vazgeçelim." dedi. Ben ona, bu yolculuğunda ne kadar mal sarfettin? dedim.

Mehdi – Benim vekillerim ve görevli memurlarım vardır, dedi. Ben, yarın Cenab-ı Hakkın önünde durduğum ve bundan sorulduğum zaman, özrüm ne olacak? Ömer İbn Hattap (r.a.) Hacca gittiği zaman hizmetcisine "Bu yolculuğunuz için ne kadar mal sarfettin?" diye sorduğunda hizmetçi: "Ey Mü'minlerin Emiri, on sekiz dinar" dedi. O zaman Hz. Ömer: "Yazık sana, müslümanların hazinesini tükettin." dedi.

İbni Semmâk Harun Reşid'e vardığında Harun ona: "Bana va'zet" dedi.

İbni Semmâk – Ey Mü'minlerin Emiri, Allah bu halifelik makamını kulları içinde senden başkasına vermeğe razı olmadı. Sen de nefsin için ancak Allah'ın razı olacağı şeylere rıza göster. Sen, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in amcasının oğlusun. Sen bu halifelige herkesten daha layıksın. Ey Mü'minlerin Emiri, bir kimse belirli bir zamanda kölesini hürriyete kavuşturmak istediği zaman, önce kendi nefsinin kurtarmaya çalışması daha uygundur.

Ey Mü'minlerin Emiri, bir kimse dünyaya dalmak suretiyle dünya ona zevklerini tattırırsa, ahiret de onu kendinden uzaklaştırarak acılarını tattırır.

Ey Mü'minlerin Emiri, Allah aşkına, genişliği göklerle yer arası olan Cennet'e çağrıldığı halde, orada nasibi olmayan biri olarak oraya gelmekten sakın.

Ey Mü'minlerin Emiri, sen yalnız ölür ve yalnız hesaba çekilirsin. Sen pişman ve perişan bir halde oraya gelirsin. Seni hiçbir şey geri bırakmaz. Ancak hayret ve gurur geri bırakır. Sen ve biz bir yolculuk esnasında yolcu komşusuyuz.

Süleyman b. Abdü'l-Melik Hacca gitti ve ziyaret için Medine'ye geldi. Ebu Hazim'i-A'rac'a haber gönderdi. Yanında İbni Şihab da vardı. Ebu Hazim gelince ona: "Konuş ey Ebu Hazim" dedi.

Ebu Hazim – Ne hakkında konuşayım Ey Mü'minlerin Emiri.

Süleyman b. Abdü'l-Melik – Bu işten nasıl çıkılır?

Ebu Hazim – Kolaydır, eğer yapmak istersen.

Süleyman b. Abdü'l-Melik – Nasıl kolay?

Ebu Hazim – Her şeyi ancak hak ölçülerine göre alır ve ancak ehline verirsin.

Süleyman – Kimin gücü buna yeter?

Ebu Hazim – Sana yüklediği şeyi Allah kime yüklerse.

Süleyman – Bana nasihat et, ey Ebu Hazim.

Ebu Hazim – Ey Mü'minlerin Emiri, bu halifelik sana ancak, sende öncekilerin ölümü ile ulaştı. O sana nasıl geldiyse, senden de öyle çıkar. Sonra şöyle devam etti: Ey Mü'minlerin Emiri, Rabbini büyüklüğünden dolayı tenzih et. Yasaklamış olduğu şeyleri yapmaktan ve emretmiş olduğu şeyleri terketmekten sakın.

Süleyman – Ey Ebu Hazim, bana yol göster.

Ebu Hazim – Ey Mü'minlerin Emiri, sen bir çarşısın, iyilik ve kötülük olarak sende geçerli olan ne varsa o sana yüklenir. Öyleyse sen kendine bak, onlardan hangisini diliyorsun.

Süleyman – Sana ne oluyor ki bize gelmiyorsun?

Ebu Hazim – Size gelmekle ne yapayım. Eğer beni kendine yaklaştırırsan fitneye sokarsın; uzaklaştırırsan, üzüm olursun. Senin için korktuğum şey, benim yanımda yoktur. Senin için istediğim şey ise, senin yanında yoktur.

Süleyman – İhtiyaçlarını bize bildir.

Ebu Hazim – İhtiyaçlarımı senden daha kuvvetli birine arzettim. Onlardan bana ne kadar verirse, onları kabul ederim; vermezse ona da razı olurum. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyuruyor:

"Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz taksim ettik" (Zuhruf, 43/32): "Allah'ın taksim edip çok verdiğini kim azaltmaya ve az verdiğini kim çoğaltmaya yetkilidir?" Bunun üzerine Süleyman çok ağladı. Onun yakınlarından biri Ebu Hazim'e, Mü'minlerin Emirini üzdün, dedi.

Ebu Hazim – Sen sus, Yüce Allah, alimlerden ilmi insanlara açıklayacaklarına ve gizlemeyeceklerine dair söz aldı, dedi. Sonra oradan ayrıldı. Evine gidince Süleyman ona mal gönderdi, o bu malı kabul etmedi ve getirene de "Mü'minlerin Emirine söyle, vallahi senin için razı olmadığım bir şeye, kendim için nasıl razı olurum?" dedi.

Amr İbn Ubeyd Mansur'un yanına geldi ve Ve'l-Fecri ve leyalin aşrın "Andolsun tan yerinin ağarmasına, on geceye" sûresini, inne Rabbeke lebi'l-Mirsad" "Elbette Rabbin gözetleme yerindedir" kısmına kadar okudu. O azgın kâfirlere benzer iş yapanlar için, Ey Mü'minlerin Emiri, Allah'tan kork. Senin kapında tutuşmuş ateşler vardır. Allah'ın kitabına ve Resulünün Sünnetine göre hareket edilmezse, onların rızıklarından sen sorumlusun. Fakat senin kazandığından onlar sorumlu değildir. Onların dünyası, ancak senin ahiretinin bozulmasıyla düzelir. Bunun üzerine Selman b. Mücalid ona: "Sus Mü'minlerin Emirini üzdün" dedi.

Amr – Yazık sana ey İbni Mücalid, nasihatini Mü'minlerin Emirinden alıkoyman sana yetmedi mi? Bir de Emirle ona nasihat eden kimse arasına girmek istiyorsun. Ey Mü'minlerin Emiri, Allah'tan sakın, bunlar seni şehvetlerine basamak ettiler. Sanki sen boynuzları tutmaktasın, başkaları da sağlamaktadır. Bunların Allah nezdinde sana hiç faydaları yoktur.

Rivayet edilir ki, Hasan b. Muhammed b. Hüseyin (r.a.) Ömer b. Abdü'l-Aziz'in yanına geldi ve ona ey Ömer, üç şey kimde bulunursa, imanını tamamlamış olur. Ömer ona, ey Ehl-i Beyt-i Nübüvvet ve Maden-i Risalet, dedi ve iki dizi üzerine oturdu. Hasan şöyle dedi:

Bunlardan biri, bir şeye razı olduğu zaman, rızası onu batıla sokmayan kimsedir. İkincisi, kızdığı zaman kızgınlığı onu haktan çıkarmayan kimsedir. Üçüncüsü, güçlü olduğu zaman kendine ait olmayan şeyi almayan kimsedir.

Ömer b. Abdü'l-Aziz halife olduğu zaman her taraftan ona heyetler geldi. Hicaz'dan gelen heyet içinde önce bir çocuk söze başladı - yaşı küçüktü- Ömer ona: Senden daha büyükleri konuşsun, dedi.

Çocuk – Allah Mü'minlerin Emirini ıslah etsin. İnsan iki küçük şeyi ile insandır. Onlardan biri kalbi, diğeri de lisandır. Eğer Allah kuluna konuşan bir lisan ve anlayan bir kalp verirse, o konuşmaya müstahak olur. Onun konuşmasını dinleyen, onun üstünlüğünü bilir. Ey Mü'minlerin Emiri, eğer iş, yaş ile olsaydı, senin bu meclisinde halifeliğe senden daha layık olan kimse bulunurdu. (Ömer b. Abdü'l-Aziz'in de yaşı küçüktü.)

Ömer – Doğru söyledin, ne konuşmak istiyorsan konuş.

Çocuk – Allah halifeyi ıslah etsin, biz tebrik etmek için gelen bir heyetiz, kötülük etmek için gelen bir topluluk değiliz. Biz sana, Allah'ın bir lufu olarak seni bize vermesinden dolayı geldik. Ne bir şey istemek için, ne de

korkudan emin olmak gibi bir şey, bizi buraya getirmedi. Rağbete gelince, biz sana memleketimizden geldik. Korku ise, yapmış olduğun adaletle biz senin zulmünden eminiz.

- Ömer – Bana nasihat et ey çocuk, dedi.
 Çocuk – Allah Mü'minlerin Emirini islah etsin. İnsanlardan bazısını Allah'ın musamahası, uzun hayalleri ve insanların övgüsü onların ayaklarını kaydırıldı. Dolayısıyla onları Cehennem'e düşürdü. Sakın Allah'ın hilmî, uzun hayallerin ve insanların aşırı övgüsü seni aldatmasın. Yoksa senin de ayağın kayar, o topluluğa katılırsın. Allah seni onlardan etmesin ve bu milletin salihlerine ilhak eylesin, dedi. Sonra sustu. Ömer, çocuğa yaşını sordu. O, on bir yaşındaydı. Daha sonra onun kim olduğunu sordu.

O, Hüseyin b. Ali b. Ebi Talip'in çocuklarından biri idi. O zaman Ömer, onun yanında şu şiiri okudu:

Bil ki insan alim olarak doğmaz.

İlim sahibi, cahil gibi değildir.

Milletin büyüğü, eğer ilim sahibi değilse küçüktür.

Her ne kadar onun etrafında toplansalar bile.

Bunun bir benzeri de İtâf için söylenmiştir. İtâf giyimine pek önem vermezdi. Ona, niçin iyi giyinmiyorsun, denildiğinde o şöyle cevap verirdi: İnsanı terbiyesi ve ahlakı yüceltir, giyim ve kuşamı değil. Şekil ve görünüşün kendini yükselttiğini zanneden kişiyi, Allah kınamaktadır. Hayır, vallahi insanı iki küçük şey, yani lisan ve kalbi şereflendirir. İki büyük şey, yani azmi ve aklı ise onu yükseltir.

Hasan-ı Basri, Ömer b. Abdu'l-Aziz'e şunu yazdı: Şimdi, senin için Nuh Ömrü, Süleyman mülkü, İbrahim imanı ve Lokman hikmeti olsa, senin önünde ölüm korkusu ve ölümün arasında iki yurt vardır. Bunlardan biri sana isabet etmezse, diğeri isabet eder.

Muhammed b. Ka'b el-Kurazî Ömer b. Abdu'l-Aziz'in yanına geldi. O çok müteessir ve üzgün idi. Muhammed b. Ka'b'a, bana nasihat et, dedi. O, Ey Mü'minlerin Emiri, Allah halkından hiç kimseyi senden üstün yapmadı. Bunun için halkından hiç kimsenin senden daha itaatkâr olmasına razı olma. İnsanları üç sınıfa ayırır, büyüklerini baba, ortancalarını kardeş ve küçüklerini de evladın yerinde say. Babana yenilik yap, kardeşine yardım et ve çocuğuna da merhametli davran. İyi bil ki halife olarak ölenlerin ilki sensin.

Ömer b. Abdu'l-Aziz'in kendinden önceki halifeler yanında hak sözü söylemedeki cesareti çok büyüktü. Velid b. Abdu'l-Melik, Süleyman'ı azletmek istediğinde Ömer, Abdu'l-Melik'e: "Ey Mü'minlerin

Emiri, biz ikinize bir celsede biat ettik, nasıl olur da onu azleder seni bırakırz.”

Ömer b. Abdu'l-Aziz, Süleyman b. Abdu'l-Melik'e geldi. Abdu'l-Melik'in Veliht olan oğlu Eyyub da orada idi. Abdu'l-Melik'ten sonra halife o olacaktı. O esnada bir takım insan, halifelerin bazı kadınlarından miras istemek üzere oraya geldi. Süleyman, kadınların gayri menkullerde mirasçı olacağını zannetmiyorum, dedi.

Ömer b. Abdu'l-Aziz ona; Sübhanallah, Allah'ın kitabı nerede? Abdu'l-Melik, ey çocuk git, Abdulmelik b. Mervan'ın bu konuda yazılmış defterini bana getir, dedi. Ömer, sanki beni mushaf getirmeye gönderiyorsun? deyince orada bulunan Eyyub, vallahi Mü'minlerin emirinin yanında böyle konuşan bir kimse başının gövdesinden ayrılmasından başka bir şey hissetmez, dedi.

Ömer, halifelik sana ve senin gibilere verilirse, onların başına bu korktuğundan daha fazlası gelmez. Süleyman Eyyub'a: Sen sus, Ebu Hafs'a mı bunu söylüyorsun? deyince Ömer, Allah'a andolsun eğer Mü'minlerin Emiri bu durumu bilmeseydi, biz buna sabretmezdik.

Ömer b. Abdulaziz'in sözlerinden biri de, yalanın sahibini lekelediğini öğrendiğim gündün beri yalan söylemedim, demesidir.

Harun Reşid Hacca gittiğinde Malik b. Enes (r.a.)'ya içinde beşyüz dinar bulunan bir kese gönderdi. Hac vazifesini tamamlayıp Medine'ye gelince, Malik b. Enes'e şu haberi gönderdi: Mü'minlerin Emiri, kendisiyle birlikte Bağdat'a gelmesini istiyor. Malik b. Enes bu haberi getiren şahsa: Ona söyle, gönderdiği kese ağzı mühürlü olarak duruyor ve Hz. Peygamber (s.a.v.): **“Medine onlar için daha hayırlıdır, eğer bilmiş olsalardı.”** diye buyurmuşlardır.

Muhammed b. Sabih b. Semmâk el-Bağdadî el-Vaiz, Harun Reşid'e geldi ve ona, Ey Mü'minlerin Emiri, senin şerefine en üstün yönü, mütevazi olmandır, dedi. Harun, ne güzel söyledin, Muhammed b. Sabih, Ey Mü'minlerin Emiri, eğer bir kimseye Allah yaratılışında güzellik verir, şerefli bir mevki nasip eder ve ona bol ihsanda bulunur, o da o güzellikle iffetini korur, malında adalet eder ve yaşantısında mütevazi olursa, Allah katında O'nun samimi kullarından sayılır. Bunun üzerine Harun, bir kalem-kâğıt istedi ve onu kendi eliyle yazdı.

Sahibu'l-Hulye, İbni Semmâk'ın Harun Reşid'le birlikte buna benzer başka bir hikâyesini şöyle nakletmektedir: Harun, İbni Semmâk'a haber gönderdi, o da geldi. Yanında Yahya b. Halid el-Bermekî de vardı. Yahya, İbni Semmâk'a: Mü'minlerin Emiri seni, uygunluğundan, Yüce Allah'a çok zikrettiğinden ve herkese duâ ettiğinden dolayı buraya çağırıldı.

İbni Semmâk, bizim uygunluk haberimizin Mü'minlerin Emirine ulaşmasına gelince, bu, Allah'ın günahlarımızı örtmesi sebebiyledir. Eğer insanlar bizim günahlarımızdan birini bilmiş olsalardı, bize kalben sevgi beslemez ve bizi dilleriyle övmezlerdi. Günahlarımızın örtülmesiyle meş-

hur olmaktan ve insanların bizi övmesiyle gurura kapılmaktan korkarım. Yine bunlarla ve şükürü az yapmakla helâk olmaktan korkarım. Harun, tekrar kalem-kâğıt istedi ve bunları da yazdı.

Kendi zamanında ibadet edenlerin efendisi sayılan Muhammed b. Vâsi', Basra Valisi Bilal b. Ebi Bürde'nin yanına geldi. Elbisesi ancak bacalarının yarısını örtüyordu. Bilal ona: Nedir bu şöhrat ey İbni Vâsi?

İbni Vâsi', siz bizi meşhur ettiniz. Öncekilerin elbisesi böyle idi. Siz eteklerinizi uzattınız, o zaman sünnet aramızda bidat ve şöhrat oldu. Ben Mısır Kralı el-Efdal b. Emiri'l-Cuyuş'a vardığımda, Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi senin üzerine olsun dedim. O verdiğim selama güzel bir karşılık verdi ve bana büyük ikramda bulundu. Onun meclisine girmemi ve orada oturmamı istedi. Ben ona: Ey Kral, Allah Taalâ seni yüksek bir yere ve şerefli bir makama getirdi. Sana mülkünden mülk verdi ve seni hükümünde ortak yaptı. Hiç kimsenin emrini, senin emrinden üstün olmasına razı olmadı. O halde sen de hiç kimsenin senden daha çok şükretmesine razı olma. Yüce Allah senin ahiretini bu dünyadaki itaatına bağlı kıldı. Senden itaatkâr bir kimse olmasın. Allah Taala kullarına şükretmeği emretti. Şükür lisanla değil, ancak iş ve ihsanladır. Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: **"Ey Davud ailesi şükredin"** (Sebe', 34/13).

İyi bil ki, bu mülk senden öncekilerin ölmesiyle sana geçti. Senin elinden de ancak sana geçtiği gibi çıkacaktır. Bu ümmet hakkında sana yüklemiş olduğu görevde Allah'tan kork. Yüce Allah, bir çekirdek, ince bir zar ve zerre kadar şeylerden sana hesap soracaktır. Bu konuda Yüce Allah şöyle buyuruyor: **"Rabbin hakkı için biz onların hepsine mutlak yaptıkları şeylerden soracağız."** (Hicr, 15/92-93) Yine Yüce Allah: **"Bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getiririz. Hesap görmekte biz yeteriz."** (Enbiya, 21/47).

Ey hükümdar şunu bil ki, Yüce Allah Süleyman b. Davûd (a.s.)'a dünya mülkünü bütünüyle verdi. İnsan, cin, şeytan, kuş, vahşi ve çihil bütün hayvanları onun emrine itaatkâr kıldı. Ruzgârı ona boyun eğdirdi. Rüzgâr onun emriyle istediği yere yumuşakça akıp gidiyordu. Bütün bunların hesabını da ondan kaldırdı. Aynı zamanda ona şöyle dedi: **"Bu bizim ihsanımız sınırsızdır artık dilediğine ver veya verme."** (Sâd, 38/39).

Allah'a yemin ederim ki, o bunları senin saydığım gibi nimet ve senin hesap ettiğin gibi şeref saymadı. Aksine, o bütün bunları Allah'ın kendisini denemek ve imtihan etmek için verdiğinden korkmaktadır. Bu konuda da: **"Bu Rabbimin lutfundandır. Şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim, diye beni imtihan etmek istiyor"** demiştir. (Neml, 27/40).

Sen perdeleri aç, geçişleri koylaştır, mazluma yardım et ki, Allah da sana üstlendiğin görevde yardım etsin ve seni darda kalanların barınağı, korkanların güvencesi eylesin (*).

* Bkz. Ali Mahfaz, Hidayetü'l-Mürşidin, s.358-362.

HEGEL ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. H. Sabri ERDEM

Hegel'in mantık, bilgi ve varlık anlayışlarının karakteri ve bunlar arasındaki ilişkinin keyfiyeti, genelde O'nun felsefeden ne anladığını ortaya koyacaktır. Hegel'in mantık, bilgi ve varlık anlayışını net olarak ortaya koyabilmek için, genel anlamda Aristo ve Kant gibi filozoflarla ve yeri geldiğinde İslâm düşünürleriyle karşılaştırılması yararlı olacaktır.

Mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılıp ayrılmaması, ilk olarak üzerinde durulması gereken bir husus olarak görülmektedir. Aristo mantığını, bilgi ve varlık anlayışından (felsefeden) ayırmak mümkün olduğu halde, Hegel için böyle bir ayırım pek mümkün görülmemektedir. Aristo mantığının, bilgi ve varlık anlayışından ayrılabilmesi, mantığın kendi salthığına karşın bilgi ve varlık anlayışının soyutluk, somutluk vb. gibi bir takım karakterlere sahip olabilmesinden kaynaklanır. Meselâ mantığın konularından birisi olan kavramı, salt mantıkî anlamda herhangi bir şeyin zihinde düşünülmesi şeklinde tanımlamak mümkündür. Ancak düşünülen bu şeyin soyut, somut vb. gibi bir karakterde olması, mantığın bilgi ve varlığa uygulanmasından, yani bilgi ve varlık anlayışından kaynaklanır¹. Bu ise mantığın, felsefe (bilgi ve varlık anlayışı) için bir alet ilmi olması anlamına gelir.

Halbuki Hegel'de mantık, bilgi ve varlık anlayışları bütünlük oluşturur. Yani mantığın bilgi ve varlık anlayışı için alet olma durumu, Hegel için söz konusu değildir. Bu durum, Aristo için metot ile amacı birbirinden ayırmanın mümkün olmasına karşın, Hegel için bunun mümkün olmaması, dolayısıyla metot ile amacın O'nun için bir ve aynı olması anlamına gelir. Zira O, nesnel düşüncelerin "Gerçek"liği belirttiğini ve bu "Gerçek"liğin, felsefenin yalnızca hedefi değil aynı zamanda saltık nesnesi olduğunu² belirtirken metot-amaç birliğini anlatmak ister. Metot-amaç birliğinin de Hegel'de bütünlüğü oluşturduğu söylenebilir. Yine Hegel, "Kavram"ın ya da düşüncenin varlıktan ayrılmazlığını³ söylerken, mantık ile bilgi ve varlığın birliğini ortaya koymuş oluyor.

1. Özlem, Mantık, s. 42 vd.
2. Hegel, Mantık Bilimi, s. 37
3. A.g.e., s. 213

Diğer taraftan İbn Teymiyye için de böyle bir ayırımdan bahsedilemez. Bu durum, O'nun mantık, bilgi ve varlık anlayışında bütünü gözönüne alan bir tutum içerisinde olduğunu, yani bu açıdan Hegel ile bir ölçüde benzerliğini gösterir. Ancak mantık, bilgi ve varlığın bütünlüğü, İbn Teymiyye'de tabii iken sanki Hegel'de bir ölçüde suni bir yapıdadır. Zira Hegel'de özdeşlik ile çelişiklik bir arada düşünülür. Halbuki İbn Teymiyye için böyle bir şey söz konusu değildir. Meselâ İbn Teymiyye'ye göre iman, tasdik, bilgi ve amelden oluşup⁴, bunlar bir bütünü meydana getirirken, bu bütünün unsurlarında çelişik yoktur. Zaten çelişik, iki şey arasında düşünülebilir. Halbuki imanı meydana getiren unsurlar ikiden fazladır. Buna karşın Hegel'de hem bir şeyin özdeşliği hem de onun çelişigi söz konusu olup, bunlar birleşerek oluşu meydana getirirler. Yani kabaca Hegel diyalektiği iki unsur ile bunların birleşimi olan üçüncü unsurdan meydana gelmiştir.

Hegel'e göre mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılmayıp bir bütünü oluşturmasının delillerinden birisi, O'nun "Kavram" anlayışdır. O'na göre "Kavram"ın konumu saltik İdealizmin konumudur⁵. Yani Hegel'de "Kavram" sözcüğü, hem mantıkla hem bilgiyle ve hem de varlıkla ilgili bir terimdir. Halbuki Aristo mantığında kavram, saltlığı gözönünde bulundurulursa, genelde bir düşünce biçimi anlamında kullanılır.

Bu yüzden de kavramların duygu yönünden boş ve soyut şeyler oldukları öne sürülür.⁶ Bu durumda kavram sözcüğü, Aristo mantığına göre bir bütünü oluşturmak ve ifade etmekten uzak bir sözcüktür. Dolayısıyla Aristo mantığındaki kavram sözcüğü, daha çok mantık anlayışı ile ilgili olup, varlıkla ilgili olarak kullanılan bir terim değildir. Bu da bize mantığın, varlık anlayışından ayrılabilirliğini gösterir. Buna karşı Hegel'de "Kavram" sözcüğü, hem mantık hem bilgi ve hem de varlıkla ilgili olup, bütünlüğü ifade eder. Dolayısıyla Hegel'de mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılmadığı söylenebilir.

Yine Hegel'de mantık ile bilgi ve varlık anlayışının birbirinden ayrılmaması, O'nun "Kavram"ı canlı olan her şeyin ilkesi ve somut olan bir şey olarak görmesiyle de⁷ bağlantılıdır. Yani "Kavram", Aristo mantığında olduğu gibi boş veya soyut bir şey olmayıp, bütünü oluşturan bir terimdir. Dolayısıyla "Kavram"ın bu karakteri onun mantık, bilgi ve varlık bütünlüğünü oluşturan bir özelliğe sahip olduğunu gösterir.

Hegel'de mantık ile bilgi ve varlığın hangi anlamda birleştiği de önemli bir husustur. Bunun tespiti için Aristo ve İbn Teymiyye'deki du-

4. İbn Teymiyye, Kitabu'l-İman, s. 92-3

5. Hegel, Mantık Bilimi, s. 186

6. A.y.

7. A.y.

ruma kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır. Aristo'da mantığın kanunları ile varlığın kanunları aynı olduğundan⁸ O'na göre mantık ile bilgi ve varlığın bir yönden örtüştüğü söylenebilir. Zira Aristo'da mantık ve bilgi küllîlerle ilgili olduğu gibi varlık da küllî yani soyut karakterlidir. Meselâ kavram küllî karakterli olduğu gibi tanımla elde edilen bilgi de küllî karakterlidir. Akılyürütmede (kıyas) de hareket noktası, küllî karakterli bilgi olup, akılyürütme sonunda elde edilen bilgi de küllî karakterlidir. Ayrıca varlık (cevher) da küllî karakterli olup dış dünyadaki fertlerde bulunur. Yani dış dünyadaki fertlerin içindedir.

Hegel'de mantık, bilgi ve varlığın örtüştüğünden bahsedilmişti. Fakat Aristo ve Hegel'de bu örtüşmenin karakteri farklıdır. Aristo'da mantık, bilgi ve varlığın örtüşmesi, soyut karakterli olduğu halde Hegel'de bu üçlünün birleşmesi somut karakterlidir. Ancak bu, dış dünyada var olan bir somutluk anlayışı değildir. Dolayısıyla Hegel'deki somutluğu, soyut olan bir somutluk olarak anlamak mümkündür.

Diğer taraftan İbn Teymiyye'de de mantık, bilgi ve varlığın örtüşmesi söz konusu olup, bu örtüşme somut karakterlidir. Ancak bu somutluk, dış dünyada var olan anlamdaki somutluk anlayışıdır. Meselâ hakkında bilgi elde ettiğimiz varlığın varlığı, sadece zihinde değil aynı zamanda dış dünyada da vardır. Yine imanın, hem kalbimizde hem bilgimizde hem de dış dünyada varlığı vardır.

Bu durumda Hegel için söz konusu olan mantık, bilgi ve varlığın örtüşme anlayışının Aristo ve İbn Teymiyye'deki örtüşme anlayışları arasında yer aldığı söylenebilir. Zira Aristo'da bu anlayış soyut karakterli, Hegel'de soyut olan somut karakterli, İbn Teymiyye'de ise somut karakterlidir.

Hegel'de mantık ile bilgi ve varlığın soyut olan somut anlamda örtüşmesini, O'nun "Kavram" anlayışında görmek mümkündür. O'na göre "Kavram", biçim olarak görülmelidir. Ancak öyle bir biçim ki, sonsuz ve yaratıcı olarak tüm içeriğin doluluğunu kendi içinde kapsar ve aynı zamanda kendi içinden salıverir.⁹ Yani "Kavram", dış dünyada var olan anlamındaki somut karakterliliği ifade etmemesi anlamında soyutken, içeriğe sahip olması ve onu kapsaması anlamında da somuttur. Dolayısıyla "Kavram", soyut olan somut karakterli bir şeydir. Yine "Kavram" ın kendi için var olan tözsel güç olarak "Özgür" olması ve düşünce belirlenimlerinin bütün olarak kendinden koyulmuş olması,¹⁰ Hegel için "Kavram"ın soyut olan somut karakterli bir şey olduğunu gösterir. Zira "İdea", gerçek olmayan her şeyin kendini onda tüketmesi ölçüsünde hiç kuşkusuz

8. Atademir, H.R., Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, s. 95

9. Hegel, Mantık Bilimi, s. 186

10. A.y.

soyuttur ama, kendisinde özsel olarak somuttur. Çünkü "Özgür", kendi kendisini ve böylelikle olgusalılığı belirleyen "Kavram"dır."¹¹

Hegel'de mantık ile bilgi ve varlık anlayışının soyut olan somut karakterle örtüşmüş olması, O'nun diyalektiğinin olumlu bir sonucunun olmasıyla izah edilebilir. Yani Hegel'in diyalektiğinin, özdeşliğe ilaveten çelişkiyi içermesi, olumsuz bir durum olarak alınmamalıdır. Zira O'na göre diyalektik, belirli bir içerik taşıyıp, sonucu gerçekte boş, soyut yokluk değil ama belli belirlenimlerin olumsuzlanması olup, bunlar sonuçta kapsanırlar. Çünkü sonuç, dolaysız bir yokluk değil ama bir sonuçtur. Bu ussal (Sonuç) düşünsel ve giderek soyut olmasına karşın aynı zamanda somuttur. Çünkü yalın biçimsel birlik değil tersine ayrı belirlenimlerin birliğidir. Felsefenin, yalın soyutlamalarla ya da biçimsel düşüncelerle hiçbir işi yoktur. Tersine felsefe, yalnızca somut düşüncelerle ilgilenir.¹² Yani Hegel'de çelişme ve karşıtlıklar yalnızca olumsuz olmayıp, onlarda olumlu, ileriye götürücü, yaratıcı güç de vardır. Karşıtlardan bir birleşim de doğar. Hegel'in geliştirdiği üçlü yöntem, "Sav-Karşısav-Birleşim"dir. Bu son evrede birbirine karşıt olan şeyler birleşip, birbirleriyle uzlaşırlar.¹³ Buna karşın çelişkinin varlığı, Aristo mantığına göre olumsuz bir durumdur.

Hegel diyalektiğinde çelişki unsurunun olması, O'nun diyalektiğinin somut karakterli olduğunu gösterir. Zira soyut karakterli Aristo mantığında çelişki unsuru yer almadığı gibi, karşıtlıklar ve farklılıklar, somut karakterli varlıklar için geçerlidir. Yani çelişmeme, zihin için geçerli olup somut karakterli varlıklar için geçerli olmadığından ve Aristo'nun aksine Hegel'de çelişme bulunduğundan, O'nun diyalektiğinin somut olduğu söylenebilir.

Hegel diyalektiğinde özdeşlik ve çelişkinin birliği, dolaysızlık ve dolaylılık kavramlarıyla da yakından ilgilidir. Bilme'nin dolaysızlığı, dolaylılığı yalnızca dışlamamakla kalmaz, tersine bunlar birbirleriyle öylesine bağılıdır ki, giderek dolaysız bilme, dolaylı bilmenin ürünü ve sonucudur. Meselâ Berlin'de olmam, bu dolaysız bulunuşum, buraya yapılmış olan yolculuk dolayısıyladır, onunla dolaylıdır.¹⁴ Gerek bilgi ve gerekse varlıktaki bu dolaysızlık ve dolaylılığın bir başka ifade ile özdeşlik ve çelişkinin birliği, Hegel diyalektiğinin bütünlüğünü ve somutluluğunu gösterir.

Genelde Hegel felsefesinin somut karakteri, Aristo mantığındaki "ya-ya da" iki değerliliği gözönüne alındığında açık bir şekilde görülmektedir. Meselâ evren ya sonludur ya da sonsuz. Ama ikisinden yalnız-

11. A.g.e., s. 228

12. A.g.e., s. 96-7

13. Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, s. 66-7

14. Hegel, Mantık Bilimi, s. 82-3

ca biridir. Halbuki "Gerçek" olan, sözcüğünün tam anlamıyla bu katılığın karşısı olup, kendinde böyle tek yanlı hiçbir belirlenim taşımaz. Tersine bütünlük olarak o belirlenimleri kendi içinde birleşmiş olarak kapsar. Fakat Aristo mantığı akılcılığı için bu belirlenimler, ayrılıkları içinde sağlam ve gerçek bir şey değerdendirler. Oysa gerçekte tek yanlı bir şey ne sağlam ne de kendi başına kalıcı bir şeydir. Tersine ortadan kaldırılmış olarak bütünde kapsar. Bu durumda diyalektik felsefenin idealizmi, bütünlük ilkesini taşır ve kendini soyut anlık belirlenimlerinin (zihin belirlenimlerinin) tek yanlılıklarının ötesine geçiyor olarak tanıtlar. Meselâ "İdealizm" der ki, ruh ne yalnızca sonlu ve ne de yalnızca sonsuz olup, özsel olarak biri olduğu denli de ötekidir. Öyleyse ne biri ne de ötekidir. Hatta "İdealizm", giderek gündelik bilincimizde bile kendini gösterebilir. Meselâ duyulur şeyler sözkonusu olduğu zaman onların değişebilir, başkalaşabilir olduklarından, yani paylarına varlık gibi yokluğun da düştüğünden sözederiz.¹⁵

Değerle ilgili bir husus da doğruluk anlayışıdır. Aristo'da mantık ile bilgi ve varlık anlayışları arasında bir ayırım olduğundan ve mantık ile bilgi ve varlık soyut düzlemde örtüştüğünden, kısmî (parçalı) bir doğruluk anlayışı söz konusudur. Nitekim Aristo'da bilgi elde etme yolu olan akilyürütmenin sonucunun zorunluluğu ile doğruluğu ve yanlılığı birbirinden ayrılabilir. Buna mukabil Hegel ve İbn Teymiyye'de ise bütünü gözönüne alan bir doğruluk anlayışı vardır. Yani Aristo'nun aksine Hegel ve İbn Teymiyye'de doğru, bütün olan doğrudur. (Doğruun bütünlüğü ve somutluluğu) Bu da Aristo'da mantık ile değer birbirinden ayrılabilmesine karşın, Hegel ve İbn Teymiyye'de mantık ile değer ayrı olmadığını gösterir.

Mantık, bilgi ve varlık anlayışlarıyla ilgili olan bir diğer konu da bilginin sınırı meselesidir. Kant'a göre bilginiz, görünüş dünyası için geçerli olduğu halde, ideler dünyası için geçerli değildir. Yani görünüş alemindeki varlıklar ve bunlar arasındaki ilişkiler bilinirken, nümen alem için geçerli olan ideler (Tanrı, Ruh, Hürriyet) kendiliğinden insan aklında bulunurlar.¹⁶ Böylece Kant için, hem bilgi hem de varlık düzeyinde ikili bir ayırım söz konusu olmuş olur. Bir başka ifade ile Kant için kategoriler, "Salt" için belirlenimleri olma yeteneğinde değildirler. Çünkü "Salt" için bir algıda verilmesi söz konusu değildir.¹⁷

Kant'ta bilginin sınırı ile ilgili bu ayırımı mukabil, ne Aristo ve Hegel ne de İbn Teymiyye için böyle bir ayırım söz konusu olmayıp, her iki alan için de bilginiz mümkündür. Ancak burada Aristo ve Hegel ile İbn Teymiyye arasında fark vardır. Aristo ve Hegel'de bilgi, akıl ile elde edilirken, İbn Teymiyye'ye göre bilgi, ne Aristo ne de Hegel'deki akılcı-

15. A.g.e., s. 43

16. Heimssoeth, Immanuel Kant'ın, Felsefesi, s. 298

17. Hegel, Mantık Bilimi, s. 58

lıkla elde edilemez. Diğer taraftan Aristo ile Hegel arasında da bilmenin keyfiyeti hususunda bir farklılık vardır. Aristo'da bilgi, akıl ilkelerine göre mümkün iken, Hegel'de bilginin oluşmasında özdeşliğe ilaveten çelişki unsuruna da yer verilmiştir. İbn Teymiyye'ye göre ise bilginin elde edilmesinde her iki durum da geçerli değildir. Zira İbn Teymiyye'de bilgi, Aristo bir yana, Hegel'de olduğundan daha fazla somut karakterlidir. Bilginin medlünün dış dünyada bulunması gerekir. Yani bir bakıma teori-pratik ilişkisi sağlanmalıdır.

Mantık, bilgi ve varlık anlayışları arasındaki ilişki ile ilgili olarak genel bir değerlendirme yapacak olursak şu söylenebilir. Aristo'da durgun, soyut ve cansız bir mantık, bilgi ve varlık anlayışına karşın İbn Teymiyye ve Hegel'de ise dinamik, somut ve canlı bir mantık, bilgi ve varlık anlayışı söz konusudur. Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki, İbn Teymiyye'nin anlayışı Hegel'inkinden daha somut ve canlıdır.

Ayrıca şöyle bir saptama da mümkün görünmektedir: Kelamî metot nasıl ki bir yönden İbn Teymiyye ve Aristo metotları arasında mütalaa edilebilirse, Hegel'in metodu da bir bakıma İbn Teymiyye ve Aristo metotları arasında mütalaa edilebilir. Bu da kelamî metot ile Hegel'in metodu arasında kısmen de olsa bir benzerlik olduğu anlamına gelir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., Felsefe Terimleri Sözlüğü, Ankara, 1984
- Atademir, H.R., Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı, A.Ü.İ.F. Yayını Ankara, 1974
- Hegel, G.W.F., Mantık Bilimi, çev.: Aziz Yardımlı, İstanbul, 1996
- Heimsoeth, H., Immanuel Kant'ın Felsefesi, çev.: T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1967
- İbn Teymiyye, Kitabu'l-İman, Tashih: Muhammed Bedrüddin el-Halebi, Mısır, 1325
- Özlem, D., Mantık, İstanbul, 1991

İSLÂM'IN İLK DÖNEMİNDE HZ. MUHAMMED'İN TEBLİĞİNİN PSİKO-SOSYAL TEMELLERİ

Arş. Gör. Dr. Niyazi AKYÜZ

Bilindiği gibi İslâm'ın peygamberlik anlayışına göre peygamberler, içinden çıktıkları toplumlara, Hz. Muhammed ise hem içinden çıktığı, hem de bütün diğer toplumlara Allah'ın mesajını iletmek üzere görevlendirilmişlerdir. Bunun anlamı, Allah'ın mesajının, yahudilerin inanışında olduğu gibi, sadece seçilmiş bir tek millete gelmemiş olup, bütün insanlığa yönelik olmasıdır. Peygamberlerin, ilahi mesajı iletmek üzere yüklenedikleri bu görevin, çok büyük zorlukları vardır. Herşeyden önce onların, buldukları toplumda itibar gören bir şahsiyete sahip olmaları gerekir. Yani onların tebliğ ettiği ilahi mesajların, mevcut ve hitap ettiği kitleye ulaşması, o toplumun fertleri tarafından kabul görmesi için en azından, toplumun büyük çoğunluğunun sevdiği ve saygı duyduğu bir kişi olması gerekir. Şu halde peygamberlerin söz ve davranışlarının, toplumda etkili olması için, gördüğü sosyal ve siyasi itibarın derecesinin ve bu itibarın onların hangi özelliklerine dayandığının ortaya konması gerekiyor.

İşte biz bu çerçevede, İslâm peygamberi Hz. Muhammed (SAV)'in tebliğinin etkisini artıran ve onun daha kolayca benimsenmesinde etkili olan bazı faktörleri, bu arada ona Allah'ın yardım etmesini -ki aksi takdirde Peygamberin, görevini başarıyla yerine getirmesi çok zor olabilirdi- onun kişiliği ve sosyal ilişkilerini ortaya koyarak, bu hareketin o günkü arap toplumunda yol açtığı sonuçların anlaşılmasına bir katkı sağlamaya çalışacağız. Fakat öncelikle o toplumun, dini, sosyal, ekonomik ve kültürel yapısının anlaşılması zorunludur. Şu halde önce kısaca şu soruyu sormak ve cevap aramak, konunun boyutlarının anlaşılmasına katkı sağlayacaktır: İslam, nasıl bir topluma gelmiştir?

İslam'ın doğduğu ve geliştiği Mekke'de, aristokratik bir site devleti vardı. Kent, bölgenin önemli ticaret merkezi olmuş, dolayısıyla toplum zenginleşmişti. Bununla birlikte insanı kendi toplumuna bağlayan değerler zayıflamış, yozlaşmış, eski geleneksel anlamını yitirmiş, kabilecilikten kaynaklanan "biz" duygusu yıkılmış, onun yerini "egoizm" yani ağır

basan "fertçilik" almıştı¹. Dolayısıyla değerlerin yozlaşmış, ferdin dünyasında karşılık bulduğu ve ferdin ona verdiği anlamı kaybettiği, sosyal yapının sarsılmaya başladığı bu toplumda haksızlıklara karşı çıkıp, onları önleyecek mekanizmaların çok az, mevcut olanların da yetersiz ve etkisiz olması, toplumsal tepkileri, bunalımları ve huzursuzlukları had safhaya çıkarmıştı. İşte İslam, sonradan kendisinin "Cahiliye" diye isimlendirdiği dönemdeki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapı üstünde, yeni bir kültürel çerçeve inşa etmeye çalışacaktır.

Bilindiği gibi Arapların İslam'dan önceki tarihinin "cahiliye" kavramıyla ifade edilmesi, onların hayat tarzına bedeviliğin hakim olması, medeniyet bakımından geri olmaları, bazı konularda bilgisizlik içinde, göçebe veya yarı göçebe topluluklardan oluşan kabile hayatı yaşamaları, puta tapmaları ve bir peygamberle tebliğ edilmiş kutsal bir kitapla ilkeleri belirlenmiş sistemli bir dine sahip olmamaları gibi sebeplere dayandırılmıştır. Diğer taraftan başka bir görüşe göre "Arapların Allah'ı hakkıyla bilmedikleri, O'na şeksiz ve şirksiz iman etmedikleri, gerek ferdi, gerekse ictimai hayat itibarıyla bilgiden, nizamdan, sulh ve sükundan uzak oldukları, güçlü ve asil sayılanları daima haklı kabul ettikleri ve adaletten yoksun bir hayat yaşadıkları için bu döneme "Cahiliye" denilmiştir². Bu anlayışa göre "cahiliye", bilgisizlik anlamına gelmekte ve "ilm" kelimesinin zıddını ifade etmektedir. Goldziher'in de içinde bulunduğu bazı kimseler ise "cahiliye"nin, Arap şirindeki anlamı bilgisizlik olarak kullanılsa bile bu kelimenin onun ikinci derecedeki anlamı olduğunu ve onu, "barbarlık" olarak anlamak gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlamda "cahiliye", metanet, yumuşak huyluluk, ahlak sağlamlığı ve ıhlâslık vb. anlamına gelen "hilm" in zıddıdır. Şu halde cahiliye, barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü dönemdir².

Kabile değerleri içinde şekillenen cahiliye kültüründe yiğitlik, cömertlik, misafirperverlik, sabır vb. faziletler olmasına rağmen bu değerler, mensup olduğu kabileyle övünmek, gösteriş yapmak, kabilesinin adını yüceltmek için benimseniyordu.

Cahiliye toplumunda kadının toplumsal konumu da çok düşüktü. Bu durum, doğumla birlikte başlıyordu. Bir adamın erkek çocuğu doğarsa sevinir, şenlik yapar, kız çocuğu doğarsa utanır ve kendini suç işlemiş gibi görürdü. Ayrıca toplumda fuhuş yaygın olduğundan, bir gün şereflerinin lekeleneyeceği korkusuyla, kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi adeti de mevcuttu. Bu adet az görülmekle birlikte toplumun kültürel seviyesini ortaya koymak açısından önemlidir. Erkekler sınırsız sayıda kadınla evlenebilirdi. Babası öldüğünde ailenin büyük çocuğu, isterse annesiyle evlenebilirdi. Bundan başka araplarda mut'a nikahı da yaygındı. Bu

1. H. Lammens, "Mekke", İA, c. VII, s. 631.

2. Bkz. M. Fayda, Cahiliye, İA., c.III, s.17.

nikah şeklinde isteyen kişi, aile büyüklerinin muvafakatına lüzum görmeden istediği kişiyle geçici nikah kıyarak, dilediği kadar beraber yaşar, sonra da ayrılırdı³.

İkinci olarak sormamız gereken soru şudur: İslam topluma nasıl bir kültürel sistem öneriyordu? Peygamber, toplumdaki huzursuzlukların farkındaydı. Düzeni sağlayacak ne bir otorite, ne de kişisel davranışlara yön verecek bir kültürel sistem mevcuttu. Her ne kadar arap toplumunda çok olumlu değerler varsa da -cömertlik, zayıf koruma, yardımseverlik vb.- bunlar hem çok yaygın değildi, hem de artık asıl amacından saptırılmıştı. Mesela cömertlik, insanın diğer insanlardan kendini üstün göstermek için, yani gösteriş ve lüks için yapılan bir davranışa dönüşmüştü. Fakir ve düşkünlere, toplumda hakir görülüyor ve eziliyordu. Egoizm, yani bencillik, toplumun her tarafını bir ağ gibi sarmıştı. Kısaca fertlerin davranışlarına yön, topluma huzur verecek bir düzen kalmamıştı. Dini açıdan ise halleri daha da içler acısı idi. Elleriyle yaptıkları putları Allah'la kendileri arasında aracı olarak görüyorlar, Allah'a yaklaşmak için putlara hizmet ediyorlardı.

O günkü arap toplumunda tek Allah inancına sahip bazı kişiler varsa da bunların sayısı çok azdı. Bu ortamda İslam'ın getireceği sistem, hem topluma huzur, hem de kişilerin davranışlarına yön verebilecek miydi? Çünkü biz biliyoruz ki, toplumsal ihtiyacı karşılamayan sistemler, dayatılsa bile uzun süre devam etmez. Toplumsal sistemi ayakta tutan, toplumda sisteme duyulan ihtiyaç ve sistemin temellerinin sağlam atılmasıdır. İşte İslam da toplumsal ihtiyaca, o ihtiyacı karşılayan ve o fonksiyonu gerçekten yerine getiren kurumları ve değerleri sunarak, kendisini uzun süre ayakta tutabilecek bir temel atma zorluğuyla karşı karşıyaydı. Bu zorluğu yenmeyle ancak, toplumun, kendi önerdiği sistemden kaçmasını değil, bilakis ona koşmasını sağlayabilirdi. Fakat bunu öyle bir şekilde yapmalıydı ki, toplum, o sistemden kaçmasın, bilakis ona koşsun. Bunun yolu, o toplumda geçerli değer ve davranış kalıplarının tümünü toptan değiştirmekten ziyade, onların bir kısmını kabul bazılarının da yerine yenilerini önermekten geçiyordu. Çünkü ferdin bütün hayatını alt-üst etmek onun bocalamasına yol açar ki, bu herşeyden önce İslam'ın amacına ters idi, çünkü o topluma bocalama, kargaşa, kaos değil, huzur getirmek amacındaydı. Bu açıdan Peygamber'in, topluma İslam'ın mesajı olarak sunduğu kültürel değer ve davranış kalıpları kadar, onları insanlara ne şekilde sunduğu, yani sunma tarzı da aynı derecede önemlidir. Hele İslam gibi, bütün insanlığa hitabeden evrensel bir din için bu daha önemli hale gelmektedir. Şu halde Peygamber'in şahsiyeti, Allah'ın evrensel mesajını insanlara sunma ve onu benimsetmede, son derece önemli bir rol oynamıştır. Fakat biz konumuzu sunarken, onun bu görevi yerine getirmesinde etkili olan faktörleri üç kısma ayırmanın daha doğru olduğunu düşünüyoruz.

3. N. Çağatay, İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.İ.F.Y. No: 153, Ankara 1982, s. 133-137.

1. Peygamberlik görevinden önce Allah'ın ona yardım ederek, içinde bulunduğu şartları gelecekteki görevi için olumlu hale getirmek.

2. Yine peygamberlikten önce olmak üzere onun, toplumunda liderlik ve başka türlü prestij sağlama çabası içinde olduğu kanaatinin yerleşmemesi, dolayısıyla onu kutsal görevinden önce yıpratmamak için, toplumsal kurumlaşmalar ve akran birliklerinde aktif rol almamasını sağlayarak, dikkatlerden uzak tutmasıdır.

3. Peygamberlik görevinden sonra, yine Allah'ın yardımı her zaman mevcut olmakla beraber kendisinin de maddi ve manevi gayreti. Bu gayret içinde Peygamber'in örnek kişiliği ve bunun sonucunda oluşan sosyal ilişkileri, son derece önemli bir paya sahiptir.

ALLAH'IN HZ. MUHAMMED'E YARDIMI

Hiz. Muhammed'e kutsal görev tevcih edilmeden önce Allah'ın O'na yardımı söz konusudur ve bize göre bunda şaşılacak bir şey yoktur. Allah'ın, yarattığı insanların ilk defa hepsine birden ve son defa göndereceği bir peygamberin çocukluğu ve kişiliğinin tam gelişme döneminde, karşısına çıkacak ve belki de ömrünün geri kalan kısmında bir daha telafi edemeyeceği sonuçlara yol açabilecek önemli olayları, onun lehine çevirmesi, beklenen bir şeydir. Bu, peygamberin insan olma özelliğine bir halel getirmez, aksine onun bu özelliğini, teyid eder. Allah'ın, onun içinde bulunduğu şartları onun lehine çevirdikten sonra, olayları tabii akışına bırakmış olması da düşünülebilir. Çünkü Allah isteseydi, Hiz. Peygamber'in, anne ve babasının yaşamasını, zengin ve çok güçlü bir kabileye mensup olmasını, onu hiçbir arayışa sevketmeden, düşüncelere dalmadan, Hira'ya kapanmadan doğru yolu bulmasını sağlayabilirdi. Hatta onu insanüstü bazı niteliklerle de donatabilirdi. Bu olaylar, onun görevinin kolaylaşmasında son derece etkili olabilirdi. Fakat öyle olsaydı insanlar, onun mesajına, yani İslam'a, gönüllerindeki saf imanla değil, asalet, toplumsal itibar ve güç, zenginlik vb. gerçekten bütün dinlerin evrensel mesajlarında gördüğümüz ilke ve değerlerin dışında, dinin özünü bağdaşmayan, amaç değil, amaca ulaşmada araç olan unsurlara sahip olmak için koşacaklardı. Kaldı ki, İslam'ı belirli menfaatler elde etmek için benimseyenler, İslam'ın özünde o menfaatlere aykırı unsurlarla karşılaşınca ondan uzaklaşacaklar, aykırı unsurlar olmasa bile menfaatlerine ulaştıktan sonra tez elden onu bırakacaklardı. Böylece Allah'ın, bütün insanlığa ulaşması gereken mesajının, önceki diğer peygamberlerin getirdiği mesajlar gibi, yok olup gitmesine sebep olacaklardı. Esasen böyle bir durum, İslam'ın, o günkü topluma gelmesinin sebeplerine de taban tabana zıt idi. Toplumda herhangi bir dejenerasyon, toplumsal çözülme olmadığı müddetçe yeni bir dinin insanların gönüllerinde yer etmesi mümkün değildi.

Bir toplumdaki dejenerasyonun, değerlerin yozlaşmasının en bariz göstergesi, toplumun güçlü, zengin ve asil sınıflarının ezilen ve alt sınıfları ezme konusunda gösterdikleri kararlılıktır. Yani, toplumsal yapı ve kültürel sistemdeki bozukluk, değerlerdeki yozlaşma, hatta toplumsal çözülme, kişisel menfaatlerin ön plana çıkarılmasına, bencilliğin ferdiyetçiliğin

önüne geçirilmesine, insanların kendi dışında ve ekonomik seviye, toplumsal statü ve güç bakımından aşağısında olan diğer kişilere değer vermemelerine, onları adam yerine koymamalarına sebep olur. Ayrıca toplumdaki sosyal ve hukuki adalet anlayışının zayıflamasına yol açacak uygulamaların artması, alt sınıfların gelecek konusundaki umutlarının yok olup, yerine yeni umut alternatifleri bulamamaları sonucu, adaletsiz uygulamalardan canı yanan insanlar toplumda hakim olan düzene karşı muhalefet seslerinin yükseltmeye başlar. Bu da insanları, mevcut sistemin dışındaki alternatiflere umut bağlamaya, bu yeni umuda ulaşmak için de gerekli bütün yolları denemeye sevkeder. Peygamber, tabii ki kendisine, yani ilahi soluğa ihtiyaç duyulan bir topluma gelecek, o sadece insani niteliklerle, ama ilahi varlık tarafından verilen bir görevle yüklü olacaktır. Onun görevinin ilahi varlık tarafından verilmesi, insanüstü özelliğini göstermez. Niteliği insanüstü olan bir görevin, ancak insanüstü varlıklara verilmesi, dolayısıyla da bu görevin, insanüstü varlıkların dönüştürülmesi amacıyla o insanüstü varlığa tevdi edilmesi mümkün olabilirdi. Allah bu işi insanüstü bir varlığın yapmasını isteseydi, aracı kullanmaz, Hristiyanların inanisinde Hz. İsa'nın, Allah'ın cisimleşmiş görüntüsü olduğuna inanmaları gibi, kendi ilahi özelliklerinin bir kısmını Hz. Muhammed'de somutlaştırır, böylece tebliğine de herkes koşu koşu gelirdi. Ama böyle olmamıştır. Allah'ın onun çocukluk ve gençliğindeki bazı olayları ona kolaylaştırmasından sonra, her şey, kendi tabii akışı içinde cereyan etmektedir. Bunun en bariz bir misali, müslümanların Uhud savaşını kaybetmesi, burada kendisinin yararlanması, yine Taif'te saldırıya uğrayıp, yaralanmasıdır. Buraya kadar anlattıklarımızdan anlaşıldığına göre Allah'ın son peygamberine yardımı, kendi içinde tutarlı bir mantığa sahiptir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Peygamberimizin içinde bulunduğu bazı zor şartlar, Allah tarafından yapılan bazı düzenlemelerle kolaylaştırılmıştı. Bunu şu ayetler açıkça bildirmektedir: "Seni öksüz bulup da barındırmadı mı? Seni şaşırılmış bulup doğru yola erdirmemi mi? Seni fakir bulup da zenginleştirmemi mi?" (Duha, 93/6-8).

Birinci ayette Allah'ın, öksüz bulduğu Hz. Muhammed'i barınaksız, yuvasız bırakmadığı vurgulanmaktadır. Zaten doğmadan önce babasını kaybetmiş olan Peygamber, altı yaşında annesini, sekiz yaşında da dedesini kaybedince amcası Ebu Talib'in bakımı altında büyümüştü. Böylece Allah, rasulünü barınaksız, yuvasız bırakmamıştı.

İkinci ayette Allah, onun, arayış içinde olduğu günlere ve vahye muhatap olup yolunu bulmasına atıf yapıyor. O'nun peygamberlikten önceki hayatı, Mekke'nin değerlerine ters bir kişiliği olduğunu gösteriyor. Böyle bir kişiliğe sahip olması, onun bir arayış sürecinden geçmesine sebep olmuştu. Çünkü onun, akranlarına benzer davranışları yoktu. Zaten annesinin ölümünden sonra dedesinin bakımında kalmış, daha sonra da amcasının bakımı altında büyümüştü. Bu sebeple diğer gençlerin faaliyet-

lerine iltifat etmiyor, amcasının durumu iyi olmadığı için bazan çobanlık yaparak geçimini sağlıyor, bazan da amcasıyla ticaret kervanlarının yanında Arabistan dışına yolculuğa çıkıyordu. Bu durumu, onun gençlik faaliyetlerine, kendi durumuna has bir veche kazandırıyor. Bu zorlu dönemde, Hz. Hatice ile evlenmeden önce onun, önce maddi, sonra da manevi sıkıntılar çektiğini biliyoruz.

Hz. Peygamber'in peygamberlik tecrübesi, "sadık rüyalar", yani uykuda iken gelen ve günün aydınlığı kadar berrak görünen görüntüler şeklinde tecelli ederdi. Kırk yaşına doğru, kaynağını bilemediği bazı rüyalar görmeye, bazı sesler duymaya başladığı bu dönemden sonra onda, Mekke'den, evlerden ve insanlardan uzaklaşma isteği uyandırdığı bellidir. Mekke'den 5 km. uzakta Hira dağındaki bir mağaraya gidip, her yılın ramazan ayının bazı günlerinde inzivaya çekilmeye ve düşüncelere dalmaya başladığı da biliniyor. Esasen bu tür inziva hayatı, Kureys geleneğine ne yabancı, ne de ters bir şeydi ve inziva, İsmailoğulları arasında yaygındı. Mesela Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib'in, ramazan aylarında Hira mağarasında inzivaya çekildiği de bilinmektedir⁴. Bu inziva hayatı sırasında dini ve dünyevi düşüncelerinin ne gibi bir gelişme geçirdiğini bilmiyoruz. Fakat onun bu halinin, bir arayış sürecinin belirtisi olması, kavminin çeşitli bunalımları, bununla ilgili olaylar, kainat ve uluhiyet konularında düşünceye dalması, ayrıca burada manevi bir sükunet ve tatmin bulmuş olması mümkündür. Çünkü diğerlerinden gerek kişilik, gerek insanın gelişim dönemlerine göre beklenen faaliyetler bakımından farklı olması, Hira'ya zevk için değil, bir arayış için gittiğini düşünmemiz için yeterli sebebi teşkil etmektedir. Yiyeceği bittiğinde eve gelip, yanına yiyecek alıp tekrar mağaraya dönmesi de bunun kanıtıdır.

Üçüncü ayette Allah'ın onu fakirlikten sonra zenginleştirdiği belirtilmektedir. Bilindiği gibi Hz. Muhammed, bir zamanlar Mekke'nin en önemli ve söz sahibi kabilelerinden birine mensuptu, fakat kabilenin nüfuzu, onun doğumuna yakın dönemde azalmıştı. Buna rağmen başka ülkelerle ticari ilişkileri ve Mekke'deki diğer kabileler üzerindeki etkisi devam ediyordu. Böylece o, Mekke'de etkisi ve nüfuzu azalmış, artık fazla zengin olmayan bir topluluğun üyesiydi. Dedesinin ölümünden sonra kendisine bakan amcası Ebu Talip, Suriye ile ticari ilişkilerini sürdürmekteyse de, durumu pek iyi değildi. Peygamber, amcasının durumunu da dikkate alıyor, kendisini hayatını kazanmak için elinden geleni yapmak zorunda hissediyordu. Arada bir çobanlık yapıyor -ki bu durum, ona düşünecek boş zaman sağlıyor-, bazan da amcası, onu Suriye'ye yaptığı ticaret seferleri sırasında yanında götürüyordu. Bunun dışında akrabala-

4. Belazuri, Ensab, I. Ha. No: 148'den naklen zikreden M. Hamidullah, İslam Peygamberi, s. 78. Yine Kabe'deki tamirat dönemine doğru ölen Zeyd b. Amr b. Nufeyl'in de zahidane bir hayat için, Hira mağarasının bulunduğu dağda çadır kurarak yaşadığını, Belazuri'nin İstanbul Kütüphanelerindeki yazma nüshasında yer aldığını, Hamidullah, aynı yerde belirtmektedir.

ından, böyle serferlere çıkması için sık sık davet alıyordu. Bir gün hastalandığı için sefere çıkamayan bir tüccarın mallarını teslim aldı ve sefere çıktı. Bu başarısı onun başka teklifler almasını sağladı. Artık hayatını daha rahat kazanıyordu. İşte Mekke'nin zengin tüccarlarından olan Hz. Hatice'nin kervanının başında gitmesi için aldığı böyle bir teklif, onunla evlenmesine, bu sayede güvenilirliği ile zaten temayüz etmiş olan kişiliğinin etkisiyle, çevresinin daha da genişlemesine, ayrıca maddi bakımdan rahatlamasına yol açmıştı.

HZ. PEYGAMBER'İN MEKKELİLER'İN DİKKATİNİ ÇEKMEMESİ

Hz. Muhammed ilk vahyi alıp, kendi konumu hakkında yavaş yavaş bilgi sahibi olmaya başladıktan sonra uzun ve belki daha sıkıntılı bir yola girmişti. Gençliğine bir göz attığımızda onun, Mekke'de bir çok olayda yer aldığını, ama Mekke'nin hiç bir sosyal ve kültürel kurumlaşmasında önemli bir rol almadığını biliyoruz. Mesela onun ilk yer aldığı önemli olay, Ficar savaşlarıdır⁵. Hz. Peygamber'in, bu savaşlardan iki tanesine katıldığı, birinde bir kişiyi yaraladığı, diğerinde ise amacalarına ok yetiştirdiği rivayet edilmektedir⁶. Bu rivayetler, son Ficar savaşı sırasında yirmi yaşında olan Hz. Muhammed (sav.)'in, diğer akranları gibi savaşçı özelliğinin olmadığını ve bu savaşlara aktif olarak katılmadığını ortaya koymaktadır.

Özellikle son Ficar savaşında çok kan dökmüş, 20. Fil yılında olan bu savaştan sonra hiç kimse için mal, can ve namus güvenliği kalmamıştı. Bu savaştan hemen sonra cereyan eden bir olay, Hilfu'l-Fudul denen hukuki bir birliğin kurulmasına zemin hazırladı. Mekke'nin ileri gelenlerinden biri, bir tüccarın malını alıp, bedelini ödemeyince, haksızlığa uğrayan tüccarın feryatları ve kabilelerin ileri gelenleriyle temasları neticesinde, özellikle son Ficar savaşında önemli bir rol oynayan ve Peygamberin amcası olan Zübeyr, ilk harekete geçen ve Mekke'deki bir çok kabileyi harekete geçiren kişi olmuştu. Abdullah b. Cud'an'ın evinde toplanan ve bir çok etkili kabileye mensup olan büyük bir kitle, orada yeminleşerek, Mekke'de yerli olsun, yabancı olsun, hiç kimsenin haksızlığa uğramasına izin vermeyeceklerine ve zalimlerle, mazlumların haklarını onlardan alın-

5. Arabistan'da İslam'dan önce kabileler arasında sık sık çatışmalar olur, bu çatışmalar ve kan davaları nesilden nesile devam eder, böylece nesiller kesilirdi. Sürekli olan bu savaşlar, kabilelerin güçlerini tüketiyordu. Bu olayları durduracak bir merci de yoktu. Bu savaşlar, araplarda uzun bir süreden beri her türlü kötülük, haksızlık ve kan dökmenin yasak sayıldığı dört ayda cereyan ettiği ve kutsal bir gelenek çiğnediği için Ficar Savaşları denmiştir. Bu savaşlar, Hz. Muhammed'in doğumundan yirmi yaşına kadar geçen süre içinde dört defa vuku bulmuştu. Geniş bilgi için bkz. M. Asım Köksal, İslam Tarihi, Mekke Devri, İstanbul 1981, s. 83.

6. İbn Hişam, Sire, s. 118-119'dan ve İbn Sa'd, Tabakat, s. 80-82'den zikreden M. Hamidullah, İslam Peygamberi, s. 56.

caya kadar savaşmaya karar verdiler. Toplumdaki vicdansızların, halkı aldatma ve zulümlerine engel olmak için kurulan ve faziletli birliği anlamına gelen Hilfu'l-Fudul, onun Mekke'de amcalarının yanında katıldığı, amacı bakımından yüce, haksız-güçlülerin, haklı-zayıfları ezmesine engel olmak için kurulmuş bulunan bir kuruluştur. Yıllar sonra bu kuruluşa katıldığı için gurur duymuş ve bu şerefi, kızıl tüylü bir deve sürüsü ile dahi olsa yine değişmeyeceğini ifade etmiş, böyle bir kuruluşa yine çağırılrsa, ona da aynı memnuniyetle katılacağını belirtmiştir⁷.

Hz. Peygamber'in kendi toplumundaki sosyal ve kültürel faaliyet alanlarında yer almaması, o kuruluşlara aktif olarak katılmaması, kendi toplumunun sosyal ve kültürel problemlerini dışardan birisi olarak daha iyi kavramasını femini ediyordu. Ayrıca böyle bir durum, bu problemler alanı dışında ve sağlıklı bir kişilik geliştirmesi için kendisine hem zaman kazandırıyor, hem de gerekli sosyal ve ruhi bir ortam sağlıyordu. Gerçi onun bu kurumlaşmalara katılmak için her hangi bir engeli yoktu. Hatta o, bu kurumlaşma ve akran birliklerine katılmak ve aktif rol almak için herkesten daha fazla olumlu niteliklere sahipti. Kabe'nin duvarlarının yeniden yapılması sırasında, ileri göreceğimiz gibi, Hacerü'l-Esved taşı ile ilgili sorunda oynadığı rol, her ne kadar toplumda bazı değerlerin pratize edilmesi için gerekli gayretler yeterli olmasa da, fikir düzeyinde faziletlerle hala belirli bir önemin verildiğini göstermekteydi. Dolayısıyla onun dürüstlüğü ve güvenilirliğiyle temayüz etmiş olan kişiliği, böyle sosyal faaliyetlerde önemli roller alması için fazlasıyla yeterli bir şartı oluştuyordu. Hz. Hatice'nin, onunla evlenirken söylediği; onu, güzel hüylü, doğru sözlü, güvenilir ve orta yolda olduğu için sevdiğini anlatan sözleri de, toplumda hala fazilet arayışının, faziletli insanlara belirli oranda önem verildiğinin ispattır. Ancak, bu kurumlara ve diğer akran birliklerine katılması, o birlik ve kurumlarda ya kendine has değişiklikler yapmasına, ya da oralarda kendi kişiliğiyle ters düşen bazı şeyleri yapmasına yol açabilecek roller almasına sebep olabilecekti. Bunun her ikisi de görevindeki başarısı açısından sakıncalıydı. Çünkü birinci ihtimal onun, toplumunda liderlik heveslisi olduğu fikrinin yayılmasına yo açacak, ikinci ihtimal ise, onun kişiliğinin, mevcut kültürel sistemin etkilerine maruz kalmasına sebep olacak, bu da gelecekte üstleneceği görevini yerine getirmesinin önündeki en büyük engellerden birini teşkil edecekti. Oysa Ö, bizim kanaatimize göre Allah'ın yardımıyla, görevindeki başarısını olumsuz olarak etkileyebilecek imaj ve kanaatlerden uzak tutulmuş ve korunmuştu. Böylece Allah, Firavun'un, belirli bir yılda doğacak bütün erkek çocuklarının öldürülmesi emrini verdiği ve bundan, Musa'yı nehirden sağ-salim sürüklenmesini sağlayarak koruduğu olayda gösterdiği ihtimamı, Hz. Muhammed (SAV.)'e de göstermişti. Diğer taraftan peygamber, peygamberlikten önce dini hiç bir söylemde bulunmamış, hanifler gibi putperestliği tenkid etmediği, dini konularda hiç bir yöne meyletmediği gibi, fikir de

7. İbn Habîb, Munarınak, s. 219'dan zikreden Hamîdullah, a.g.e., s. 57.

beyan etmemiş, böylece toplumunda kendisine yönelecek dikkatlerden uzak tutulmuştur. Diğer peygamberlere baktığımızda mesela Hz. İbrahim'in, peygamberlikten önceki dönemlerde bazı dini terakkiler geçirdiği, dini tefekküre daldığı, içinde yaşadığı toplumun batıl dini inançlarını eleştirdiği, hatta bunlarla mücadele ettiği bilinmektedir⁸.

HZ. PEYGAMBER'İN TEBLİĞİNİN AHLAKİ VE SOSYAL TEMELLERİ

Peygamber'in, toplumdaki problemleri daha iyi tesbit edebilmesini kolaylaştıran en önemli faktörlerden biri, onun küçük yaşta öksüz kalması, toplumun acımasızlığını ve çelişkilerini bizzat tecrübe etmesidir. Onun, çok küçük yaşta gözlediği ve yaşadığı bu çelişkiler onun kişiliğinin oluşmasını etkilemekte, topluma dışarıdan bakmak, değerlendirmek için olduğu gibi, ona üzerinde düşünceği problemler için de maddi ve manevi ortam sağlıyordu. İşte buraya kadar bütün açıkladığımız bu hususlar yani, Allah'ın O'na yardımı, akran birliklerinde ve toplumunun diğer sosyal ve kültürel kurumlaşmalarında önemli rol almaması, yine Allah'ın yardımıyla Mekkelilerin dikkatinden uzak tutulması, peygamberlik görevini başarıyla yerine getirmesine olumlu bir faktör olarak Hz. Muhammed'i destekleyen olaylar dizisiydi. Ama yine de gözden kaçan bir faktör vardı: Peygamber'in kişisel gayreti, yani kişiliğiyle içiçe girmiş şekilde ve bu kişiliği sayesinde kurmuş olduğu sosyal ilişkileri. Allah'ın yardımıyla kendi önüne serilmiş olan bütün bu olumlu şartların ötesinde, ancak O'nun kişiliğinin tezahürleri yoluyla ve toplumda diğerleriyle kurduğu sağlam ve güçlü ilişkiler sayesinde bir görevin gerekleri, evrensel bir hareketin önünü açan bir sürece katkıda bulunurdu. Kısaca kendisinin katkısıyla bu olumlu şartlar, evrensel ilkelere sahip, sürekli güçlenen ve büyüyen bir toplumsal dinamizme dönüşebilirdi. Aksini düşünmemiz, yani onun kişisel gayreti ve katkısının olmadığı bir toplumsal hareketin başarıya ulaşması, bütün zaman ve mekan boyutlarında Allah'ın müdahil olduğu olaylar dizisine ihtiyaç gösterir ki bu, ne alemin ve insanın yaratılışına, ne de bütün dinlerde vurgulanan, peygamberlerin, yaratılan insanların doğru yola iletmeleri için görevlendirilme mantığına uygun düşebilirdi. Bu anlamda eğer Allah isteseydi, insanları tek bir ümmet yapardı ve ne peygamberlere ne de kutsal kitaplara gerek olurdu (Şura, 42/8).

Aynı konuyla ilgili bir başka mesele, insan olan birinin peygamber olarak gönderilmesidir. Kur'an'ın ifadelerinden anlıyoruz ki geçmiş dönemlerde yaşayan ümmetler, kendileri gibi birisinin peygamber olarak tayin edilmesine karşı çıkıyorlardı. Onlar, birisinin Allah tarafından görevlendirilecek olanın insanüstü bir varlık olması gerektiğini düşünüyorlardı. Allah, Kur'an'da bu konuyla ilgili çarpıcı ve ikna edici misaller verir. Ayet şöyledir: "Kendilerine hidayet gelince insanların iman etmelerine engel olan şey, 'Allah peygamber olarak bir insan mı gönderdi' de-

8. K. Çakır, İslam'da Hadis ve Sünnetin Yeri, Sebu Y., Ankara 1997, s.11.

meleridir. De ki, eğer yeryüzünde yürüyen, oturan, melekler olsaydı, gökten peygamber olarak bir melek indirirdik. "(İsra, 17/94-95). Ayrıca başka yerlerde kendilerine gönderilen peygamberlere, içlerinde, yani kendileri gibi olmalarından dolayı uymayı reddettiklerini, kitabın, kendi aralarından ona (yani peygamber olarak Allah tarafından görevlendirilene) verilmesinin yanlışlığını öne sürerek karşı çıktıklarını, yine Kur'an bize haber vermektedir (Şuara, 26/154; Kamer, 54/24). Diğer taraftan Hz. Muhammed hakkında da "ne garip peygamber, çarşıda etrafı geziniyor; neden Tanrı daha varlıklı olan, daha itibarlı kendi emrinde bir peygamber olarak seçmez de, bu öksüz garip yarattığı seçer" şeklinde sözler söylenmiştir⁹.

Peygamber, herşeyden önce bir insandır. Onun, insanüstü vasıflara sahip olduğunu söyleyenler yanılmaktadır. Çünkü Kur'an'da Allah O'na, kendisini hitabettiği insanlardan farksız bir insan olarak takdir etmesini emreder: "De ki, ben de, sizin gibi bir insanım" (Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6). Namazda yanıldığı bir gün kendisinin söyledikleri de bunu teyid eder: "Ben de sizin gibi bir insanım. Sizlerin unuttuğunuz gibi ben de unutulabilirim. O halde unuttuğum olursa bana hatırlatınız"¹⁰. Hz. Peygamber'in de bir insan olması halî, onun herkes gibi olduğunun bir ifadesidir, ama bu onun sıradan olması demek değildir. Çünkü onun sıradan olmadığını gösteren en önemli husus, risalet görevidir ve bu görev ona bizzat Allah tarafından verilmiştir. Bu sıradanlık sadece onun da yeyip içtiğini, yorulduğunu, uyduğunu anlatmaktadır. Buna rağmen toplumda sosyal konumu yüksek olan kişilere insanüstü nitelikler atfedildiği malumdur. Böyle nitelikler atfedilmemesinde Hz. Muhammed'in gösterdiği tevazunun önemli bir payı vardır. O'nun şu sözleri, bu hasletini ifade etmesi bakımından önemlidir. "Beni Hristiyanların Meryem oğlu İsa'ya yaptığı gibi, aşırı övmeyiniz. Çünkü ben bir kulum. Öyleyse bana Allah'ın kulu ve Resulü deyiniz." Allah katındaki yüksek mevkiine rağmen o, çok mütevaziydi, kibirlenmezdi. Kendini yeni peygamber (İ) gibi gösterenlerin bulunduğu günümüzde, onun bu davranışının ne kadar önemli olduğunun değerlendirilmesi ve üzerinde tekrar düşünülmesi gerekmektedir.

Peygamber'in, toplumunun hiç bir sosyo-kültürel kurumlaşmasında aktif bir rol almaması, etkili olmaması, Allah tarafından Mekkelilerin dikkatinden uzak tutulması, onun, toplumun en fazla yokluğunu hissettiği ve yozlaşmaya yüz tuttuğu ahlaki değerlerin kendisinde toplandığı yönüyle, hem ilahi görevinin gereği olarak, hem de insani bir rolü yerine getirmesiyle tamamlanabilirdi. Bu, Peygamberin, bir ilahi görevle yüklü olmasına rağmen ahlaki unsurlara sahip ve bunları yaşadığı bilfiil gösterilerek, ilahi bir görev yüklenecek kadar liyakat sahibi olmayanların, Allah'ın

9. Fazlurrahman, İslam, Çev. M. Duğ, M. Aydın, İstanbul 1981, s.17.

10. Buhari, Salat, I/105; Müslim, Mesacid, II/84.

inayetine ulaşmak için böyle ahlaki değerlere daha fazla ihtiyaçları olduğunu dolaylı olarak vurgulanmasıydı. Diğer taraftan Allah'ın, insanlara melek gibi insanüstü bir varlığı değil de kendi aralarından ve kendileri gibi birini peygamber olarak göndermesi, insanların, Allah'a karşı bahane uydurarak sorumluluklardan kaçmalarının önünü kendi insani mantıklarıyla tıkamasını sağlıyordu. Çünkü kendilerine peygamber olarak melek gönderilen topluluklar, bu defa, peygamberin melek olmasından dolayı bahane ileri sürecekler, kendilerinin insan olduklarını, bu yüzden bir meleğin söylediği veya yaşadığı gibi yaşamalarının mümkün olmadığı gerekçesinin arkasına saklanacaklardı. İşte hem bir elçi, hem de bir insan olmasının vurgulanması, insanların bu tür mazeretlerinin önünün tıkanmasını sağlamıştı.

Görülüyor ki peygamberimizin, böyle evrensel, ilahi kaynaklı ve toplumların da hayatına anlam katan, onların temel bazı ihtiyaçlarına cevap verecek olan bir kurumlaşma hareketinin, başarıya ulaşmasında çok önemli bir rolü yerine getirecek ahlaki donanımına sahip olması, ona ilahi görevinden kaynaklanan değerinin dışında büyük bir değer yükliyordu. Bunun Allah tarafından Kur'an'ın birçok yerinde vurulduğu çok bilinen bir husustur. Dolayısıyla Peygamberimizin tebliğ görevini başarıyla yapması ve yozlaşmış değerlerin, çelişiklere boğulmuş sosyokültürel yapının üstünde, eski fonksiyonel anlamını yitirmiş değerlerin ihya edildiği, kaybolmuş değerlerin yeniden oluşturulduğu bir toplumsal düzen kurmada, onun ahlaken temayülz etmiş kişiliğinin etkisi ve çilelerle dolu bu yolda maddi-manevi gayretinin oynadığı rol, gözardı edilebilecek bir husus değildir. Peygamberlik görevi geldiğinde, onun önceki sosyal ilişkileri ve bundan sonra kuracağı sosyal ilişkiler, o görevi hakkıyla yerine getirmesinde son derece önemli olmuştur. Öyleki o, evinde baba, yeni dine girenler arasında sevgi ve saygı duyulan karizmatik bir lider, Allah karşısında ise bir elçi, bir tebliğcidir. Varlığının üzerinde kutsal bir görevi yerine getirip getirememesi ve ümmetini doğru yola erdirtip erdirtilememesi gerginliğinin yarattığı sıkıntıları göğüslemek zorundadır. Bunun için çok yönlü bir faaliyet içinde olmalıdır.

Peygamber'in sıradan insanlardan farklı bazı hasletlere sahip olması tabii, hatta zorunludur. Çünkü görevindeki başarısı, buna sıkı sıkıya bağlıdır. Onun üstün başarısı, kuvvetli iman, irade ve azmi yanında, üstün bir ahlaka sahip olmasının bir sonucuydu. O, kutsal amacına doğru ilerlemektedir. Önce yakın akrabaları arasında küçük yaşta öksüz kalmasıyla dikkatler ve ilgiler onun üzerinde toplanmış, amcasının ticari faaliyetleri öncesi ve sonrasında farklı oluşuyla kendini göstermiş, daha sonra kendi başına çalışarak amcasının geçimine yardımcı olmuş, bu arada dürüstlük ve güvenilirliğini kanıtlaya imkanı bulmuştur. Bütün bunlar, önce yakın akrabaları arasındaki, sonra kabilesindeki konumunu güçlendirmeye başladığının işaretleridir. Peygamber, "üstün" ahlaki meziyetlerinden dolayı Mekkeliler'in de sevgi ve saygısını kazanmıştı. Kendisine emanet edilen

ticaret kervanlarının sahiplerinden yayılan, onun dürüstlüğü ve güvenilirliği ile ilgili sözler, onun "el-Emin" olma konusundaki şöhretini artırıyor-
du. Sonradan onun eşi olacak olan Hz. Hatice de onun bu şöhretini duy-
muş, kendisine Suriye'ye göndereceği ticaret kervanını yönetmesini teklif
etmiş, oradan umulmadık büyük bir karla dönmesi, onun "el-Emin" olma
vasfının haklılığını pekiştirmiş ve Suriye'den döndükten sonra da onunla
evlenmek için teşebbüse geçmişti. Fakat burada anlamlı ve önemli olan,
onun evlenmeden önce Peygamber'e söylediği şu sözlerdir: "Ey amcam
oğlu, seni o veya bu gruba bağlanmadan orta yolda olduğun için, seni gü-
venilirliğin için, doğru sözlü ve güzel huylu olduğun için seviyorum".
Bunun dışında ilk vahyi alan, gaibden bazı sesler duyan ve kaynağını bi-
lemediği, bir anlam verip kendine izah edemediği bazı işaretler alan pey-
gamber, kahin veya şairler gibi cinlerin kendisine musallat olacağından
korktuğu sırada onu teselli etmek için söylediği şu sözler, Peygamberin
ahlaki niteliklerini te'vid etmektedir: "Ey Amcamın oğlu!... Hiç korkma!
Allah seni hiç bir zaman utandırmaz, üzüntüye uğratmaz. Çünkü sen ak-
rabana bakarsın. İşini görmekten aciz olanların yüklerini taşırsın. Yoksu-
la, kimsenin veremediğini verir, kazandıramadığını kazandırırısın. Misa-
firleri ağırlarsın. Uğradıkları musibet ve felaketlerde halka yardım
edersin"¹¹. Hz. Hatice ile evlenen Peygamber, amcasının kendisi için yap-
tıklarını unutmamış, o günkü gücüne göre besleyebileceğinden fazla ço-
cuğu olan amcası Ebu Talib'in çocuklarından Hz. Ali'yi, bakmak üzere
kendi yanına alırken, diğer çocuğu Cafer'in bakımı için, kendisinin de
çok sevdiği diğer amcası Abbas'ı razı etmişti. Bu davranışları onun çev-
resinde bir sevgi seli oluştururken, gelecekteki kutsal görevini yerine geti-
rirken karşısında yer alacak düşman çemberine karşı korunma ve kollan-
ma kalkanı görevini görecekti.

Onun "üstün" bir ahlakla donanması, bizzat Allah tarafından şöyle
ifade edilmiştir: "Muhakkak sen çok yüce bir ahlak üzeresin" (Kalem, 68/
4). Allah onu böyle överken insanlara da şunları söylüyordu: "Sizin için,
Allah'ı ve ahiret gününü arzu eden, Allah'ı çok zikreden kimseler için,
Allah'ın Rasulü'nde güzel bir örnek vardır" (Ahzab, 33/21). Peygam-
ber'in üstün ahlakı, Mekkelilerin O'na "Muhammedü'l-Emin" demeleri-
ne yol açmıştı. Onun, kendi toplumunda "el-Emin" sıfatıyla temayüz etti-
ği, muteber bütün tarih kaynaklarında zikredilmektedir. Bunu, Kabe'nin
yıkılan yerlerinin tamir edilmesi konusunda Mekkelilerin teşebbüsü sıra-
sında meydana gelen bir olay kanıtlamaktadır: O'na peygamberlik görevi
verilmeden önce Mekkeliler, Kabe'nin yıkılan yerlerini yeniden yapmaya
karar verdiler. Ama kabileler arasındaki çekişmelerden dolayı Hacerü'l-
Esved taşının konmasına sıra gelince aralarında tartışma başladı ve onu
hangi kabilenin yerine koyacağı konusunda anlaşamadılar. Çünkü hiçbir
kabile o taşı yerine koyma şerefini başka kabileyle paylaşmak istemiyor-

11. Köksal, İslam Tarihi, Mekke Devri, s.124.

du. Olay neredeyse savaşa dönüşecekti. Nihayet yaşlı bir adam, mescide girecek ilk kişinin bu konuda hakem olmasını teklif etti ve kabul edildi. Mescide ilk giren kişi, Hz. Muhammed idi. Onun kapıdan görünmesiyle herkesin yüzünde mutluluk ve sevinç ifadeleri belirdi. Bu arada bazıları memnuniyetini belirtmek için, "O, el-Emindir, onun kararına uyarız" dediler. Meseleyi ona anlattılar. Peygamber, "bana bir parça kumaş getirin" dedi. Bezi yere yayıp, üzerine taşı koydu. "Her kabile bezin bir uzundan tutsun, sonra da onu yukarı kaldırı" dedi. Taşı kaldırdıklarında onu kendi elleriyle aldı ve yerine koydu. Bu şekilde problem halledilmiş oldu. Bu olay, Peygamber'in Mekke'deki "anlaşmazlıklarda hakemliğine güvenilecek" kadar dürüstlüğünü ve sosyal ilişkilerinin sağlamlığını çok iyi ifade etmektedir.

Peygamber'in ilk vahyi almasıyla başlayan İslam davetinin, tedrici olarak yayılmaya başladığı ve sosyolojik perspektiften bakıldığında bunun iki aşamada gerçekleştirildiği görülür. Bu davetin birinci aşaması, Peygamber'in, en yakınlarından başlamak üzere kendi akraba ve samimi dost çerçevesine tebliğidir. İkincisi de açıktan açığa herkese tebliğ dinedir. Bu aynı zamanda ilahi mesajın tebliğ aşamalarının, sosyal olayların gelişme seyrine uygun bir sırayla gerçekleştirildiğini göstermektedir.

a. Kişisel ve gizli davet dönemi: Bu iki aşamadan birincisi, Peygamber'in ailesine ve kendine çok yakın olan kişilere gizlice bu daveti yapmasıdır. Fazlurrahman, Peygamber'in müdacele yönteminin ana niteliklerinden bahsederken, iki güçlü faktörün bu siyaseti hazırladığını ifade etmekte ve bunlardan birincisinin, Mekke'nin, arapların dini merkezi olmasından yola çıkarak, Arapların İslam dininde birararaya gelmesiyle bu dinin, dışarı doğru yayılabileceği şeklinde ifade etmektedir. İkinci faktöre göre "eğer Hz. Muhammed'in kendi kabilesi İslam dinine kazanılabilirse bu, İslam dini için büyük bir destek sağlayabilecekti; çünkü Kureyş kabilesi, kendi durumu ve diğer kabilelerle yaptığı anlaşmalar dolayısıyla, büyük kuvvet ve etkinlik kazanmıştı. Mekke devrinin ilk sıralarında bile Kur'an'da Hz. Peygamber'den, ilk olarak 'en yakın akrabalarına' ve 'kabilesine' durumunu açması istenmiştir"¹². Gerçekten de bu yorum, hem sosyal olayların tabiatını, hem de dini bir tecrübenin kişisel bir tecrübe halinden çıkıp, toplumsallaşması ve böylece dinin nesnelleşmesi sürecinin başlamasını ifade için son derecede isabetlidir. Çünkü Hz. Muhammed'in yaymaya başladığı din için en kuvvetli delili, kişiliğinin ahlaki yönüydü. Bu yönü de en iyi ve yakından bilecek ve takdir edecek olanlar, onun en yakınındaki kişilerdi. Peygamber'in ahlaki yönü hesaba katılırsa, davete bu kişilerden başlanması toplumsal olayların karakteri açısından değerlendirildiğinde çok isabetliydi. Çünkü peygamberin, o dönemdeki arap toplumunda az rastlanır ve çok takdir edilir durumda olan ahlaki yönü dolayısıyla, yakınındaki bir çok kişinin bunu kabul etmesi, hemen hemen kesindir. Bir de bunların kendi etrafında yer alan yakınlarını düşü-

12. Fazlurrahman, a.g.e., s.24.

nürsek ilk, yani kişisel daveti kabul etmeye hazır olan potansiyel taraftarlarının varlığını gözden uzak tutmanın mümkün olmadığını görürüz. Burada diğer mekkelilerle kişisel, sosyal ve ekonomik bir ilişkisi olanların mevcudiyeti bir olumsuz faktör halinde gündeme gelebilir, ama bunun pek uzak bir ihtimal olduğunu düşünmemiz için elimizde kuvvetli deliller vardır. Çünkü her ne kadar son zamanlarda, özellikle peygamberin ilk vahyi aldığı sıralarda Mekke'de nüfuzu azalmaya başlamış olsa da Hz. Muhammed'in oymağı, bir zamanlar Mekke'nin oldukça itibarlı ve güçlü bir grubunu teşkil ediyordu ve Mekke'nin işlerinde söz sahibiydi. Bu itibarın ve gücün aniden yok olması mümkün değildir, çünkü bu sosyal olguların karakterine terstir. Şöyle ki sosyal süreçler, aynı nitelikteki ya da aynı yönde cereyan eden olaylar dizisinin ifade ettiği anlamların kurumlaşmasının sonucunda, uzun bir zaman içinde ve yavaş yavaş oluşur. Bu uzun zamanda oluşan sosyal süreçlerin yerini, evvelkinin tersi yönde ve farklı niteliğe sahip olaylar dizisinin sonucunda yine evvelkine tersi yönde oluşan sosyal süreçler tutar. Şu halde Peygamber'in kavminde, o zamanki Mekke şartlarında olsa olsa mevcut bu itibarın bir azalması ve güç kaybı söz konusu olabilir. Kaldı ki Hz. Muhammed'den biraz gerilere kadar gidersek, geçmiş dönemde dedesi Abdulmuttalib'in, Mekke işlerinde büyük bir değer kazandığını ve önemli bir kişi olarak kabul edildiğini biliyoruz. Ayrıca bununla kalmayarak dedesinin, kızlarını, Mekke'nin en güçlü ve önemli ailelerine mensup olan kişilerle evlendirebildiğini görüyoruz¹³. Zaten dedesiyle ilgili son ifade ettiğimiz husus bize, birinci olayın sonucu olarak ortaya çıkabilecek bir olay gibi görünüyor.

Mekke gibi, ticari hayatın yeni geliştiği ve ekonominin biraz daha ön plana geçmeye başladığı bir ortamda, gücünü artırmaya çalışan ailelerin, birbirleriyle evlilik yoluyla sıkı ilişkiler kurmaya ve bu yolla da hem ticari, hem de sosyal bakımdan güçlü ve itibarlı hale gelmeye çalıştıklarını düşünmek fantezi değildir. Ayrıca Hz. Muhammed, anne tarafından, Mekke'nin ileri gelen ailelerinden birkaçıyla akraba idi¹⁴. Dolayısıyla toplumda kaybolmuş ve özlemi çekilen ahlaki değerlere sahip olan ve örnek kişiliğiyle temayüz etmiş olan peygamberin, geçmişten gelen akrabalık bağları ve yakın aile fertlerinin akrabalık ilişkileri, getirdiği mesajı yakın çevresine, kişisel davetle iletmesine ve bu davetin kabul görmesine uygun bir ortamın mevcut olduğunu göstermektedir. Kaldı ki mevcut sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasi sistemden zarar gören ve artık ileriye dönük fazla umudu da kalmayan kişilerin, toplumsal düzen için ne beklentilerinden bahsedilebilir, ne de toplumsal sistemin içinde fazla yer alamayan ve her hangi bir mevki elde edemeyen bu kişilerden toplumsal sistemde bir rol alması beklenebilir. Ancak kaybedecek fazla şeyleri olmayan insanların, yeni bir dini-toplumsal hareketin içerisinde yer almak için çok fazla sebepleri olabilir. Çünkü Sosyoloji biliminin, yapılan bir-

13. Bu konuda bkz. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s.37

14. Watt, a.g.e., s. 38.

çok araştırmadan sonra ulaştığı neticelerden birisi, toplumda mevcut düzeni en fazla korumaya istekli olanların düzenden en fazla çıkarı olanlar, ama o düzeni değiştirmeye en istekli olanların da, o düzenden beklediği ve istediği herhangi bir şeyi kalmayanlar olduğudur. Bu yüzden arap toplumunda zayıf, güçsüz veya köle durumunda olan bazı kişilerin böyle bir dini daveti benimsemek için kendi kendilerine ettikleri telkinin veya inandırıcı delillerin fazla güçlü olmayacağı açıktır. Belki de bu sebeplerdir ki Hz. Muhammed'in davetine ilk uyanların içinde zayıf, fakir veya köleler de yer almaktaydı. Ama böyle olması, bu dinin zayıflar ve köleler dini olduğu hükmüne varmak için yeterli bir sebebi teşkil etmez. Mevcut sistemden menfaatleri devam edenlerin, bu sistemi yıkmak için gayret göstermelerini ummak, (Peygamber gibi, kendilerine Allah tarafından kutsal bir görev tevcih edilen kişiler müstesna) en azından sosyal olayların karakteri açısından pek gerçekçi değildir.

Hız. Muhammed'in ilk kişisel ve gizli daveti, kendisine her konuda destek veren eşi Hız. Hatice'ye oldu. Onun Peygamber'e verdiği desteği, sadece evlilik ilişkilerinden doğan bazı duygulara ve toplumda kişiliğinin ahlaki yönlerinin temayüz etmiş olmasından doğan saygısına bağlamak, bir dinin yayılıp dünyaya malolmasında çok önemli bir paya ve bir karızmaya sahip mümtaz bir şahsiyetin hayatındaki olayların anlamını, sosyal olayların izahında artık herkesçe geçerli kabul edilen çok faktörlü açıklamaları görmezlikten gelmek demek olduğu gibi, olayın sosyal anlamını izahta da yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple Hız. Muhammed'e ilk eşinin verdiği bu desteği, aynı zamanda onun peygamberliğiyle ilgili, ya da o bölgede vahy mefhumu hakkında bazı şeyler bilen kimselerden, Hız. Hatice'nin bazı şeyler öğrenmiş olabileceğiyle izah edilebilir. Nitekim Peygamber'in ilk vahy tecrübesinden sonra eve gelip başından geçenleri anlatınca karısının onu, yakın akrabası olan ve Yahudi-Hıristiyan vahy mefhumuna aşına olan Varaka b. Nevfel'in yanına götürüp olayın yorumunu ondan almak istemesi bize bu görüşün muhtemel olduğunu göstermektedir.

Hız. Hatice'den sonra bu davete ilk uyanlar, Hız. Muhammed'in amcasının oğlu Hız. Ali ve azadlı kölesi Zeyd oldu. Ardından yakın dostu Hız. Ebu Bekir geldi. Onları, Kureyş'in bazı ileri gelenleri, bazı köleler ve fakirler takip etti. Her gelen halkayı biraz daha genişletiyordu. "Önce en yakın hısımlarını uyar" anlamındaki (Şuara, 26/14) ayet inince Peygamber, Safa tepesinde bütün Abdu'l-Muttalip oğullarını toplayarak bir yemek verdi ve şunları söyledi: "Ey Abdu'l-Muttalip oğulları. Bu kavme benimkinden daha soylu bir mesaj getiren hiç kimse tanımıyorum. Size hem bu dünya, hem de ahiret için kurtuluş getiriyorum. Allah bana sizi ona çağırمامı emrediyor. Bu konuda bana kim yardımcı olacak" dediği zaman, Hız. Ali, kendisinin ona yardımcı olacağını bildirdi. Bunun üzerine orada toplananların bazıları ona inandı, bazıları da inanmadı. Bu olayın önemi, en yakınlarından başlamak üzere Peygamberimizin etrafındaki müslüman halkanın hem genişlemesi, hem güçlenmesiydi.

b. Bütün insanları davet dönemi: Hz. Muhammed'i çok üzen üç yıllık bir fetret döneminden sonra "Ey peygamber! İnsanlara emrolunduğunu açıkça tebliğ et" (Hicr, 15/94) ayeti gelince açıkça ve herkese tebliğ dönemi başlamış oldu. Bu ayetten sonra tarihi kayıtlara göre ve psiko-sosyal açıdan da bize göre önemli sonuçlara yol açacak olan bir hadise içinde Peygamber'in önemli bir rol oynadığına şahit olunmaktadır¹⁵. Olay şöyle geçer: Bir gün Peygamber, Kabe'nin karşısında, Safa adı verilen küçük bir tepeye çıkıp, civarda bulunanlara, bir şey söyleyeceğini ilan ederek, orada bulunanları yanına çağırdı ve onlara şöyle seslendi: "Ey Abdulmuttalib oğulları, ey Abd-i Menaf oğulları gelin, şu dağın arkasında sizinle savaşmaya hazırlanan bir düşman kuvvetinin varlığını size haber versem bana inanır mısınız" dedi. Onlar, "sen bize hiç yalan söylemedin, tabii inanırız" dediler. O, "öyleyse sizi büyük ve şiddetli bir günün azabı konusunda uyarıyorum" diye sözünü bitirdi. Bu olay peygamberin, ilahi mesajı tebliğini psiko-sosyal açıdan nasıl temellendirdiğini göstermektedir. Her şeyden önce Peygamber'in, orada adet olduğu üzere küçük bir tepeye çıkıp, etrafta bulunanları bir şeyler söylemek için yanına davet etmesi, yetim olmasına rağmen, o günkü arap toplumunda itilip kakılmaya başlanan diğer yetimler gibi olmayıp, kendine güvenli bir şekilde ve insanların kendisini dinleyeceğinden emin olduğu anlamına gelmektedir. Kendisine bu güveni sağlayan şey de tabii ki, ahlaki yönüyle temayüz etmiş olan ve toplumda kabul gören kişiliğidir. Bu konuda dikkatimizi yöneltmemiz gereken diğer bir husus da, onun insanları oraya boşuna çağırarak ve onların zamanını kaybettirecek bir şey söylemeyeceğine olan inançtır. Çünkü oraya kaç kişinin gelip onu dinlediğini kesin olarak bilmememize rağmen, amcası olan ve hem oymağının, hem de Mekke'nin ileri gelenlerinden olan Ebu Leheb'in oraya yeğenini dinlemek için gelmesi, konuşmasının sonunda da yeğenini "bizi bunun için mi çağırdın" diyerek terslemesi peygambere olan bu güvenin, diğer toplananlarda olduğu gibi, Ebu Leheb'de bile konuşma öncesinde mevcut olduğunu göstermektedir.

Bu olayın başka bir anlamı, peygamberin güvenilir ve dürüst kişiliğinin, orada toplananlar tarafından ikrar edilmesidir. Peygamberin bu olayda kullandığı usul, sonuçları bakımından düşünüldüğünde çok etkileyici ve önemlidir. Önce kendi söyleyeceklerinin doğru olup olmadığına bakmadan, orada bulunanlara, o zamana kadar söylediklerinin doğru olduğunu ikrar ettirme, dolaylı olarak ondan sonra söylediklerinin de doğru olduğunu kabul etmeleri ya da etmeleri gerektiği anlamına gelmektedir. Zaten kanaatimize göre Hz. Muhammed, ilk söylediği cümlelerin cevabının, onlar tarafından olumlu şekilde cevaplandırılacağını bilmekteydi. Aksi taktirde böyle bir usul kullanmazdı. O ana kadar arap toplumunda yaşayan bir insanın, toplumunun kendisini nasıl tanıdığını, kendisi hakkında ne gibi bir kanaate sahip olduğunu bilmemesine imkan yoktur. Dolayısıyla Peygamber bu usulü bilerek kullanmış, belki de böylece hem kendi-

15. Taberi, Tarih, II/1170.

sinin, üzerinde etkili olamadığı bazı kişiler üzerinde de etkili olabilmek, hem tebliğ edeceği ilahi mesaj için kuvvetli bir başlangıç yapmak, hem de orada söylediği şeylerin doğru olma derecesinin, tarafsızlarca ya da düzenin bağları tarafından fazlaca çevrelenmemiş olanlarca kesin doğru, düzenin çarklarından büyük menfaatler elde edenler tarafından ise söylediklerinin kuvvetle muhtemel olduğu şeklinde benimsenmesi sonucunu elde etmeyi ummuştur.

Mekkeliler, önce bu davetin güçleneceğini hesaba katmadıkları için birkaç istisna hariç, fazla tepki göstermediler. Hatta Peygamber'in kendi yakın çevresine olan davetini de Abdu'l-Muttalip oğullarının kendi iç işi olarak gördüler. Ne zaman ki yeni dine katılanlar çoğalmaya ve kendi mevcut dinlerine ve tanrılarına açıkça saldırmaya başladılar, işte o zaman Mekkeliler, olanca güçleriyle buna karşı çıktılar. Ancak bundan sonra Hz. Muhammed'in kararlılığını gösterme fırsatı doğmuş oldu. Babalarının hor görülmesine, tanrılarıyla alay edilip küfredilmesine daha fazla tahammül edemeyen Mekke'nin ileri gelenleri, Ebu Talib'e giderek, yeğenini engellemesini, aksi taktirde her ikisine de savaş açacaklarını bildirdi. Bunun üzerine Ebu Talib, durumu yeğenine anlattı. Peygamber ona: "Allah'a yemin ederim ki, bir elime güneşi, diğerine de aynı verseler bile Allah'ın dinini zafere ulaştırmadıkça bırakmam" diye cevap verdi. İsteklerinin, Ebu Talib tarafından yerine getirilmediğini görmelerine rağmen Mekkeliler, Hz. Muhammed'e doğrudan saldırıya cesaret edemediler, fakat daha zayıf ve korumasız olanlara karşı şiddetli bir saldırı, işkence ve zulüm başlattılar. Ayrıca Mekke'ye dışarıdan gelenlere de haber salarak onun söylediklerine inanmamalarını, onun büyücü olduğunu söylediler. Tabii bütün bunlar, yeni hareketin güçlenmesini engellemekten öte, daha da güçlenmesini müslümanların, birbirlerine daha da kenetlenmesini sağladı. Çünkü mevcut toplumdaki düzenden canı yanan birçok insan vardı. Toplumdaki düzensizliği, değerlerin yozlaştığını gören birçok insan zaten mevcut yapıdan memnun değildi ve bu yapıyı değiştirip, kendilerinin de adam yerine konacağı bir toplumsal-dini harekete katılmamaları için ne bir sebep, ne de kaybedecekleri bir şey vardı. Onların aileleri, yakın-uzak akrabaları, arkadaş-dostları, ayrıca kabileler arası iktidar kavgaları için içine girince toplumda tam bir hareketliliğin başlaması için ortamın müsait olduğu daha kolayca anlaşılabilir.

Bilinçli olarak zulüm yapılan, zayıflara, yaşlılara ve himayesiz durumda öksüz, yetim kalanlara gerekli yardımın yapılmadığı, ihtiyaçlarının giderilmediği, hatta ezildiği topluluklarda zulmedilen, hor görülen insanları örgütleyebilen karizmatik bir lider veya peygamberin başarıya ulaşmasında kendisinin olduğu kadar, o hareketin muhaliflerinin yaptığı şeyler, izlediği stratejiler de önemli bir hale gelir. Toplumda devamlı olarak ezilen insanlar, toplumda etkili ve hakim konumda olan kurumlara ve insanlara karşı muhalefet duygularına hangi kurum veya kişiler tercüman oluyorsa onların peşinden gitmeye hazır durumdadır. Mekke'de de bilinçli ve sistemli olarak yapılan işkenceler ve zulümler, yeni dini toplumsal

harekete karşı olan muhalefeti, zamanla zayıflattığı gibi, bu harekete katılanların dayanışmasını ve birliğini daha da güçlendiren bir faktör olmuştur. Çünkü fazla büyük olmayan yerleşim birimlerinde insanlar birbirini daha yakından tanıdıkları için aileler, ya da sülaleler arasındaki dayanışma daha güçlü olur, ama eğer toplumdaki hakim ve etkili olan düzenden canı yanan, rahatsız olan insanlar çoğalmaya başlarsa, mevcut düzene alternatif getiren bir toplumsal-dini hareket ortaya çıkar ve iki hareket arasındaki ayrışma da daha keskin ve güçlü bir hale gelebilir. Böyle yerleşim birimlerinde insanlar arasında akrabalık, aileler veya sülaleler arasında da toplumsal itibar ve ekonomik güç ilişkileri hakim durumdadır. Bu sebeple bazı şartlar iyi oluşturulduğunda bir dini toplumsal hareketin küçük yerlerde başarıya ulaşması daha kolaydır.

Fert planında olsun, toplum planında olsun yerleşmiş telakkileri değiştirmenin çok zor olduğu malumdur. Özellikle örf ve adetlerine, atalarından intikal eden telakkilere fazlaca bağlı olduğu bilinen Araplar arasında yerleşmiş akide, adet ve gelenekleri değiştirmek, Peygamber için çok güç olmuştur. Onun Mekkelilere karşı verdiği mücadelede son derece sabırlı, insanların eziyetlerine karşı eşsiz bir tahammül gücüne sahip olduğu da bilinmektedir. Uhut savaşında dişleri kırılmış, başı yarılmış, yüzünden akan kanları silmekte olduğu sarada söylediği şu sözler, onun bu haldeyken bile nefret ve düşmanlık değil, kavminin kurtuluşunu amaçladığını göstermektedir: "Peygamberinin yüzünü kana boyayan bir kavim, nasıl kurtuluş ve hidayet yolunu bulabilir?"¹⁶. Yine onun hayatını anlatan kitaplarda, Taife gittiği sırada, Taiflilerin, onu çocuklara taşlattığı ve dişinin kırıldığı zaman bile "Yarabbi, onlar bilmiyorlar" dediği bilinmektedir.

Bütün bunlara bakıldığında, Hz. Muhammed'in çok güç şartlar altında görev yaptığı sonucuna varabiliriz. Fakat onun, başarıya ulaşmaya kadar sıkıntılara göğüs gerdiğini, çünkü Allah'ın onu, sabretmeye çağırdığını da biliyoruz (Rum, 34/60; Mü'min, 40/55, 70).

Hz. Peygamber, güler yüzlü, nazik tabiatlı, ince ve hassas ruhludur. Katı yürekli, sert ve kırıcı değildir. Allah'ın onu "üstün" ahlakla nitelendirmesinin yanında, "şefkat", "merhamet" ve "yumuşak kalplilik" gibi başka niteliklerinden söz etmesi de onun, görevini başarıyla yerine getirmesinde bu niteliklerinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir: "Andolsun ki içinizden size, sıkıntıya düşmeniz kendisine ağır gelen, size düşkün, mü'minlere karşı şefkatli ve merhametli olan bir peygamber gelmiştir" (Tevbe, 9/28). "Allah'ın rahmetinden dolayı sen, onlara yumuşak davrandın. Eğer kaba ve katı yürekli olsaydın, şüphesiz etrafından dağılıp giderlerdi" (Al-i İmran, 3/159). "Sana tabi olan mü'minlere şefkat kanatlarını ger" (Enbiya, 21/107). Kendisine Allah Resulü'nün Tevrat'taki vasıfları sorulduğunda bir sahabi, onun, "hakka şahit, mü'minlere müjdeci,

16. Taberi, Tarih, II/1403.

inanmayanlara korkutucu, acizlere yardımcı" olarak tavsif edildiğini belirtmiştir.

Tevezuunun yanında o, kendi incinse bile kimseyi incitmez, herkesin yardımına koşardı. Onun liderlik vasıflarının öne çıktığı özellikle Medine devrinde, kabile gayret ve taassubunun koruyucu müeyyidesinden mahrum olan böyle bir muhitte tutunabilmesi, biraz da onun herkese karşı iyi davranması ve herkesin işine koşmasıyla mümkün olabilmıştır. Kendisine karşı kaba davranan yahudilere bile iyi davrandığı, onların işlerine yardım ettiği bilinmektedir. Onun topluma yukarıdan bakmak yerine, gerek görevi, gerek keşiliği icabı, toplumunun fertlerinin dertleriyle ilgilenmesi, devrinin şartlarına bakıldığında son derece önemlidir. Toplumda yüksek mevki sahiplerinin, çoğunlukla, zulme varan mutlak bir otoriteyle egemenlik kurdukları bir ortamda otoritesini zulüm ve egemenlik olarak değil, güzel ahlakıyla, herkesin yardımına koşmasıyla kurması ve bundan sonra da onları kurtuluşa erdirmeye gibi kutsal bir görev yüklenmesi, onu hakıyla yerine getirmesi onun başarısının sebeplerinden biri olarak göz önüne alınması gereken bir husustur¹⁷.

Onun başarısını hazırlayan kişilik özelliklerinden biri Allah'ın da Kur'an'da (Bakara, 2/185) dini bir prensip olarak ifade ettiği gibi, her işde kolaylığı tercih eden tutumudur. Onun şu sözleri, bunu ortaya koymaktadır: "Kolaylaştırın, güçleştirmeyin; müjdeleyin, korkutmayın".

Peygamber'in başarısında en etkili faktörlerden birisi de onun adalet konusundaki tutumudur. Onun, hem bir insan olarak herkese eşit davranması hem de toplumda lider olarak yönetimde adil olması, ona başarı yolunu açmıştır. Bir hırsızlık olayında bir kadın için şefaate gelen birisini reddettikten sonra söylediği şu sözler, bunun delilidir: "Sizden öncekiler, itibarlı bir kişi hırsızlık ettiğinde salıverdikleri, avamdan (halktan) biri aynı suçu işlediğinde cezalandırdıkları için helak oldular. Allah'a yemin ederim ki, kızım Fatıma bile bu işi yapsaydı, onu da aynı şekilde cezalandırırdım"¹⁸. Peygamber'in bu sözleri, sanki günümüzü önceden görerek söylenmiş sözler gibidir. İşte ırk, neseb, kabile gibi değişik sebeplerle insanların birbirlerinden üstün olduklarını zannettikleri, bu yüzden sık sık kavga ettikleri bir ortamda bütün insanları eşit gören bir adalet anlayışını temsil ve tatbik etmek, İslam'ın fertlere nüfuzunu artıran önemli faktörlerden biri olmuştur.

Bir işde elde edilecek başarı, o iş için sonuna kadar azimle hareket etmeye bağlıdır. Fertler üzerinde etkili olmak, hele peygamberlik gibi kutsal bir görevde başarılı olmada azim, çok önemli olmaktadır. Bu yüzden görevinde sebat ve azmi, onun üstün şahsiyetini tamamlayan özellik-

17. M. Uğur, H. Birinci Asırda İslam Toplumu, İstanbul 1980, s.39-40.

18. Buhari, Hudud, VIII/16.

lerindedir. O, Allah tarafından kendisine çizilen yolda sapmadan yürümüştür.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: İslam'ın o günkü arap toplumunda tutunup kökleşmesinde etkili olan birçok faktör vardır. Birincisi toplum, o kadar kokuşmuştur ki, yeni bir toplumsal düzene ve bu düzeni tesis edecek olan bir kişiye, bir dine, bir fikre şiddetle ihtiyaç vardır. Yani toplum buna hazırdır. İkincisi Allah, o toplumdan çıkaracağı peygamberin, görevini yerine getirmesinde kolaylık sağlayacak bazı şartları oluşturmuştur. Üçüncüsü, Peygamberin o günkü topluluğa örnek teşkil edecek bir kişiliğe sahip olması ve bunun yanında kendi kişisel gayreti, görevinde başarılı olmasında çok etkili olmuştur. Dördüncüsü, Mekke'deki ekonomik çıkar ilişkileri ve bu ilişkilere bağlı olarak kabileler arasında ortaya çıkan iktidar kavgaları, yeni harekete karşı olan muhalefeti zayıflatmaktaydı. Mesela Hz. Muhammed'i kabilesinden ayırmakta başarısız olan Mekkeliler, diğer bütün kabileleri bir araya toplayarak Abdu'l-Muttalip ve Haşimilere karşı boykot ilan ettiler. Buna göre hiç bir kabile onlarla iş, evlenme vb. ilişkiler kurmayacaklardı. Bu boykot iki yıl sürdü. Bir rivayete göre bu boykotun bozulmasının sebebi, Mekke ticareti üzerinde tekel kuran kabilelerin durumlarının bu boykotla daha iyiye gitmesi, zayıfların durumlarının daha da zayıflamasıydı¹⁹.

KAYNAKÇA

Bohari, Sahih, İstanbul, Trsz.

Çağatay, N., İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.I.F.Y. No: 153, Ankara 1982.

Çakır K., İslâm'da Hadis ve Sünnetin Yeri, Seha Y., Ankara 1997.

Hamidullah, M., İslâm Peygamberi, Çev.: Salih Tağ, İstanbul 1980.

İslâm Ansiklopedisi, İlgili Maddeler.

Köksal, M. Asım, İslâm Tarihi, Mekke Devri, İstanbul 1981.

Müslim, Sahih, İstanbul Trsz.

Taberî, Tarihu'l-Umem ve'l-Müluk, Beyrut I-IX, Trsz.

Uğur, M., H. Birinci Asırda İslâm Toplumu, İstanbul 1980.

Watt, W.M., Hz. Muhammed Mekke'de, Çev.: M. Ramî Ayas, Azmi Yüksel, A.Ü.I.F.Y. No: 175, Ankara 1986.

19. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, s. 130.

DİNİN MESAJININ SOSYO-KÜLTÜREL MUHTEVASI VE İSLÂM

Araş. Gör. Dr. Niyazi AKYÜZ

Her yeni din, eski anlayışlar ve kurumların anlamları ve varlık sebeplerinin kaybolduğu yeni bir dünya yaratır. Din, ferden anlam dünyasındaki boşlukları ne kadar doldurabilirse, yeni bir dünya yaratmada o kadar etkili olur. Bu sebeple bu konuda dinin, fertleri ihata etmek için getirdiği muhtevanın, onların ihtiyaçlarına ne ölçüde cevap verebildiği ve onun anlam dünyasına ne kadar hitab ettiği son derece önemlidir. Her dinin, özellikle yüksek dinlerin, doktrinle ilgili hususlar dışında kalan ve hayatın bir çok önemli meselesi ile ilgili, insanların çeşitli olay ve problemlere karşı tutum ve davranışlarını ihtiva eden zengin bir fikri muhtevası ve tavrı vardır. Böylece her dinin, çeşitli olaylara, varlıklara ve dünyaya bir bakışı, bir mesafesi vardır. Bu muhteva ve tavır, o dine bağlanan insanlarda belirli bir zihniyet oluşturur. Bu yolla insanlar, normal gündelik işlerini yaparken bile o zihniyetin tesiri altında kalırlar. Farkında olsun veya olmasınlar, alemi, o dinin zihniyeti çerçevesinde görürler¹. İşte bir dinin ruhu, bu zihniyet paralelinde ortaya çıkan tutumu yansıtır. Böylece her dinin ortaya koyduğu ve kendine has bu ruh tarafından objektifleştirilen, dünyaya karşı bir tutum ortaya çıkar. Dinin, kendi bağlarında dünyaya karşı geliştirdiği bu tutum, "genel olarak tabiattaki varlıkların ve dolayısıyla bir arada yaşamının, insanın ve yaptıklarının, davranışlarının, savaşın, kültürün, ziraatin, ticaretin, mülkiyetin, hukukun, sanatın, kısaca bunlardan her birinin nasıl telakki edildiğine göre değişir... Bir dinin özünde yatan espri, onun dünya ile belli bir ilişkisi içinde kendini gösterir"².

Din ve dünya problemi çeşitli açılardan ele alınabilir. Teoloji veya felsefeyi ilgilendirmesi açısından normatif olarak, dinler tarihini ilgilendirmesi açısından ise ampirik-tarihi olarak ele alınabilir. Hangi topluluk

1. H. Freyer, *Din Sosyolojisi*, A.Ü.İ.F.Y., No:54, Ankara 1964, s.71.
2. J. Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev.: Battal İnandı, A.Ü.İ.F.Y., No:181, Ankara 1987, s.15.

olursa olsun, hareket ve şekil bakımından dünyevi özelliklere sahiptir. Bu durum, bütün yüksek dinlerde kendini hissettiren bir gerilime sebebiyet verebilir. Genel olarak varlığın çeşitli yönlerini kapsayan topluluk üyeleri arasındaki bağların gevşemesi ve birliğin ilk şeklinin çözülmesi, kültürün giderek farklılaşması, dinin kendine has gayesinin zaman içinde kendini daha fazla hissettirmesi sonucu dinin topluma, dolayısıyla dünyaya yaklaşımı da zorunlu olarak değişmiştir. Bu durum dinin, "dünya'nın eleştiri ve olumsuz yargılarına maruz kalmasına yol açabilir. Ama bu, "kurtuluşu gerçekleştirme" süreci şeklinde düşünülürse bir açıdan olumlu da karşılanabilir³.

Her ne kadar peygamberleri (veya geniş anlamda kurucuları da denebilir) tarafından yaşandığı veya empoze edildiği şekliyle kutsalla gerçek ilişki sonucu ortaya çıkan ve ilk mü'minleri yoluyla sonradan mü'min olacakların tecrübe dünyasının hizmetine sunulan bir müslüman, hristiyan, budist ve yahudi "tutum"unu tanımlamak imkansız olmasa da, en azından güçtür. Belirli din bağlarının davranış prensiplerini, fikirlerini ve uyduğu kuralları belirleyen ve düzenleyen de dinin geliştirdiği, bu kendine has "tutum"dur. İşte bir dinin "ruhu", bu "tutum"da gizlidir. Hegel'in bazı tarihi büyük dinleri tasvir ederken ortaya koyduğu Çin Dini'ni "ölçü", Süryani Dini'ni "acı çekme", Roma Dini'ni "fayda", Yunan Dini'ni "güzellik" dini olarak tiplemesi, bu çerçevede içinde ancak bir anlam kazanabilir⁴.

Dinin dünya karşısındaki tutumunu daha iyi anlamamızda, din sosyolojisi açısından kendisine göre esas mesele olarak din ve dünyayı koyan M. Weber bize yardım edebilir. Şüphesiz ilkel dinlerde topluluğun tecrübesi, görülen dünyanın "tabu" dünyası ve "noa" dünyası, yani "kutsal" ve "kutsal dışı" dünya şeklinde ikiye ayrılması sonucunu doğurmuştur. Bu ayırımın ahlaki yönleri de bulunmakla birlikte, temelde "dini"dir. Yüksek dinlerde ise dinin dünyaya karşı tutumu, ya kabaca bir "red", "inkar", dünya nimetlerinden "feragat" şeklinde veya "kabul", "şükran" dolu bir "teslimiyet" halinde tecelli eder. Dolayısıyla dinlerin, genel olarak dünya karşısında olumlu, olumsuz ve ferdin dünyayla ilişkisinin tarzına göre hem olumlu hem de olumsuz olabilecek tutum olmak üzere üç türlü tutumu vardır.

1. Her ne kadar alemde bir takım geçici güç ve eğilimler, iyiliği durmadan ortadan kaldırmaya çalışsalar da homerik ve eski Hint dinlerinde görüldüğü gibi mesela Veda metinlerinde dünya, temelinde "iyi"dir. Buna göre dünya ilahi bir varlık, Tanrı'nın bir eseri, ilahi vahy ve uluhiyetin "görünür" şekli olarak kabul edilir.

3. Wach, Din Sosyolojisine Giriş, s.14.

4. Wach, Din Sosyolojisi, Çev.: Ünver Günay, Kayseri 1990, s.50.

2. Bazı dinlerde görülen, dünyaya karşı bu "olumlu" ve "iyimser" tutuma karşılık, daha farklılaşmış bir takım dinler, bu hususta ibrenin tamamen karşı tarafında yer almakta, yani tamamen "olumsuz" ve "kötümser" bir tutum takınmaktadır. Budizm, Maniheizm gibi dinler, bu tutuma verilecek en çarpıcı örneklerdir. Burada dünya en karamsar bir bakışla görülmektedir. Bu dünyada "kötülük" ve "acı", bir "efendi" olarak hüküm sürmektedir. Bu anlayışa göre bütün tabiat alemi, bir hayal, ilahi hakikati gizleyen bir "tül"den ibarettir. Dolayısıyla feridin, ilahi hakikatlere ulaşabilme için maddi alemden uzaklaşması, el-etek çekmesi ve bir an önce dünyadan kurtulması gerekmektedir.

3. Dinlerin dünyaya karşı geliştirdiği tutumun üçüncüsü, İslam, Hristiyanlık Yahudilik gibi yüksek dinlerde görülen, dünyayı yine Tanrı'nın eseri kabul eden, ama tabii olan her şeyin ne salt iyi, ne de salt kötü olarak kabul edildiği, kısaca dünyaya karşı pasif değil, aktif bir tutumun empoze edildiği bir anlayıştır. Bu anlayışa göre yeryüzünde günah ve kötülük de mevcuttur, ancak aslında dünya iyilik üzerine kurulmuştur. Bu tutum, bu dinlerin, mensuplarından, tabii aleme aktif olarak katılma yoluyla orada faaliyet gösterme, bu suretle iyiliği teşvik edip eksikleri tamamlama, yanlışları düzeltme ve kötülükleri engellemelelerinin istenmesinden de anlaşılmaktadır. Şu halde bu dinler, tabiat alemini inkar ve reddetmemekte, pasif tutumun yerine aktif davranışı gerektirmekte ve bu da, dinin kendi getirdiği nazariyeden kaynaklanmaktadır⁵. Bu tutumun orijinal temsilcisi, İran Dini'dir. Hikmetin Efendisi Ahura-Mazda'nın mutlak iktidarının, kötülüğün nisbeten bağımsız varlığı ile yumuşatıldığı bu anlayış, İran İlahiyatı'na öyle bir dinamizm kazandırmaktadır ki bu, İran Tarih Felsefesi ve Ahlakında canlı bir şekilde görülmektedir. Bu anlayışta alem, büyük bir savaş meydanı olarak görülmekte ve iyiliğin ve kötülüğün orduları burada eşit şartlar altında karşılaşmaktadır. Kötülüğün kuvvetleri kurnaz, güçlü ve dik kafalı olup, pek çok defa iyiliğin kaalesini ele geçirme tehdidinde bulunursa da, iyiliğin nihai zaferi garanti edilmiştir⁶.

Bir dinin, yukarıda ifade ettiğimiz şekilde dünyaya karşı oluşturduğu tutumla belirlenen zihniyeti, insan hayatının sınırlı bir alanında hakim olmaz. Aksine hayatın, din dışında kalan kısımlarında da etkili olur. Böylelikle bir dine has zihniyet, sadece tabiata karşı değil, aynı zamanda evlilik ve aile, meslek, ekonomi ve devlet gibi bir çok toplumsal olgu ve kurumlara karşı da bir tutumu gerektirir. M. Weber'in, "evrensel dinlerin iktisat ahlakı"* adını verdiği bu tutumun yani ahlakın temeli, o dinin

5. Freyer, a.g.e., s.71.

6. Wach, Din Sosyolojisi, s.51-52; M. Karasan, Din Sosyolojisine Giriş (Teksir), Ankara (Tarihsiz), s.42-43.

* Weber, "iktisat ahlakı" kavramıyla sadece ekonomik ilişkiler için geçerli olan ahlaki esasları değil, bunlar yanında hukuk, aile düzeni, eğitim ve devlet konularını da kapsadığıdır. Bu suretle evrensel dinlerin toplumsal ve ekonomik ahlakını, bir bütün olarak ifade etmek istemiştir.

inanç esasları tarafından belirlenir. Dinlerin geliştirdiği toplumsal ve ekonomik ahlak yoluyla, fertlerin toplumsal ve ekonomik hayatı üzerindeki doğrudan tesirini incelemiş ve bu konuda bir hayli yankı uyandıran bir tez ileri sürmüş bulunan Weber bu incelemesinde, özellikle Hristiyanlığın bir kolu olan Protestanlığın, gelişmiş ülkelerde cari olan kapitalist ekonomik düzeni temellendirmedeki rolünü çarpıcı biçimde ortaya koymuştur⁷.

Görülüyor ki din, öncelikle fertlere, fertler aracılığıyla da mevcut toplumsal olgu ve kurumlara öylesine nüfuz eder ki, bu anlamda din, kültürün, kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir unsuru haline gelir. Belki o, insanlara sunduğu dünya görüşü ve evrensel mesajları yoluyla fertlere nüfuz edebilme kabiliyeti sayesinde bütün kültür sahalarına hakim durumdadır. Din fertlere, dolayısıyla insanın kendi içinde yaşadığı mevcut toplumsal ve kültürel sistemlere öylesine nüfuz eder ki, sırf dünyevi davranışlarından bile bir kimsenin dindar olup olmadığını, hatta hangi dine mensup olduğunu anlamak mümkün olabilir. Burada modern toplumlardaki bir gelişmeden bahsetmemiz gerekiyor. Toplamların kültür seviyesi yükseldikçe, kültür sahalarının kendi aralarındaki bağ da gevşer, bu sahalar birbirinden ayrılmaya ve uzaklaşmaya başlar. Bu olay, kültür unsurlarındaki uzmanlaşmayı da beraberinde getirir. Sonuçta bu unsurlar, kültür bütününden uzaklaştığı gibi, dinden de uzaklaşır. Bu olaya dünyevileşme denir. Bugün Hristiyanlık, bu süreci tam anlamıyla yaşamaktadır. Böylece dinin kültür bütünü içindeki yeri önemli ölçüde değişmiştir. Fakat din, fertlere nüfuz etme ve onları hakimiyeti altına alma gücünü kaybetmedikçe kültür bütünüünün merkezi olmaya devam edecektir. Zira bütün kültür kolları, sonuçta insanlar tarafından meydana getirilir ve devam ettirilir. Fert, diğer kültür sahalarına, şahsiyetinin belirli bir kısmı ile katılırken, bir dine iman etmekle ona, şahsiyetinin tamamıyla bağlanmaktadır. Bu yönüyle din, fertleri, şahsiyetlerinin parçalanması tehlikesine karşı korur. Yani dinler, özellikle yüksek dinler, insan şahsiyetinin en derin tabakalarına kadar nüfuz eder. Böylece insan, din yoluyla farklı sahalarda şahsiyetini ortaya koyma ve dini tutumunu ifade etme imkanı her zaman sahip olmuştur⁸.

İSLAM MESAJININ SOSYO-KÜLTÜREL MUHTEVASI

Dinin sosyo-kültürel yapı içerisinde ve aynı zamanda bu yapıyla karşılıklı ilişkisi sonucunda mü'minlerinin dünyaya karşı bakışı üzerindeki tesiriyle geliştirdiği kendine has bir "zihniyet" in oluşumunu bu şekilde izah ettikten sonra İslam'ın, toplum yapılarına nüfuz ederek toplumda, etrafında toplanılacak bir eksen olmasını, böylece toplum ve kişilik katlarındaki yolculuğunu ele alma zamanı gelmiştir.

7. Freyer, İçtimai Nazariyeler Tarihi, Çev.: Tarih Çağatay, Ankara 1977, s. 191-192; Weber, Sosyoloji Yazaları, Çev.: Taha Purla, İstanbul 1987, s.227-257; Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev.: Zeynep Aruoba, İstanbul 1985.

8. Freyer, Din Sosyolojisi, s. 75-78.

Din, toplumda mevcut kültürel yapılar içinde filizlenerek toplumun kurumsal yapılarının devamına ve pekişmesine hizmet ettiği gibi, o kurumsal yapıların bazı fonksiyonlarını üstlenebilir. Özellikle temel toplumsal yapıların olmadığı ve gelişmediği bir ortamda, kuvvetli bir dini inanç, o toplumsal yapıların fonksiyonlarını kendi üstüne alabilir. Bu şartlarda o din, -İslam'ın yaptığı gibi- toplumu siyasi planda pekiştiren bir inanç olabilir. İslam da fertlerin, toplum tarafından tanımlanmış mevkiler ve bu mevkileri dolduranların; üzerine düşen rolleri yerine getirmedikleri, kısaca belirli bir toplumsal yapıları olmayan ve gelişmemiş, farklılaşmamış bir şehîrsel yapı içinde doğmuş, bu sebeple birleştiriciliği çok kuvvetli olmuştur⁹. Fakat bu birleştiricilik, aynı sosyo-kültürel yapı içerisinde kendilerini bambaşka bir kültürel kimlikle tanımlayan ve farklı bir kültürel muhtevayı sahiplenenlerin mevcut sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik, jeo-fizik, hatta canlılar dünyasının dışına atılmak istenmesinden sonra ortaya çıkmış ve bu teşebbüsün şiddetlenmesinden sonra da iyice kuvvetlenmişti. Her dinde olduğu gibi İslam da farklı toplum kesimlerine yayıldıkça kendi kültürel yapılarına göre İslam'ın sınırları net çizilmemiş bazı yönlerinin, bu kültürel muhteva çerçevesinde yorumlanıp algılanması mümkündür. Bu anlamda kendini İslam genel kimliği içerisinde, ama başka alt kimliklerini de ön plana çıkararak tanımlayanlar arasında gruplaşmaların olması da tabiidir. Şu halde İslam, sınırlarını yeniden çizdiği ve muhtevasını yeniden ortaya koyduğu -özellikle farklılaşmamış, gelişmemiş ve yapı oluşturmamış- toplum yapılarında eski yapının yerine, irili ufaklı pek çok dini grup oluşturma potansiyelini daima elinde tutmaktadır¹⁰. Eğer belirli bir grubun fertlerini birbirine bağlayan odak noktaları, din tarafından belirleniyorsa bunun, toplumsal yapıda mutlaka bir yansıması olacaktır. İslam'ın günlük rutinlerini ve ihtiyaçlarını da düzenlemesinden kaynaklanmaktadır. Böylece toplumun örgütlenmesi, dini bir formüle dayandırılmış ve dinin etkisi toplum yapısında ve kültürel sisteminde yerleşmiş bulunuyordu.

İslamiyette farklılaşmamış ve gelişmemiş toplum yapısının başlıca ideolojik-kültürel özelliklerinden birisi, Allah'ın, toplum hayatına nezaret ediciliğidir. Bu özellik, sembolik ve ideolojik şeklini, müslümanın, kendini Allah'a teslimiyeti fikrinde bulur¹¹. Bir kere Allah'ın tek hakim güç olduğu İslam'da, dinin ismi olan İslam kelimesi, "teslim olmak" anlamına gelmektedir. Ferdin bu yapıdaki konumu ise, Allah'ın yeryüzündeki "halife"si olmaktır. Bu durumda müslüman, kendini, "Allah'ın Halifesi" olarak tanımlayacak, her davranış ve tutumunda, düşüncelerinde, hatta günlük sıradan işlerinde bile Allah'ın kendisine nezaret ediciliğini iliklerinde hissedecektir. Böylece kişi, şahsiyetinin en derin noktalarında kendisini tesiri altına alan bir gücün varlığını duyacaktır.

9. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1986, s.52-53.

10. Wach dinlerin bu özelliğini, "sırf dini gruplar" kavramı altında incelemektedir, *Din Sosyolojisi*, s.131.

11. Mardin, a.g.e., s.54.

İslamiyetin diğer özelliği, toplumdaki bazı örgütlenme şekillerini kabul etmeyişidir. Bunlar, Durkheim'in "ikincil yapılar" dediği kuruluşlardır. Burada kastedilen, devletle fert arasında kalan, ferdi devlete bağlayan, devleti de ferde yakınlaştıran kuruluşlardır¹². Devletle fert arasında ikincil yapılar olmayınca fert, bunların yerine geçecek ve kendisine bir sığınak sağlayacak olan yeni odak noktaları arayacaktır. İşte İslam toplumlarında bu görevi, genelde "ümme" yapısı, özelde "tarikatlara" yerine getirmektedir¹³. Ümme yapısında müslüman, kendisini diğer müslümanlara bağlayan ve kendi varlıklarını teyid eden bir bilince, yani "cemaat" değerine sahiptir. Burada kişi, bu cemaat hissi sayesinde, Avrupa'daki ikincil yapılarda olduğu gibi belirli bir kuruluşun ayrıcalıklarının değil, cemaat içindeki birincil ilişkiler yoluyla duygusal bağların arkasına sığınır. Bu yapıda ikinci değişken, dindir. Bu şekliyle din, kendisinden kuvvet alınacak ve sığınılacak; meşru toplumsal eylem kalıplarını tanımlayacak olan, koruyucu bir "zırh"dır¹⁴. Gardet'in belirttiği gibi, İslam toplumunda fert, ümmetin bir elemanı olduğu derecede meşru bir varlığa sahiptir. Bu yapıda mümin, diğer müminlerle arasındaki farklı kişisel özellikleri koruyarak cemaat içinde yer alır. Müminin varlığı, o cemaat içinde bir anlam kazanır¹⁵. Fakat İslam, biraz sonra göreceğimiz gibi, cahiliye toplumunda geçerli olan, ferdi sorumluluğun olmadığı ve üstünlüğün bazan ekonomik, bazan da sosyal statü ile belirlendiği kabileci toplumsal sistemden, ferdi sorumluluğu geçerli kılan ve üstünlüğü "takva=Allah'a saygı ve yakınlık"ta gören bir anlayışla ayrılır. Böylece müminin varlığı, cemaat içinde ve Allah'a yakınlığıyla bir anlam kazanır. Dinin, daha önce zikrettiğimiz fonksiyonları, İslam toplumlarında daha kapsayıcıdır. Dinin, daha önce zikrettiğimiz fonksiyonları, İslam toplumlarında daha kapsayıcıdır. Ne var ki İslâm'ın, farklılaşmayı teşvik etmeyen, birliği empoze eden, üstünlüğü toplumsal niteliklere değil, dini niteliklere bağlayan bir yönü vardır (K.K. Tevbe 9/108-109). Bunun sonucu olarak, ümmetin birliğini bozucu her davranış "fitne" olarak değerlendirilir. Burada, İslâm'ın toplumsal fonksiyonlarına bir göz atmamız gerekecektir.

İslam toplumlarında toplum katlarının belirsizliği, kaypaklığı ve sınırlarının silikliği üzerinde yol alırsak, İslâm'ın fonksiyonlarını ortaya çıkarabiliriz. Mardin, Kirchoff'un, soperlarla ilgili bir denemesinden bahsederken onun, dünyada mevcut iki soper tipi olduğunu, bunlardan birinin farklılaşma ve sınıflaşmaya yol açan, diğerinin ise buna yol açmayan bir yapıya sahip olduğu şeklindeki görüşüne temas etmektedir. Mardin'e göre Orta-Doğu toplumlarının bu yapısal kaypaklığının sırrı, Kirchoff'un gösterdiği yönde gidilirse bulunabilir. İslam toplumlarında kişinin gömülü olduğu temel yapı "ümme" olduğu için İslam, fertlerin hayatını son

12. Mardin, a.g.e., s.55.

13. Mardin, a.g.e., s.57.

14. Mardin, a.g.e., s.58.

15. L. Gardet, *La Cité Musulmane*, Paris, Vrin, 1954, s.207.

derece kapsayıcı fonksiyonlar yerine getirmektedir. Din, yani İslam ile "ümmet yapısı arasındaki ilişkilerin bu giriftliği, kişilerin sosyal kimliğini belirlemede bile etkili olmakta, dolayısıyla İslam, bir sosyal kimlik aracı olarak çalışmaktadır¹⁶. Öyleyse mensuplarının hayatının bütün alanlarını etkisi altına alan İslam, nasıl bir toplumda ortaya çıkmış, hangi kanallarla ve nasıl kişilik sistemlerine nüfuz edebilmiştir sorusunu sormanın tam zamanıdır.

Dini olsun olmasın, tecrübenin nesnelleşmesi için, onun önce özel bir şekle sahip olması gerekir, yani tecrübe önce bir ferdin tecrübesidir. Ferd, bu tecrübeyi yaşadığında, onu başka fertlere karşı ifade etmediği zaman bu tecrübenin nesnelleşmesi mümkün değildir. Nesnelleşmeyen bir tecrübenin de yayılması, bir zihniyet oluşturarak başka fertleri etkilemesi mümkün değildir. Otto'nun din tanımında yer alan "kutsalın yaşanması" hali, dini tecrübenin, önce fertlerin şuurunda yaşandığını ve bu yolla dinin, orada yerleştiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu tecrübenin, bir "ilk yaşayan"ı bulunmalıdır. İşte bütün dinler, özellikle bu tecrübeyi ilk yaşayan bir "peygamber", bir "kurucu" vs. tarafından temsil edilir. Bu, İslam'da Hz. Muhammed (SAV), Hristiyanlık'ta Hz. İsa, Konfüçyüs, Buda vb. olabilir¹⁷. Şu halde dini tecrübenin, mutlaka önce bir din önderinin şahsında gerçekleşmesi, onun nesnelleşmesi için bir zorunluluktur. Çünkü herhangi bir fert tarafından yaşanmamış, yaşansa bile başka fertlere ifade edilmemiş bir tecrübenin yayılması ve nesnelleşmesi imkanı yoktur.

Diğer taraftan bir din önderinin şahsında yaşanan dini tecrübenin sonucunda ortaya çıkan kutsal metnin, mevcut toplumun sosyo-kültürel dünyasında bir yankı uyandırabilmek için göz önüne alması gereken en önemli husus, toplumun sosyo-kültürel yapısıdır. İşte İslam mesajının yankı bulduğu sosyo-kültürel dünyanın yapı taşlarının anlaşılması, İslam'ın, hangi zeminde neşv-ü nema bulduğunu anlamamızda bize yardımcı olacak, böyle İslam'ın toplumsal yönleriyle ilgili genel tesbitler yapmamız kolaylaşacaktır.

İSLAM'IN, ÜZERİNDE FİLİZLENDİĞİ SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM

İslam'ın doğduğu ve yayıldığı Mekke'de, yegane hükümet teşkilatı "Mecl" denilen bir tür meclis idi. "Bu, çeşitli oymakların başları ve ileri gelenlerinden oluşan bir meclisti. Bu meclis sadece meseleleri görüşürdü

16. Mardin, a.g.e., s.60.

17. İlk temsilcilerin ayrıntısı burada bizi ilgilendirmemektedir. Wach, dinlerin bu ilk temsilcilerinin bir sınıflandırmasını ve analarındaki farkları ayrıntılı olarak, dini otorite tipleri başlığı altında incelemektedir. Geniş bilgi için bkz. Wach, Din Sosyolojisi, s.393-442.

ve kendisinin yürütme yetkisi yoktu. Her oymak nazari olarak bağımsızdı ve istediğini yapabiliirdi. Böylece etkili kararlar, ancak oy birliği ile alınan kararlardı¹⁸. Oymakların başkanları ise oymakların üzerinde geniş bir yetkiye sahip değildi. Başkanlar, genelde kişisel meziyetlerinden ya da zenginliklerinden dolayı başkan olarak tanınıyorlardı. Babadan oğula geçen böyle bir başkanlık, bazı olaylarda sınanabiliyor ve yeniden kazanılabiliyordu. Her ne kadar toplantı veya konuşmalarda daha ziyade bunlar dinlenir idiyse de, özel bir imtiyaza sahip değildi. Buna rağmen görevleri çok ağırdı. Oymak mensupları onlardan oymaktaki zayıfları ve anlaşmazlıkları korumalarını, fakirlere yardım etmelerini, yani savaşta ve barışta bütün varını yoğunu ortaya koymalarını beklerdi¹⁹. Oymağın ve oymak başkanının bu meclisteki gücü ise, ticaretin gelişmeye başladığı böyle bir toplulukta "zenginliğin büyük ölçüde değişken olmasına, kişinin ve oymağın günlük işlerinin başarı ve kapsamına göre değişmesine rağmen zenginliğiyle doğru orantılıydı. Miras kalan zenginlik ve iş ilişkileri kişiye bir başlangıç verebilirdi, fakat sonunda kişinin etkisi, onun başlıca ticari ve mali kurnazlık, diğer oymaklar, kabileler ve büyük güçlerin temsilcileriyle ilgili münasebetlerdeki ustalığı, oymakta kendine denk kimseleri elde etmesi ve daha geniş çevrelerde onların kendisine uymalarını sağlaması gibi kişisel niteliklerine dayanmaktaydı"²⁰.

Bu dönemde Mekke, gelişmiş, ticari bir şehir görünümündeydi. Bölgenin en önemli geçim kaynağı olan tarım, Yemen'deki sulama kanalının yıkılmasıyla önemini kaybetmiş, fakat daha sonra ticaret gelişmeye başlamıştı. Mekke'nin, kuzeyde Bizans ve İran, güneyde ise Yemen taraflarından mal alış-verişi yapması, bu iki cenah arasında kervan seferleri düzenlemeleri, üstelik Kabe'den dolayı Mekke'nin mukaddes bir hüviyete sahip olması, bundan dolayı da kabileler arasındaki kan davalarının ve çatışmaların, dört haram ay boyunca yasaklanması ve kurulan panayırkların güvenliğinin sağlanması, burasının ticaret bakımından gelişmesini hızlandıran ve pekiştiren bir unsur olmuştu. Bununla paralel olarak kabileci bedevi ekonomisinden, gelişmiş ticari ekonomiye hızlı geçişin sancılıları da hissedilmeye başlamıştı. Kişilerin mensubu olduğu kabileyle övündüğü, fertlerin üstünlük niteliklerinin belirli bir kabileye mensup olmak ve belirli ahlaki niteliklere (kavgada cesaret, misafire ikram, zayıfı koruma, yaşlı ve fakirlere bakma gibi) sahip olmayla belirlendiği, kişinin ferdiyet bilincinin bulunmadığı, kabilecilik dayanışmasının geçerli olduğu böyle bir kültürel çerçevede "şeref", ferdin bir niteliği olarak değil, kabilenin niteliği olarak görülmekte, bu şerefe sahip olmak için de ferdin, yukarıda sayılan ahlaki niteliklere sahip olması ve kabilesinin şerefini ayaklar altına alacak her hangi bir davranıştan kaçınması gerekmektedir. Ticari eko-

18. W.M. Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, Çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, A.Ü.J.F.Y., No: 175, Ankara 1986, s. 15.

19. N. Çağatay, İslam Öncesi, Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.J.F.Y., No:153, Ankara 1982, s.99.

20. Watt, a.g.e., s.16.

nominin hakim olmaya başlamasıyla birlikte Mekke'de kabile dayanışmasının temellerinde gedikler açılmıştı. Mekke, bölgenin önemli ticaret merkezi olmasından dolayı toplumda bir zenginleşme ortaya çıkmış, fakirlerle zenginler arasında uçurum artmış, artık zenginler, aile veya kabile bağları yerine ticari bağları geçirmeye başlamışlar, daha fazla serveti, kârı ve mal biriktirmeyi düşünmeye, zayıflar, kimsesizler, yaşlılar ve fakirlere karşı olan görevlerini ihmal etmeye başlamışlardı. Kabilecilikten kaynaklanan "biz" duygusu yıkılmış, onun yerini "egoizm" yani ağır basan "fertçilik" almıştı²¹. Dolayısıyla değerlerin yozlaşmış, ferdin dünyasında karşılık bulduğu ve ferdin ona verdiği anlamı kaybettiği, sosyal yapının sarsılmaya başladığı bu toplumda haksızlıklara karşı çıkıp, onları önleyecek mekanizmaların çok az ve etkisiz olması, toplumsal tepkileri, bunalmaları ve huzursuzlukları had safhaya çıkarmıştı.

Dini inanç ve uygulamalara gelince İslam'ın doğuşu ve öncesi sırasında araplarda yaygın inanç, putlara tapma idi. Bu inanç, uzun tarihi gelişmenin sonucunda, sosyo-kültürel ortama bağlı olarak ortaya çıkmıştı. Fakat bu inanç, tarihi Roma Paganizm'inden farklıydı. Esasen buna bir din demekten ziyade, Arabistan'daki putlara tapma inancının, sihir ve batıl inançlar seviyesindeki ifadesi demek daha uygundur²². Ayrıca araplarda İslam'dan önce de bulanık şekilde "Bir Allah" telakkisinin mevcut olduğunu bizzat Kur'an-ı Kerim tasdik etmiştir (Mü'minun 23/85; Ankebüt, 29/63.)²³. Diğer taraftan putlara, Allah'a yakınlaşmak için bir vaita olarak tapıldığını yine K. Kerim'de Allah söylemektedir (Zümer 39/3). Esasen Cahiliye döneminde Kabe tavaf edilirken, Allah'a telbiye edilirdi. Dolayısıyla putlara tapma olayı, evvelce mevcut olan tevhid inancının bozulmuş şekli idi. Çünkü o dönemde Hz. İbrahim'in dinine bağlı kalan, o devirden kalma ihtimali olan bazı gelenekleri yaşatan ve K. Kerim'de Hz. İbrahim'in ismiyle bir arada anılan "hanifler" yaşıyordu. Onlar ne Yahudiliğe, ne Hristiyanlığa, ne de putlara meylediyorlardı. Ayrıca tek Allah'a inanıyor ve cahiliye adetlerine itibar etmiyorlardı. Ancak bu inanç, İslam'la tam anlamıyla örtüşmeyen, uzun bir sürecin ürünü ve billurlaşmamış bir inançtır²⁴.

Görülüyor ki Hz. Muhammed, yeni bir dini düzenden ziyade, esasları din tarafından belirlenen bir sosyal düzen geliştirmek; yeni bir kültür-kişilik modeli oluşturmak zorundaydı. Esasen onun iddiası, yozlaşan ve

21. H. Lammens, "Mekke", İ.A., C.VII, s.631.

22. Watt, a.g.e. s. 30.

23. Ayrıca Dozy, Arapların İslam'dan önce Allah'ı Hüda-yı A'zam olarak telakki ettiklerini, O'nun, kendileri gibi bir şahsiyeti olduğunu, kendisine bağlı, yaratılmış varlıklar dairesinin dışında bulunduğuna inanışlarını, O'na sema ve arzan yaratıcısı, son derece akıllı ve yüce bir varlık olarak baktıklarını yazmaktadır. Dozy, Tarih-i İslamiyet, Terc: Abdullah Cevdet, C.I, s.15.

24. Watt, a.g.e., s.161.

toplumsal anlamları kaybolan değerleri, yeni anlamlar yükleyerek toplumda yeniden geçerli hale getirmek ve bu yeni kültürel muhtevaya dayanan toplumsal bir sistem kurmaktı. Çünkü onun hedefi, hiçbir toplumsal, yazılı müeyyideye, toplumsal teşkilata, toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak hiçbir toplumsal kuruma sahip olmayan, asabiyet ve soy üstünlüğüne dayanan, ferdin yok olduğu, varlığının anlamını bulamadığı, kabilenin ön plana çıktığı, ferdi sorumluluk bilincinin mevcut olmadığı topluluklara hitab etmek ve ilahi mesajı ileterek benimsetmek, kısaca bir "topluluk-tan", bir "toplum" oluşturmaktı. "Bu yeni din veya ideoloji, Batı Arabistan'ın göçebe olmayan topluluklarının ihtiyaçlarına tam tamına uygun olduğu için, köklü bir toplumsal değişimin aracı olmaya yeterliydi. Hem Mekke, hem de Medine'deki göçebe ahlak ve dünya görüşü çöl şartlarına ne kadar uygun olursa olsun, yerleşik topluluklar için yeterli değildi. Mekke'deki başlıca sıkıntı, belki de bencil ferdiyetçilikti; Medine'de ise yüksek bir hukuki otoriteye olan ihtiyaç, kendisini fazlasıyla duyuruyordu. Bir bakıma İslam'ın büyük işi, göçebe ahlakını, yerleşik şartlarda kullanmak üzere değiştirmektir; bunun anahtarı da toplum için yeni bir teşkilatlandırma ilkesi idi. Şimdiye kadar toplumun bağı, kan yakınlıkları idi. Fakat bu, daha büyük topluluklar durumunda çok zayıftı-Evs ve Hzrec'in ortak atalardan gelmeleri, aralarında şeddetli kavgaları önlemedi ve topluluğa bağlılık, ferdiyetçilik yaygınlaşınca, davranışlar için yetersiz bir müeyyide oluyordu"²⁵.

İSLAM'IN BU SOSYO-KÜLTÜREL ORTAM KARŞISINDA KONUMU

Hiç bir sistem, din veya dünya görüşü, insana hitab etmesinden ve önce insanda yerleşip kök salmasından dolayı, muhatap aldığı ferdin, içinde yetiştiği kültürel çevre ve muhtevayı görmezlikten gelemeyiz. Çünkü kültür, en geniş anlamıyla toplumun tüm yaşam biçimidir. O toplumu, o zamana kadar getirdiği yaşam biçimini dikkate almayan hiçbir din, dünya görüşü veya ideoloji başarıya ulaşamaz. Evrensel bir mesaj ve iddiayla gelen İslam da, muhatapı olan toplumda ferdi tatmin edecek, onun toplumsal-dini ihtiyaçlarına cevap verecek yeni bir kültür-kişilik sistemi ve kültürel muhteva sunmalıydı. Esasen İslam'ın, içinde filizlendiği toplumda, onu düzenleyen bazı değerler ve ilkeler vardı. Mesela yiğitlik (muruvva), cömertlik, konukseverlik gibi değerler, toplumdaki haksızlıklara engel olan Ahlaf (Hilfu'l-Fudul=Erdemliler Birliği) gibi kuruluşlar ve kendisine sığınanı koruyan bazı kimseler bulunuyordu. Zaten Arap toplumunda yiğitlik (muruvva), kavgada cesaret, zayıf koruma gibi niteliklerle tasvir edilmekteydi²⁶. "Fakat bunların eksik tarafı, sosyo-kültürel yapı ile ve birbirleriyle fonksiyonel bağlantılarının olmayışı idi. Yani tek Allah inancının sosyal düzenle, sosyal düzenin manevi

25. M. Uğur, *Hicri I. Asırda İslam Toplumu* s. 12-13.

26. Watt, a.g.e., s.24-29.

dünya ile bağlantıları tamamen kopmuştu. Onun için de en yüksek değerler, kendisinden beklenen fonksiyonları yerine getirmekten uzaktı²⁷. Bu ortamda İslam'ın geldiği toplumda ana sorun, kabile değerlerinin, ferdiyetçiliğin oluşma sürecine girmesi karşısında çöküşüydü.

Ferdin ihtiyaçlarına cevap vermek, ona nüfuz etmek ve kendi varlığını devam ettirmek için bir toplumsal sistem kurmak iddiasına sahip her yeni din veya dünya görüşü, öncelikle ferde hitab etmek, bu yolla da ona hulul etme çabasıdır²⁸; ferde nüfuz etmek isteyen her din de -tabii ki toplumda mevcut kültürel muhtevayı da hesaba katarak-, ferdin yeni bir dünya görüşü oluşturmasını sağlamak için, onun problemlerini tanıyarak ihtiyaçlarına cevap verecek, onun kafasındaki soru işaretlerini ortadan kaldıracak, varlığının alemdeki anlamını izah edecek ve varlığının alemle Tanrı arasında hangi mesafede olduğunu belirleyecek bir kültürel muhtevayla yola çıkmalıdır.

İslam da yeni bir kültürel sistemle²⁹ geliyordu. Bu yeni kültürel sistem, İslam'ın Mekke döneminin hedefiyle uygunluk arzetyeydi. Daha sonra Medine'de, bu kültürel sistem üzerine bir sosyal sistem³⁰ inşa edilecektir. Mekke'de başlayan bu süreç Hamidullah tarafından, Hz. Ömer'in müslüman olmasıyla, tek tek fertlerde ortaya çıkan sübjektif dini tecrübenin objektifleşmeye başlaması ve gizlenmekten vazgeçilip açığa vurulması anlamında ifade edilmektedir³¹. Böylece İslam'ın uzun ve zor yolculuğu başlıyordu. Esasen yeni bir iddiayla ortaya çıkan her din veya dünya görüşü, yukarıdaki aşamalardan geçmektedir. Çünkü yeni din, yeni bir dünya görüşü veya zihniyet demektir. Yeni zihniyet de, değerler ve davranışlara yansıtacak, önce tek tek fertlerde yerleşecek ve ancak bu yolla objektifleşebilecektir. Objektifleşemeyen hiçbir din veya zihniyetin yayılma ve varlığını devam ettirme şansı yoktur. İşte İslam'ın, böyle bir şansı vardı. O, hem mevcut toplumsal sistem içinde yozlaşmış ve anlamını kaybetmiş değerlere yeni bir kültürel muhteva içinde yeni bir anlam ve geçerlilik kazandırmış, hem içi boşalmış kavramların içini yeni anlamlarla doldurmuştu. O, hem ferdin yeni bir kültürel ve sosyal sistemin ihtiyacını duyduğu bir zamanda, hem de semitik gelenek içinde, bir peygamberin geleceğinin bilincine sahip olan bir toplumsal çevrede ortaya çıkan bir peygamberle sistemini vazedebilme imkanına sahip olmuştu. Her ne kadar söz konusu toplumda bazı olumlu değerler mevcut olsa da, bunlar-

27. M. Aydın, İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, İstanbul 1991, s.65.

28. Freyer, s.32; Wach, Din Sosyolojisi, s.49.

29. Kültürel sistemi Geertz, "kişilerin çevrelerini tanımlamalarına, hislerini ifade etmelerine ve karar vermelerine yardımcı olan bir inanç, sembol ve değerler yapısı" olarak tanımlamaktadır, Mardin, a.g.e., s.45.

30. Yine Geertz sosyal sistemi, "sosyal ilişkilerin kendine özgü düzeni" olarak tanımlamaktadır, Mardin, a.g.e., s.45.

31. M. Hamidullah, İslam Peygamberi, Çev.: S. Tuğ, İstanbul 1980, C.I., s.116.

dan bazıları çözülmekte, yozlaşmakta ve bir sosyal düzen etrafında bütünleşmekten yoksun bulunmaktaydı.

İslam yeni bir kültürel muhtevayla gelirken, bu muhtevanın bütün unsurlarının yeni ve o günkü arap toplumuna yabancı olmaması, onun işini kolaylaştıran faktörlerden biriydi. Onun, en azından kendi bölgesindeki başarısı, eski kültürü tamamen reddederek yeni ve hiç bilinmeyen kültürel muhtevaları empoze etmekte değil, mevcut topluma yabancı olmayan değerleri kullanarak, bu değerleri, bir merkez etrafında birleştirip, birbiriyle anlamlı bütünleşmeler sağlamasında aranmalıdır. Çünkü o, eski kültürü bütün davranış kalıpları ve değerleriyle reddetmemiş, o davranış kalıpları ve değerlerin bazılarını reddederken, yozlaşmış ve ortadan kalkmış olanlarını ihya etmeye çalışmıştı. Kaldı ki İslam, sadece o bölgenin (cahiliye) kültürünü değil, Mekke'nin bir ticaret merkezi olması dolayısıyla başka bölgelerde yaşayan insanların, ayrıca aynı bölgede yaşayan hristiyan ve yahudi arapların kültürlerini de gözönünde bulundurmak zorundaydı.

Dinin objektifleşmesi için gerekli ve zorunlu şart, onun sosyalleşme kanallarını oluşturmasıdır. sosyalleşme, dinin, yeni bir kültür-kişilik sistemi kurabilmesi için de gereklidir. Çünkü varlığını devam ettirebilmesi ve yayılması buna bağlıdır. Sosyalleşme, ferdin, içinde yetiştiği toplumun kültürünü öğrenme sürecidir. Bu süreç sayesinde kültür, yeni nesillere intikal etmektedir. Bir başka ifadeyle "sosyalleşmenin fonksiyonu, ferdin ihtiyaç olduğu istidat ve disiplini temin etmek, geliştirmek, toplumun iştiyak ve arzularını, değerler sistemini (valeurs), idealleri ona nakletmek ve özellikle sosyal hayatta oynayacağı ve yerine getireceği rolleri, ferde öğretmektir"³². Ferdin, bu öğrenme olayına, yani toplum tarafından empoze edilen değerler ve davranış kalıplarına karşı gösterdiği tepki, sosyalleşenin subjektif yönünü oluşturmaktadır. Din açısından sosyalleşme dini tecrübenin, subjektiflikten objektif hale geçmesiyle önem kazanır ve yayılma ve varlığını devam ettirme istidadına sahip olan bütün dinlerin yaşama şartını teşkil eder. Çünkü dini tecrübenin üçüncü ve varlığını sürdürmesinde çok önemli bir paya sahip olan yönü, onun "cemaat" teşkil edici karakteridir. Bu da ancak, onun, sosyalleştirici ilkeleri düzenlemesiyle gerçekleşir. Esasen din, topluluğu bu ilkelerle bütünleştirip, ortak dini tecrübeden kaynaklanan dayanışma ve bağlılık duygusu geliştirmektedir³³.

İslam da bu dayanışma ve bağlılık duygusunu geliştirmek için, Mekke'nin içinde bulunduğu şartlardan faydalandı. O öncelikle kabile da-

32. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. M. Koşay, Sosyalleşme, A.U.I.F.D., C.XXIX, s.329-334; ayrıca bkz. J. Fichter, Sosyoloji Nedir, Çev.: Nülgün Çelebi, Ankara 1994, s.22-23.

33. Wach, Din Sosyolojisine Giriş, s.10.

yanışmasının temelini zayıflatmaya ağırlık verdi ve sosyal statüsüne, sınıfına, cinsiyetine bakmaksızın ferde hitab etti. Zaten o dönemde kabile dayanışması zayıflamış, bir çeşit ferdiyetçilik kendini göstermeye başlamıştı. Kişinin kabilesinden ayrı olarak kendi varlığının bilincine varması, bunun sonucunda mesela ölümden tek başına olması meselesinin bilinci gittikçe artıyordu. Bu ferdiyetçilik eğilimi, Mekke'de ticari hayatın gelişmesine de bağlıydı³⁴. Öyle ki maddi çıkarlar, en azından kan bağlantısı kadar işbirliğinin temelini oluşturuyordu. Kur'an'ın eleştirdiği büyük servet birikimi de ferdiyetçiliğin mevcut toplumda yaygınlaşmaya başladığını göstermektedir (Kalem, 68/17). Yoksulluk artmış, zenginle yoksul arasındaki uçurum büyümüştü. Böylece topluluk duygusu kaybolmuş, ferdin, kendisini bağlı hissedeceği, psşik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayacağı birliğin temeli zayıflamış, bunun yerine yeni bir topluluk temeli (maddi menfaatler) geçmeye başlamıştı. Fakat bu da ferdi tatmin edecek bir şey değildi³⁵.

Görülüyor ki amaç, ferde hitab ederek insan benliğinin ve ferdi sorumluluğun geliştirilmesi ve kabile dayanışmasının çökertilmesi idi. Toplum bütünlükten o kadar yoksundu ki, bedeviler kabileciliğin cemaatçi tipi ile karakterize olurken Mekke'de, yerleşik hayatın ticari kapitalizmi ile beslenen fertçi tip ortaya çıkıyordu. İslam'ın, bu iki aşırı ucu telif etmekten, ikisi arasındaki farkları öne çıkarmaktan ziyade, birleştikleri noktalara atıf yapması gerekiyordu. Bu bakımdan her iki toplumsal kesimde de henüz etkinliği devam etmekte olan bağlılık duygularını ön plana çıkarmak, birinci hedefti. Gerçekten de İslam açısından ferdi sorumluluğu yerleştirerek kabileceğilin cemaatçi tipinin etkisini zayıflatmak daha mümkün gibi görünmektedir. Bunun için İslam'ın hangi araçları kullandığına bir bakmamız gerekmektedir. Bunun için yargılanmayı, daha da önemlisi yargılandıktan sonra insanın ya ödüllendirileceği, ya da cezalandırılacağına ateşli bir tasvirinin yer aldığı ve ilk inen ayetlerin anlamlarını incelemek bize bir fikir verebilecektir:

"Gök yarıldığında, Rabbına kulak verip boyun eğdiğinde, yer uzatılıp dümdüz edildiği ve içindekileri dışarı atıp boşaldığında, Rabbına kulak verip boyun eğdiğinde ey insan, muhakkak sen Rabbına giden yolda çalışıp duran ve ona mutlaka kavuşacak olan bir kimsesin. O zaman kimin kitabı kendisine sağından verilirse o, kolay bir hesaba çekilecek ve ailesine sevinçli bir şekilde dönecektir. Kimin kitabı arkasından verilirse o, yok olmayı isteyecek ve alevli ateşe girecektir" (İnşikak, 84/1-12).

"Göge ve Tarık'a yemin ederim ki üzerinde bir gözetçinin bulunmadığı hiçbir nefis yoktur" (Tarık, 86/4).

34. Watt, s.26.

35. Watt, s.80-81.

Görüldüğü gibi eski bağlılık duygusunun nüfuzu atında bulunan fertte, kendi "varlık" bilinci geliştiriliyor ve yargılamanın, kabilesi değil, kendisini hedef aldığı izah ediliyordu. Kabilenin içinde hiçbir anlam ve öneme sahip olamayan fert, artık varlığının bir anlamı olduğunu farkına varıyordu.

KAYNAKLAR

- Aydın, M., İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı, İstanbul 1991.
- Çağatay, N., İslam Öncesi, Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.İ.F.Y., No:153, Ankara 1982.
- Fichter, J., Sosyoloji Nedir, Çev.: Nilgün Çelebi, Ankara 1994.
- Freyer, H., Din Sosyolojisi, Çev.: Turgut Kalpsüz, A.Ü.İ.F.Y., No:54, Ankara 1964.
- Freyer, H., İctimai Nazariyeler Tarihi, Çev.: Tahir Çağatay, Ankara 1977.
- Gardet, L., La Cité Musulmane, Paris, Vrin, 1954.
- Hamidullah, M., İslam Peygamberi, Çev.: S. Tuğ, İstanbul 1980.
- İslam Ansiklopedisi, İlgili Madde.
- Karasan, M., Din Sosyolojisine Giriş (Teksir), Ankara (Tarihsiz).
- Koştaş, M., Sosyalleşme, A.Ü.İ.F.D., C. XXIX, s. 329-334.
- Mardin, Ş., Din ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Uğur, M., Hicri I. Asırda İslam Toplumu, İstanbul 1980.
- Wach, J., Din Sosyolojisi, Çev.: Ünver Günay, Kayseri 1990.
- Wach, J., Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: Battal İnandı, A.Ü.İ.F.Y., No: 181, Ankara 1987.
- Watt, W.M., Hz. Muhammed Mekke'de, Çev.: M. Rami Ayas, Azmi Yüksel, A.Ü.İ.F.Y. No: 175, Ankara 1986.
- Weber, M., Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev.: Zeynep Aruoba, İstanbul 1985.
- Weber, M., Sosyoloji Yazıları, Çev.: Taha Parla, İstanbul 1987.

DEĞİŞİM KAVRAMI VE TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN ŞARTLARI

Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

1. Değişim Kavramı

Değişimden neyi kastedtiğimizin net olarak anlaşılması için, bu kavramın içini dolduran aşağıdaki soruların irdelenmesi gerekmektedir. Bu sorular kabaca şu şekilde ortaya konabilir:

Bireyler ne zaman ve ne ölçüde sosyal gelişmenin ve bunun da ötesinde değişimin bir 'etken'i olabilirler?

Bireyler varolan sosyal ve ekonomik ilişkileri diledikleri gibi değiştirebilirler mi?

Tarihsel değişimler sadece büyük adamların oynadığı rollerle mi gerçekleşir? Bireyi tarihte büyük adam yapan nedir?

Değişimde halk mı, bir grup insan mı, tek kişi mi, tesadüf mü rol oynar? Değilse bu unsurlar, nasıl bir ilişki içindedir?

Değişimde ekonominin ya da üretim biçimlerinin ve göçün rolü nedir?

İnsan doğasının değişmezliği tezinin, değişim fikri karşısındaki durumu nasıl değerlendirilmelidir?

İçinde yaşadığımız şartları değiştirmek mi onlara katlanmak mı esastır?, vs.

2. Değişime Duyulan İhtiyaç

Gelecek tedirginliği, güven arayışı, dayanışma ihtiyacı, adalet arzusu kendine ve 'kendinden öte' bir şeylere inanç, onu başkalarıyla paylaşmak, bu sayede kendini güçlü hissetmek, "bir hengame dünya"da kaybolmamak, izah edebilmek... İnsanoğlunun her çağda, her devirde, her tarih-

te, her coğrafyadaki ortak özelliğidir bunlar... Bütün dinlerin doğuşunda da saf haliyle insanın bu arayışı vardır... Bütün devrimlerde ve devrim girişimlerinde de. "Ne amaçlanıp ne olduğu" ya da "ne denip ne yapıldığı" bir sonraki aşamadır. Önce bütün bunları hissetmek esastır.

Bu kadar bilginin üstüste yığıldığı dünyada, peygamberleri, filozofları, asırlar öncesinden düşünürleri hep "güncel" kılan da budur. Yine insanın daha iyi koşullar meydana getirmek istediğinde yani değişime niyetlendiğinde ne yapması gerektiğini onlardan öğreniyor olması, dünyayı değiştirene kadar içinde bulunan olumsuz şartlara tahammülü sağlayan manevi değerleri yine onlardan almış olması da onları güncel kılan bir başka unsur.

Dini hareketler, her zaman birer değişiklik aracı olmuşlardır. Bir dinin muhafazakarlaşması, kendisini değişime kapamaması can suyunun pıhtılaşması demektir. Yeni gelen bir din baştan aşağı değişiklik ve denemelerle doludur ve her yönden yeni görüşlere açıktır. Bu sebeple İslâm, doğduğu vakit, örgütlendirici ve modernleştirici bir ortam meydana getirmiştir. Aynı şekilde Hristiyanlık da Avrupanın vahşi kabileleri arasında bir uygarlaşma ve modernleşme etkisi yaratmıştır. Protestan kiliselerinin kurulmasıyla sonuçlanan Reformasyon dönemi, dinin değişimdeki rolünü gösteren en net olaylardan birisidir.

Büyük değişiklikleri gerçekleştirmeye girişenler, genellikle kendilerinin büyük kuvvetlere sahip olduklarına inanırlar. Büyük Fransız Devrimini yapan nesil, insan mantığının ve hudutsuz zekasının yüceliğine aşırı derecede inanmıştı. Her ideoloji ya da din, kendi mensuplarına benzer bir ruh aşılacak durumundadır. Aksi halde, normal bir insanın taşıdığı ideal ve ruha taşıyan insanların, tabiri caizse, durdukları yerde maceraya atılmalarının bir anlamı olamaz. Yine aynı şekilde, 'hiç'lik derecesine indirgenmiş, ilahî olanla ilişkisi kesilmiş, başıboşluğa ve gayesizliğe itilmiş bir insan tasarımı da, insanlardaki değişim ve dönüşüm arzusunu öldürecektir.

Peygamberleri "kutsal" bir göreve iten ahlâki-ekonomik-sosyal ortam açısından bakarsak, Hz. Muhammed ve önceki peygamberler döneminde yaşanan bunalıma benzer bir bunalım bugün de yaşanıyor mu? "Metropol" diye bilinen ülkelerin dışındaki ülkelerde büyük halk kitlelerinin durumlarına bakınca, bunu "hayır" diye cevaplamanın imkanı var mıdır? Öyleyse, insanların bugün yaşanan bunalım karşısında da, bugünün nesnel değerleri yerine geçecek "kurtarıcı" yeni öznel değerlere ihtiyaçları vardır. Evet, insanların nesnel bir bunalım karşısında, mevcut toplumsal yapının hiç değişmeyeceği veya insanlarca değiştirilemeyeceği kuşkusuna kapılmaları ve dolayısıyla varolan nesnel değerler yerine, öznel değerler aramaları evrensel bir doğru değil midir? Din olayı da zaten bu arayış ve gerekçeden doğmuştur.

Fakat günümüzde dinin karşı karşıya kaldığı, başka bir ifadeyle değiştirmek durumunda olduğu ya da bu konuda bireyi harekete geçireceği öznel yapı ve değerler eskisiyle aynı mıdır? Bu yapı ve değerlerin aynı olmadığına itiraf edilmesi, eskisinden farklı yeni yaklaşımlara gidilmesi gerektiğini göstermektedir.

3. Etkenler Kuramı ve Değişimi Sağlayan Etkenler

İnsan çevresinde gördüğü, duyduğu ve ilişkide bulunduğu dünya ve toplum hakkında genel olarak iki tip ideoloji geliştirebilir: Mevcut durumu kabul eden ve devam ettirmek isteyen ideolojiler ya da mevcut durumu kabul etmeyen, dolayısıyla değiştirmek isteyen ideolojiler. Dinler, bu ikinci kategoride mütalaa edilmelidir.*

Bir toplumun ansızın değişmeye ve kalkınmaya başlamasına veya çürümeye ve çökmeye yüz tutmasına, bir iki yüzyıl içinde toplumun bütün niteliklerini, ruhunu, amacını, biçimini, bireysel ve toplumsal bütün ilişki türlerini değiştirmesine yol açan temel etken nedir?

Yüzyıllar boyunca bu soruya cevap arandı ve hala aranmaktadır. Bazı düşünürlere göre tarihe yön veren en temel etken tesadüftür; ulusların hayatlarındaki değişiklikler, ilerlemeler, gerilemeler, hep tesadüflerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir diğer grup da, materyalistlerden ve tarihi determinizme inananlardan oluşmaktadır. Bunlara göre tarih ve toplum, başlangıçtan bugüne kadar hiçbir iradesi olmayan birer ağaç gibi gelişmişlerdir. Ağaç, önce bir tohumdur. Sonra bu tohum filizlenir, yeryüzüne çıkar, kök salar, büyür dallanır, yapraklanır, büyük bir ağaç olur, meyva verir, kışın yaprak döker, baharda çiçeklenir, olgunlaşır ve ölür. Bütün bunlar -ağaç istese de istemese de- olur. Bu grup, toplumun tarih boyunca, tabiat kanunlarının tabii çevrede gördüğü işi, insan topluluklarında gören bazı belirleyici etkenlere ve kanunlara uymak zorunda olduklarına inanmaktadır.

Bu inanca göre toplumların kaderi üzerinde bireylerin hiçbir etkisi olamaz; toplum tabii etkenlere ve kanunlara göre gelişen tabii bir olaydır.

Bir başka grup ne tesadüflere ne de tabiat yasalarına inanır. Onlara göre, toplumların değişiminde esas rolü büyük şahsiyetler ve kahramanlar oynarlar. Tabiat yasaları da bu kişilerin elinde birer araçtan başka birşey değildir. Aynı şekilde, ortalama insanların değişiminde hiçbir payları yoktur, onlar da güçlülerin kullandıkları araçlardandır. Toplumun düzeltilmesinde, yükseltilmesinde veya çökertilmesinde söz sahibi olan biricik etken, güçlü kişidir.

* Burada dinin ideolojiyle ilişkisini tartışma dışı tutuyoruz. İdeoloji konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Şerif Mardin, *İdeoloji*, Turhan Kitabevi (Ankara 1982).

Değişimin kaynağını fertte görenler de farklı iki görüşü taşımaktadırlar: Bunlardan birisi, mutlak anlamda, tek kişinin tarihe yön verdiğini savunmaktadır. İkinci grup ise, önce büyük bir insanın ortaya çıktığına, sonra o toplumun önde gelenlerinin ona uyduğuna, böylece bir "ekip" in oluştuğuna inanırlar. Topluma yol gösteren ve kendince bir hedef tayin eden, işte bu ileri gelenlerden oluşan ekiptir.

İslâm, toplumsal dönüşümün gerçekleşmesinde, bu teorilerin hiç birine mutlak etken olma payesini vermez. Kur'an değişimin temelini bireyleri ve bireylerden oluşan halkı yerleştirir. İslâm'a göre başlarına gelenlerden halkın kendisi sorumludur. Bu yüzden Kur'an'da kendilerine hitap edilenler 'en-nas' (halk-kitle)dir. Peygamber en-nas'a gönderilmiştir, onlara hitap etmektedir. Yapıp ettiklerinden dolayı hesaba çekilecek olan halktır.

İslâm, bazı düşünce akımlarında olduğu gibi, muhatap aldığı insanlarda herhangi bir gruba öncelik tanımaz. Onların şu veya bu sınıftan olmalarına, zenginlik veya fakirliklerine önem vermez. Sınıfçılık yapmayı ve insanları gruplara ayırmayı da şiddetle yasaklar. Bunu fesadın kaynağı olarak tesbit eder.

Toplumsal gelişme ve değişimin temel belirleyicisi -ırka veya sınıfa dayanan hiçbir üstünlük veya ayırıcı nitelik sözkonusu olmaksızın- halktır.

Kur'an'da doğrudan doğruya insanlara seslenildiğine; bu insanlar, toplumsal gelişme ve değişimin ekseni ve temel belirleyicisi olduğuna; herbiri Allah önünde tek tek sorumlu tutulduğuna göre cereyan eden bütün olaylarda ve değişimde en büyük yük ve sorumluluk insana yüklenmektedir. Ama İslâm, tarih ve toplumda bazı yasaların rol oynadığını da inkar etmez. Tersine, aşağıda daha detaylı olarak irdeleyeceğimiz gibi, tarihsel yasaların, aynen doğa yasaları gibi, keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduklarını bildirir ve insana geniş bir imkanlar alanı sunar. İslâm'da, hem kendi yaptıklarından sorumlu olan insan toplulukları hem de kat kat kendilerinden hesap sorulacak bireyler vardır. Kur'anın, "Onlar için kendi kazandıkları, senin için de senin kazandıkların vardır"¹ ve "Her can, kendi kazandığından hesaba çekilir"² ayetleri bu sorumlulukları ortaya koymaktadır. Bu yüzden gerek birey, gerekse toplum, Yaratıcı'nın önünde yaptıklarının hesabını verecektir ve herbiri, kendi geleceğini kendi elleriyle kurmaktadır.

Kur'an değişime yön veren yasalarla, bunda etkin rol oynayan insan faktörünün birbirlerini tamamladıklarını ifade eder. İnsan tabiatı, toplumu ve tarihi iyi bildiği ölçüde bunlara hakim olur. Zira Kur'an, tarihin bazı kanunlara tabi olduğunu bildirirken, insanın sorumluluğunu hiç bir şekil-

1. S.2:134.

2. S.74:38.

de bir kenara bırakmamaktadır. Kuran düşüncesine göre, insan toplumun kurallarını iyi tanımalı ve bu kurallardan faydalanarak toplumun gelişmesine katkıda bulunmalıdır. İnsanın topluma hakim olan kurallarla ilgili bilgisi arttıkça, toplumu değiştirme yeteneği ve sorumluluğu da o oranda artar.

Toplumun yaşadığı ortamın farklı bir ortama dönüştürülmesine aracılık eden faktörler konusunda da farklı görüşler ileri sürülmektedir. Dinsel dönüşüm, devrimci ya da milliyetçi dönüşüm gibi farklı değişim ya da dönüşüm tarzlarından bahsedince, bunların değişimine köken sağlayan faktörler de farklılaşmaktadır. Burada vurgulanması gereken, dinsel dönüşümün yani dinin sağladığı dönüşümün, kendisinden çıkacağı varsayılan uzantıların dışında, devrimci ve de milliyetçi dönüşümlerden de izler taşıdığıdır. Başka bir ifadeyle din, devrimci dönüşümün sürekli göndermede bulunduğu üretim tarzı koşullarına da bir şekilde kendi literatürünü kullanarak göndermede bulunmaktadır.

Bu bağlamda ifade etmeliyiz ki, marksistlerin iddia ettiği gibi din, üretim tarzı koşullarının değişmezliğini, yani insanlarca değiştirilemezliğini savunuyor değildir. Tam tersine ekonomik olarak bakıldığında dinin varlık sebebi budur. Zira bu koşullarda üretim tarzı koşulları belli bir zümrenin çıkarını korumakta, servet belli zümrelerin elinde dolaşan bir meta' olarak başka kesimlerin aleyhine kullanılmaktadır. Din, insan ilişkileri açısından bakıldığında, bu aleyhde kullanımı gidermek için vardır.

Yine marksist söylemin varsaydığı gibi din, değişimin sadece bütün (evrensel olan, küllî, Tanrı) tarafından ve de ahirette değiştirileceği gibi bir iddiada değildir. Böyle olsaydı din, insanı yaşanan koşullara karşı direnmeye, baskılara başkaldırmaya ve nesnel koşullara başkaldırarak onları aşmaya çağırmazdı.

Bu nesnel koşulları aşmak, değişim için gereken en önemli adımdır. Değişimin en büyük engelleyicisi ise bu nesnel koşulların yani insanın içinde bulunduğu ve başkaları tarafından oluşturulan, hazır bulduğu şartları akılcılaştırması ve dengeleştirmesidir. Akılcılaştırdığımız zaman, onlara uymak için kendimize ve başkalarına gerekçe hazırlıyoruz demektir, ki bu statükoculuktur. Nesnel şartlar farklı nedenlerle akılcılaştırılmaya çalışılır. Ya değişim birilerinin çıkarlarına terstir, ya da nesnel şartlara uymayı, yani zorluklarına rağmen hayatı değiştirmeyi değil de ona katlanmayı ilahi iradenin bir dayatması olarak kabul ediyoruzdur. Bunlardan birincisinin anlaşılması kolaydır. Yani çıkar sahibi insanların çıkarlarını korumak için değişime karşı koymaları, kedi açılardan bakıldığında, anlaşılabilir. Ama ikinci hususun kabul edilmesi, sonuçları itibariyle, birinciden çok daha vahimdir. Bu bakış açısı, alemdeki değişimin temeline insanı yerleştiren ilahi iradenin de tersine çevrilmesi demektir.

Tarihte değişime kaynaklık eden öğelerin tesbiti 'etkenler kuramı' altında işlenmektedir. Bu etkenlerin başında bazan akıl, bazan duygu,

bazan da manevi güç gösterilmektedir. Bu etkenler fertle ilgili olarak ortaya çıkan unsurlardır. Başka bir ifadeyle değişimin kaynağını fertte gören anlayışlar, bu unsurların hangisinin daha temel bir etken görevi gördüğünü tesbit etmeye çalışmaktadır. Tarihsel değişimi insan dışındaki iradeye ya da tesadüflere bağlayanlar, bu kuram konusunda görüş bildirmezler.

Bir de etkenler adı altında tarihsel, töresel, dinsel, vs. etkenlerden bahsedilmektedir. Fakat 'etkenler kuramı' adı altında değişimi bazı etkenlere bağlayıp, insanın etkinliğini arkaplana atmak ve bu etkinliğin değişik yan görünümelerini, toplumun tarihsel hareketini belirlediğini varsaydığı ayrı ayrı güçlere dönüştürmek yanlıştır. Toplumsal bilimlerin gelişiminde bu kuram ayrı ayrı fiziksel güçler kuramının doğal bilimlerde oynadığı role benzer bir rol oynamıştır. Doğal bilimlerdeki gelişme, sözü geçen güçlerin *bireşimi* kuramına, çağdaş enerji kuramına varmıştır. Aynı şekilde toplumsal bilimlerin ilerlemesiyle, toplumsal çözümlemenin ürünü olan etkenler kuramı, yerini **toplumsal yaşam üzerine bireşimli (synthetic) bir görüşe** bırakmıştır.

Değişimde en büyük vurgu özgür iradeye yapılmaktadır. Ancak kaderciler olarak nitelendirilen bir çok insan ya da toplumun (örneğin müslümanların, 17. yüzyıl İngiliz püritenlerinin, Fransa'da Napolyon'un, Almanya'da Bismark'ın, vs.) tarihte büyük değişimler yapabilmiş olmaları, kaderciliğin yanlış yorumlanmış olduğunu göstermektedir. Kadercilik; olayların işleyiş tarzının belirlenmiş olması değil de, kişinin davrandığı şekilden başka bir davranış gösteremeyeceğini kabul etmesi durumunda gelişmeyi engeller. Zira olayların işleyiş tarzının belirlenmiş olduğunu kabul etmesi durumunda bile, insan olayların işleyişini hızlandırma isteğine sahip olabilir. Böyle bir anlayış da gelişmeyi durdurmayı değil, tam tersine ona hareket vermeyi sağlar. Böylece bu düşünce *dönüşümü sağlayacak eylemler için gerekli ruhsal temel*'i de oluşturmuş olur.

Böyle bir anlayışın bir yan etkisi de şudur: Bu anlayışta tarihe yön veren insanlar, Tanrı'nın ezeli buyruğuyla kendilerinin insanlara yol gösterecek, dönüşümü gerçekleştirecek insanlar olduklarına inanırlar ve bunu Tanrı'nın değişmez buyruğu olarak kabul ederler. Yine buna göre, Tanrı haksız yere ezilen insanları kurtarmak üzere bazı kullarını seçer. Zor zamanların insanları olan bütün peygamberler bu kategoridedir. Buna inanan ileri gelen insanlar kendilerini de içtenlikle bu seçilmiş insanlar arasında görürler. Böyle bir bakış açısı da onları, üstün idealler peşine koşmaktan alıkoymamakta, tersine çabasına yenilmez bir güç aşılamaaktadır. Böylece kendisini kaçınılmaz kaderin seçtiği bir kişi, ya da tarihsel ilerlemenin karşı konulmaz gücünün sözcüsü olarak gören bu tür insanlar, öyle bir irade gücü gösterirler ki yolları üstüne çıkarılan tüm engelleri iskambil kağıdından şatolar gibi süpürüp geçerler. Böylece kaderciler anlayışın tersine çevrilmiş bir başka versiyonuyla karşı karşıya gelmiş oluruz.

Ancak bu durum bizi bir başka açıdan ilgilendiriyor: Özgür irade yoksunluğunun bilinci, bende, yaptığımdan başka türlü hareket edebilmenin nesnel ve öznel tam bir imkansızlığı biçiminde kendini gösterirse ve aynı zamanda, eylemlerim bana, öteki tüm mümkün eylemler içinde en çok istenilenler olarak gözüküyorsa, o zaman bilincimde zorunluluk özgürlükle ve özgürlük zorunlulukla özdeşleşmiş olup ve ben artık yalnızca *özgürlük ile zorunluluk arasındaki bu özdeşliği bozmadığım*, birini ötekini karşısına çıkaramadığım, zorunluluktan rahatsızlık duymadığım anlamında özgür değilimdir. Fakat böylesi bir özgürlük yokluğu, aynı zamanda özgürlüğün en eksik olarak ortaya çıkışıdır.

Bu anlamda özgürlük; bilincine varılmış zorunluluk olmaktadır. Bu tanım, öte yandan, özgürlüğün; her zaman bir şeyden özgürleşme olduğu yani bakının karşıtı olarak algılanması gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Belirli bir olgunun mutlak kaçınılmazlığının bilincinde olmak, bu olguya yakın ilgi gösteren ve kendisini onun oluşması için gerekli güçlerden biri sayan insanın enerjisini artırır ancak. Bu olgunun kaçınılmazlığının bilincinde olmak, yani diyalektik materyalizmin aksine tarihte teleolojiyi kabul etmek, insanın kollarını kavuşturup hiç bir şey yapmamasını gerektirmez. Toplumsal olaylarda, belirli şartlar altında belirli sonuçların meydana geleceği ifade edilirken, insan şartı da bu şartlar içinde sayılmaktadır. Yani verili şartlara insanın müdahale etme durumu, daha baştan kabul edilmektedir. Olayların insandan bağımsız bir seyir takip etmeleri sözkonusu değildir. Böyle olunca insanın olayları belirleme, işleyişini kontrol etme yetisi vardır. Böyle bir kabul de, insanı eylemsizliğe sevketmez. Zorunluluk bilinci, insanın eylemlerinin varlığını da gerektirdiği için bu zorunluluk süreci içinde insanın kendini dışlanmış olarak hissetmesi sözkonusu değildir.

Değişimde 'toplumun tarihsel gelişim yasaları' (nesnelci yaklaşım)na karşıt olarak 'kritik düşünceli bireyler'i (öznelci yaklaşım) etken kuram olarak koymak doğru değildir. Bu iki etken, birbirine karşıt olarak değil, birbirlerinin tamamlayıcıları olarak görülmelidir. Kritik düşünceli bireyler tarihsel gelişmenin bir etkeni, gelişmenin kendi öz yasaları ise öteki etkenidir. Tarihte bireyin hiç rolü olmadığını söylemek de, tarihin kendine ait yasaları olmadığını söylemek kadar saçmadır. Değişimde bu öznelci ve nesnelci yaklaşımlar birbirine tez ve anti-tez olarak görülmüştür. Dolayısıyla değişimde esas unsur ayrı ayrı tez ve anti-tez değil bunların bileşimi yani sentezidir.

Tarihin gelişimi ve değişimi konusunda, tarihteki büyük insanlar üzerinde oldukça hararetle tartışmalar olagelmıştır. Bunlardan bazıları, büyük adamların siyasal etkinliklerini tarihsel gelişmenin ana ve neredeyse tek kaynağı sayma eğilimindeyken, ötekiler, böyle bir konumlandırmanın tek yanlı olduğunu ve tarih biliminin yalnızca büyük adamların etkin-

liklerini ve yalnızca siyasal tarihi değil, fakat bir bütün olarak tarihsel yaşıntıyı göz önünde bulundurması gerektiğini ileri sürüyorlardı.

Tarihsel değişimde insanın yapıp ettikleriyle, meydana gelen olaylarda Allah'ın iradesi arasındaki paralellik ya da aykırılık da, ayrıca, araştırılması gereken bir diğer sorun olarak kendini muhafaza etmektedir. Bunu kelamda tartışıldığı anlamda 'kulun filleri' bağlamında tartışmak istemiyoruz. Bu bağlamda vurgulamak istediğimiz husus; sebepler ve sonuçlar'ın, meydana gelmeleri noktasında, kime ait olduklarıdır. Sebeplerin hazırlanmasının insana, sonuçların yaratılmasının ise Allah'a atfedilmesi değişime katkıda bulunan insani ve ilahî iradelerin aykırılıklarını değil de paralelliklerini gündeme getirecektir. Bu anlayışta, değişimdeki rolün tamamını insana veren marksist anlayış ya da insanı değişim süreci içerisinde sadece bir alet olarak algılayan tevekkülcü anlayışlardan ayrı olarak eklektik bir tavır ortaya çıkacaktır³.

Üretici güçlerin tarihin akış seyrini belirlediğini iddia edenler şöyle bir belirleme süreci takip ederler:

İnsan, ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken tarihi de yapmaktadır. Bu ihtiyaçlar kuşkusuz, ilk başta doğa tarafından yaratılır, ama bunlar daha sonra yapay çevrenin karakteri tarafından hem niceliksel hem de niteliksel bakımdan önemli ölçüde değiştirilir. İnsanın kullanımındaki üretici güçler, onun tüm toplumsal ilişkilerini de belirler. Üretici güçlerin durumu, her şeyden önce, insanların toplumsal üretim süreci içinde birbirleriyle kurdukları ilişkileri, yani ekonomik ilişkileri belirler. Bu ilişkiler de, doğal olarak, belirli çıkarların doğmasına yol açar ve bu çıkarlar ifadesini hukukta bulur. Her hukuk sistemi belirli bir çıkarı korur. Üretici güçlerin gelişimi, toplumu, çıkarları sadece birbirinden farklı olmakla kalmayan, birçok bakımdan taban tabana zıt antagonist olan sınıflara böler. Çıkarların bu antagonizması çatışmalara, toplumsal sınıflar arası mücadeleye yol açar. Bu mücadele, varlık nedeni egemen sınıfı korumak olan devlet'in ortaya çıkışıyla sonuçlanır. Son olarak üretici güçlerin gelişme düzeyi tarafından belirlenen toplumsal ilişkiler üzerinde ortak töre, insanları her günkü ortak yaşamlarında yönlendiren töre yükselir.

Böylece, herhangi bir halkın hukuku, devlet sistemi ve töresi derhal ve doğrudan doğruya ekonomik ilişkilerinin özellikleri tarafından belirlenir. Bu ekonomik ilişkiler aklın ve dış dünyasının yarattığı şeyleri, yani sanatı, bilimi ve benzerlerini, ama bu kez dolaylı ve aracılı olarak belirler.

Üretim yöntemlerindeki değişmelerin sosyo-politik gelişmelerde bazı değişmelere sebep olduğu kabul edilmektedir. Otomasyon alanında

3. Bkz. Cevdet Sait, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluaz (İstanbul, 1986).

bir otorite olan John Diebold şunları yazıyor: "Bu günün makinaları, sosyal değişmeyi sağlayan güçler olarak, birinci endüstriyel devrimdekilerden çok daha güçlüdürler."⁴

Marx tarihe, maddecilik açısından baktığında belli üretim biçimlerinin zorunlu olarak birbirini izlediklerini görmüştür. Bunlar sırası ile, ilkel-komünal üretim biçimi, köleci üretim biçimi, feodal üretim biçimi, kapitalist üretim biçimidir. Marx'a göre her bir üretim biçimi içinde üretim güçleri, kaçınılmaz olarak kendini yaratan üretim biçimini aşmakta ve sonuç olarak onu değiştirmektedir. Böylece kapitalist üretim biçimi nasıl feodal üretim biçiminden doğduysa, kapitalist üretim biçimi içindeki üretici güçlerin gelişmesi de sosyalist üretim biçimini doğuracaktır. Marxist literatürde bu üretim biçimleri arasındaki ilişki "beşli şema" olarak adlandırılmış ve bunlar arasındaki ilişkiden hareketle tarihin evrimci ve deterministik bir yorumuna gidilmiştir.

Fakat Batı Avrupa'yı model olarak alan Marx'ın bütün dünya için genel geçer bir doktrin geliştiremediği de ortadadır. Hayatının sonuna doğru Asya ve özellikle Osmanlı İmparatorluğuyla ilgili araştırmalar yaptığı ve fakat bunları değerlendirmeden öldüğü söylenmektedir.

Değişim konusunda vurgulanması gereken bir nokta da; değişimde yapay ve doğal çevrenin etkisidir. Bilindiği gibi, yapay çevre, doğanın toplumsal insan üzerindeki etkisini çok güçlü bir biçimde değiştirerek azaltır. Bu etki, doğrudan doğruya bir etkiden, dolaylı bir etkiye dönüşür. Ama yine de varlığını sürdürür. Her ulusun mizacında, toplumsal çevreye uyma sonucu belirli ölçüde değiştirilerek azaltılan ama hiç bir zaman tümüyle yok edilemeyen, doğal çevrenin etkilerinden ileri gelen belirli özellikler bulunur. Ulusal mizacın bu etkileri, ırk olarak bilinen şeyi oluştururlar. Böylece tarihin değişiminde doğal yapının yanında, bu doğal yapının da bir dereceye kadar etkisiyle oluşan yapay yapı ya da ırki özellikler önemli rol oynar.

Değişimlerde anlık ya da o anın şartlarının doğurduğu ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların karşılanması için yapılan teşebbüsler de büyük rol oynar. Bunu askeri alana uygulamak mümkündür.

Kapitalist ülkelerde en büyük bilimsel buluşlar, öncelikle askeri alanlarda uygulanmıştır. Nükleer fizyonun başarıları, öncelikle atom bombasının, nükleer füzelerin ve hidrojen bombalarının yapımında kullanıldı. Elektronik alanında elde edilen ilk sonuç radardı. Yine birçok kapitalist ülkede bilimsel ve teknolojik devrim, öncelikle askeri alanda teknolojik devrim olarak ortaya çıkmıştır⁵.

4. John Diebold, *İşler, İnsanlar ve Makinalar*, (New York 1964) 10.

5. N. Gauzner, *Kapitalizmde Bilimsel ve Teknolojik Devrimin Çelişkileri*, Çev. Sevim Dengiz (Ana Yay. İstanbul) trz., 114.

4. Toplum Psikolojisi (Bilinci)

Toplumsal psikolojiyi yani toplumun bilincini, davranış tarzını belirlemede rol oynayan çıkarlar bireyin bilincinin ürünü müdür? Hayır. Çıkarlar insanın ekonomik ilişkileri tarafından yaratılırlar. Ve bir kez ortaya çıktılarını, çıkarlar insanın bilincine şu ya da bu şekilde yansır. Bir çıkarı savunmak için onun şuurlunda olmak gerekir. Böylece bireysel bilinçle toplumsal davranış başka ifadeyle toplumsal bilinç arasındaki paralellik de kendisini göstermektedir.

Herhangi bir ülkenin sanat tarihi ya da bilimsel düşünce tarihini anlamak için, ekonomisi hakkında bilgi sahibi olmak yeterli değildir. Ekonomiden toplumsal psikolojiye geçmesini bilmek gerekir. Bu noktada şu sorulmalıdır: İnsanların toplumsal yaşayış biçimleri mi bilinçlerini belirler, yoksa tersine, bilinçleri mi toplumsal yaşayışlarını belirler? İnsan bilinci toplumsal yaşamın toprağından fıskırdı mı, artık tarihin bir parçası haline gelir. Yaşama biçiminin bilinci etkilediği doğrudur. Hiçbir tarihsel gerçek yoktur ki, kökeninde toplumsal yaşama biçimi bulunmasın. Ama belirli bir bilinç durumunun öncesinde yer almadığı, birlikte gitmediği ya da izlemediği hiçbir tarihsel gerçeğin bulunmadığı da aynı derecede doğrudur. Toplumsal psikolojinin önemi de burada ortaya çıkmaktadır: Yani toplumdaki yaşama biçimi ile sahip olunan bilincin birbiri üzerindeki etkisini tesbit ve bunun tarihin değişim ve dönüşümündeki etkisini araştırmak.

Toplumsal ilişkiler değişmediği sürece, toplum psikolojisi de değişmez. İnsanlar, var olan inançlara, kavramlara, düşünce biçimlerine alışır. Fakat bu alışkanlığı bozan bir şey olmalı ki değişim ya da dönüşüm gerçekleşebilsin. Ekonomiyi değişimin temelini koyanlar, bu değişimi sağlayan şeyin ekonomi olduğunu söyleyerek şöyle derler: Üretici güçlerin gelişmesi, toplumun ekonomik yapısında, dolayısıyla toplumsal sınıfların karşılıklı ilişkilerinde herhangi bir maddi değişikliğe neden oldu mu, "çağın ruhu" ve "ulusal kimlik"le birlikte bu sınıfların psikolojisi de değişikliğe uğrar. Bu değişiklik kendisini dinsel inançlar ve felsefi kavramlar, yeni sanat akımları ya da yeni estetik gereksinimler olarak ortaya koyar.

5. Değişimde Toplumsal Yasalar ve İnsan Faktörü

Değişimde önceliği bazı yasalara verip insanı bu yasaların işlemede sadece bir alet olarak gören anlayışlar yanında, bütün fonksiyonelliği insana yükleyip yasaları bir kenara iten görüşlerden bahsetmiş ve bunların ifrat ve tefrit arasında gezinip durduklarını, değişim için gerekli olan yasalar kadar bu yasaları keşfedecek ve onları belli çerçevede değiştirecek insanların varlığının da kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştik. Zira her yasa insan aklına bir zorunluluk fikri yükler. Bu zorunluluk, yasanın

sınırları çerçevesinde aklı bağımlı kılar. Sözgelimi çekim, karada ve denizde hareket ilkelerine nicedir aklı bağımlı kılan bir yasadır. İnsan bu yasanın hükmünü ortadan kaldırıp bu zorunluluktan bağımsız olamaz. Onun yapabileceği şey, bu yasanın genel geçer şartlarına hükmedebilmektir. Bugün olduğu gibi, çekim yasının ilkelerini uygulayarak kendisine uzay ve kıtalar aşırta modern araçlar yapabilir. Aslında doğa yasası dediğimiz şey, üzerine inatla gelen insana kendini teslim eden bir karaktere sahiptir. Üstelik, insanı bir tür kışkırtmayla yönlendirerek, sınırları dar bir determinizmin içine hapsolmasını önleyecek biçimde araştırmaya sevkeder.

Toplumsal yasalardan bahsettiğimiz zaman tabiattaki bu yasa fikrini toplum alanına aktarmış oluyoruz. Cevdet Said'in yapmaya çalıştığı budur. Onun gibi, tarihin aşamaları geçirdiğini söyleyen kimse, tarihin değişim ilkesine bağlı kaldığı ilkesini nasıl savunacaktır? Gerçi kendisi toplumsal değişim kavramını determinizmin bağlarından kurtarmaya çalışmaktadır. Ama yine de A. Tonybee gibi tarihçiler arasında yaygın olan görüşe bağlanmaktadır. Arnold Toynbee gibi tarihçiler şunu savunurlar: Tarihsel olaylar aşamalar kaydeden bir determinizme uygun biçimde seyrederler. Eğer kendi hallerine bırakılırlarsa fiilen izledikleri yol budur.

Ancak Cevdet Said'e göre, değişim ya da tarihin kaydettiği aşamalar aynı zamanda' nefisler yasasına da uyar': "Kuşkusuz Allah, onlar nefislerinde olanı değiştirmedikçe, bir toplumun durumunu değiştirmez (Ra'd, 11).

Dolayısıyla değişim bir zorunluluktur ve bu zorunluluk nefsin derinliklerinde yatmaktadır.

Nefislerde olanı değiştirmeye yapılan vurgu **düşünce ile davranışlar arasındaki ilişki** sebebiyle yapılmaktadır. Nasıl toprakta zeytin, nar, üzüm... yetiştirebiliyorsak aynı şekilde kendilerinden sonuç olarak belirli eylem ve davranışların oluştuğu fikirleri nefsimize yerleştirebiliyoruz. Nasıl her ağacın bir meyvesi varsa, nefiste oluşan her fikrin de eylemle sonuçlanan belli bir sonucu vardır. Düşüncenin davranışlara nasıl yansıdığını örneklemek için şu hikaye anlatılır: Gücü insanı dehşete düşüren, herkesin kendisinden tir tir titrediği bir dev varmış. Bu dev hakkında anlatılanlar komşu ilde yaşayan devin kulağına gitmiş ve onun dostluğunu kazanmak için iltifatlarla dolu bir mektubu kendisine göndermiş. Ancak hakaretlerle dolu bir cevap almış. Buna öfkelenerek kırılan onurunu yeniden elde etmek üzere intikam için yollara düşmüş. Devin yaşadığı yere yaklaşırken ayak sesleri ortalığı titretiyormuş. Bu ayak seslerini duyan dev ve eşi müthiş bir korkuya kapılmışlar ve onunla baş edemeyeceklerini anlamışlar. Bunun üzerine devin eşi bir plan kurarak eşini yatağa yatırmış. İntikam için gelen dev yaklaşınca da: "hişt" demiş, "yavaş ol, çocuğu uyandıracaksın!" ve yorganın altından uzanan iki ayağı göstermiş öf-

keli deve. Bu iki ayağı gören öfkeli devin kalbine bir korku düşmüş. "Çocuk...!" diye söylenmiş kendi kendine. "Çocuk buysa babası kimbilir nasıldır!". Sonra da arkasına bakmadan kaçmış oralardan.

Hikayede altı çizilmesi gereken nokta; davranışların psişik karaktere boyun eğdiğiidir. Bu karakter olumlu ya da olumsuz olabilir. Yiğitlik ve korkaklık, atılganlık ve çöküntü... tüm bunlar psişik karaktere ilişkindir. Psişik karakter değişince insan-davranışları da değişir. Onun, nefesine empoze ettiği şeyin egemenliğine mutlak anlamda boyun eğer. Bunlara bağlı olarak diyoruz ki nefsinde olanı, yani bilinç içi ya da bilinç dışı olanı değiştirme gücünde olan, toplumu da değiştirme gücüne sahiptir.

Yine bu hikaye bazı genel yasaların doğuştan getirilen bir güdünün toplumsal yansımasını açıklamaktadır. Bu güdü, kuvvetli olduğu durumlarda büyükleme, zayıf olduğu durumlarda ise boyun eğme (edilgenlik) psikolojisinde ifadesini bulur. Bu ikisi birbirlerini gerektirirler.

Hepimiz nefislerimizde taşıdığımızdan hoşnutuzdur. Oysa kavrayamıyoruz ki, bu taşıdıklarımızdan çoğu zeval bulmasını istediğimiz olgulara yaşama hakkı vermektedir. Olguların üstümüzden kalkmasını isteriz de, nefislerimizde taşıdığımız şeylerin bu olguların sürekliliğine ne kadar katkıda bulunduğunu kavrayamayız. Dolayısıyla insanın başına gelen her şey kökenini nefislerde bulunanlardan almaktadır. İnsanın nefesine yaptığı en büyük kötülük kendisi, toplum ve evren arasında kısaca afak ve enfüs arasındaki egemenlik ilişkisini görememesidir. Bunu göremeyen insan nefisini ihmal edecek, ona belirli yasalar çerçevesinde afak ve enfüsü egemenlik altına alma imkanı tanımayacaktır. Buna dayanarak şunları söylemek mümkündür: Problemler karşısında insan aklının alacağı iki mümkün tavrı vardır: Ya problemlerin yasalara bağımlı olduğunu varsayacak ve böylece problemin yasaların egemenlik ve buyruğuna boyun eğmesi mümkün olacak, ya da problemlerin yasalara boyun eğmediğini ya da yasaların keşfedilemeyeceğini varsayacaktır.

Biz bunlardan hangi tavrı seçeceğiz? Birinci durumu seçip problemlerin kendilerine boyun eğdiği keşfedilebilir yasaların varolduğunu mu kabul edeceğiz, yoksa problemlerin böyle yasaya falan boyun eğmediğini öngörüp, bu yasaları keşfetmeye kalkışmanın boşuna bir uğraş olduğunu mu düşüneceğiz? Yoksa kimilerinin inandığı gibi bu yasa denen şeylerin 'insan hayatında anlaşılmaz ve olağanüstü sıhriyyet aracılığıyla hüküm sürdüğünü mü ileri süreceğiz?

Bunlardan birincisinin tercih edilmesi gerektiği ortadadır. Ama mehdi bekleyen, olayların üstesinden gelmeyi Allah'a havale eden kimselelerin, yasaları keşfetme çabalarını boşuna gayretler olarak gören kimselelerin bu şıkkı tercih etmeleri mümkün değildir.

Bu insanlara Arius'un* hristiyanlıkta yaptığını hatırlatmak ve bu konuda İslâm'ın gerçek bakış açısını ortaya koymak gerekmektedir. Arius ya da onun öğretisi İsa'yı tek-tanrı, yani tanrı-baba ile tanrı-oğul'un birliği olarak kabul etmez. İsa'ya 'tanrı-baba' gibi bir soyutlama yakıştırmaz! Ya ne yapar? İsa'yı, böyle soyut bir tanrının yalnızca somut bir yarattığı, kısacası insan olarak görür. Başka bir deyişle, İsa'yı, yaşadığı köleci düzenin baskı ve bunalımından kurtulmak ve de kitleleri kurtarmak için kendisine sonsuz sayıda insan-üstü değerler yakıştırılan, bu değerlere ihtiyaç duyan biri olmaktan çıkarır. Ariuscülük, İsa ile Tanrı'nın nitelik ve öz açısından birliğine karşı çıkarken, İsa denen insana yakıştırılan tanrısal, tanrıyı andırıcı veya yalnızca tanrıya özgü olduğu varsayılan, dolayısıyla insanı "kurtaracak" olan veya kısaca ahlaki dediğimiz değerleri, hem sayıca azaltmış hem de tanrısal niteliğini zayıflatmış oluyordu. İsa böylece Tanrı birliğinin parçalanması sonucu insanlaştı.

Böylece bireysel eylem ve davranış gücü olarak insana, insanı yaşadığı toplumsal-siyasal bunalımdan kurtarması ve buna katılanmasını sağlayan ya da sağlaması beklenen soyut değerler yakıştırmaktan kaçınan bir öğretiyi ortaya çıkarmıştır.

Bu olay insanlık tarihinde soyut değerlerin kullanımını açısından çıkarıcı niteliktedir. Her şeyi içeren, dolayısıyla "benzeri olmayan"ın, yani "bütün" denen kategorinin tersine, insana, "tikel"in, yani "benzeri olan"ın, benzerlerine karşı yalnız bırakılmışlığını ve bu bırakılmışlık pahasına kendi başına direnmenin değerini ve kendine güvenmekte haklı olduğunu çok daha az soyut biçimde ilan etmektedir Arius. İnsan-üstü değerlerin çoğunu olumsuzlayıp somut gerçeğe oturtmaya çalışır⁶.

İsacılıkta soyut bir direnme vardır. Bu soyutluk sebebiyle İsa, içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ağını çözebileceğini, başka bir ifadeyle üretim ilişkilerini değiştirebileceğine akıl erdiremedi. Romalıların köleci düzeni, ve köle isyanlarının örneğin Fokaia (Foça) isyanlarının bastırılma tarzı kendisini değişim ve dönüşüm hususunda ümitsizliğe itmştir. İsa, yaşadığı dönemdeki üretim biçiminin, yani Roma İmparatorluğunun giderek pahalılaştan köle emeğine dayalı yaşam tarzına değişmez bir gerçeklik olarak bakıyordu. Köleliği değişmez bir kader olarak algılıyordu. Bu da olayları somuta indirgemeyi, tikelleştirmeyi, kendi gözünde, imkansız kılıyordu.

Marksist söylem, içinde bulunulan düzenin, niteliği ne olursa olsun, değiştirilmesine yanaşmamanın Tanrı anlayışıyla ilişkisini kurar. Bir

* Arius (260-336) İskenderiyeli teolog ve protestocu bir düşünür. Sonradan Ariuscülük (Arianizm) diye anılacak olan öğretisinden ve bu öğretinin kilise çevrelerinde yarattığı toplumsal ve siyasal kuşkuşlardan dolayı İznik (Nikaia) kilise konsülünce afaret edildi.

6. Yılmaz Öner, *Din-Üretim Biçimleri üstüne, Tarihsel Uzlaşma* (İstanbul 1984) 14.

'bütün' olarak Tanrı'nın değişmez kategorisine yerleştirilmiş olması, evrenin bütün olarak algılandığı, ya da bu bütünün eseri olması sebebiyle değiştirilmesinin de sözkonusu olamayacağını, daha doğrusu dinlerin böyle bir iddiada bulduklarını iddia ederler.

Halbuki, değişme ilahi bir akt olarak algılsa bile böyle bir sonuç çıkmaz. Zira hayatın kendisi bir değişimdir. Ve ilahi kanun bunun böyle olmasını gerektirmektedir. Kaldı ki değişimin kaynağı insandır. 'Sonsuza kadar hiç değişmeden sürüp gitmek ilahi kanuna da insanın doğasına da terstir. Dolayısıyla böyle bir evrensel bir bütün kategorisinden hareket ederek dinleri statükonun kaynağı olarak görmek mümkün değildir. Ancak şu söylenebilir: Gelenek ve göreneğin etkisiyle toplumdaki bireylerin istedikleri gibi davranamamaları, isteseler de bazı şeylere teşebbüs edememeleri değişmeyi engelleyenler hakkında ipuçları verecektir. Ancak bunu bir bütün olarak dine yüklemek mümkün değildir.

Yine marksist yorumlamaya göre; insanları, bir yandan, evrensel kategorisinin, nesnel koşullara ve bunların değişmesine bağlı olmadığı, dolayısıyla değişmez/sabit bir yapısı olduğu varsayımı altında ve de insanın bu değişmezliği zorlayıp değiştiremeyeceği, değiştiremeyecek kadar yalnız bırakıldığı, "bütün" kategorisindeki bu değişmezlik niteliği yüzünden insanın nesnel kuruluşunun olanaksız olduğu varsayımı altındadır ki DİN sahte bir bilinçlendirmeye girişir. Her dinsel öğretinin temelinde bu varsayım yatar ve din, insanı bilinçlendirmeye buradan başlar. Öte yandan da din, insanları, düştükleri veya düşürüldükleri bu sonsuz umarsızlıktan kurtarma operasyonuna girişir. Elindeki insan malzemesi artık yoğrulmaya hazır duruma gelmiştir ve bunu, insana manevi değerler ve bu değerlerle örülmüş sahte bilinç aşilayarak yapmak ister. İşte dinin insanları düşürdüğü umarsızlık ve kazandırmak istediği umut arasındaki çelişki budur. Öyle ya, insanlara herhangi bir düzenin nesnel koşullarından kurtulamayacağı ya da böyle bir varsayım durmadan anlatılır veya böyle bir ideoloji sahte bir bilinç olarak durmadan aşılınırsa, köle-insan kitlelerinin -sonradan umutlandırılmak üzere- umutsuzluğa kapılmaları doğaldır. Din insanları bu umarsızlıktan kurtarmak üzere onlara sahte bilinç aşılar. Bunu yaparken din; insana, nesnel düzeyde değişmeyen şu dünyaya karşı direnme gücü aşılama çabası içindedir. Burada esas olan düzenin değiştirilmesi değil, ona katlanmasıdır. Bu katlanmayı sağlayacak manevi değerler de insana ancak ve ancak din tarafından verilmektedir. Bu değişmez kategorisini değiştirmeye kadir olan, sadece bütün kategorisi içinde mütalaa edilen Tanrı'dır. Böyle olunca insan hiçe indirgenmektedir.

Oysa din değişimi bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Ve bunu yapabilecek potansiyellerle donattıktan sonra insana bu yetkiyi vermektedir. Olumsuz şartlara karşı direnmeyi sağlarken de din, insanın ümitsizliğe kapılmasını sağlayıp da daha sonra sahte/yapmacık bir teselli veriyor değildir. Zira insanın içine düştüğü ümitsizliğin köklerini din, insanın psi-

şik yapısında aramaktadır: "Bir toplum kendi içinde olanı değiştirmedikçe, Allah da onları değiştirmemez".

Öte yandan din insanların içine düştükleri ümitsizliğin her şeyin sonu olmadığını, bazı şartların yerine getirilmesi kaydıyla insanların iyi bir konuma yükselme şansını her zaman ellerinde bulundurduklarını ifade etmektedir: "Allah sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanları, kendilerinden öncekileri sahip ve hakim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hakim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm'ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçindikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vadetti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. İşte bundan sonra kim inkar ederse, işte bunlar asıl büyük günahkarlardır."⁷

Yasanın uygulanmasına imkan veren egemenlik kudreti problemi karşılıklı iki varlık alanında ele almamızı sağlamaktadır, ki ilki canlı organizmaların boyun eğdiği yasalar alanıdır. Bu yasaları bilen ve onları kontrol altına alabilen kimse canlı organizmadaki dengesizlik problemi karşısında durumu sözkonusu yasalar uyarınca belirleyecektir.

İkinci varlık alanı birinciye nisbetle daha karmaşık bir varlık alanı olan toplumsal alandır. Burada yasaları keşfetmek, kontrol altında tutmak ve toplumsal çözüme ve çatışma gibi toplumsal dengesizlik durumunda yasalar uyarınca çözümler üretmek daha zordur.

Tıbbi yasalarla toplumsal yasalar arasındaki paralellliği peygamberimizin şu hadislerinde müşahade etmek mümkündür: "Mü'minleri birbirine karşı merhamet etmede, sevgi göstermede, temayül etmede, bir organı şikayetçi olduğunda diğer organlarının sabah akşam bu şikayete karşılık verdiği bir beden gibi görürsün."

Aynı olguyu şu ayette de görmek mümkündür: "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldi mi, ne bir saat ertelenirler ne de bir saat önce alınırlar" (Yunus, 49). Kur'an ve hadis insanlara, yasalarını bildikleri şeyin bir benzerini, bilmedikleriyle karşılaştırmaları için belli örnekler vermektedir.

Toplumsal organizmanın tabii olduğu yasaların var olduğunu kabul etmek kadar, toplumun sağlığı için bunların keşfedilebilir ve kontrol altına alınabilir olduğunu kabul etmek de zorunludur. Bu olayları kaza ve kader çizgisine bağladınız mı sebepleri bilmeniz ve bilmemeniz arasında bir fark kalmayacaktır. Oysa biz sebeplerin keşfedilmesiyle sonuçlar üzerinde oynanabileceğinin imkanından bahsediyoruz.

Tarihi kaderci bir anlayışla yorumlamak şöyle bir sonuç doğurur: Bu anlayış, tarihçiden, en acımasız gaddarlıkları hiç öfke duymadan betimlemesini, en yüce erdemlerden hiç sevgi duymadan söz etmesini ve donuk gözleriyle toplumsal yaşamda, her olgunun olması gerektiği gibi meydana gelmesine yol açan karşı konulmaz yasaları görmesini istemektedir.

Bireyin rolünün sifıra indirildiği böyle bir anlayışta olayların nedenini sorgulama imkanı da ortadan kalmış olur. Tarihin tekerrürü herhalde böyle bir tarih anlayışının zorunlu sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Bir problemle karşılaşan ve fakat çözümüne inanan insan, değişim olgusuna inanan insandır. "Değişim" hoşnut olunmayan bir durumdan, daha iyi bir duruma geçiş demektir. Bu geçiş insanın potansiyeliyle, araç ve amaçlar arasındaki ilişkileri belirleyen bir yasaya bağlıdır. (Potansiyel-amaç-araç). Bu prensipler arasında bir denge vardır. Bu kuralı İslam toplumu üzerinde uygulamamızın kayda değer ifadesi şudur: Bu toplumda insanın amacı İslâmî bir hayatın ikamesini sağlamak; aracı ise, elinin ve fikrinin erişebildiği her şeydir.

Prensipler arasındaki bu ilişkiyi karmaşık hale getiren bakış açılarından biri, sonucun, "nedenleri bilinmeyen, olağanüstü ve sihri güçler aracılığıyla insan hayatında işleyiş gösteren" yasalara boyun eğmekte yattığını zanneden görüştür. Yasaların varlığını kabul etmek, bu yasaların arkasında sihirli güçlerin varolduğunu kabul etmeyi gerektirmez. Tersine bu yasaların keşfedilmesiyle, karşılaşılan toplumsal sıkıntıların aşılabileceğini söyler.

Bazılarına göre genel tarihsel koşullar en güçlü bireylerden daha güçlüdür. Bunlara göre insanlar eşyanın doğal akışına karşı çıkma ya da onları gitmekte oldukları yönünün tersine çevirme gücünde değildirlere. Bu görüşü Birmark'ın şu ifadelerinde yakalamak mümkündür:

"Baylar, ne geçmişin tarihini inkar edebilir ne de geleceği yaratabiliriz. Zamanın akışını hızlandırabilecekleri sanısıyla bazıları saatlerini ileri almaya yönelen yanılığa karşı sizleri uyararak isterim. Beni desteklemiş olan olaylar üzerindeki etkim genellikle abartılmıştır; ama benden tarihi yapmamı istemek kimsenin aklından geçmemiştir. Böyle bir şeyi, birlikte tüm dünyaya karşı koyacak kadar güçlü olmamıza karşın, sizin yardımınızla bile yapmam mümkün değildir. Biz tarihi yapamayız; tarihin oluşmasını beklemek zorundayız. Meyvaları lamba ışığı altına koyarak daha çabuk olgunlaştırmak elimizde değildir; onları daha hamken toplarsak, gelişmelerini engellemekten ve bozmaktan başka bir şey yapmış olmayız."⁸

8. G.V. Plehanov, *Tarihte Bireyin Rolü*, Çev. İbrahim Altınay, (İstanbul trz.) 22.

Bismark kendisini, kuşku duymadan, tarihsel gelişmenin sıradan bir aleti sayıyor, eşyanın doğal akışı karşısında tümüyle güçsüz olduğunu düşünüyordu. Bismark'a göre, olaylar kendi kendilerine meydana gelir ve biz onların bize hazırladıklarını elde edebiliriz ancak.

Fakat Bismark'ın ifade etmediği bir nokta var: Her 'elde etme' eylemi de bir tarihsel olaydır. Öyleyse bu tür olaylarla, kendi başına meydana gelenler arasındaki ayrım nedir? Gerçekten de hemen hemen her tarihsel olay, hem önceki gelişmenin bir sonucu, hem de meydana gelecek olayların bir sebebidir. Mesele şu: İnsan tarihsel olayların gelişimini elde etmek için herhangi bir çaba gösterecek mi göstermeyecek mi? Eğer bir çabası olacaksa, kendisini tarihin gelişimi içinde sadece bir alet olarak görmesi sadece bir kuruntudan ibaret olacaktır. Eğer bir çaba göstermiyecekse bulunduğu anı ve yeri izah etmede güçlük çekecektir.

Bismark gibi tarihe yön veren, fakat tarihi yine de, tabiri caizse deterministik bakış açısıyla yorumlayanlar, kâdîlerinin de kader tarafından özel olarak seçildiklerini kabul etmektedirler. Bu bir anlamda kendi varlıklarını meşru kılma çabasıdır. İnsanların, çoğu zaman siyasetlerin, neden kendilerini kadere terkettiklerinin mantığının arkasındaki düğüm de çözülmektedir.

Bunun da bir kez daha kanıtlandığı gibi, bazı insanlar hem olgulara zorunluluğun ışığı altında bakabilmekte hem de çok enerjik bir devlet adamı olabilmektedir.

O halde yapılması gereken; kişilerin kendi sübjektif belirlemelerinden ayrı olarak tarihsel olaylardaki bu teleolojiyle, insan hareketleri arasındaki ilişkinin objektif olarak tesbitidir. Yoksa 18. yüzyılda tarih felsefesiyle uğraşanların yaptığı gibi, her şeyi bireylerin bilinçli eylemlerine indirgemek gibi soyutlamacı bir yaklaşıma kaymak da, tarihi insanı dışında gelişen ve bu süreç içinde insanı bir alet olarak algılayan katı bir deterministik tarih anlayışını kabul etmek de doğru değildir.

Sağduyuya dayanan bir akıl, nedenlerde bir gizlilik olduğunu varsaymaz. Kaldı ki, yardım etmek ve destek vermek üzere meleklerin inmesi bile bir yasaya ve apaçık bir nedene bağlıdır: "Rabbimiz Allah'tır deyip de dosdoğru bir istikamet tutturana melekler iner ve 'korkmayın, hüznem kapılmayın, size vadolunan cennete sevinin' derler".⁹

Yine bir başka ayette bu teleoloji ve insan aktı arasındaki ilişkiyi gözlemlemek mümkündür: "bunların gidişatı tıpkı Firavun ailesi ve onların öncekilerin gidişatı gibidir. (Onlar da) Allah'ın ayetlerini inkar etmişlerdi de Allah onları günahları sebebiyle yakalamıştı... Bu da, bir

9. Fussilet 41:30.

millet kendilerinde bulunanı değiştirmeye kadar Allah'ın onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceğinden dolayıdır... (Evet bunların durumu), Firavun ailesi ve onlardan öncekilerin durumuna benzer. Onlar Rablerinin ayetlerini yalanlamışlardı; biz de onları **günahlarından ötürü** helak etmiştik...¹⁰

Nefislerde olanın yani bilinç ya da bilinç dışı plandaki fikirlerin değişmesiyle toplumsal olanın nasıl değiştiğini şu ayetlerde müşahade etmek mümkündür: "İçinizden sabırlı yirmi kişi onlardan iki yüz kişiyi yener; sizin iki yüz kişiniz, inkar edenlerin bin kişisini yener; çünkü onlar anlayışsız bir gürühtür. Şimdi Allah yükünüzü hafifletti, zira içinizde zaaf olduğunu biliyordu. (Şu durumda) sabırlı yüz kişinin onlardan ikiyüz kişiyi, sizin bin kişiniz Allah'ın izniyle ikibin kişi yener. Allah sabredenlerle beraberdir."¹¹

Ayet alttan alta nitelik ile niceliğin kendi limitleri içindeki dengesinden sözetmektedir. Nitelik azaldıkça nicelik artmaktadır. "Şimdi Allah yükünüzü hafifletti; çünkü bildi ki içinizde zaaf var. Şimdi içinizden sabırlı yüz kişi ikiyüz kişiyi yener. Daha önceki şartlarda sabırlı yüz kişi bin kişiyi yeniyordu.

Öte yandan kafirlerin durumu da, yani anlayışsız bir guruh olmaları, dikkate alınmaktadır. Zira burada genel bir yasa ifade edilmektedir. Dolayısıyla buradaki nicelik ve niteliğin saf değiştirmesi mümkündür. Zira yasaların en önemli özellikleri genel olmalarıdır. Bunu şu ayette görmek mümkündür: "Onlara da, bunlara da Rabbinin nimetinden sunarız. Rabbinin nimeti kimseye yasaklanmamıştır."¹²

6. Toplumsal bilinç ve bireysel düşünce etkileşimi

Tarihin seyrinde toplumla ferdin birbirlerini etkiledikleri inkar edilemez bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu etkileşimde belirleyici rolü oynayan ise bir yandan felsefi, teolojik ve sosyolojik düşünce, ki bunlar bir şekilde algılama biçimimizi belirler, diğer yandan da doğal bilimlerdir.

Felsefe tarihsel gelişimi içinde, kısmen teoloji ile karışır, kısmen de deneyim alanımıza giren nesnelere ilişkili olan insan düşüncesinin gelişimini ifade eder. Felsefe, teolojiden ayrıldığı ölçüde, kelimenin gerçek anlamıyla, bilimsel araştırmanın çözmeye çalıştığı sorunlarla ilgilenir. Böyle yaparken felsefe, ya kendi sanal çözümlerini önererek bilimin önünde gitmeye çalışır, ya da yalnızca bilim tarafından daha önce bulunmuş çözümleri analiz eder ve yeniden düzenler.

10. Enfal 8:52-54.

11. Enfal 8:65-6

12. İsrâ 17:20

Ama bilim ile felsefe arasındaki ilişki her zaman böyle değildir. Bazan felsefenin formunu toplumsal durum belirler. Örneğin, Descartes inanç alanıyla mantık alanını kesin olarak birbirinden ayırıyordu. Felsefesi katoliklikle çelişmiyordu; tersine, Katolikliğin bazı dogmalarını yeni kanıtlarla güçlendirmeye çalışıyordu. Bu bakımdan, o dönem Fransızlarının duyarlılığını çok iyi yansıtıyordu. XVI. yüzyılın uzun ve kanlı çatışmalarından sonra, Fransa'da bir evrensel barış ve huzur özlemi doğmuştu. Bu özlem, siyasal alanda mutlak monarşiye karşı bir sempati biçiminde, düşünsel alanda ise belirli bir dinsel hoşgörü ve daha yeni bitmiş olan iç savaşı anımsatacak çekişmeli sorunlardan kaçınma biçiminde kendini gösteriyordu. Bu tür sorunlar da genellikle dinsel sorunlardı. Bu sorunlardan kaçınmak için de, inanç alanı ile mantık alanı arasına kesin bir çizgi çizmek gerekmektedir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Descartes'de bunu yaptı. Ama bu ayırım da yeterli değildi. Toplumsal barış, felsefenin dinsel dogmaların doğruluğunu resmen kabul etmesini gerektiriyordu. Ve Descartes aracılığıyla bu da yapıldı. En az dörtte üçünün materyalist olmasına karşın, Descartes'in sisteminin, kilise adamlarınca sempatiyle karşılanması işte bu yüzdendi.¹³

Aynı durumu, daha sonra, Friedrich Hegel'de de görmek mümkündür. Diyalektik felsefesinin gereği, devrimci ve değişmeyi esas alan bir toplumsal süreci kabul eden Hegel, 1830 devriminden sonra şunları yazıyordu: "Kırk yıl süren savaş ve karışıklıktan sonra, her şeyin sonunun geldiğini ve barış içinde gelecek bir hoşnutluk döneminin başladığını görmek ihtiyar bir gönlü sevindiriyor."¹⁴ Mücadeleyi, büyüyüp gelişmenin diyalektiği gibi gören bir filozofun yetinmeyi savunması, bir anlamda, diyalektiği bir noktadan sonra fonksiyonsuz, atıl bırakması gerçekten ilginç görünmektedir. Artık yaşlı filozof, radikalleri hayalciler olarak kınıyor, ilk devrimci yazılarını gizlemeye çalışıyordu.

Ama belki de Hegel'in düşüncesindeki bu ikiliktir ki kendisinden sonra 'Hegelci Sol' (Feuerbach, Marx)un ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sağ Hegelciler F. Hegel'de devlet taraftarı, itaatkar bir insan portresini; sol Hegelciler ise, kaçınılmaz toplumculuğa götüren sınıf mücadelesini esas alan bir devlet karşıtı filozof portresini gördüler. Sağ Hegelciler onun, akla uygun hakikat kuramında, Tanrısal Takdir öğretisininin felsefi bir ifadesi ile kayıtsız şartsız boyun eğme siyasetininin, yani devlet taraftarlığının haklı çıkarılmasını keşfettiler. Sol Hegelciler ise onun gençliğinin kuşkuculuğuna ve "Yüksek Eleştirisine" dönüp tarih felsefesini, Hegelci zorunlulukla, "Kaçınılmaz toplumculuğa" götüren bir sınıf mücadelesi kuramına dönüştürdüler. Onu izleyerek Marx, hem nesnel dünyasındaki, hem de düşünce dünyasındaki her temel değişikliğin ana maddelerinin, kitle hareketleri ve iktisadi güçler olduğunu ileri sürmüştür.

13. G. V. Plehanov, age, 92.

14. Will Durant, *Felsefe Kılavuzu*, Çev. Ender Gürol (Milliyet Yay. 1973) 258.

Gerek doğal bilimler gerekse toplumsal bilimler insanoğlunun çevresini incelemeye yönelmişlerdir. Doğal bilimler, doğal çevreyi, toplumsal bilimler de toplumsal çevreyi konu alırlar. Doğal bilimler, doğanın işleyiş kanunlarını bulmaya çalışırlar. Doğal bilimler geliştikçe, insanoğlu kendi toplumsal kaderine daha fazla egemen olmaya başlar. Örneğin istediği toplumsal, ya da siyasal düzeni daha kolay gerçekleştirir ve korur. Yalnız bu koruma ve gerçekleştirme ancak toplumsal gerçeğin kanunlarına uygunsa, olanaklı olur. Unutmamalı ki uçaklar, doğal kanunlara uygun oldukları için uçar. Rejimler de (toplumsal ya da siyasal) ancak toplumsal işleyiş kanunlarına uygun olursa yaşarlar.¹⁵ Bu bağlamda Duverger, toplumsal bilgilerde uygulamanın kuramın önünde gittiğini, doğal bilimlerde ise kuramın uygulamaya ışık tuttuğunu ifade etmektedir¹⁶.

Toplumsal kanunları iyice bilmek, gene onlara uygun olarak, bu kanunların koyduğu sınırlamalardan kurtulma imkanı verir. Doğa bilimleriyle kıyaslırsak: İnsan uçabilmek için yerçekimi kanununu bilmek zordur. Yerçekimi kanununu öğrenen insan, niçin uçamadığını ve uçuşu için yerçekimi kanununu yenmesi gerektiğini de öğrenmiş demektir. İşte toplumsal olaylar da belli kanunlara göre meydana gelir. Biz bu kanunları keşfedebilirsek, onları birbirlerini etkileyecek şekilde kullanabiliriz.

7. Değişiklik karşısında toplumsal kesimlerin tepkisi ve değişim karşıtları

Değişimi başarmak başka bir deyişle başka bir geleceğe adım atmak için muhafazakarların, liberallerin, şüphecilerin, radikallerin ve reaksiyoner (muhafazakar)lerin şimdiki, gelecek ve geçmiş zamana karşı davranışlarının karşılaştırılması ilgi çekicidir.

Muhafazakar, "şimdi"nin daha iyi bir duruma getirilebileceğine inanmaz ve geleceğe, şimdiki görüşüne göre biçim vermeye çalışır. Onun geçmiş ile ilgisi şimdiki güven altına alabilmek içindir. Şüpheciye göre, şimdiki zaman olmuş ve olacak şeylerin toplamıdır. Liberallere göre, şimdiki zaman, geçmişin meşru çocuğudur ve daha iyi bir geleceğe doğru devamlı olarak büyümekte ve gelişmektedir; öyle ki, onlarca şimdiki zamanı sakatlamak geleceği sakatlamak demektir. Buna göre, her üçü de şimdiki zamanı desteklemektedir ve tahmin edileceği gibi, nefisinden fedakarlık fikrini benimsemekte istekli değildirler. Bunların nefisinden fedakarlığa karşı tutumlarını en iyi ifade eden şüphecidir: "...çünkü, yaşayan köpek ölmüş aslandan daha iyidir. Yaşayanlar öleceğini bilir fakat ölümler

15. Emre Kongar, *Toplumsal Değişim Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, (İstanbul 1995) 27.

16. Maurice Duverger, *Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yay. (Ankara 1973) 7-8.

hiç bir şey bilmez... ve ölülerin bu gökyüzünün altında yapılan hiç bir şeyden artık alacak payları yoktur"¹⁷

Radikaller ve reaksiyonerler (gericiler), şimdiki zamandan nefret ederler ve onu doğru yoldan çıkmış ve sakatlanmış olarak görürler. Şimdiki zamanda yollarına devam için gerekirse acımasız ve gözüpek olurlar ve nefisinden fedakarlık etmek fikrine taraftardır. Radikaller ile reaksiyonerler arasındaki fark nedir? Bunlar arasındaki fark, insan tabiatına dair görüşlerinde yatmaktadır. Radikaller, insan tabiatının sonsuz bir şekilde mükemmelleştirilebileceğine inanırlar. Onların bu inancına göre, insanların çevresini değiştirmek ve ruhlarına yeni bir şekil vermek suretiyle bir toplum tamamen yeni bir kalıba sokulabilir. Reaksiyonerler, insanın içinde keşfedilmemiş bir iyilik potansiyeli bulunduğuna inanmazlar. Bunların inancına göre, eğer dengeli ve sağlıklı bir toplum meydana getirilmek isteniyorsa, böyle bir toplum, geçmişte denenmiş ve iyi olduğu ispatlanmış bir toplum modeline uygun olmalıdır. Reaksiyonerler için 'gelecek' tamamen yeni bir düzen değil fakat, eski düzenin iyi onarılmış bir şekli olmalıdır.

Ama bu iki grup arasındaki çizgi her zaman net değildir. Reaksiyoner, kendi idealindeki "geçmiş"i tekrar yaratma durumuna geldiği zaman, radikalist görüşler ortaya koyar. Onun tahayyül ettiği geçmiş, gerçeğe dayanmaktan çok, olmasını arzu ettiği geleceğe dayanır. Reaksiyonist ve radikalist düşüncenin birleştirilmesi neticesinde ise hem eski inançlara dönme ve hem de yeni bir dünyayı ve yeni bir hayatı öngörme arzusu kendini göstermektedir.

Muhafazakar ile kökten değişiklik isteyen (radikal) arasındaki fark bir de geleceğe bakışlarında ortaya çıkmaktadır. Geleceğe karşı duyulan korku bizim şimdiye sıkı sıkıya sarılmamıza, geleceğe dair beslediğimiz ümit ise değişiklik yönünde bilinç geliştirmemize sebep olmaktadır. Halinden memnun kişiler bu hallerini kaybetme kaygısıyla şimdiki zamana sarılırlar, hallerinden memnun olmayanlar ise kaybedecek birşeyleri olmamanın getirdiği motivasyonla farklı bir ortam, farklı bir gelecek için harekete geçerler.

Bu noktada değişime karşı çıkan aktif ve pasif engelleri, şu temel başlıklar altında sınıflandırabiliriz:

1. Kurumsallaşmış yapı ya da statüko

Kurulu düzen ve refah ve mutlulukları bu kurulu düzenin işlemesine bağlı olan bireyler ya da kuruluşlar, değişimin en büyük engelleridir. Yeni gelen dine ve onun getirdiği toplumsal düzenlemelere ilk karşı çı-

17. Kitab-ı Mukaddes, Vahî 9:4, 5, 6.

kanlar da her zaman bunlar olmuştur. Bunları din, 'mütref (varlıklı ve şımarık kimse) olarak adlandırmaktadır. "Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kimseleri: Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkar ediyoruz, demişlerdir.¹⁸

"Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıkları: Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız, derlerdi."¹⁹

Güntümüzde çıkar ve baskı gruplarının da yer aldığı bu kurumsallaşmış yapının örnekleri olarak özel şirketler, holdingler, ticaret ve sanayi odaları sayılabilir.

2. Sabit Fikirlilik (Bigotizm) ve Önyargı (Prejüde)

Mutlak doğruluğu, kendi sahip olduğu fikrin bir niteliği olarak görme, değişmeyi engeller. Hangi fikre sahip olursa olsun, insan fikrini her şart altında müzakereye açmalıdır. Fikirlerini tartışmayanlar, onların çürük halkalarının ortaya çıkmasından ve kopmasından endişe duyanlardır. Bu insanlar, böyle bir fikri kaybetmekten korkarlar da, çürük, temelsiz bir fikri değişmez bir sabite olarak zihinlerinde taşımaktan ve pratize etmekten utanç duymazlar.

3. Aşırı milliyetçilik

Aşırı milliyetçi kesimlere göre tek doğru, milli ve yerel değerlerdir.²⁰ Bu değerlerin muhafaza edilmeye çalışılması, çoğu zaman, değişim için gerekli olan evrensel değerlere açılma isteğini öldürmektedir.

4. Grup Körlüğü

Bazen bireylerin belirli bir sosyal grup ve çevre içerisinde yetişmeleri ve zamanlarının önemli bir kısmını bu kesim içerisinde geçirmeleri sahip oldukları değer yargularını değiştirmelerine engel teşkil eder²¹.

5. Medokrati

Medokrati (mediocrity); aleladelik ve nemelazımcılık anlamlarına gelmektedir. Toplumsal olaylara karşı ilgisiz, olup biten kendisini hiç ilgilendirmeyen insan tiplerine de aynı ad verilmektedir. Bunlar, kendi hallerinde insanlardır. Kendilerini doğrudan ilgilendiren bir olay meydana

18. Sebe' 34:34.

19. Zuhuf 43:24.

20. "Değişimi Kimler Engelliyor", Coşkun Can Aktun (Milliyet, 3 Haziran 1996).

21. Agy

gelmediği müddetçe herhangi bir konuda fikir beyan etmekten ya da herhangi bir olay karşısında harekete geçmekten uzak dururlar. Bunlar da toplumda değişimi engelleyen unsurlar arasında sayılmalıdır.

Eric Hoffer değişiklik isteğini en fazla gösteren kişileri şöyle tanımlamaktadır: "Kişilerin büyük düzen değişikliği hareketlerine koşup dalmaları için iyice hoşnutsuz olmaları, fakat aşırı yoksuluk içinde bulunmalarını gerekir. Ve ayrıca kuvvetli bir doktrine, yanılmaz bir öndere veya yeni bir teknik üstünlüğe sahip olmak suretiyle yenilmez bir kuvvet kaynağı kapılarının kendilerine açılacağına inanmış olmaları gerekir. Ve nihayet, giriştikleri büyük hamlenin başarılmasında karşılaşılabilecek güçlüklerden habersiz olmaları gerekir. Deneyimli kişiler, bu işler için bir engeldir. Büyük Fransız Devrimini başlatan kimseler siyasi tecrübeden tamamen yoksun kişilerdi. Tecrübeli kişiler bu işe sonradan katılır. Bu kişi, hareket artık tutunmaya başladıktan sonra dahil olur."²²

İster dini hareketler, ister sosyal devrimler veya milliyetçi hareketler olsun bütün kitle hareketleri aynı özelliği taşırlar. Bu hareketlerde öyle ortak özellikler gözlenmektedir ki, bu özellikler onların aynı familyadan sayılmalarına imkan vermektedir. Bütün kitle hareketleri, taraftarlarına ölümlü göze almak ve birlikte yürüyüşe geçmek duygusu yaratır; ortaya koydukları program ve telkin ettikleri doktrin ne olursa olsun bütün kitle hareketleri müritliği, gayreti, parlak ümitleri, nefreti ve hoşgörmezliği kö-rüklerler. Nefsini adamak, inanç sahibi olmak, iktidar peşinde olmak, birleşmek ve nefsinden feragat etmek gibi duyguların her çeşidinde belirli bir benzerlik vardır. Kutsal amaçların ve doktrinlerin iç yapısında büyük farklar mevcut olmasına rağmen bunları etkili hale getiren faktörlerde belirli bir benzerlik vardır²³. Nefislerde olanı değiştirme yasasının nasıl sadece müslümanlara değil de tüm insanlara ait olması gibi, değişimin yönünü belirleyen insan tezahürlerinin de benzerlik göstermesi de doğaldır.

Değişimi gerçekleştirecek bireyler peşine takıldıkları öğretinin anlamı kadar kesinliğine de inanmalıdır. Ne kadar derin ve yüksek olursa olsun hiç bir öğreti bir ve yegane gerçeğin ifadesi olarak tanıtılmadıkça etkili olamaz. Yegane ve ebedi gerçek olarak kabul edildikleri müddetçe, ilkel maskaralıklar, uydurma saçmalıklar veya yüce gerçekler, insanların nefsinden fadakarlığı göze aldirtmakta aynı dercede etkindirler.

İnsanları en fazla etkileyen öğretiler, en fazla anlaşılmasız tarafları bulunan öğretilerdir. İnsanlar sadece anlamadıkları şeylerden kesinlikle emin olurlar. Anlaşılır bir öğreti kuvvetten yoksundur. Bir şeyi anladığı-

22. Eric Hoffer, 31.

23. Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar: Kitle Hareketlerinin Anatomisi*, Çev. Erkal Günür (İstanbul 1993) önsöz.

mız zaman o bize sanki içimizden doğmuş gibi gelir. Kendi özünü inkar ve feda etmesi istenilen bir kimse elbetteki kendi içinden doğmuş bir şeyde ebedi kesinlik göremez. Bu kimseler bir şeyi anladıkları vakit, o şeyin doğruluğu ve kesinliği onların gözünden düşer.²⁴

Bir kitle hareketi kendi öğretisini mantıklı kılmaya ve akla hitap eder duruma getirmeye başladığı zaman bu onun dinamik aşamasının bitmiş olduğunun bir işaretidir; bu durumda onun başlıca amacı bir denge kurmaktır. Hislerle başarılan bir değişim, ancak akıl ve mantıkla ayaklarının üstünde durmaya başlar ve oturmuş bir sisteme dönüşebilir. Bir rejimin dengesi için aydın kişilerin taraftarlığı gereklidir ve kitlelerin fedakarlığını teşvik yerine aydınları kazanmak gayesiyledir ki bi doktrin akla hitap eder duruma getirilir. Akıl ve mantıkla yerine oturtulmamış, aydın insanlar tarafından desteklenmemiş bir değişim kendi içinde ani ve tamamen farklı değişimlere gebe demektir.

24. Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 57.

MEŞİHAT-I İSLAMİYE'DEN "DİYANET RİYASETİ"NE (ZİYA GÖKALP'İN ŞEYHÜLİSLAMLIK TASARISI)

Dr. Seyfettin ERŞAHİN

"Şeyhülislam Efendi'ye tenbih: Devletimizin devamı için dua edip, memur olduğu fetva işleri ki din u devlet u ümmet-i Muhammed işleridir, bir hoş dikkat edip, alimlere ait olan halleri arz ede..."

(Koçi Bey Risalesi)

Giriş

Genel olarak, "erkân-ı erbaa" olarak da adlandırılan ve birbirini tamamlayan "Seyfiye", "İlmiye", "Mülkiye" ve "Kalemiye" sınıflarının Osmanlı Devleti'ni ayakta tutan unsurlar olduğu vurgulanagelmıştır¹. Bunlardan ilmiye sınıfı en faal ve nüfuzlularından idi. Her ne kadar esas konumuz ilmiye sınıfının tarihini ele almak değilse de konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı ümidiyle bu sınıfı ana hatlarıyla tanıtmak ve faaliyet alanlarını göstermek istiyoruz.

Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfının teşkilatlandığı kuruma Şeyhülislamlık (Bab-ı Fetva veya Meşihat-ı İslamiye), başındaki şahsa da Şeyhülislam denirdi. Bu teşkilatta sadece ilimle uğraşan alimler yanında herhangi bir dini görevle yükümlü müftü, kadı, müderris, vaiz, imam, hatip ve ders-i âmlar da bulunurdu. Hatta nakibu'l-çşraflık ve meşayih de bu teşkilatın çatısı altında toplanmıştı.

Şüphesiz ilmiye teşkilatının Osmanlılardan önceki İslam devletlerinden intikal eden unsurları vardı. İslam devletlerindeki "kadi'l-kudât" ve ona bağlı kaza ve fetva örgütleri Osmanlı şeyhülislamlığının prototipleri sayılabilir.

1. Osmanlı yönetim sisteminde seyfiye: askeri sınıfa, mülkiye: idari sınıfa, kalemiye: kalem zabıtlıklarına ve diğer kalem mansıplarına memur olan sınıfa denirdi. Fazla bilgi için bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Netayıcı'l-Vukuat*, nşr. N.Çağatay, T.T.K. Yay. Ank. 1979, C.I-II, s. 292-293.

Osmanlı uleması, şeriatın yorumcuları ve uygulayıcıları olarak, kendisinin şer'i bir yönetim yapısına dayandığını ilan eden Osmanlı Devletinde ve toplum hayatında çok önemli bir yer işgal ediyordu. Ulema, bir bakıma, imtiyazlı bir sınıftı. Zira vergilendirmeden ve askerlikten muaf tırlar. Hatta, alim sıfatı ile idam bile edilemezlerdi. Eğer idam edilecek olsalar, önce alimlik sıfatından sıyrılır, ulema kütük defterlerinden ismi silinir, sonra hüküm infaz edilirdi. Mülkleri devletçe müsadere edilemezdi. Vakıfların hemen tamamını ellerinde tuttuklarından ekonomik durumu da iyiydi.²

Osmanlı Devletinde "Şeyhülislam" ünvanının ne zaman kullanılma-ya başlandığı kesin olarak bilinmemekle beraber *Fatih Karunnâmesinde* "Ve Şeyhülislam ulemanın reisisdir" ifadesi görülmektedir.³ İlk Şeyhülislam, bazı araştırmacılara göre *Molla Fenari* (1424-1431)'dir.⁴ Osmanlı Devletinde, ilk dönemlerde, şeyhülislam, önem bakımından kazaskerlerden sonra geliyordu. Ancak, sonraları bu makama gelen büyük alimlerden Zenbilli Ali Cemali Efendi (ö. 1525), İbn Kemal (ö. 1534) ve Ebussud Efendi (ö. 1574) gibi zevat şeyhülislamlığın itibarını ve önemini artırmışlardır. İlk zamanlarda müftü ve müderrisler gibi ilmiye teşkilatı mensuplarının tayini sadrazamın elinde iken, Ebussud Efendi zamanında 1574 tarihinde sadrazamların cahil olmaları sebep gösterilerek bu iş şeyhülislamlara bırakıldı. Söz konusu tarihten itibaren kazaskerlerin, kadıların, müftülerin, imamların, hatiplerin ve bazı meşayihin (past-nişin) tayinleri sadrazamca yapılan haksızlıkları önlemek gerekçesiyle şeyhülislamlığa verildi.⁵

Şeyhülislamlığın öneminin artmasına paralel olarak imtiyazları ve nüfuzu da artmıştır. Şeyhülislam, sadrazamla eşit rütbede tutulmuştur. Bayramlaşma merasimlerinde Şeyhülislam huzura girdiğinde Padişah, onu bir iki adım ilerleyerek ayakta karşıladı. Bir veliaht padişah olup tahta çıktığında Eyüp Sultan'da düzenlenen Kılıç Kuşanma merasiminde kılıcı Şeyhülislam kuşandırır. Razaman'ın 26. günü sadrazamın, Şeyhülislamın iftar sofrasına gelmesi de onun nüfuzunun güçlü ve devlet protokolündeki yerini gösteren uygulamalardandır.⁶

Şeyhülislam, teoride sultanı bile indirme yetkisine sahipti. Vereceği bir fetva ile sultanın yöneticilik kabiliyet ve ehliyetini kaybettiğini veya taşımadığını ilan ederek onu tahttan indirebilirdi. Zira sultanın üzerinde

2. Richard L. Chambers, "Ottoman Ulama and the Tanzimat" *Scholars, Saints and Sultans*, ed. N.R. Keddie, Üni. of California Press, Berkeley, 1972, s.33.

3. Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, Kayhan Yay. İst. 1991, s.158-8 n.

4. Ahmed Refik, "Osmanlı Şeyhülislamlarının Teracim-i Ahvalı", *İlmiye Salnamesi*, İst. 1334, s.322.

5. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, III. Baskı, Ank. 1988, s.177-80.

6. Uzunçarşılı, a.g.e., s.178.

şeriat vardı. Şeriatın yorumcuları ise şeyhülislam ve onu teşkilatındaki ulema idi. Fakat pratikte, tabii ki, bulunduğu mevkie sultan tarafından getirilen, dolayısıyla sultanın bir memuru olan Şeyhülislam, oturduğu makamdan azledebileceğini düşünerek hareket etmek zorunda idi. Bu bakımdan dirayetli sultanlar zamanında böyle bir uygulama gözülmezken dirayetsizler başa geçtiğinde şeyhülislamlar defalarca hal fetvaları vermişlerdir.

Sultanın, savaş ilanı dahil her türlü tasarrufunu şeriat adına denetleme ve tecviz etme yetkisine sahip olan şeyhülislam, fetvalarını siyasi olarak da kullanılabiliyordu. Bu tutum, bir İslâm devletinde meselelerin İslâm kurallarına uygun olup olmadığının bir gelenek olması yanında, sultanların, geleneğin ötesinde, politikalarını halkın gözünde merulaştırma ve neticelerinin sorumluluğunu başkalarıyla paylaşma düşüncesinin bir sonucu da olabilir.⁷ Sözelimi, *Yavuz Sultan Selim'in* (1512-1520) Şah İsmail ve Alevilerle ilgili politika ve tasarrufları, zamanın Şeyhülislamı *İbn-i Kemal* tarafından verilen fetvalarla meşrulaştırılmıştır. Bu fetvalar, araştırmacıların kanaatına göre dini olmaktan çok siyasi içeriklidir.⁸ XVII ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde, genel manada, zaman zaman yönetimi tamamen kontrolünde tutan Şeyhülislamlara rastlıyoruz. Öyle ki, şeyhülislamların fetvası veya oluru alınmadan sadrazam dahil devletin ileri gelen bürokratları bile tayin edilemiyordu.⁹

Klasik dönem İslâm toplumlarında olduğu gibi Osmanlılarda da ilmiye sınıfının başlıca üç faaliyet alanı vardı: 1. *İfta* (fetva verme), 2. *Kaza* (yargı), 3. *Tedris* (eğitim-öğretim). Şimdi bu üç görevi ifa ettikleri kurumları kısaca tarihi seyir içinde ele alalım.

a- Yönetimin İştışari Meclislerinde Ulema

Geleneksel Osmanlı sisteminde ulema, yönetimde karar mekanizmalarında söz sahibi idi. Şeyhülislamlık tam olarak şekillenmeden önce ka-

7. H.A.R. Gibb, H.Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford Üni, London, 1957, c.II, part II, s.85; Tanzimatın başlarında İstanbul'da bulunan Fransız yazar bu konuda şunları kaydetmektedir: "Şeyhülislam yasama gücünü o kadar paylaşır ki, Sultanın iradelerinin geçerli olabilmesi için onun fetvası gereklidir. Fakat şimdilerde bir zamanların önünde durulmaz fetvaları tamamen bir formalite haline geldi" M.A.Ubicini, *Letters on Turkey*, London, 1856, c.I, s.35; Şeyhülislamın klasik dönemde siyasi gücün için ayrıca bkz. Ricaut, *Türklerin Siyasi Düsturları*, haz. M. Reşat Üzmen, İst. s.167-170.
8. Fazla bilgi için bkz. Sabri Hizmetli, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemalpaşazade'nin Görüşleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (26-29 Haziran 1985) Ankara, 1986, s. 123-139.
9. Bu yüzyıllardaki Şeyhülislam ve ulemanın siyasi faaliyetleri için bkz. F.M. Sabra, *Feyzullah Efendi: An Ottoman Şeyhülislam* (Ph. D) Princeton Üni. 1966; C. M. Zilfi, *The Ottoman Ulema: 1703-1839 and The Route to Great Mollaship*, (Ph.D) The Uni. of Chicago 1976).

diaskerler, ulemanın başkanı olarak devletin önemli işlerinin tartışıldığı istişare ve karar meclisi olan Divan-ı Humayun üyesi idiler. Divan'da ele alınan konuların şer'î yönünü izah ederlerdi. XVIII. yüzyıla kadar bu toplantılara, ancak olağanüstü durumlarda çağrılan şeyhülislam, söz konusu tarihten sonra ise düzenli olarak katılmaya başladı.¹⁰

b- Adli Sistemde Ulema

Osmanlı adli sistemi büyük ölçüde ulemanın elinde idi. Adli teşkilat mensupları kadiaskerler, kadılar ve onların emrinde çalışanlardan oluşuyordu. İstanbul'da oturan Rumeli ve Anadolu Kadiaskerlerinden sonra taşra teşkilatının baş sorumluları kadılardı. Osmanlı toplum ve yönetim yapısında kadının geniş bir faaliyet ve yetki alanı vardı. Yargı görevi yanında, noterlik, vakıfların, tüccar ve esnaf loncalarının ve ictimai ahlâk ve nizamın korunmasından sorumlu ihtisab teşkilatının kontrolü de onda idi. Ayrıca vali veya kaymakamın istişare meclisinde de bulunurdu.

Tanzimattan önce, hukuk, ceza, ticaret ve diğer davalar ile müslim ve gayr-i müslim arasındaki davalara tercüman vasıtasıyla kadılar tarafından bakılırdı.¹¹ Bir çeşit temyiz mahkemesi niteliğinde olan "huzur murafaası" 1838'e kadar Rumeli ve Anadolu Kasaskerleri ile İstanbul kadısı tarafından Sadrazamın huzurunda yapılırdı. Bu tarihte yapılan bir düzenleme ile Şeyhülislamın huzurunda yapılması kanun haline geldi.¹²

c- Eğitim Sisteminde Ulema

Kuruluşundan XVIII. yüzyılın sonuna kadar Osmanlılarda yaygın ve örgün eğitimin tamamına yakını İslâmî idi. Mekteplerin esas hedefi çocuklara Kur'an okumayı ve ilmiyel bilgilerini öğretmektir. Medreseler ise orta ve yüksek seviyede eğitim veren kurumlardı. Müderrisler kendilerince yorumlanmış İslâmî öğrencilerine talim ettirirken imam, hatip ve vaizler, en az haftada bir kez Cuma günü, halka hitap etme imkânına sahiptiler.

Sistemin tamamının kontrolünün Şeyhülislamlığın elinde olduğu düşünülürse bu durumun halk üzerindeki etkinliğini kolayca anlaşılır. Bu günkü anlamda medianın olmadığı o dönemlerde "sözlü basın" diyebileceğimiz bir fonksiyonla halkı yönlendirerek "kamuoyu" oluşturmada ve resmi politikaları kitlelere benimsetmede ulema tek mercii idi. Geliştirilen politikalar müftünün fetvasıyla meşrulaştırılıp din görevlileri tarafından halka sunulduğunda başarı şansının yüksek olacağı muhakkaktı.

10. İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihi*, T.O.D.A.İ.E. Yay. Ank. 1979, s.147-149, 165.

11. Ebu'l-Ula Marfin, "Kadı", *İslâm Ansiklopedisi*, c.VI, s.45.

12. M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İst. 1983, c. I, s.865. E.Z.Karal, *Osmanlı Tarihi*, İV. baskı, Ank. 1988, c. VII, s.138.

Özetlemek gerekirse, yenileşme hareketlerinin hızlı bir şekilde başlatıldığı XIX. yüzyıla girerken, Şeyhülislamlık, siyasi, sosyal ve kültürel hayatta hissedilir bir etkinliğe sahipti. Hatta özellikle eğitimde ve adliyyede tek söz sahibi ulema idi.

I- İslahat Çağında Şeyhülislamlık

XIX. yüzyıldaki Osmanlı ıslahat hareketleri çerçevesinde Şeyhülislamlığın ve ulemanın devlet ve millet üzerindeki nüfuzu kademeli olarak azaltıldı. II. Mahmud (1808-1839) devrinden itibaren ilmiye sınıfı her alanda kan kaybetmeye başladı. Bu süreç Türkiye Cumhuriyeti dönemine kadar devam etti.

a. Mahmud Dönemi (1808-1839)

Tanzimat'ın hazırlık dönemi olarak kabul edilen bu dönemde ulemanın gücünün ve nüfuzunun kırılmasını dört maddede özetlemek mümkündür.

1- Ulema, zaman zaman Yeniçerilerle işbirliği yaparak Sultanın veya idarenin tasarruflarına karşı tavır koyabiliyordu. Söz gelişi ulema Kabakçı Mustafa ile işbirliğine girmiş, 1807'de verilen hal fetvasıyla III. Selim tahttan indirilmiş ve kısa bir süre sonra II. Mahmud tahta çıkmıştı. II. Mahmud ilk başta ulema ile iyi ilişkiler kurarak onların desteğiyle 1826'da Yeniçerileri ortadan kaldırdı. Fakat ulema bu yanlış siyasetiyle bastığı dah kesmiş oluyordu. Artık, kendi yorumlarına göre yanlış görseleler de askeri destekleri olmadığından devlet hayatında eskisi gibi belirleyici olamayacaklardı.

2. Şeyhülislamlık sadrazamlıktan daha geniş idari muhtariyete sahipti. Bu durumda Sultan için zaman zaman problem doğuruyordu. II. Mahmud, ulemanın Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasına olan yardımlarına bir şükran nişanesi olarak Yeniçeri Ağasının Süleymaniye Camii yanındaki sarayını Şeyhülislamlığa tahsis ederken ulema devlet bürokrasinin bir parçası haline geliyordu. Bundan böyle da sıradan devlet memurları olmuşlardı.

3. II. Mahmud'un iç ve dış sorunların üstesinden gelmek için paraya ihtiyacı vardı. Yapılan savaşlar Mısır ve Yunanistan gibi iki büyük eyaletin kaybı ekonomiyi çok zor duruma sokmuştu. Buna karşılık yeni ıslahatın yapılabilmesi için ise daha çok para gerekiyordu. Vergilerin artırılması kitlelerin daha çok memnuniyetsizliklerine sebep olacağından, II. Mahmud için en makul ve problemsiz gelir kaynağı vakıflardı. Nitekim bir Evkaf Nezareti kurularak vakıfların gelirlerinin bir kısmına el konmakla ulemanın ekonomik kaynaklarından en önemlisi ellerinden alınmış oluyordu.

4. Bu dönemde ulemanın nüfuzunu ve gücünü kıran gelişmelerden biri de eğitim alanında oldu. Tamamen ulemanın tekelinde olan geleneksel eğitime alternatif kurumlar ortaya çıkmaya başladı. Başta askeri ve idari elemanlar yetiştirmek için medreseler dışında okullar açıldı. İlaveten 1833'te adetâ bir aydın okulu görevi üstlenen *Tercüme Odası* kuruldu. Bu okulların ulema için tehlikesi sadece eğitimde başkalarının da söz sahibi olmasıyla sınırlı kalmıyordu. Artık, ulemanın dizinin dibine oturmayan, onların rahlesinden geçmeyen bir aydınlar sınıfı oluşuyordu. Ülkenin idari, askeri ve kültürel hayatında etkili olacak olan bu sınıfın bir gün gelip ulemaya rakip olacağı da muhakkak görünüyordu.¹³

b. Tanzimat Dönemi (1839-1876)

Bu dönemde de Şeyhülislamlığın faaliyet alanları ve fonksiyonlarını sınırlandırma politikasına devam edildi. Tanzimat dönemi reformları geleneksel adli sistemde ciddi değişikliklere yol açtı. Devletin yönetiminin yeni yetiştirilen bürokratlara verilmesi veya onların daha fazla istihdam edilmeleri merkezde olduğu gibi taşrada da dengelerin değişmesine sebep oldu. Yeni getirilen idari yapıda illerde ve ilçelerde kadılar eskisi kadar söz sahibi değillerdi.¹⁴

Daha önemlisi bu dönemde hukuk alanında yapılan reformlar ve adliye teşkilatında meydana gelen değişiklikler ulemanın otoritesini ciddi şekilde sarsıyordu. Bu gelişmelerden en önemlileri şunlardı: 1840 tarihli *Ceza Kanunu*, 1850 tarihli *Ticaret Kanunu*, 1863 tarihli *Deniz Ticaret Kanunu* ve 1869-1876 yılları arasında *Mecelle*. Buna paralel olarak II. Mahmud zamanında kurulan *Meclis-i Vâlâ-yı Adliyye* 1868 de *Divan-ı Ahkâm-ı Adliye* ve *Şuray-ı Devlet* (Danıştay) adlarıyla iki ayrı daireye bölündü.

Şuray-ı Devlet'in kurulmasıyla Şeyhülislamlık kazaî fonksiyonlarının bir kısmını kaybetti. *Şuray-ı Devlet*'in yetkileri şunlardı:

1. Her çeşit kanun ve nizamnâme tasarılarını incelemek ve hazırlamak,
2. Mülki davalar hakkında yetkisi çerçevesinde kararlar vermek,
3. Mülki ve adli makamlar arasındaki ihtilafların merciini tayin etmek,
4. Memurlar hakkında soruşturma açmak ve yargılamak,

13. Chambers, a.g.m., s. 35-36.

14. David Kasher, "The Place of the Ulema In the Ottoman Empire During the Age of Reform (1839-1918)" *TURCICA*, XIX, 1987, 59.

5. Padişah ve Bab-ı Âli tarafından sorulan meseleler hakkında görüş bildirmek.

Bu tür yetkileri haiz bir kurumun 41 üyesinden 13 ünün gayr-i müslim olması¹⁵ ulemanın tepkisine sebep olmuşsa da kurumun faaliyetlerinin devamı önlenememiştir.

Bu dönemde Şeyhülislamlığın kazaî faaliyetlerini sınırlandıran gelişmelerden birisi de Avrupalıların davalarına bakmak için 1869 da kurulan *Nizamiye Mahkemeleri* idi. Bu mahkemelerin görevleri ile ilgili İrade-i Seniyye'ye dayanan 24 C. Ahir 1305/1887 tarihli tezkire-i sâmiye kadıların faaliyetlerinin ne kadar daraltıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki:

"Şer'an fasıl ve hasmî icab eden deâviden talak ve nikah ve nafaka ve hidâne ve hürriyet ve rıkkıyet ve kısas ve diyet ve erş ve gurra ve hürmet-i adil ve kasame ve gaib ve mefkut ve vaziyet ve miras davaları mehakim-i şer'iyede ve ticaret ve ceza ve biladevir güzeşte ve nizamem lazıım gelen zarar ve ziyan ve iltizam bedalâtı ile konturato (anlaşmaya dayalı) davaları dahi mehakim-i nizamiyede fasıl ve rü'yet ve bunlardan maadası tarafeyn razı oldukları halde mehakim-i şer'iyede ve olmadıkları surette mehakim-i nizamiyede rü'yet edilecektir."¹⁶

Şer'i mahkemeler dışında kurulan bu mahkemelerin kuruluşu da ulema tarafından itiraz ve tepkiyle karşılandı. Fakat bu tür tepkilere yine onların sınıfından olan *Ahmet Cevdet Paşa* tarafından cevap verildi. O'na göre bu tür mahkemelerin kurulması şer'i bakımdan caizdi.¹⁷

Tanzimatın sonlarına doğru Osmanlı adliye teşkilatı şu kurumlarca paylaşılıyordu:

1- Şeyhülislamlık (Şer'i mahkemeler)

2- Adliye Nazırlığı (Şuray-ı Devlet, Temyiz Mahkemeleri, Nizamiye Mahkemeleri)

3- Ticaret Nazırlığı (Ticaret Mahkemeleri)¹⁸

Şeyhülislamlık, Tanzimat döneminde, eğitim alanındaki tekeline de bırakmak zorunda kaldı. Eskiden olduğu gibi medreseler bu kuruma bağlı olmasına rağmen, Batı usulü kurulan devlet okulları ve azınlıkların eğitim kurumları tamamen ulemanın kontrolü dışında idi.

15. Karal, a.g.e., s. 147.

16. Mardin, a.g.m. s.45.

17. Karal, a.g.e., s.170.

18. İbid, s. 179.

Geleneksel eğitiminin belli bir düzen içerisinde geliştirilip yönetilmesi için 27 Receb 1262/1846 tarihinde "Meclis-i Maarif-i Muvakkat" kurulmuştu. Bu meclis daha sonra 1857 yılında Maarif Nezareti'ne dönüştü. 24 Cemaziyevvel 1286/1869 da yayınlanan "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi" eğitim sistemini yeniden düzenledi. Bu nizamname ile ilk eğitim belli oranda mecburi tutuldu.¹⁹

Bir yandan yeni okullar açılırken, diğer yandan bu okullar için yapılan müfredatlarda ulemanın oldukça yabancı olduğu bilimlere yer veriliyordu. Bu gelişmeler de ulemanın eğitimdeki hakimiyetine bir darbe idi.

Kısaca, Tanzimat döneminde, Meşihat-ı İslâmiye'nin yetki ve sorumlulukları şunlardı:

1. Eskiden olduğu gibi fetva makamı,
2. Heyet-i Vukela üyesi olarak siyasi konularda söz sahibi,
3. Mehakim-i Şer'iyenin kendisine bağlı olduğu kurum
4. Eğitim teşkilatında sadece medreselerden sorumlu.

c- I. Meşrutiyet ve II. Abdülhamid Dönemi (1876-1907)

Bu dönemde de Şeyhülislamlık açısından yeni gelişmeler oldu. Her ne kadar Mithat Paşa'nın hazırladığı Kanun-ı Esasi tasarısında devletin resmi dini ve Meşihat-ı İslâmiye'ye yer verilmek istenmemişse de bu tasarı kabul görmemiştir. Sonuçta, 1876 Kanun-ı Esasîsi devletin resmi dinini İslâm olarak ifade ederken, şeyhülislamlığın da daha önceki nezaret statüsünü koruyarak kabinede yer vermiştir. Yine aynı Kanun-ı Esasî, şeyhülislamın tayinini doğrudan Sultana bırakıyordu. Bu dönemde Meşihat-ı İslâmiye'nin teşkilat yapısında gelişmeler olmuşsa da üç temel fonksiyonu olan ifta, kaza ve tedaris'i etkilememiştir.²⁰

Bu dönemde Şeyhülislamlık açısından en önemli gelişmelerden birisi söz konusu kurumun kısa bir süre için kabineden çıkarılmasıdır. *Ahmet Vefik Paşa* (1 Safer 1295-15 Rebi 1295/14 Şubat 1878-18 Nisan 1878) sadareti döneminde şeyhülislamlığı vukela heyetinin başında saymasına rağmen şeyhülislam *Üryanizâde Ahmed Es'ad Efendi*'ye bir memur göndererek kabine toplantılarına gelmemesini söylemiştir. Fakat ondan sonra sadarete gelen sadrazam şeyhülislamı yine kabine toplantılarına çağırmıştır.²¹

19. Bu kanun ve nizamnameler için bkz. *Millî Eğitimle İlgili Mevzuat (1857-1923)*, derleyen Reşat Özalp, Millî Eğitimi Basımevi, İst. 1982; Faik Reşat Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ank. 1964, s.19-38.

20. Bu dönemde Şeyhülislamlıkta meydana gelen değişiklikler için bkz. Sadık Erarslan, *Şeyhülislamlık Kurumu ve Ceride-i İlmîye*, (basılmamış master tezi) Ank. 1989, s.53-57.

21. Karal, a.g.e., c.VIII, s.304.

d- II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1918)

1908'de II. Meşrutiyet'in ilanıyla Osmanlı Devletinde yenileşme veya batılılaşma hareketleri daha da hızlandı. Kanun-ı Esasi'de yapılan değişikliklerden şeyhülislamlık, başlangıçta, statü ve faaliyetleri bakımından fazla etkilenmedi. Teoride Osmanlı Devleti yine bir islam devleti idi ve kanunları esasta şeriata dayanıyordu. Dolayısıyla şeyhülislamlık şeriat adına idari tasarrufları, sınırlı da olsa, denetleme hakkına sahipti.

II. Meşrutiyet ülkeye, siyasi, fikri, kültürel, sosyal her sahada bir hareketlilik getirmişti. Ancak, bir yandan bu başdöndürücü hızdaki gelişmelerden endişe duyan kişi ve kuruluşlar şeyhülislamlığı göreve çağırırken, diğer yandan gelişmelerin yavaş gittiğini ve bunun sebebinin de Şeyhülislamlık ve ulema olduğunu söyleyen kişi ve kuruluşlar ise bunların gücünün kırılmasını istiyorlardı.

Şeyhülislamlığın bazı faaliyetleri Batıcılar tarafından müsamaha olunamaz görülüyordu. Söz gelimi, *Meşihat*'a bağlı *Teşvikat-ı Müellefat Heyeti* Hollanda'lı müsteşrik *Dr. Dozy'nin Abdullah Cevdet* tarafından *Tarih-i İslâmiyet* adıyla Türkçeye çevrilen eseri²² ve bir Türkçe Kur'an tercümesini²³ yasaklamıştı. Ne varki, bu tür tasarruflar ülkenin fikir hayatına müdahale olarak telakki ediliyordu.²⁴ Bu grubu rahatsız eden bir başka uygulama da şu idi: Şeyhülislam kabinesinin bir üyesi olarak yürütme gücüne sahipti. Yürütme gücüne ilâveten şöyle bir yasama gücü kullanıyordu: Fakihlerce ihtilaf edilen bir meselede Şeyhülislamlığın tefsir ve tercihi mecliste hiç görüşülmeden doğrudan halifenin tasdiki ile kanun hükmünü alıyordu.²⁵

Buna karşılık muhafazakar matbuat Şeyhülislamlığı daha çok müdahaleye, çağırıyordu. Bu dönemin etkili dergilerinden *Sırat-ı Mustakim* ve *Beyanü'l-Hak* gibi yayın organlarında bu açığa görülmektedir. Söz gelimi, *Beyanü'l-Hak*'ta *Ahmet Şirani* imzasıyla 1330 da çıkan "*Şeyhülislamların Vezâifi Cümlesinden*" adlı makalede "*Şeyhülislam Efendi'nin birinci vazifesinin ahkam-ı şer'iyye ve edeb-i İslâmiyeyi muhafaza etmek ve tedrisat-ı diniyeyi teftiş ve nezareti altında bulundurmak*" olduğu vurgulanıyordu.²⁶ Makale sahibi, okullarda dini tedrisatın tahdit ve tahfif edilmesi girişimlerine karşı Meşihat Makamı'nın kayıtsız kalmasından şikayetle göreve çağırıyordu.²⁷

22. İstanbul'da iki cilt halinde 750 sayfa olarak 1908'de basıldı.

23. Büyük bir ihtimalle bu tercüme Cemil Said'in Kur'an-ı Kerim Tercümesidir. İkinci Baskısı 1925'te yapılan tercüme 720 sayfadır.

24. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 450-51.

25. *Ibid*

26. *Beyanü'l-Hak*, Sayı 142, s.2541

27. *Ibid*

II. Meşrutiyet döneminde hızlı Batılılaşma ve hürriyetinin getirdiği bir başıbozukluk ta gözleniyordu. Muhafazakarların nokta-i nazarından toplum ahlakını ve hayatını tehdid eden hatt-ı hareketler vardı. Bu gelişmeler karşısında da kayıtsız kalmakla suçladığı Şeyhülislama, Ahmed Şirani adigeçen makalesinde şöyle sesleniyordu:

"Hürriyeti, başıboş ve yularsız olarak salıverilmiş beyahimin hürriyeti gibi telakki eden bir takım efkâr-ı faside ashabının ahkam-ı diniye ve adab-ı islamiye'ye karşı liva-ı isyanı set ettikleri görülmekte ve bu gibilerin adedi gün geçtikçe çoğalmaktadır. Efkâr-ı şahsiyelerini ketm-i ihfa etselerdi ne kimse bir şey söylerdi, ne de ben bunu yazmaya mecbur olurudum. Halbuki iş böyle değil. Zehirlerini alenen her yerde saçıyorlar ve bir çok şaban-ı islâmiye'nin efkar ve itikadlarını ifsad ediyorlar. İfsad ve idlâl çok mukabilinde ikaz ve irşad yok. Bu ne haldir bilemem."²⁸

Bu tür hareketlerin Daru'l-Hilafe'de vuku bulmasının dışardaki Müslümanları da hayal kırıklığına uğrattığını söyleyerek Meşihat Makamı'na görevini hatırlatıyordu:

"Şeyhülislam Efendiler, bu cihetleri nazar-ı dikkate alarak ona göre tedbir itihaz eylemelidirler. Gerek dahilde gerek hariçteki Müslümanlar hasebu'l-vekâle Şeyhülislam Efendileri Din-i Celil-i İslâm'ın reisi ve hamisi addeylediklerinden onları muahaze ediyorlar ki pek doğrudur. Hele Ramazan-ı Şeriflerde, bila haya ve bila perva naks-ı siyam edenler çoğaldı."²⁹

II. Meşrutiyet döneminde Şeyhülislamlığın denetimindeki medreselerle ilgili faaliyetler de vardı. Batıcılar medreselerin artık fonksiyonel ömrünü ve zamanını tamamladığı dolayısıyla kapatılması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Bu tür tenkitler karşısında bir süredir devam eden medreselerin ıslahı çalışmalarına hız verildi. Bu ıslah çalışmalarının hedefi medreseleri günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek düzeye getirmektir. Ancak kaydedilmesi gereken şu ki bütün bu ıslah programları ile medreseler laik eğitim kurumları haline sokulmak isteniyordu.³⁰ buna ilâveten özellikle din görevlisi yetiştirmek için açılan medreseler de Şeyhülislamlığa değil, istihdam alanlarını elinde bulunduran *Evkaf-ı Humayun Nezaretine* bağlanmışlardı.³¹ Böylesine bir eğilim Şeyhülislamlığın eğitim sistemindeki nüfuzunu büyük ölçüde azaltıyordu.

28. İbid

29. İbid

30. Bu dönem tartışmaları ve medreselerde yapılan ıslahat için bkz. Hüseyin Atay "1914 Medrese Düzeni" *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, V. 1982, s.23-54.

31. Fazla bilgi için bkz. İbrahim Ateş, "Evkaf-ı Humayun Nezaretince Açılan İlk Yüksek Vaiz Okulu: Medresetü'l-Vaizin" *Diyanet Dergisi*, c. 24, s.4 (1988) s.25-40. Nesimi Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet Dergisi*, c. 27, s.4 (1991) s.55-123.

Basında sık sık Şeyhülislamlığın statü ve fonksiyonları ile ilgili yazılar çıkıyordu. Sözelimi, *Mizan* gazetesinin 76. sayısında (1909) "*Şeyhülislam Meclis-i Mebusana Gelmeli mi, Gelmemeli mi?*" adıyla yayınlanan makalede, Şeyhülislamın kabine üyesi olamayacağı, dolayısıyla da Meclis-i Mebusan'a gelemeceği ileri sürülüyordu. Makale sahibi, şimdilik kaydıyla, sadece Halife'nin vekili ve İslâm cemaatinin başkanı olarak geçici olarak kabinede bulunabileceği sınırlamasını getiriyordu. Daha açıkçası umur-u kaza ve mahakim-i şer'iyenin tamamen Adliye Nezaretine bağlanması ile Daire-i Meşihat'a hükümet işlerinden el çektirilecek bu durumda da kabineye katılmasına ve Meclis-i Mebusan'a gelmesine lüzum kalmayacaktı.³²

Bu görüşleri tenkit etmek için kaleme aldığı makalesinde *Küçük Hamdi*³³ böyle bir teklifin zararlarını göstermeye çalışır. İlk olarak, İslâmiyette ruhaniyet olmadığını dolayısıyla kendini dünyevi işlerden tecrid etmiş dini bir sınıfın bulunmadığını aklî ve nakli delilleriyle ortaya koyar. Yazara göre Osmanlı Devlet teşkilatındaki şeyhülislamlar Hulefa-i Raşidin, Emeviler, Abbasiler ve Selçuklular devrindeki kadı'l-kudat ve müfti'l-enam'dan başkası değildirler. Küçük Hamdi son yarım yüzyılda Meşihat Makamı'nın yetki ve faaliyet alanlarının daraltılmasından yakınıyordu. Zira, medreselerde fen derslerinin kaldırılmasından dolayı bilahare bu derslerin okutulduğu okullar açılmış ve yeni kurulan Maarif Nezaretine bağlanmıştı. Meşihata ise sadece medreseler ve mekteb-i nüvvab kalmıştı. Şeyhülislamlığın kazaî yetkilerinin bir kısmının alınması ile ilgili olarak gösterdiği sebep ise Nizamiye Mahkemelerinin kuruluşu idi.³⁴

Öyle görünüyor ki, Meşihat-ı İslâmiye'ye karşı yöneltilen tenkitlere karşı muhafazakar kanat bu kurumun ıslahına dair bir takım projeler üretiyordu. Dönemin İslâmcılarının önde gelen isimlerinden *Mustafa Sabri Efendi*'nin başkanlığında bir grup ulemanın kurduğu *Cemiyet-i İlmîye-i İslâmiye*'nin yayın organı *Beyanü'l-Hak*'ta yine aynı cemiyetin *Hükkam-ı Şer'i* (Şeriat Mahkemeleri Hakimleri) grubu *Meşihat Makamı*'nın ıslahı ile ilgili bir layiha yayınladı. Meclis-i Mebusan'a verildiği bildirilen bu layihada ülkede son yıllarda meydana gelen gelişmeler göz önünde bulundurularak Şeyhülislamlığın, eski yapısı çok ufak değişikliklerle korunarak daha fonksiyonel hale getirilmesi isteniyordu.³⁵

32. Bu özet Küçük Hamdi'nin (Elmalılı) "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye", *Beyanü'l-Hak*, sayı. 22 (1327/1909) s.511 adlı makalesinden alınmıştır.

33. Bkz. 33. dipnot.

34. Küçük Hamdi, a.g.m. s.511-514.

35. "Cemiyet-i İlmîye-i İslamiye'nin Hükkam-ı Şer'i Kısmı Tarafından Mebusan-ı Kiram'a Takdim Olunan Layiha", *Beyanü'l-Hak*, sayı. 28-29-31-32-33-34-(1327/1909).

İstanbul basını, Şeyhülislamlık kurumun ıslahı konusuyla uzun yıllar meşgul olmuş görünüyor. Tanin gazetesinin 31 Teşrin-i Evvel ve 1 Teşrin-i Sani 1916 tarihli sayılarında bu kurumun yeniden teşkilatlandırılması yönünde yazılar çıkıyordu. Bu yazılarda bir zamanlar Tanzimatçıların düşmüş oldukları hatalardan kurtulmak için Meşihat-ı İslâmiye'nin sadece dini meselelerle meşgul bir daire haline getirilmesinin gerekliliği vurgulanıyordu.³⁶

XIX. yüzyılın başından beri planlı ve programlı bir şekilde devlet politikası haline getirilerek yürütülen Batılılaşma çabaları neredeyse bir yüzyılı doldurmasına rağmen kimilerine göre hala istenilen seviyeye gelinememişti. Bu girişimlerin tamamının iyi niyetle Osmanlı Devletini yok olmaktan kurtarmak ve tekrar hayatıyet vermek olduğu ileri sürülüyordu. II. Meşrutiyet döneminde, Osmanlıyı bulunduğu kötü durumdan kurtarmak için fikirleriyle ortaya çıkan üç akım görülüyor: *İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık*.

Tabiidir ki bu üç akımın din konusu dahil farklı fikirleri vardı. Biz burada bunların ayrıntılarına girecek değiliz. Bu gruplar içinde Türkçüler, iktidardaki İttihad ve Terakki Fırkası'nın desteğiyle fikirlerini uygulama safhasına koyma imkânı buldular. Bu grubun dini kurumların ıslahı ile ilgili genel kanaati şu idi: Şeyhülislam kabinenin bir üyesi olarak bulunduğu, şer'i mahkemeleri elinde tuttuğu, eğitim kurumlarının bir kısmı olan medreseleri yönettiği ve dahası bazı alanlarda yasama gücünü kullandığı müddetçe dini kurumlar ve din sahasında ciddi bir ıslahattan ve bir adım ötesi laikleşmeden söz edilemezdi.

Başta da dediğimiz gibi, işte bu araştırmada milliyetçilerin ve İttihad ve Terakki'nin en önemli ideologlarından Ziya Gökalp'in Meşihat-ı İslâmiye'de öngördüğü ve hükümetçe de uygulamaya konulan ıslahatlar ele alınacak ve değerlendirilecektir.

II- ZİYA GÖKALP'İN ŞEYHÜLİSLAMLIK TASARISI

Ziya Gökalp'in dini sahada ıslahat, bir başka deyimle laiklik konusundaki görüşlerinin tamamını incelemek bu çalışma alanının dışındadır. Ancak, dini kurumlarla ilgili görüşlerine açıklık getireceği düşüncesiyle bazı noktalara değinmek istiyoruz.³⁷ Gökalp, genelde İslam, özelde Şeyhülislamlık kurumunu ele alırken "Allah'a, Rasulüne ve aranızdaki ulu'l-emre (otoriteye) itaat ediniz" (Kur'an, IV, 59) ayetini esas destek olarak alır. "Devlet" adlı şiirinde bunu şöyle ifade eder:³⁸

36. J. H. Kramers, "Shaikh al-Islam", *Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, Leiden, 1961, s. 521'den naklen.

37. Ziya Gökalp'in dini görüşleri için bkz. Üreil Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London, 1950, s.82-103; (Türkçe tercümesi *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, trc. Kadir Günyay, Ank. 1979, s.97-120); Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür-Modernleşme ve İslâm*, İst. 1983.

38. Ziya Gökalp, *Yeni Hayat Doğu Yol*, haz. M. Cumhur, V. baskı, Ank. 1976, s.33

"Kur'an diyor: "Eyleyiniz itaat
Hakk'a, son Peygamber'e, devlete..."

...
İbadetle tikadda daima
Kitab ile Sünnet benim rehberim.
Bu işlerde şüphem varsa mutlaka,
Müftülerin fetvasını dinlerim...
Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir,
Bırakılmış ulu'l-emre, devlete."

Şeyhülislamlığın hukuki yetkisi kaza'nın devlete devredilmesini savunan Gökalp, ifta yetkisinin ise sadece itikad ve ibadetle ilgili alanlarla sınırlandırılmasını istemektedir. Bu fikrini "Halife ve Müftü" adlı şiirinde³⁹ şöyle ifade etmektedir:

...
Dinin dahi baýında müftü var ki bildirir:
Haram ile helali, günah ile sevabı.
O ne şâri, ne hukuk müşaviri değildir.
Ona takva sorulur, mev'izedir cevabı.
Teşri işi tamamen Zıllullah'ın elinde
"Ulu'l-emre itaat" natıktır bu esası
Kanun yapmak-müftüye sormaksızın-elinde
Merci'i: örfle icma', Mebusandır şârası."

Gökalp'ın şiirlerinde formüleştirdiği dini kurumlar hakkındaki bu fikirlerinin muhakkak ki bir açıklaması vardı. Bunları, topluca, İslâm Mecmuası'nda yayınladığı makalelerinde bulabiliyoruz.⁴⁰ Ziya Gökalp, sonunda laikleşmeye giden projesinde, dini işleri, vicdan alanına mahsus "dîyanî işler" ve teşri (yasama) alanına giren "kazaî işler" olarak ayırır.

39. İbid, s.28.

40. Bu makaleler "Diyânet ve Kaza" İslâm Mecmuası, sayı 35, İst. 1391 (1915) "İttihat ve Terakki Kongresi" adıyla üç makale halinde aynı mecmuanın 48, 49 ve 50. sayılarında 1332 (1916) yayımlanmıştır. Söz konusu makaleleri muhteviyatı İttihat ve Terakki Partisi'nin 1916 yılındaki kongresine rapor olarak sunulmuş ve kongrede dağıtılmıştır. (Bkz. Niyazi Berkes, *Türkîsh Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, Colombia Ünî. Press, New York, 1959, s.319, dipnot. 6) Aynı makale iktibaslar için bkz. K. Namî Duru, *Ziya Gökalp*, M.E.B. yay. İst. 1949, s.60-69, 95-97; Makalelerin son iktibasları için bkz. Ziya Gökalp, *Makaleler VIII*, Ferit Ragıp Tuncer, Kültür Bak. Yay. s. 46-49, 60-71; Mete Tuncay, *Cihat ve Telhîr*, İst. 1991, s.56-120.

Bunlardan birincisinden Şeyhülislamlık veya Diyanet Nezareti, ikincisinden ise Adliye Nezareti sorumlu olacaktır. Bu ayırmada diyanet işleri müftülere veya daha genel ifade ile din adamlarına, kazâî işler ise huku-kuçlara bırakılacaktır.

Gökalp, bu önerisini desteklemek için siyasi ve dini gerekçeler bulur ve bunları tartışır.

1. Siyasi Gerekçeler

Ziya Gökalp'in gayesi "*İslâmiyet ile medeniyet-i asriye'yi telif*" et-mektir. Ancak bugüne kadar ülke yönetiminde söz sahibi olan iki parti Avrupa Mutaassıpları (Baticılar) ve Medrese Mutaassıpları (İslâmcılar) bu telifi yanlış politikaları sebebiyle gerçekleştirememişlerdir. Birinci parti esâsât-ı İslâmiye'nin medeniyet-i hazıra ile itilaf edemeyeceğine kani olarak bütün islâmi esâsân atıp maddî-manevi tüm varlığımızla Avrupa medeniyetine girmemizi istemişlerdir. İkinci parti ise esâsât-ı İslâmiyenin medeniyet-i asriye ile itilafının mümkün olmadığını, dolay-sıyla bu medeniyetten uzak durarak ananat-ı mevcudiyetimizle iktifa et-memizin gerekliliğini savunmuşlardır.⁴¹

Her iki partinin de bu yaklaşımları ile hali hazırdaki problemleri çöz-medeyi başarısız olduklarını vurgulayan Gökalp, İslâmiyetin medeniyet-i asriye ile uyuşabilmesi ve böylece Osmanlı Devleti'nin ve milletin bu-lundukları sıkıntılı durumdan kurtulup muasır Avrupa devletleri ve mil-letleri sınıfına girmesi gerektiğini söyler. Böyle bir geçişi yapabilecek olan ise İttihat ve Terakki Partisi ve onun dini kurumlar hakkındaki politi-kasıdır. Aslında bu politikayı geliştirip şekillendiren Gökalp'in kendisi-dir. Gökalp'e göre, "*Milletimiz ne mukaddes dininden vazgeçebilir ne de hayat-ı asriye'nin icabat-ı zaruriyesinden tecerrüd edebilir. Müktezayı hikmet bu iki himmetten birini diğerine feda etmek değil, belki onları bir-biriyle telifte çalışmaktadır.*"⁴²

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi genelde İslâm, özeldede Osmanlı siyasi ve toplumsal yapısı ile Avrupa medeniyetinin telifi çalışmalarının uzun bir geçmişi vardır. Bunlar Tanzimat Öncesi, Tanzimat, Yeni Osmanlılar Dönemi ve Meşrutiyet dönemi olarak özetlenebilir. Bu dönemler içerisinde ise en planlı-programlı olanı ve sonraki gelişmele-ri de etkileyeni, Tanzimat dönemi idi. Fakat 1900'lerin başında hala "telif" başarılmamıştı. Ziya Gökalp bu bağlamda kendi önerisinin doğ-ruluğunu ortaya koymak için Tanzimatçıların hatalarını göstermeye çalış-tır.

41. Gökalp, İttihat ve Terakki Kongresi.I

42. Ibid

Dinin ve dini kurumların modern bir devlette yeri ne olmalıdır? sorusuna cevap verebilmek için devletin ne olduğunu veya bu kavramdan ne anlaşıldığını açıklamak gerekir. Bu soruya cevap olarak "İslâmi bir devletin aynı zamanda asri bir devlet mahiyetini alabileceğini, yahut tabir-i aharla asri bir devletin aynı zamanda İslâmi bir devlet esâsâtına istinat edebileceğini kabul etmek mecburiyeti vardır" diyen Gökalp, Tanzimatçıların devlet anlayışını tenkit ederken kendi anlayışını da açıklamış olur. O'na göre hilafet-i İslâmiye ile devlet-i islâmiye aynı şeydir. Halife devletin siyasi başkanı olup hilafet teşkilatı da devlet teşkilatının kendisidir. Tanzimatçılar, hilafet ile devlet-i İslâmiyeyi ayrı şeyler olarak düşünmekle hataya düşmüşlerdir.⁴³

Gökalp, burada Halifenin hükümlerlik sıfatı ile Sultanınkinin aynı olduğunu vurgulamaya çalışır. Bu hükmün geçerliliğini ve doğruluğunu desteklemek için de klasik dönem Sünnî İslâm hilafet teorisinin en geniş şekilde ele alınıp formüle edildiği *el-Maverdî*'nin (ö.450/1058) *el-Ahkamü'l-Sultaniye*'sine başvurur. Kitapta, Gökalp'ın anladığına göre, hilafet ve saltanat'ın aynı zatta birleşen aynı sıfatlar olduğu ifade edilmektedir.⁴⁴

Mademki hilafet ve saltanat aynı şahısta birleşiyor. Öyleyse bunların hükümlerlik ve yürütme yetkileri nasıl veya kimler eliyle icra ediliyordu? Gökalp buna da açıklık getirir. Bu yetkiler ötedenberi sadrazamlar tarafından kullanılmıştır. Şeyhülislamın böyle bir yetkileri yoktur ve olmamıştır da. Şeyhülislamlara böyle bir sıfat atfetmek hilafet makamını katoliklerin papalık makamına benzetmek olur ki bu da şer'i şerife aykırıdır.⁴⁵ Böyle bir izahın Gökalp'e kazandırdığı şu gibi görünüyor: Eğer İslami devlette bir otoritenin olduğu bunun da bir vekil (sadrizam) eliyle icra edildiği ispat edilirse Şeyhülislamın İslâm devlet geleneğinde dünyevi yetkilerinin olmadığı ortaya çıkacaktır.

Gökalp'e göre Tanzimatçılar hilafet ve saltanatı ayrı ayrı telakki ederek her birine ayrı kaza hakkı vermekle büyük hata yapmışlardır. Tanzi-

43. İbid

44. Ancak Gökalp'ın bu konudaki görüşlerinin zaman içerisinde değiştiğini göstermesi açısından 1922-23 yıllarında saltanatın ve hilafetin kaldırılması ile ilgili tartışmalarında serrettiği görüşlerine değinmek yerinde olacaktır kanaatindeyiz. 1915 lerde hilafet ve saltanat sıfatlarının aynı zatta icimasından yana olan Gökalp, 1922-23'ü yıllarda şunları söyler: "Hilafet ve saltanat aynı zatta içtima ettiği zaman mutlaka bu iki sattan birisi diğerini tabiatı altına alır. Hulefa-ı Raşidin devrinde diyanet her şeyden ikdam olduğu için hilafet sıfatı sarıldı, saltanat sıfatı ona tibi idi. Emeviler, Abbasiler, Osmanlılar devrinde ise hilafet makamı maddi kuvvete malik emirlerin kılıcıyla fethedildiği için saltanata tabi olmuştu. Binaenaleyh bu devrelerde hilafet müstakil değildi. Halbaki nefsu'l-emirde hilafetin de saltanatında müstakil olması lazımdı." Ziya Gökalp Bey "Hilafetin İstiklali", *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Matbuat ve İstihbarat Müdüriyet-i Umumiyesi Neşriyatından: 2, Ank. 1339 (1923), s.57.

45. İttihat ve Terakki, aynı yer

matçıların bu projelerine göre saltanatın kaza hakkını sadrazam yürüten, hilafetinkini de Meşihat-ı İslâmiye üstlenecekti. Bu anlayışın bir ürünü olarak ta 1852 tarihinde kazaskerler ve İstanbul kadısı Bab-ı Meşihat'a bağlandı. Ülkedeki bütün kadılar da kazaskeriye bağlı olduğu için Bab-ı Meşihat kadılarının resmi mercii durumuna geldi. Böylece ifta ile kaza sıfatları tek şahısta, Şeyhülislamda birleşmiş oldu. Bu ise yanlış bir uygulama idi.⁴⁶

Asri bir devlette kaza hakkı tek olmalıydı ve bu da sadrazamca kullanılmıyordu. Her ne kadar Tanzimatçıların icadı olmasa da gayri müslim cemaatlara verilen kaza hakkı da modern devlet anlayışına aykırı idi. Tanzimatçılar bunu meşru ve makul görerek hataya düşmüşlerdi.⁴⁷ Bab-ı Fetva dahil cemaatlara kaza hakkı verilmesi Osmanlı Devletine iki başlı bir görünüme veriyordu. Asri devlet esasına uymayan bu uygulamanın sakıncalarından birisi de Gökalp'e göre şu idi: "*O halde İslâmi devlet ötedenberi bazı Avrupa ulemasının iddia ettiği vechile hiç bir zaman asri bir devlet mahiyetini alamayacak, binaenaleyh ve dahilen ne de haricen müstakil olamayacaktır.*"⁴⁸

Anlaşıldığı kadarıyla Gökalp'in burada endişesi şu idi Bir yandan içeride Şeyhülislamlık kaza yetkisini kullanarak devlet içinde devlet olurlarken, dışarıdan da Avrupa bu uygulamalardan rahatsız olarak Osmanlı Devletine baskı yapacaklardı. Eğer Şeyhülislam kaza yetkisini kullanmaya devam ederse Avrupalılar ticari faaliyetleri ve Osmanlı topraklarında yaşayan gayri müslimler içinde daha önce Osmanlılardan aldıkları kapitülasyonların devamını isteyeceklerdi. Dahası, Osmanlı'nın İslâm hukukunu gayri müslimlere ve Avrupalılara uygulamaya hakkı yoktu. Burada Gökalp'in hukukun laikleştirilmesi hakkındaki düşüncelerini de hatırlamak gerekir. O, eğer kazayı Şeyhülislamlıktan kurtarabilirse ve örf'e dayalı bir "ictimai hukuk"⁴⁹ kurabilirse, zaten hukuk İslâmdan belli ölçüde soyutlanmış olacak ve dolayısıyla da Avrupalıları rahatsız edecek durum ortadan kalkacaktı.

Özetlersek, Gökalp Meşihat-ı İslâmiye'nin ıslahı için siyasal gerekçeleri bulmuştu. Artık asri bir devlet olma yolunda olan Osmanlı Devleti'nde kaza hakkı taaddüd edemezdi. Siyasal teori açısından, İslâm devletlerinde yönetimi elinde tutan halife sultanlar için de durum aynı idi. Halifenin ayrı, sultanın ayrı hakk'ı kazası yoktu. İslâm devletinde kaza hakkı tekti ve sadrazamlar ve kadılar yoluyla icra edilirdi. Şeyhülislamın böyle bir hakkı yoktu.

46. İbid, Kaza teşkilatının Meşihata bağlanması husu için bkz; Karal, a.g.e. s.139.

47. İttihat ve Terakki

48. İbid

49. Gökalp'in bu konudaki fikirleri için şu makalelerine bkz. "Fıkıh ve İctimaiyat", İslâm Mecmuası, sayı 2, 1329; "İctimai Usul-i Fıkıh", İslâm Mecmuası, sayı 3, 1329; "Hüsni ü Kubub", İslâm Mecmuası, sayı 8, 1330; "Örf Nedir?" İslâm Mecmuası, sayı 10, 1330.

2. Dini Gerekseler

Gökalp tasarısının dini gerekselerini de bulmalıydı. Tamamen dini kavramlardan ve tarihi uygulamalardan hareketle Şeyhülislamlık Makamı'nın faaliyetleri yeniden düzenlenebilir, biraz daha pasif bir statüye kavuşturulabilir miydi? Eğer bu başarılabilirse yani bu kurum siyasi, sosyal ve hukuki faaliyetlerinin bir kısmından alıkonabilir ve tamamen manevi alana kaydırılabilirse devletin asrileşmesi yolundaki en büyük engel kalkacaktı.

Bu hedefe varabilmek için, muhafazakâr kesimlerin de tepkisini önlemek düşüncesiyle olsa gerek, Gökalp "diyanet" ve "kaza" kavramlarına başvurdu. "*Diyanet ve Kaza*" adlı makalesinde konuyu genişçe ele aldı. Bu tartışmasında o dört kavramı ön plana çıkardı: müftü, kadı, diyanet ve kaza.

a- Din Adamları Sınıfı

Gökalp, önce, İslâm'da bir din adamları sınıfının olduğunu ortaya koydu, sonra da bu sınıfın görevlerini ve teşkilatlanmasını izah etti. O'nun din adamları sınıfının varlığı ile ilgili aklı ve nakli delilleri vardı. "*Taksim-i amal ve ihtisas*"ın modern toplumların en belirgin özelliğini olduğunu söyleyen Gökalp, ihtisaslaşmış kadroların daha başarılı olabileceklerini vurguluyordu. Bu taksim-i amal ve ihtisasın esası İslâm'da da vardı. Nitekim o "*Urefadan birisi*" *Ihtilafu ümmeti rahmetün, hadisindeki 'ihtilaf-ı ümmet'in tahsis-i amal ve ihtisasa işaret ettiğini söylemiştir ki çok güzel bir tevcihtir*"⁵⁰

Herkesin din naşirliği yapamayacağını, bunun bir ihtisas işi olduğunu söyleyen Gökalp, İslâmiyette bu işi yapanların teşkilatlandığı müftülük kurumunu gündeme getiriyordu. Bu aklı delilin peşinden Gökalp, bir din adamları sınıfının varlığı için Kur'an'a başvuruyordu:

"Zaten neşr-i diyanet vazifesıyla mükellef bir sınıfın vücudunu bu ayet-i münife ifade buyurmuyor mu? Bütün insanların toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Her topluluktan bir grubun toplanıp dini iyice öğrenmeleri ve kavimleri kendilerine döndüklerinde (Allah'ın yasak kıldığı şeylerden) kaçınmaları için onları uyardmaları gerekmez mi?" (Tevbe-9-122)⁵¹.

50. Diyanet ve Kaza.

51. İbid

Bu ayetin nuzul sebebi olarak İbn Kesir'in sıraladığı rivayetlerin önde geleni Tebuk Seferi ile ilgili olanıdır. Bilindiği gibi 630 yılında Bizans üzerine düzenlenmesi plânlanan bu sefere, başlangıçta ekonomik gerekçeler ve başka mazeretlerle çoğu kimse katılmak istemiyordu. Bunun üzerine "Medinelilere ve çevrelerinde bulunan bedevilere savaşta Rasullullah'tan geri durmak, kendilerini O'na tercih etmek yaraşmaz" (Tevbe: 9-20) âyeti inince, her taraftan mücahidler sefere katılmak için akmaya başladı. Neredeyse geride toplum hayatının normal devamını sağlayacak kimse kalmıyordu. Bunun üzerine yukarıda anılan âyet indirilmişti.⁵²

Bu bağlamda, geride kalacak sınıf dini ilimlerde derinleşerek topluma İslâmı anlatacaklardı. Bu sınıfın nitelikleri ve görevleri hakkında Gökalp'in düşündükleri ile tarihi uygulamalar farklılık gösteriyordu. O, İslâmiyette kendini dünyevi işlerden tecrid etmiş, sadece diyanî işlerle meşgul bir din adamları sınıfının varlığını ortaya koymaya çalışıyordu. Hilafet makamını Katoliklerin ruhani Papalık makamına benzetmenin ve aynı yetiklerle donatmanın yanlış olacağını ısrarla söyleyen Gökalp, ulemaya sınırlı bir yetki ve faaliyet alanı vererek onları Batıdaki din adamları (clergy) sınıfının statüsüne sokuyordu. Kaldı ki, bu yıllarda hilafet makamının ruhani bir statüde görülmesine karşı çıkan Gökalp, yukarıda değindiğimiz gibi 1922-23 yıllarında halifelerin, İslâmın ilk devirlerinde, dünyevi işlerden uzak, tamamen dini işlerle meşgul olan birer manevi başkan olduklarını söylüyordu.⁵³

Müslümanlar, Batı'daki manada İslâm'da bir din adamları sınıfının olmadığını her fırsatta dile getirmişlerdir. Daha önce değindiğimiz makalesinde Küçük Hamdi, özellikle bu konuyu enine-boyuna 1909'da tartışarak bu manada bir sınıfın olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Yine, Osmanlı Devleti'nin son vakarıvuslarından *Abdurrahman Şeref Efendi* 1917'de *Sabah Gazetesi*'nde yayınlamaya başladığı "Tarihi Muhasebeler" başlıklı sohbetlerinden "*Tebdül-i Menasib: Mezihat-ı İslâmiye*" adını taşıyan konuşmasında şu açıklamayı yapmak lüzumunu hisseder: "*Malum olduğu üzere bizde tarik-i ilmiye, Fransızların "klerji" tabir ettikleri heyet-i ruhaniye değildir.*"⁵⁴

Bu ve başka âyetlere dayanarak dini ilimlerde ihtisaslaşmış bir ulema sınıfının olması İslâm âlimlerince de söylenmiştir.⁵⁵ Bunun yanında âyetin emr-i bil maruf, nehy-i ani'l-münker görevinin toplumun bir kısmı tarafından yerine getirilmesini emrettiği de söylenebilir. Ayeti, dini

52. İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an'ül-Azim*, Beyrut, 1400/1980, c.II, s.399-401; Tebuk seferi için bkz. Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi*, Ank. ü. İlahiyat Fak. Yay. Ank. 1991, s.181-182.

53. Gökalp, "Hilafetin Vazifeleri", *Hilafet ve Millî Hakimiyet*, Ankara, 1339, s.58-61.

54. Bu sohbetler, "Tarih Muhasebeleri" ismiyle 1342/1923'te İstanbul'da basılmıştır. bkz. s.299.

55. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'dan Dili*, İst. 1979, c.IX, s.2646-47.

ilimlerde ihtisaslaşmış bir ulema sınıfının varlığını tecviz için ele aldığımızda, yine Gökalp'ın yorumuna uymayan bir durumla karşılaşırız. Zira, her şeyin şeriatle şekillendiği klasik dönemde ulema hayatın her safhasında ve sahasında söz sahibi idi. Sadece diyanet alanına hapsedilen bir ulemanın varlığı için bu âyetin delil getirilmesine son dönemde rastlıyoruz.

Neş-i diyanetle yükümlü bu sınıf müftüler başta olmak üzere müderrisler, meşayih, imamlar, hatipler, vaizler ve hac delillerinden ibaret olup bir DİYANET NEZARETİ'nin gözetiminde düzenli bir dini teşkilat haline getirilecekti. Gökalp'ın bu konudaki görüşlerinin ayrıntılara daha sonra gelinecektir.

2. Diyanet İşleri

Gökalp'ın naşiri diyanet diye isimlendirdiği din adamlarının görevi diyanet işleri olacaktır. Şimdi diyanet işlerinin ne olduğunu görmeye çalışalım.

Gökalp fıkhî hükümleri önce ikiye ayırır: ahkam-ı diyaniye ve ahkam-ı kazaiye "*Ahkâm-ı diyaniye: kuvve-i müeyyideye malik olan tekâlif-i diniyedir... Ahkam-ı kazaiye bugünkü istılaha göre hukuk namı verilen kaidelerdir.*"⁵⁶ Bu iki ahkâmın ne olduğuna daha da açıklık getirmeye çalışan Gökalp, ahkam-ı diyaniye'nin meail-i ahlakiye ile de ilgili olduğunu, ahkam-ı kazaiyenin ise her devrin icap ettirdiği bir takım musamahat-ı diniye olduğunu söyler.⁵⁷

İslamda ahkâmın bu şekilde ikiye ayrılmasına nakli delil olarak Gökalp'ın ileri sürdüğü delil şu hadis-i şeriftir:

بعثت بالحنيفية السموية ۛ

Ona göre Hz. Peygamber, heniflikle ahkam-ı diyaniyeyi, semihlikle de musamahat-ı kazaiyeyi murad buyurmuşlardır. Hanifler müftünün beyan ettiği ahkam-ı diyaniye dairesinde hareket edenler, musamahacılar ise kâdının musaadat-ı zimmiyesinden istifade edenlerdir.⁵⁸

Gökalp'ın söz konusu hadis-i şerife böylesine bir mana vermesi tamamen kendisine has bir yorumdur. Zira hanif kelimesinin manası mefhum olarak *eğriliği bırakıp doğrusuna giden* demektir. Örfte ise Hz. İbrahim gibi batıl mabudlardan kaçınıp yalnız Allah'a yönelen muvahhid

56. İtihat ve Terakki I

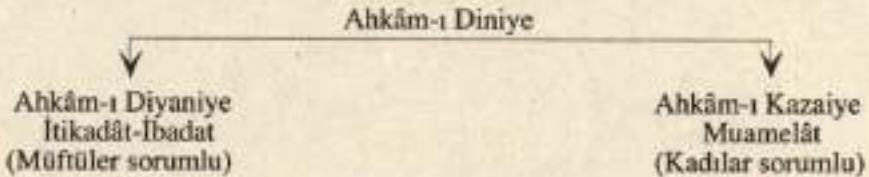
57. İtihat ve Terakki II

58. Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.V, 266; VI, 116, 232; Suyuti, el-Camiu's-Sagir, Kahire 1954 c.I, 126.

59. İtihat ve Terakki II

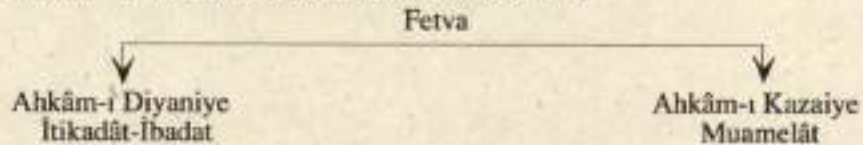
demektir.⁶⁰ el-hanîfetü's-semha ise hak din, islam dini anlamlarında kullanılmıştır.⁶¹

Gökalp'ın bu tasnifini bir şema ile gösterirsek



Birinci basamakta dini hükümleri ikiye ayıran Gökalp, ikinci basamakta diyanî hükümleri müftülere, dolayısıyla da fetva makamına atfederek fetvanın sınırlarını da daraltıyordu.

Bu arada, o yıllarda İslâmcılar sınıfında yer alan, *İsmail Hakkı (İzmirli)* bu tartışmalara katılır.⁶² Diyanet ve kaza kavramlarının tarifinde çok küçük farklılıklarla Ziya Gökalp'e katılan İzmirli, fetva ve müftünün alanı hakkında farklı görüşler ortaya koyar: "Ahkâm-ı diyanîye: ibadat, ahkâm-ı kazaiye: muamelat", diyen İzmirli "her iki ahkâm taht-ı fetvaya dahildir" der.⁶³ Bunu da şöyle şemalandırabiliriz:



Bu iki görüşte ayrı olan nokta fetva makamı olan müftünün (Şeyhülislamın) ahkâm-ı kazaiyeye'den de sorumlu olduğudur. Gökalp müftülerin ahkâm-ı kazaya müdahale hakkı olmadığını savunur.

İfta (Diyanet) İle Kaza'nın Farklılığı:

Gökalp ifta ile kazanın aynı şahısta ve kurumda birleştirilemeyeceğini savunur. Bu savunmanın amacı kaza'yı Şeyhülislamın elinden kurtarmaktır. O bu savunmasında da dinî-tarihi ve siyasi delillere başvurur.

60. Ragıb el-İsfehani, *el-Müfredat*, İst. 1986 (ofset) s.19; Yazır, a.g.e., c.VI, s.3821; John Penrice, *Dictionary and Glossary of the Kor'an*, London, 1976, s.39.

61. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, III. baskı, London, 1980, s.210.

62. İzmirli, "Diyanet ve Kaza" *Sebilürreşad*, c.XV, sayı:373 (1334/1918) adıyla bir makale yazdı. Daha sonra bu konuda yazdığı bütün makalelerini *Kitabu'l-İfta ve Kaza* (İstanbul, 1336-1338) adı altında bir kitapta topladı.

63. "Diyanet ve Kaza", s.159.

1- Dini-Tarihi Deliller:

"Diyamet ve Kaza" adlı makalesinde Gökalp şöyle der: "Asrında ümmetin müftüsü olan İmam-ı Azam hazretleri, bu iki makamın birleşmesi caiz olmadığı için kâdı'l-kudat vazifesini kabulden musirren istinkaf etti. Bu uğurda hayatını bile verdi." Aynı örneğe Zenbilli Ali Efendi'nin müftülük makamından kazaskerlik ve kadı'l-kudatlık makamlarına geçmeyi reddetmesini ilave eder.⁶⁴

Gökalp'ın bu konudaki diğer bir endişesi de şudur: İfta ile kazayı aynı makamda birleştirdiğimizde kazaen tecviz edilen faiz almak, zaman aşımından dolayı dava hakkının düşmesi gibi durumlar sanki diyameten de caiz imiş durumuna düşer veya halk böyle bir düşünceye kapılabilir⁶⁵.

Tekrar İmam Azam örneğine dönersek, onun kadılık görevini kabul etmemesi ile ilgili rivayetler onunla ilgili menâkıb kitaplarında yer alır. Bunlara göre İmam'a biri Emeviler diğeri Abbasiler zamanında olmak üzere iki defa kadılık teklif edilmiştir. Emevi halifesi II. Mervan (127/744) tarafından yapılan teklife İmam Azam'ın cevabı şu olmuştur:

*"Eğer bana mescidin kapılarını saymayı emretse bunu bile yapmam. Kaldı ki, boynunu vurmak istediği bir adamın fermanını getirecek, ben de onu mühürleyeceğim Müslümünü böyle bir muameleye rıza gösteremeyeceğim gibi, özellikle böyle haksız bir muameleyi de şirkten sonraki en büyük günahlardan sayarım."*⁶⁶

Abbasi halifesi Mansur (136/754)'ün teklifine cevabı ise: "Allah'tan kork. Ben kendime güvenemiyorum. Kadılık emanetini de Allah'tan korkan birisine ver, ben buna layık değilim." şeklinde olur.⁶⁷

2. Siyasi ve İctimai Deliller:

Gökalp'e göre: "Bir işin diyani ciheti mukaddes olduğu için oraya idare-i maslahat, itilafkârlık, hilecilik gibi dünyevi tedbirler giremez. Bir işin kazaî ciheti ise iktisadi, sıhhi, fenni bir çok dünyevi icabata tabi olmak mecburiyetindedir."⁶⁸ Dolayısıyla, ifta ile kaza aynı makamda birleştirilirse yukarıda sıralanan zat özellikler ve tabiatlar da birleşmiş olacak, sonuçta diyane hükümler bu ihtilattan zarar görecektir.

Gökalp, toplumun dini hayatında gördüğü hata ve zaafı da bu noktada bulur:

64. "İtihat ve Terakki I".

65. "Diyamet ve Kaza"; "İtihat ve Terakki II".

66. İbn Hacer el-Haysemi, *Menâkıb-ı İmâm Azam*, trc. A. Karadut, Ank. 1978, s.169-170; M. Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, trc. O. Keskiöglü, Ankara 1962, s.33-35.

67. el-Haysemi, a.g.e., s.172.

68. "Diyamet ve Kaza"

*"Bizim mubâlât-ı diniye hususunda sair milletlerden geri kalmamızın sebebi şudur ki; diyanetimizin esasları son derece âli olduğu halde kazamızdaki kaideler ve usuller gayet nakısalıdır. Kaza ile diyanet birbirine karıştırıldığı içindir ki kaza işlerinden müsteki olan kimse-ler dine karşı da mubâlâtsiz oluyorlar. Diyanet ile kaza birbirine karıştığı zaman ikisi de birbirine muzır olur."*⁶⁹

Burada şunu söylemek mümkündür. Ziya Gökalp'ın dini hayatın gelişip canlanmasının en baş sebeplerinden biri olarak gösterdiği bu izah belki zamanında bir ümit olarak haklı görülebilirdi. Fakat diyanet ve kaza birbirinden ayrılmasına rağmen dini hayattaki tereddidi hızla devam etmiştir.

Diyanet işleri ile kazaî işlerin bir makamda toplanmasının bir başka mahzuru da Gökalp'e göre şudur: *"Sade halk, Meşihat-ı İslâmiyeye bağlı olan kadıların dünyevi cezalar verdiklerini görünce uhrevi cezaları unuttuyorlar. Çünkü, Şeyhülislamlık kazaî hükümlerin de tasdikçisi olunca şeriatin yalnız ahkam-ı kazadan ibaret olduğu sanılıyor."*⁷⁰ Bu izaha göre eğer Şeyhülislamlık makamı kazaî işleri bırakır da sadece diyani işlerle meşgul olursa halk uhrevi müeyyidelerin önemini kavrayacak ve böylece hem dinine daha iyi sarılacak hem de bir yanlış anlayışı bırakacaktır.

İfta ile kazanın Bab-ı Fetva'da ictimai meşrutiyet yönetimi ve şeriat açısından da sakıncalı bulunuyordu. Ziya Gökalp'e göre yukarıda da değindiğimiz gibi, bazan Şeyhülislamlık herhangi bir meselede tercih ettiği bir fetvayı doğrudan halifenin imzasına sunuyor, onun olurundan sonra ise bu kanunlaşıyor ve mahkemelerde hüküm dayanağı oluyordu. Bu bir anlamda meclisin üstünde teşri gücü demekti. Halbuki ülkede bir Meclis-i Mebusan vardı ve kanunlar ancak bu meclisin onayından geçerse geçerlilik kazanabilirdi. Şeriat bakımından sakıncasına gelince, şeriatta velayet-i ifta halifede değil, dini naslardadır. Nasların tefsir ve tebliğini ise müftüler yapar.⁷¹

İfta ile kazanın aynı makamda birleştirilmesinin diğer mahzurları da Gökalp'e göre şunlardır: Herşeyden önce hukuki bütün davaları çözecek kadar tedvin edilmiş bir hukuk külliyatı yoktur. Mecelle ise hepsini karşılayamamaktadır. Bu sıkıntının giderilmesi için bazı meselelerin hükmü fetvahaneden sorulmakta ve oradan çıkan fetva da tatbik edilmektedir. Halbuki, bu bir teşri işidir ve fetvahanenin görevi ve yetkisi dahilinde değildir. Bu mahzurlara ilaveten, ülkede bulunan iki çeşit mahkeme, şer'i mahkemeler ve nizamiye mahkemeleri ayrı ayrı kurumlara bağlı olduğundan, bazan aynı mesele hakkında birbiriyle çelişen ilamlar vererek icra hükümetini de zor duruma sokmaktadırlar.⁷² Eğer kaza yetkisi Şeyhülis-

69. İbid

70. "İttihat ve Terakki II"

71. İbid

72. İbid

lamlıktan alınarak şer'i mahkemeler de Nizamiye mahkemelerinin bağlı olduğu Adliye Nezareti'ne bağlanırsa, bu müşkül durumdan da kurtulmuş olacaktır.

Gökalp'ın kanaatine göre, kazaî işlerden arınmış bir Şeyhülislamlık Zenbilli Ali Efendi'nin deyişiyle, "emr-i ahiretimizi muhafazaya" hakkıyla çalışabilecek ve ümmet-i islâmiyeye gerekli olan dini terbiyeyi verebilecektir.⁷³

Ancak Osmanlı Devleti'nde ifta ile kazanın birleştiği olmuştur. Zaman zaman Osmanlılarda müftülük ve kadılık görevi aynı şahısta tevdi edilmiştir. Sözelimi Molla Hüsrev 1472 tarihine kadar İstanbul Müftülüğü ve kadılığını beraberce üstlenmiştir. Yine Alaeddin-i Arabî bu görevleri beraberce yürütmüştür.⁷⁴ Uzunçarşılı'nın izahatına göre ise Zenbilli Ali Efendi, zamanından sonra ifta ile kadılık ayrı ayrı hizmet birimleri haline gelmiştir.⁷⁵

İsmail Hakkı, ifta ile kazanın aynı zatta ve makamda birleşebileceğini ve bunun dini ve tarihi bakımdan uygunluğunu ispatlamak için şu izahı yapar:

"Zat-ı Akdes Risaletpenahiye'de vazife-i ifta ve vazife-i kazanın ikisi de ictima etmiştir. Peygamberimiz (S.A.S.) hem istifa edenlere fetva verir, hem iki hasıma bir husus hakkında müracaat ederlerse, onların beyinlerindeki husumeti fasil eder idi. Hem müftü, hem kadı idi.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

nazm-ı velili Surur-u Enbiya Efendimiz Hazretlerinin fetva verdiği,

وَإِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمَا أَمْرًا فَهُوَ

nazm-ı celili de kaza ettiğini pek sarih bir surette beyan ediyor."⁷⁶

Bundan sonra İ. Hakkı, tezini desteklemek için Peygamber (S.A.S.) ve sahabetin uygulamalarından örnekler verir.

Ona göre, seleften bazılarının kaza görevi almaktan kaçınmalarının sebebi bu görevde "hatır"ın daha çok olduğundandır. İmam Azam da bu sebeple kaza görevinden uzak durmuştur. Hulefa-ı Raşidin bizzat kaza ile fetvayı birleştirdikleri gibi h. III. asırda da kaza ile ifta birleştirilmiştir. Sözelimi, Kadı Şureyh, Talha b. İlyas, Abdullah b. Utbe b. Mesud, İbn

73. Gökalp'ın burada atıf yaptığı olay şudur: Yavuz Sultan Selim, Hazine'de çalışan 150 kişinin idamını ister. Bu karara Zenbilli karşı çıkar. Bu itiraza çok kızan Selim, ona saltanat işlerine karışmamasını, müftünün buna yetkisi olmadığını söyler. Bunun üzerine Zenbilli, saltanat işlerine karışmadığını sadece Padışahın ahiretini korumaya çalıştığını belirtir. Bkz. Taşköprüzade, eş-Şakalku'n-Numaniye fi Ulemai'd-Devleti'l-Osmaniye, tahkik, A.S.Furat, İst. Uni. Edebiyat Fak. Yay. İst. 1985, s. 288-89; İlmîye Salnamesi, İst. 1915, s.310-13.

74. Erarslan, a.g.e., s.35.

75. Uzunçarşılı, İlmîye Teşkilatı, s.176.

76. İ. Hakkı, a.g.e. s.8.

Ebi Leyla ve Ebu Yusuf bu iki görevi cem etmişlerdir. İzmirli, bu konudaki kanaatını şu sözlerle ifade eder:

*"Aynı zatta ifta ile kazanın ictimasına en büyük şahid Tarih-i İslâm'dır. Tarih-i Fıkıh'tır. Hulasa aynı zatta ifta ile kazanın ictimatı hakkın ve fiilen sebittir. Hem caizdir, hem vakidir. Hilafını iddia etmek asla ve kat'a doğru değildir."*⁷⁷

İzmirli'nin bir başka itirazı da şudur: Ona göre kaza teşkilatının, zamanın sultanının inha edeceği biri tarafından devamlı murakabe edilmesi gerekir. Bu hükmünü tarihten uygulamalarla destekleyen İzmirli, şimdi de bu murakabenin Makam-ı Meşihat tarafından yapılması gerektiğini söyler. Zira ilmiyle şer'i hakimleri gözetim ve denetim altında bulundurarak tehlikelerden koruyabilecek olan zat, Şeyhülislam ve Mufti'l-Enam'dır. Ordu kumandanını Harbiye Nazırından, Donanma kumandanını Bahriye Nazırından başkası murakabe edemeyeceği gibi, kadıyı da ancak "kada-ı ekberi tevelli eden Müfti'l-enam murakabe eder!"⁷⁸

Bütün bu tartışmalara yol açan şer'i mahkemelerin Meşihat-ı İslamiye'den ayrılması yolundaki gelişmelere İzmirli'nin endişe ile bakar. Ona göre, şer'i mahkemelerin Şeyhülislamlıktan koparılması bu mahkemelerin ilgisi için ilk basamaktır.⁷⁹

Ziya Gökalp, Şeyhülislamlık teşkilatı ile ilgili bu mülâhazalarını bir rapor haline getirerek 1916 yılı İttihat ve Terakki Kongresi'ne verdi. Bu rapora göre umur-u diyanet için ayrı umur-u kaza için ayrı nezaretler olacaktı. Kaza ile ilgili işler, başta Meclis-i Tetkikat-ı Şer'iyeye ve Kazaskerlik teşkilatları olmak üzere bütün şer'i mahkemeler Adliye Nezareti'ne bağlanacaktı. Bunun yanında bütün diyanetle ilgili işler de Meşihat Makamı'na tevdi edilecekti.⁸⁰

Esas görevi "umur-u diyanet, itikad, ibadet, ahlak-olan Meşihat-ı İslamiye", ibadet yerleri olan camilerin yönetiminden sorumlu olacaktı. İtikad ve ibadetin öğrenilmesi için lazım olan ilim ve hal bilgisi medreselerden ve zaviyelerden elde edilebileceğinden bu kurumlar Meşihat'a bağlı olmalıydı. Evkaf Nezareti ise o güne kadar olduğu gibi bu iki kurumun mali ihtiyaçlarını karşılamalıydı. Gökalp, Meşihat-ı İslamiye için şunları da danışma kurulları olarak düşünüyordu⁸¹:

- 1- Meclis-i Fetva: Fıkıh akademisi olarak,
- 2- Meclis-i Meşayih: Tasavvuf akademisi olarak,

77. ibid, s.13.

78. İbid, s. 28.

79. İbid, önsöz.

80. "İttihat ve Terakki II"

81. "İttihat ve Terakki III"

3- Meclis-i Mütakellimin: Kelâm akademisi olarak,

4- Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiye

Şimdiye kadar verilen dini eğitim ve öğretimin yetersiz kaldığını belirten Gökâlp ilahiyatta akla, ictimaiyatta örfe dayanan İslâmiyetin müs-bet ilimlerle çatışmaya girmemesi gerektiğini vurgulayarak Meşihat'a lazım olan din adamlarının-imam, vaiz, hatip, müezzin, vs.- mekteplerde ve medreselerde ortak yetiştirilebileceğine inanıyordu. Yine, Meşihat, tarikatları aslî gayelerine uygun birer sosyal kurum haline getirip, tekkeleri hakiki birer eğitim yuvası yapabiliirdi.⁸²

Gökâlp, 1922 lerde bu teşkilatla ilgili fikirlerine daha da berraklık ve açıklık getirir. Ümmet Teşkilatı adını verdiği bu öneriye göre:

"Ümmet Teşkilatında esas "mescid-i hayy" yani "mahalle mescidi"dir. Mahalle mescidleri "cami"lere, camiler de şehrin "cami-i kebir"ine merbut olmalıdır. Her cami-i kebirin başında bir "müftü" bulunmalıdır. Her devletin müftüleri pay-ı taht müftüsüne, yani Şeyhülislama merbut bulunmalıdır. Medreseler ve tekeler de tereceleri itibarıyla bu teşkilata raptedilmelidir."⁸³

Hatırlanacağı gibi, bu yıllarda hilafeti tamamen diyanet işlerine müh-nasır kılarak saltanattan ayıran Gökâlp, yeni sunduğu "Diyanet Teşkilatı'nın başına halifeyi oturtur. Meşihat teşkilatı, her kaza için "müftülük ve her nahiye için bir "cami teşkilatı" düşünen Gökâlp, artık neredeyse tamamen bir ruhani teşkilat sunmaktadır.

Gökâlp'ın Ağustos 1916 da toplanan İttihat ve Terakki Kongresi'ne verdiği rapor sonunda kongrede şu kararlar alındı:⁸⁴

"1- Meşihat-ı İslâmiye Teşkilatının neşr-i diyanete ve ilay-ı islâmiyete bi tamamihâ hadim olacak surette tevsi ve istikmaline ve medarisin bu maksat dahilinde ıslahına dair kanunname tanzimi teklif olunacaktır.

2- Meşihat-ı İslâmiye'nin vezaif-i diniyesine muktezi olup, doğrudan doğruya idaresini deruhte edeceği medaris müessesatının Evkaf Nezareti tarafından Meşihat-ı İslâmiye'ye itası ve muessesat-ı diniyede mustahdem memurların Meşihat-ı Müşarünileyhce nasp ve azledilmesi zımında kanunnameler tanzimi teklif olunacaktır.

3- Kuvve-i kazaiye, mühnasıran Adliye Nezareti'ne mevduudur. Bina-enaleyh, bilcümle teşkilat-ı kazaiye'nin Adliye Nezareti'ne rapt ve ilhaki için kanunnameler tanzimi teklif olunacaktır."

82. İbid.

83. Gökâlp, "Hilafetin İstiklali", s. 57.

84. T. Zafer Tanaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, II. Baskı. İst. 1988, c.1, s.118.

Alınan bu kararlar kanun haline getirilerek yürürlüğe kondu.⁸⁵ Öyle anlaşılıyor ki, bu konuda gösterilen muhalefete karşı İttihat ve Terakki yöntemi oldukça sert davrandı. İzmirli bu durumdan şöyle yakınır: "kalem kalemle mukabele lazım iken bu cihet unutuldu. Terakkiyat-ı medeniyenin temeli gösterdikleri, o metfun oldukları hürriyeti beyan ve esfaki izlerden men olundu. Az kaldı ki muharriri de naşiri de cezaya çarptıracaklardı."⁸⁶

Meşihat-ı İslâmiye'ye yapılan bu değişikliklerin pek çok kimseyi memnun etmediği açıktı. İttihat ve Terakki hükümeti I. Dünya Savaşını kaybedip de iktidardan düşünce, yeni hükümet Meşihat'ı eski haline getirdi. Bu değişiklikten sonra göreve gelen şeyhülislamıardan Haydarzade İbrahim Efendi ve Mustafa Sabri Efendi bu hususta çalıştılar. Nihayet, Durrizade Abdullah Efendi zamanında karar geri alınarak şer'i mahkemeler Meşihat-ı İslâmiye'ye bağlandı.⁸⁷

SONUÇ

Klasik dönemde Osmanlı Devleti'nde ulemanın en başta gelen görevleri, "devamı devlet için dua" etmenin ötesinde, siyasi tasarrufları meşrulaştırmak ve toplum tabakalarını bu siyaset çevresinde toplayacak ideolojileri halka benimsetmektir. Fakat II. Meşrutiyet'ten sonra artık buna ihtiyaç kalmıyordu. Zira, her ne kadar Osmanlı Devleti resmen devlet-i islamiye ise de, siyasi otoriteler ciddi bir programla Batı'ya yönelmişlerdi. Yeni bir medeniyet çevresine girilecek ve yeni bir toplum oluşturulacaktı. Bu medeniyette toplumun temelleri tartışmasız Batı'nın değerleri ve uygulamaları olacaktı. Öyleyse, ulemadan meşruiyet için fetva ve destek beklemek, hem lüzumsuz hem de kendi kendini inkâr anlamına gelirdi. Çünkü yeni medeniyetin meşruiyet kaynakları farklı idi. Ve bu hizmeti verecek münevverler de XIX. yüzyılın başlarından beri yetiştirilmişti. Öyle ise, kendilerine ayak bağı olan eski medeniyetin meşruiyet vasıtalarına, başka bir deyişle ulemaya ihtiyaç azalmıştı.

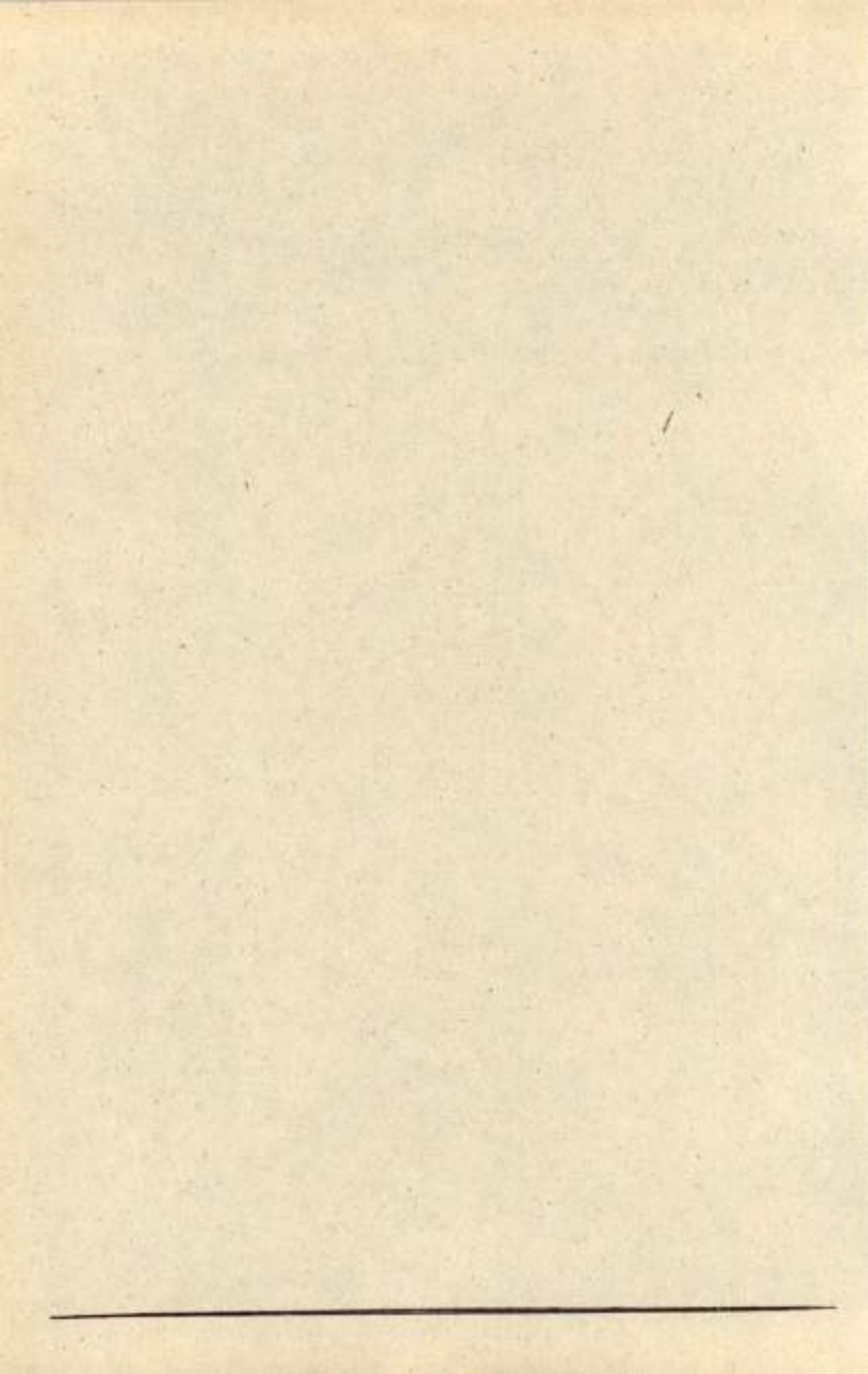
Asrî (Avrupaî) bir devlet düzeninde dinin ve ulemanın yeri tamamen manevi dünya olmalıydı. Ne onlar devleti yöneten laiklerin işine karışacaklar, ne de laikler onlara danışacak ve karışacaktı. Ulema sadece devam-ı devlet için dua edecekti.

85. Bu kanunlar için bkz. *Düstur*, II. Tertip, c.IX, s.270-71; 692-94; 745-753 ayrıca bkz. Emir Erişgil, *Bir Fikir Adamının Romanı*, (Ziya Gökalp), İst. 1951, s.200-2

86. İzmirli, a.g.e. önsöz.

87. *Ibid.*

Bu gelişmenin ikinci bir önemli yanı da şu idi: Ziya Gökalp'ın İttihat ve Terakki Fırkası tarafından uygulanan bu tasarısı, Cumhuriyet döneminde bazı küçük farklarla din ve devlet işlerinin düzenlenmesinde esas alındı. Öyle ki, Cumhuriyet döneminde kurulan dini kurumun adına, Gökalp'ın "Diyamet Nezareti" yerine "Diyamet Riyaseti" dendi. Böylece Anadolu Türklüğünün tarihinde laiklik, Ziya Gökalp'ın ileri sürdüğü delillere göre, dini geçerliliğini de kazanarak kurumsallaşmış oldu.



II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ EĞİTİM HAREKETLERİNDE DİN EĞİTİM-ÖĞRETİMİ

Dr. Recai DOĞAN

Giriş

II. Meşrutiyet Osmanlı Tarihi'nin, Türkiye'nin yakın tarihinin en önemli olaylarından birisidir. Meşrutiyetin yeniden ilanı, Osmanlı Tarihi'nde en geniş fakat en anarşik hürriyet havasını getirmiştir. Dağınık olan aydınlar biraraya gelerek, belli yayın organlarında birleşmişler Devlet'in yıkulmasını önlemek için çareler aramaya başlamışlardır. Böylece ortaya Osmanlı Tarihi'nde ilk defa siyasi fikir cereyanları çıkmıştır. Birer fikir toplaşmasından doğan fikir çevreleri siyasi hayat içinde siyasi olaylarla da ilgilenmişlerdir. Olayları açıklamak, yorumlamak, yöneltmek istemişlerdir. İktidar karşısında bir kuvvet olarak beliren bu çevreler, yayın organları vasıtasıyla sosyal hayata tesir etmiş, umumi efkari yapıcı ve yöneltici, kitleleri hareket ettirici bir rol oynamışlar, temsil ettikleri düşünceleriyle siyasi partilerin programlarında yer almışlardır. Kısaca, Devlet için verilecek sosyal değerlendirmelere hakim olmak gayesini gütmüşlerdir. Bu devlet nasıl kurtarılabilir? sorusuna her biri en iyi cevabı vereceğine inanmıştır¹.

Özellikle bu dönemde batılılaşma gereği kendisini şiddetle hissettirmiştir. II. Meşrutiyet dönemi fikir cereyanları hemen hemen 200 yıldır memleketin birinci sırada gündemini teşkil eden Devlet'in kurtuluşu için bir çare olarak görülen batılılaşma problemiyle de yakından ilgilenmişlerdir. Zaten batılılaşmanın hangi yolla yapılacağı fikir ihtilaflarına sebep olmuştur. XVIII. yüzyılın başlarında başlamış olan çağdaşlaşma probleminin çözümlenmesi gereken bütün yönleri sanki bu 1908-1918 arasındaki on yılın içine sıkıştırılmıştı. Bu dönemdeki fikir cereyanlarının devlet, milliyet, ve din; aile, gelenekler ve eğitim; ekonomik kalkınma meseleleri

1. II. Meşrutiyet öncesi fikir akımlarının gelişimi için bkz. Niyazi Berkes, *Türkiyede Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973, s.347 vd; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, II/IV, s.5-45; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 4. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, c. VIII, s. 496-563.

üzerinde söyledikleri çözümlenememiş, belki de çözümlenemez meselelerin geriye kalışı bize yeni bir dönemin başında değil, uzun bir sürenin artık sonunda olduğumuzu göstermektedir. 1908 İnkılabı'yla Jön Türklerin² Batı tesiri altında geliştirdikleri fikirlere memleket içinde için için bu dönemden önce gelişmeye başlamış ve artık belirgin bir hale gelen ıslahat görüşleri de katılınca ortaya şu fikir cereyanları çıkmıştır:

- 1- Osmanlıcılık Cereyanı³
- 2- İslamcılık Cereyanı⁴
- 3- Türkçülük cereyanı⁵

2. Jön Türkler'in ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin II. Meşrutiyet'ten önceki gelişmesi için bkz. Ahmed Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, Tan Matbaası, İstanbul 1945; Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki*, Tan Matbaası, İstanbul 1948, s.60 vd; Ahmed Bedevi Kuran, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılap Hareketleri ve Millî Mücadele*, Baha Matbaası, İstanbul 1956, s.286 vd; Ernest E. Ramsuar, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev: Nuran Ülken, İstanbul 1972, s.28 vd; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1980, s.14 vd; Şerif Mardin, *Jön Türkler'in Siyasal Fikirleri (1895-1908)*, 4. Baskı, İletişim yayıncılık, İstanbul 1992; İbrahim Temo, *İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, 2. Baskı, İstanbul 1987, s.9 vd; Tarık Zafer Tunaya, "Türkiye'nin Siyasal Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön Türk Hareketinin Fikri Esasları", *Tahir Tanere Armağanı*, İstanbul 1956, s.167-187; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, 2. Baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, c.I, İstanbul 1984, s.39-44; Ali Birinci, "İttihat ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnamesi", *Tarih ve Toplum*, S. 52, 1988, s.209-215.
3. Osmanlıcılık cereyanı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Berkes, s.251-256, 263, 347 vd; Şükrü Hanioğlu, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, c.V, İstanbul 1985, s.1389-1393; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VIII, s.496 vd.
4. İslamcılık cereyanı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, "Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasal Tefekküründe 'İslamcılık' Cereyanı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.XIX, No.3-4, 1948, s.630-670; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul 1960, s.81-86; Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul 1962; Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, s. 10; Berkes, s.362-363, 370-374; Ertuğrul Düzdağ, *Türkiye'de İslam ve İrkçilik Meselesi*, İstanbul 1976; Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötüken, İstanbul 1993, s.64-69; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1993; Bayur, II/IV, çeşitli kısımlar; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale, c.I, İstanbul 1986, s.XV-LXIV; İsmail Kara, *İslamcılarının Siyasal Görüşleri*, İstanbul 1994; Mümtaz'er Türköne, *İslamcılığın Doğuşu*, 2. Baskı, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1991, çeşitli bölümler.
5. Geniş bilgi için bkz. Ziya Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul 1918; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1923; Enver Behman Şapolyo, *Ziya Gökalp*, İstanbul 1943; Tunaya, *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.86-92; Berkes, s.372-373, 394 vd; Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, 2. Baskı, Baskıya Haz. Aykut Kazancıgil-Cem Alpar, İstanbul 1984; Şükrü Hanioğlu, "Türkçülük", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayıncılık, c.V, s.1394-1399; Önder Göçgün, *Hususi Mektuplarına Göre Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü*, Ankara 1992; Safa, s.54-58; Bayur, II/IV, s.434-440; Yusuf Sarııay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötüken, İstanbul 1994, s.67 vd.

4- Garpcılık Cereyanı⁶5- Mesleki- İhtimai Cereyanı⁷6- Sosyalizm Cereyanı⁸

II. Meşrutiyet'teki siyasi olayların şiddetine ve özellikle İttihatçıların'ın bir çok hatalarına rağmen⁹ bu dönemde olumlu işler de yapılmıştır. 1913-1918 yılları arasında taşra idaresi, mahalli idareler, yeni bir vilayet ve belediye sistemi, bayındırlık işleri, aşağıda anlatıldığı üzere özellikle eğitim alanlarında önemli hizmetler görülür. Gerçekten bu dönemde, başta yeniden örgütlenmiş İstanbul Darülfununu olmak üzere, yeni bir ilk ve orta mektep sistemi, öğretmen mektepleri, özel kurumlar kurulur. Önemli ve büyük bir değişiklik de, kızlar için eğitim fırsatlarının genişletilmesi olmuştur. Böylece önce orta dereceli mektepler, sonra da Darülfunun'un kapıları kız öğrencilere açılır. Bu suretle onların çeşitli mesleklerle, kamu hizmetine girmelerine yol hazırlanır. Zaten özellikle Birinci Dünya Savaşı yıllarında erkeklerin cepheye gitmeleri, kadınların hem lo-

6. Tarık Zafer Tunaya, "Anne Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garpcılık' Cereyanı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c.XIV, S. 3-4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1948, s.585-630; Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.78-81; Recai Doğan, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim, Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Ankara 1996, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), s.20-92.
7. Geniş bilgi için bkz. Cahit Tanyol, "İhtimai Monografi Hazırlıkları Prens Sabahattin", *Sosyoloji Dergisi*, No:4-5, İstanbul 1949, s.145-220; Cavit Orhan Tütengil, *Prens Sabahattin*, İstanbul 1954; Tunaya *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.92-95; Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İhtimai ve Programı*, Kader Matbaası, İstanbul 1334; Prens Sabahattin, *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Hakkında İkinci Bir İzah*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324; Prens Sabahattin, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, Sabahattin, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1327; Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, s.10; Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, *İhtimaiyat Dersleri*, İstanbul 1971, s.140 vd; Berkes, s.411 vd; Murtaza Korlaçlı, "Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi Sabahattin Bey" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, Kayseri 1983, s.31-58; Bayur, II/IV, s.19-42.
8. Geniş bilgi için bkz. Tunaya, *Türkiyenin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s.95-97; Fethi Tevetoğlu, *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960)*, Ankara 1967, s.9-65; Mustafa Yılmaz, *Millî Mücadelede Yeşil Ordu*, Ankara 1987, s.1-14; Mustafa Subhi, "Sosyalizm Cereyanları", *Hakk*, No.50, 15 Cemaziyelevvel 1330-19 Nisan 1328, s.1.
9. Bu konularda bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair Vesikalar", *Belleter* 1956, c.XX, S.77, s.145-146; Bayur, I/1, s.429-478; Sina Akşin, *31 Mart Olayı*, Ankara 1970; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, c.X, İstanbul 1983, s.223 vd.; Ali Cevat Bey'in Fezlekesi, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, Yayına haz. Faik Reşit Unat, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.

jistik hizmet vermelerini hem de çocuklarının geçimlerini sağlamak amacıyla çalışmalarını zorunlu hale getirmişti¹⁰. 1917 yılında, kadın haklarının sağlanması yolunda önemli ve ileri bir adım olan yeni bir Aile Hukuku Kararnamesi kabul edilir.¹¹

II. Meşrutiyet döneminin en önemli özelliği, açık ve özgür parti hayatının başlamasına, Türk halkı arasında ulusal birlik bilincinin doğması ve giderek kuvvetlenmesine, vatan, hürriyet, terakki, ittihat, din, devlet, hukuk vb. önemli kavramların o zamana kadar görülmeyen geniş kapsamlı bir tartışma ortamı içerisinde tartışıldığı bir dönem olmasıdır. Bunu sağlayan belki de 25 Temmuz 1908 günü gazetelerini sansürün ön kontrolüne sunmadan piyasaya süren İstanbul basınıdır. İşte yeni dönemin özelliğini bu dönemde, öncesine göre daha da belirginleşen fikir cereyanlarının tartışmasına zemin hazırlayan, her aklından geçenin, her canı çekenin sokak başına çıkıp nutuk çekmesi gibi, gazete ya da dergi çıkarması oluyordu. Buna basın patlaması demekten çok basın çılgınlığı demek daha uygun olacaktır.¹² Pek çoğu bir ya da bir kaç sayı çıkıp kapanmıştır. Yalnız İstanbul'da 1908-1909 yılları arasında 353 gazete ve dergi yayınlanmıştır. Bu sayı her yıl önceki hızından kaybetse de artmaya devam etmiştir. Ancak bu gazetelere ülkenin dört bir yanında yayına giren Türkçe gazete ve dergilerle Türkçe olmayanları da eklenince birdenbire binlerce yayının kamuoyunu kaplamış olduğu kolayca anlaşılabilir.¹³

Bu dönemde yayın organları her hangi bir fikrin savunuculuğunu, sözcülüğünü yapıyordu. Yayınlanmaya başlayan binin üzerindeki süreli yayımlar bilim, sanat, eğlence, öğrenci, gençlik, mizah, iktisat, kadın, aile, din, müzik, eğitim, askerlik gibi çok çeşitli konularda olmuştur. Ancak dönemin gerçek özelliklerinden birisini, bu binlerce yayının her birinin kendisine özgü farklarıyla oluşturduğu fikir karmaşası ya da fikir anarşisi oluşturur. Yine dönemin yayımlarının kısa süreli olmalarına rağmen, bu süreli yayımlar Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır.

10. Ayrıca bkz. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi, Eser Matbaası, İstanbul 1977, c.III-IV, s.1564; Cahit Kavcar, II. Meşrutiyet Devrinde Edebiyat ve Eğitim 1908-1923, Ankara 1974, s.37 vd; Necdet Sakaoğlu, Osmanlı Eğitim Tarihi, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s.148.*

11. "Hukuk-u Aile Kararnamesi", *İkdam*, No.7445-7460-7461, 2 Safer 1336-19 Teşrinisani 1333-1917.

12. Abdullah Cevdet II. Meşrutiyet döneminde haftalık, onbeş günlük ve aylık birçok mecmuanın çıkmaya başladığını, bu mecmuaların naşir ve sahiplerinin pek çoğunun onbeş-yirmi yaşlarındaki gençler olduğunu söyler. Ancak bu mecmualar konusundaki görüşünü ise şüphe ile şu jekilde ifade eder: "... Bunlar hakiki bir ihtiyaç-ı ırfan ve tenvirin mahsul ve neticeleri midirler bilmem". Fakat içlerinde oldukça iyi olanların da olduğunu söyler. Bkz. Abdullah Cevdet, "Ayine-i Matbuat", *İctihad*, No.80-3, 12 Eylül 1329, s.1771-1773.

13. Geniş bilgi için bkz. Bülent Varlık, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim yayınları, c.I, s.112-125; Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c.I, s.126-132.

II. Meşrutiyet dönemi her türlü düşüncenin, Doğu'dan ya da Batı'dan kaynaklanan her türlü akımın yazıya dökülüp kamuoyuna serbestçe sunulduğu bir dönem olması ile de dikkat çekici olmuştur. Özellikle de bu yayınlar vasıtasıyla devletin kurtuluşu için çareler üreten fikir akımları siyasi, fikri, ekonomik, kültürel alanlarda etkili olmaya çalışmışlardır.

Bu dönemde yayın özgürlüğünün, siyasi hayat ve fikir hareketlerine bir canlılık getirmenin yanında, özellikle Balkan savaşları sebebiyle, dönemin aydınlarının toplumsal meseleleri ve derdleri tesbite çalıştıkları da görülür. Bu çerçevede eğitim meseleleri de üzerinde önemle durulan bir alan olmuştur.

Meşrutiyetin ilanı ile beraber, aşırı hürriyetçi bir ortam oluşmuş, bu ortam dönemin mekteplerine de yansımıştır. Bu sebeple, önceleri mekteplere "hürriyetçi mektepler"¹⁴ dendiği de olmuştur. Fakat, bu terimle aslında, mekteplerin içine düştüğü disiplinsizlik, keşmekeş, başboşluk, gösteriş anlatılmak istenmiştir. 31 Mart Vak'ası'ndan sonra mekteplerdeki disiplin de sağlanmıştır.

Özellikle Balkan Savaşlarından sonra, toplumda eğitim konularına ilgi artmış, adeta herkesin "gözü açılmış, eğitim işleri yalnızca Maarif Nezareti'nin işi olmaktan çıkmıştır".¹⁵ Balkan felaketinden sonra toplumda "çökmekte olan Devleti eğitim ve öğretmenler kurtaracaktır"¹⁶ şeklinde bir görüş benimsenmiştir. II. Meşrutiyet dönemi başında eğitim meseleleri bu vesilelerle sıkça tartışılmış adeta Cumhuriyet dönemi eğitim felsefesinin temelleri bu dönemde atılmıştır.

Bu araştırma II. Meşrutiyet döneminin yukarıda kısaca özetlenen kendi karakteristik özelliklerini de dikkate alarak özellikle dönemin mevcut hükümetleri tarafından uygulanan eğitim-öğretim uygulamalarını ve bu uygulamalar içinde din eğitim-öğretiminin yerinin ne olduğunu incelemeyi hedef edinmiştir. Çünkü, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında oluşturulmaya çalışılan eğitim felsefesinin ve bu çerçevede teşekkül eden eğitim kurumlarının hangi aşamalardan geçerek oluştuğunun anlaşılabilmesinin yollarından birisi de kanaatimizce bu tür bir araştırma ile mümkün olabilmektedir.

A. II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDEKİ EĞİTİM TARTIŞMALARI

1908 İnkılabı'nın getirdiği canlı siyasal yaşantı içinde eğitim meseleleri de önemle üzerinde durulan konulardan birisi olmuştur. Eğitime ilişkin strateji meseleleri, eğitim felsefeleri vb. bu dönemde tartışılıp fikir

14. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 5. Baskı, Kültür Koleji Yayınları 4, İstanbul 1994, s.229.

15. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, 15 Şubat 1334, c.II, S.19, s.663.

16. Bkz. Mustafa Asım, "Memleketin Halası Neye Mutevaffıktır?", *İctihad*, No.74, 1 Ağustos 1329, s.1641-1642; Ali Kemal, "Mektep, Yine Mektep, Daima Mektep!", *İdam*, No.5095, 1908; "Mekteb-i Sultanide", *İdam*, No.5107, 13 Ağu 1908, s.3.

üretilmeye çalışılan hususlardır. Bu dönemde tartışılan eğitim meseleleri burada ilk olarak strateji daha sonra ise eğitimin içeriği açısından bir sınıflandırmaya göre incelenmeye çalışılmıştır. Aslında bu tür bir sınıflandırma çeşitli yönlerden eleştirilebilir. Çünkü eğitimin içeriği ile ilgili olan bir husus, strateji açısından tartışılan bir konu ile de ilgili olabilir. Mesela Tuba Ağacı Nazariyesi teşkilatla ilgili tartışılan bir mesele olmasına rağmen, eğitim tartışmalarının ve özellikle içeriğinin temel çıkış noktasını oluşturur. Bu sebeple, burada yapılan bu sınıflandırmadan amaç, dönemin tartışılan eğitim meselelerinin hangi noktalarda toplandığını genel hatlarıyla tesbit etmek ve özellikle araştırmanın esas zeminine bir hazırlık yapmaktır.

Dönemin birinci strateji meselesi 1869 tarihinde yürürlüğe konulup, fakat bir türlü tam olarak uygulanamayan Maarif Nizamnamesi'nin yeniden nasıl düzenleneceği idi. Bütün maarif sisteminde Meşrutiyetin gerektirdiği topyekün bir düzenlemeye mi gidilecekti, aynen uygulanacak mıydı, yoksa 1869 Nizamnamesi'ne ilişilmeden bir müessesese ayrı ayrı mı ıslah edilecekti? Dönemin Maarif Nazırı Emrullah Efendi bütün maarif kurumlarında ıslahatı öngören bir Maarif-i Umumiye Kanun Tasarısı hazırladıysa da bu kanunlaştırılmadı.¹⁷ Bu sebeple, kısmi uygulamalar yoluyla maarif sistemindeki problemlerin çözülmesi yolu tercih edildi.

İkinci mesele topyekün değil de ayrı ayrı meselelerin çözümü yolu benimsenince ıslahatın maarif sisteminin hangi kademesinden başlayacağı idi. Maarif Nazırı Emrullah Efendi "Maarif Tuba ağacına benzer demekle, ıslahat ve teşkilat, teşkilatı İptidaiyeden değil, tedrisat-ı aliyyeden başlamak lazım geleceğini"¹⁸ savunuyordu. Söylenildiği gibi bu görtiş, II. Meşrutiyet dönemi eğitim tartışmalarının çıkış noktası da sayılabilir. Cennette, kökü yukarıda, dalları ve meyveleri aşağıda olan Tuba ağacından mülhem olarak Emrullah Efendi tarafından ortaya konulan bu nazariyeye göre; öncelikle yüksek mektepler açılmalı, Darülfünun en ileri düzeye ulaştırılmalıdır. Sultanilerden ve Darülfünun'dan mezun olanlar çoğaldıkça halkın eğitimden yararlanması kolaylaşacak ve yaygınlaşacaktır. Emrullah Efendi bu hedefin gerçekleşebilmesi için yeni nizamnameler hazırlanmasını öngörmekteydi. Ona göre, ilköğretimin yaygınlaştırılması ve ıslahı en az üç kuşağın harcanması demektir. Bunu beklemektense, vatansever yüksek öğrenimlilerin özverilerini harekete geçirmek ve bunların sayılarını çoğaltmak daha kestirme bir yoldu.¹⁹ Emrullah Efendi bu düşünceleriyle Fransız eğitiminin tesiri altında yeni bir ilk mektep müfredatı

17. Nafi Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, ikinci Kitap, İstanbul 1932, s.38; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi*, Ankara 1967, s.46.

18. D.K., "Maarifimiz" (Emrullah Efendi ile Mülakat), *Sabah*, No. 7341, 10 Şubat 1325-28 Şubat Efrenci 1910, s.10.

19. Emrullah Efendi, *Muallim Mecmuası*, c.II, S.13, s.386. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.66; Ergin, c.III-IV, s. 1277-1278; Yahya Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri (1848-1940)*, Doğan, Basımevi, Ankara, 1978, s.146.

öngörüyor, milletin moral ve mutluluk kaynağı olacak bir öğretim yolu çizmeyi amaçlıyordu. Satı Bey ise özellikle Emrullah Efendi'nin ölümünden sonra bu nazariyenin tam tersini savunmuştur. O, "...Çürük bir tahsil-i iptidaiyeye istinat edecek bir tahsil hiç bir zaman alileşemez; hakiki bir zümre-i münevvere Tuba ağacı gibi değil, tabii ağaçlar gibi yeşerir"²⁰ diyordu. İsmail Hakkı, "Türk eğitim tarihinde bir Emrullah Efendi dönemi yaşanmıştır. Ortaöğretime Avrupalı ve insanî karakteri veren, çağdaş üniversite düşüncesini savunan, Türklük bilincini uyandıran odur... Ziya Gökalp de kişiliğini yarı yarıya ona borçludur."²¹ demek suretiyle Emrullah Efendi'nin ölümünden sonra bile hararetle tartışılan bu nazariye konusunda kendisine yöneltilen eleştirilerin haksızlığını belirtmek ve değerlendirmelerin yanlışlığını ifade etmek istemiştir.

Pratikte gerçekleşen ise bir Maarif-i Umumiye Kanunu çıkartmak mümkün olmadığı için, hem ilköğretimden hem de yükseköğretimden başlamak suretiyle olmuştur. İlköğretim kısmında da anlatıldığı üzere, maarif meselesinin hazırlanan Maarif-i Umumiye Kanun Tasarısı'nın iç ve dış siyasal meseleler sebebiyle yasallaşamıyacağı anlaşıldığından, ilk uygulanabilen ilköğretimin iyileştirilmesini sağlamak amacıyla Darülmualiminin islahı olmuştur. Emrullah Efendi maarifi Tuba ağacına benzetmesine rağmen kendi içinde bir bütün olarak düşünülmüş olan Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkati'yi çıkarmıştır. Yüksek öğretimde de Darülfünun'un islahına çalışılmıştır. Tuba ağacı konusunda Emrullah Efendi'nin ölümünden sonraki tartışmalarda Gökalp, onun Tuba Ağacı Nazariyesi'ne katılmakla birlikte "Tubanın, tepesi akademik olmalıdır. Zira akademi kurmaz, korur. Milli eğitimin oluşmadığı bir ülkede akademinin yararı yoktur..."²² diyerek ondan farklı düşünmüştür.

Dönemin üçüncü eğitim meselesi ise tevhid-i tedrisat ve tefrik-i tedrisat konusunda olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde hem tevhid hem de tefrik yönünde gelişmeler olmuştur.²³ Bu dönemde azınlıklar ve Evkaf'ın yanında İttihat ve Terakki de Maarif Nezareti'ni bir yana bırakarak tefrik-i tedrisat yolunu tutmuştur.²⁴ Fakat hükümeti elde ettikten sonra azın-

20. Satı, "Tuba Ağacı Nazariyesi", *Muallim Dergisi*, 1 Temmuz 1333, c.I, S.12, s.359-366; Satı, "İslahata Nereden Başlamalı?", *Tanin*, No.957, 2 Mayıs Efrensi 1911, s.1.

21. Sakaoğlu, s.127'den naklen.

22. Ziya Gökalp, "Maarif Meselesi", *Muallim*, S.11-12, 1 Haziran 1333/1 Temmuz 1333, s.321-327/353-359 (15 Eylül 1332 (1916) da İstanbul'da toplanan Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Kongresine Ziya Gökalp'in verdiği layihanın maarif bölümüdür). Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, 1. Baskı, Yayına haz. Rıza Kardeş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973, s.189-190.

23. Ergin, c.III-IV, s.1281, 1339-1340; İlhan Tekeli-Selim İkkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993, s.84.

24. *İttihat ve Terakki Cemiyeti Beyanname*, İstanbul 1326, madde:5. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.24-25; Ergin, c.III-IV, s.1280; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu (1773-1923)*, Uzman yayınları, Ankara 1987, s.181.

lıkların da Evkaf'ın da gittiği yolu düzeltmek gerektiğini anladığından ilkin kendisi bu çıkmaz yolu terke mecbur kalmıştır. 1913 tarihinde yayınlanan İttihat Terakki Cemiyeti'nin siyasi programının 42. maddesinde konuyla ilgili olarak ilköğretime şu şekilde temas edilmekte ve cevaz verilmektedir: "Kanuni Esası'de musarrah olduğu vechile Osmanlı milletinin terbiye-i siyasiye ve ehliyeleri siyakı vahidede cerayan etmek için hususi ve cemaat mektepleri üzerinde nezaret ve teftiş hakkı bulunmak..."²⁵ Yine ilköğretim kısmında bahsedildiği üzere 1908 İnkılabından sonra İptidai mektepleri Evkaf'tan alınarak Maarife verilmiş, fakat 1913 tarihinde bu mektepler yine Evkaf'a iade edilmiştir. Medreseler ise Evkaf ile Meşihat arasında müstereken idare olunuyorlardı.²⁶ Ancak I. Dünya Harbi'ne girmemizle beraber hükümette tam olarak kuvvetini hissettiren İttihat Terakki Türk azınlıklara ait mekteplere de kudretini teşmil ederek mektep ve tedrisat işlerine eskisine oranla daha iyi bir şekil vermiştir. Tedrisat ile teftişata ait bütün kuvvet, kudret ve selahiyeti Maarif Nezareti'nde topladığı sırada Evkaf Nezareti'nin maarifçiliği ile de yakından ilgilenmeye başlamıştır. Nitekim, 1916 da toplandığı zaman memleketin maarifi hakkında almış olduğu en önemli kararlardan birisi de mektep işlerini Evkaf'ın elinden alıp kısmen Maarife ve kısmen Meşihat-ı İslamiye vermek olmuştur.²⁷ Bu tevhid-i tedrisata doğru atılmış en önemli adım olmakla birlikte parti, medreseleri Evkaf'tan alıp Meşihat-ı İslamiye'ye vermekle aynı zamanda tefrik-i tedrisata da gitmiş oluyordu.²⁸

Dördüncü ıslahat meselesi, mahalli dillerle eğitim-öğretime izin verilip verilmemesinde ortaya çıkmıştır. Rumlar, Ermeniler, Bulgarlar gibi azınlıklar da öteden beri zaten kendi ana dillerinde eğitim-öğretim yapıyorlardı. Bu sebeple, mahalli dille öğretim meselesi gayrimüslimler için bir problem oluşturmuyordu. Ancak, şimdi daha ziyade İslam, fakat Türk olmayanlar ve Arnavutlar gibi toplu bir halde devletin belli bölgelerinde oturanların hangi dilde eğitim yapacakları meselesi gündeme gelmişti. Bu mesele medresenin yegane eğitim kurumu olduğu zaman ortaya çıkmamıştı. Çünkü, öğretim dili Arapça idi.²⁹ Fakat Tanzimatla beraber Batı modelinde mektepler medreseye alternatif olarak açılmaya başlayınca, bu mekteplerde Türkçe eğitimine önem verilmiş hatta kanun, talimatname ve

25. Ergin, c.III/IV, s.1281, 1283.

26. "İslah-ı Medaris Nizamnamesi", *Düstur*, II/VI, s.1325-1328; "Medresetü'l Vairizin Nizamnamesi", *Düstur*, II/VI, s.212-215. Ayrıca bkz. Ergin, c.III-IV, s.1281-1282.

27. İsmail Hakkı, "Hayatım", *Yeni Adam*, S.305; *Tanin*, No. 2801, 29 Eylül 1916, s.3-6; Ergin, c.III-IV, s.1283-1285, 1339-1342.

28. Krş. Berkes, s.404-405; Ergin, c.III-IV, s.1342-1343. Böyle bir yola niçin gidildiği hususunda Partinin ideoloğu Ziya Gökalp'in açıklamaları için bkz. *Tanin*, 29, 30 Eylül, 1 Teşrinievvel 1332.

29. Nafî Atuf Kansu, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, Birinci Basılış, Milliyet Matbaası, İstanbul 1930, s.11; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1961, c.V., s.6.

nizamnamelerde bu husus üzerinde önemle durulmuştur.³⁰ Bu kurumlar memleketin bütününde hızlı bir şekilde yaygınlaşmaya başlayınca, ciddi bir mesele olarak ortaya çıktı. Mesela, Arap çocukları ya gayrimüslimlerin açmış oldukları metaplere gidip kendi dillerinde eğitim yapacaklar, ya da devletin açtığı mekteplere giderek Türkçe eğitim göreceklerdi. Milliyetçi hareketlerin güçlendiği bu dönemde bu, hem eğitim hem de önemli bir siyasi mesele olarak ortaya çıkmış ve tartışılmıştır.³¹

Meşrutiyette tartışılan beşinçe önemli konu da kadınların eğitimi idi. Bu dönemde kızların önce orta ve Sultani öğretimine, daha sonra kendileri için ayrıca açılan Darülfunun'da yüksek öğretime devam ettikleri görülür. Kadınlar önceden sadece ilk olarak ebe, sonra hastabakıcı ve daha sonra muallime olabilmişken, Meşrutiyette artık devrin de özel şartları sebebiyle memuriyet hayatına da atıldıkları müşahede edilmektedir.³²

II. Meşrutiyette maarif sistemine ilişkin bu meselelerin yanısıra, eğitimin içeriğine yönelik başka problemler de gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Mesela, öğrenci hangi eğitim yöntemleriyle nasıl bir birey olarak yetiştirilecekti? Bu konuda iki eğilim tartışmalara girdi. Birincisi Tuba Ağacı Nazariyesi'nde Emrullah Efendi'den, eğitimin milliliği konusunda da Gökalp'den ayrı görüşler ileri süren Satı Bey'in ruhbilimci pedagoğlardan etkilenen yaklaşımıdır. Satı Bey, bu dönemde olabildiği kadar laik, ahlaki ve bireyci bir terbiye sistemini savundu. Satı Bey, terbiyeyi önceki anlayışın tam tersine "insanın bütün kuvvet ve kabiliyetlerini gerek kendine ve gerekse hem nev'inin saadetine medar olacak şekilde, müstait ol-

30. *Sıbyan Mekteb-i Hocalarına Dair Talimat*, İstanbul 1263, s.3 vd.; Selim Sabit Efendi, *Rehnumay-ı Muallimîn-i Sıbyan*, İstanbul 1287, s.4-7. Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Aziz Berker, *Türkiye'de İlköğretim*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1945, s.28 vd.; Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, New York 1973, s.245 vd.; S. Joseph Szlykiewicz, *Education and Modernization in the Middle East*, London 1973, s.142.

31. Bkz. Ergin, c.III-IV, s.1292-1296; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.222-223; Tekeli-İlkin, s.84-85.

32. Kadın eğitimi ile ilgili olarak bkz. Charlotte Lorenz, "Die Frauenfrage im Osmanischen Reich mit Bosenderer Berücksichtigungen der Arbeitenden Klasse", *Die Welt des Islams*, Band VI, Heft 3/4, Berlin 31 Dezember 1918, s.72-214; Kansu, c.II, s.69-86; Hasan Ali Koçer, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara 1972, c.V, S.1-2, s.81-124; Berkes, s.390-396; Ergin, c.III-IV, s.1289-1290; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.226-227; Tayyip Okçu, *İslam'da Kadın Öğretimi*, Ankara 1978; Şefika Kurnaz, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1992, s.74-83. II. Meşrutiyet döneminde kadınların eğitimi meselesi yayın organlarında dönemin fikir dergilerince sık sık incelenen meselelerdendir. Bu konuda mesela bkz. Tahsin Nahid, "Kadınlarımız", *İctihad*, No.70, 4 Temmuz 1329, s.1534-1538; "İnas Mekteb-i Sultanisi", *Tanin*, No.1000-24, 14 Haziran Efenci 1911, s.3; İhsan Şerif, "Kadınlarımızda Atış-ı İrfan", *İctihad*, No. 92-3, 6 Şubat 1329, s.2058-2061; Cenap Şahabeddin, "Makale-i Yevmiye: Bizde Nisaiyyun", *Hakk*, No.67, 2 Cemaziyelahir 1330-6 Mayıs 1328, s.1; "Kızlarımızı Terbiye Edelim", *Tanin*, No.943, 18 Nisan Efenci 1911, s.3.

duğu mükemmeliyetin son derecesine mümkün olduğu kadar yaklaşmasını temin edecek bir tarzda tenkiye etmektedir³³ diye tarif ediyordu. Bireyin kapasitesini mümkün olabildiğince geliştirebilmek için eğitimde uygulamaya önem verilmesi, programlara, Elishleri, Beden Eğitimi ve Musiki gibi yeni derslerin konulması gerektiğini³⁴ söylüyordu ve bunda da başarılı oldu. Türk Milliyetçiliğinden ziyade Osmanlıcılık politikasını benimseyen Satı Bey³⁵, eğitim bir yönüyle milli, bir yönüyle değildir. Düşünce eğitimi de kapsayan geniş anlamlı bir eğitim esastır. Bilgi ve düşünce eğitimi başka, ahlak eğitimi başkadır. Ahlak eğitiminde milli olunabilir demekteydi.³⁶ Fakat Satı dini ve ahlaki terbiyenin önemini belirtmekle beraber³⁷ sırf dini yaptırımlara dayanan dini ahlaktan da ötede çocuğa beşeri vicdandan kaynağını alan bir laik ahlak telkininin önemi üzerinde durur.³⁸ Satı Bey'in terbiye anlayışının bir bütün olarak bu dönemde uygulamaya konması, hem dönemin özelliklerinden hem de bir önceki dönemin terbiye anlayışını yadsıdığından dolayı mümkün görünmüyordu. Ancak kısmen uygulanma imkanı bulmuştur.

İttihat ve Terakki Partisinin ideoloğu olan Ziya Gökalp³⁹ partinin bu konudaki felsefesini Devlet'in içinde bulunduğu şartlara göre yeniden be-

33. Satı, *Fenn-i Terbiye-Nazarıyat ve Tatbikatı*, Tabir ve Nağirî: İbrahim Hilmi, Kütüphane-i Askeri, İstanbul 1325, c.II, s.285. Krş. Kansu, c.II, s.29-30.
34. Satı, *Tedrisat-ı İhtidaiye Mecmuası*, Sene 1, No.6, 15 Temmuz 1326, s.187. Bu konuda ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.33.
35. Satı mekteplerde verilen eğitimin dahi bu yönde verilmesi gerektiğinin ısrarla üzerinde durur ve şöyle der: "Fransa rical-i maarifinden birisi yarınki Fransa bugünkü mekteplerde hazırlanıyor demişti. Biz de buna kıyasen yarınki Osmanlılık bugünkü mekteplerde hazırlanacak diyebiliriz..." Bkz. Satı, "Ne Vakte Kadar Bu Halde Kalacak", *Tanin*, No.188, 8 Şubat Efrenci 1909, s.4. Ayrıca bkz. Satı, *Fenn-i Terbiye*, s.3; Satı, *Layihalarım*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, İstanbul 1326, s.6, 12, 83-84; Satı, "Mektepler ve Ahval-i İctimaiye", *Tedrisat-ı İhtidaiye Mecmuası*, No.7, 15 Ağustos 1326, s.10.
36. Satı, "Terbiye ve Milliyet", *Muallim*, 15 Teşrinievvel 1332, c.I, S.4, s.102-107; Satı, "Terbiye-i Milliye Hakkında Birkaç Mülahaza", *Terbiye*, No.II, 12 Eylül 1334, s.42; Satı, "Terbiye Hakkında Birkaç Mülahaza", *Terbiye*, No.1, 29 Ağustos 1334, s.2. Ayrıca bkz. Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, s.148-149.
37. Bkz. Satı, "Medeniyet-i İslamiye", *Tedrisat-ı İhtidaiye Mecmuası*, Sene 1, No. 11, 1 Nisan 1327, s.181-189.
38. Satı, *Fenn-i Terbiye*, c.II, s.285, 345-346.
39. Ziya Gökalp hakkında bkz. Ali Nüzbet Göksel, *Ziya Gökalp*, İstanbul 1963; Kazım Nami Daru, *Ziya Gökalp*, 3. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975; Hikmet Tanyu, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1981; Mehmet Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, çeşitli bölümler; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s.304-332, 358-375; Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1993; Alaaddin Korkmaz, *Ziya Gökalp Aksiyonu Mevzuat ve Cumhuriyet Üzerinde Tesirleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994. Daha geniş bir bibliyografya için bkz. İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, *Doğanınan 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1971.

lirlemeye çalışmıştır. Ziya Gökalp, çocuğun toplum için yetiştirilmesini istemektedir⁴⁰. O, bireyin toplum içinde erimesini, toplumun amaçlarına göre bir formasyon kazanmasını istiyordu. Devlet'in kurtarılması arayışlarına bir çözüm olarak geliştirdiği, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" formülünü maarif alanında da uygulamaya çalışmıştır.⁴¹ Gökalp, talim ve terbiyeyi birbirinden ayırır. Talim fenni bilgilerin çocuklara öğretilmesidir. Bunun için asri olmalıdır. Karakteri itibarıyla lâmillidir. Oysa terbiye milli olacak harsa ve milli vicdana dayanacaktır. Ziya Gökalp'e göre iki ilke "milli terbiye" ve "asri talim" olmalıdır. Gökalp "eğitimimiz mutlaka milli olmalıdır. Çağdaş bir toplumda, milli eğitim yoluyla çocuğa çağdaş bir eğitim verilmiş olur. Biz çağdaş bir toplumuz. O zaman eğitiminizin milli olması yeterlidir" demektedir.⁴² 1909'dan önce koyu bir Osmanlı Milliyetçisi olan Gökalp bu tarihten sonra Türkçülük akımına katılarak öncülüğünü yapmış ve bu akımın eğitim programını belirlemiştir. Bu programa göre; "Türk tarihi ve kültürü incelenecek, dünden bugüne bağları kurulacak, Türkçe yabancı dillerin ağırlığından kurtarılacak, İslam milletleri arasında eğitim ve yazı birliği kurulacak"tı. "Türk harsı yeni kuşaklarda ruhsal melekeler haline getirilmeli, modern teknik bilgilere de eğitimde yer verilmeli; uluslararası uygarlıklara karşı kültürel ve siyasi özgürlük savaşı veren ulusların ilk işleri milli harslarını aramak olmalıdır"⁴³ diyordu. Gökalp mevcut eğitim sistemini de eleştirmiş ve hedeflediği eğitimin esaslarını da genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. O bu konuda şöyle demektedir: "Vatana en zararlı kişiler medreselerle, Tanzimat mekteplerinden yetiştirildi. Medrese Türkleri, Gayr-i Türk yaptı. Oysa Enderun, Türk olmayanları Türkleştirme çabasıydı. Tanzimat mektepleri zamanla millilikten uzaklaştılar. Medrese ve mektep birbirine zıt birer kurum oldu. Her ikisi de ahlak ve seciyeyi bozdu. Uğranılan kötülüklerin darbesiyle uyanan aydınlar, yenilgilerin, eğitimdeki ülküsüzlükten kaynaklandığını görüyorlar. Gençlerimize asrımızın terbiyesini veremedik. Maarifimizin kozmopolitliği kitapçı dükkanlarında bile meydandadır. Sahraflardaki maarif Arapça ve Farsça, Beyoğlu'ndaki Avrupa'ya aittir. Babıali caddesindeki Tanzimat maarifi ise öncekilerin perişan çevirilerinden, acemice taklitlerinden ve kopyelerin-

40. Ziya Gökalp'in İslam Dini'nin çocuklara öğretilmesi ile ilgili görüşleri için bkz. Ziya Gökalp, "İslam Terbiyesinin Mahiyeti", *İslam Mecmuası*, c.I, S.1, 30 Kanunisanı 1329, s.15-16.
41. Ziya Gökalp, "Terbiye ve Millet: Milli Terbiye III-Terbiyenin gayesi nedir? Fort mi yoksa millet mi?", *Muallim*, c.I, S.3, 15 Eylül 1332, s.65-71; "İslam Terbiyesinin Mahiyeti", c.I, S.1, s.14-16. Krş. Kansa, c.II, s.101-102.
42. Ziya Gökalp, "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye II", *Muallim*, c.I, S.2, 15 Ağustos 1332, s.33-39; "Milli Terbiye; Milli Terbiye IV", *Muallim*, c.I, S.4, 15.10.1332, s.97-102; "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye V", *Muallim*, c.I, S.7, 15.1.1332, s.193-202; "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye VII", *Muallim*, c.I, S.9, 1.4.1333, s.264-272.
43. Aynı yerler. Ayrıca bkz. Ziya Gökalp, "Maarif ve Hars", *Yeni Mecmua*, c.II, S.52, 13.7.1918; s.502-503; "Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua*, c. III, S.60, 5.9.1918, s.142-143.

den oluşmuştur. Okullar üç türdür. Medreseler, yabancı okulları, Tanzimat okulları. Yararlıca bilim, eğitim yuvalarımıza daha girmemiştir. Maarif Nezareti nicelikten çok, niteliğe önem vermemiştir. Milli harsa dayalı eğitim derken, Tanzimat'tan beri memleketimizde uygulanan Fransız eğitimine bir tepki gösterdiğim inancındayım. Milli eğitim, medeniyetçi eğitime karşı, harsçı eğitimidir. Sürdürülen yanlış eğitim siyaseti, gençleri bencillığe sürüklüyor. Gayr-i milli bireyler oluyorlar. Milli terbiye için, dinde, ahlakta, hukukta, dilde, güzel sanatlarda, ekonomide, kişiliğimizi keşfetmek zorundayız. Milli kültürü de halktan almak lazımdır. Bunun da tek yolu Türkçü gençlerin köylere öğretmen gitmeleridir...⁴⁴

Gökalp ile Satı Bey arasında cereyan eden bu tartışmanın esası şudur: Özellikle I. Dünya Savaşı'nın meydana getirdiği sıkıntılar ve bunların sonucu olan türlü ahlaksızlık sebebiyle milli ahlak, dini ahlak konuları da tartışılmaya başlamıştır. Ahlak terbiyesi konusunda başlıca iki fikir akımı vardı. Bunlardan birine göre ahlakın temeli dindir ve Allah korkusudur. Vicdan dini inanıştan ayrılamaz. Mekteplerde ahlak terbiyesi din terbiyesi ile birarada verilebilir ve verilmelidir. İkincisine göre ise, ahlak terbiyesi din terbiyesi ile ilgili değildir. Bütün terbiye işlerinde olduğu gibi ahlak terbiyesinde de yapılması gereken, Batı pedagoglarının mütalaalarını bilmek ve onları tatbik etmekten ibarettir. Pedagoji, çocuğun ve gencin psikolojik türlü kabiliyetlerinin dengeli bir şekilde geliştirilmesinin yolunu gösterir. Bu fikir yukarıda konu ile ilgili görüşleri anlatılan Satı Bey'e aitti. Ona göre, eğer bir insanın bütün kabiliyetleri dengeli olarak gelişirse, ahlak karakteri de kendiliğinden meydana gelecektir.⁴⁵

Bu iki türlü fikir akımı, olayların bilimsel incelenmesinden doğmuş değildi. Daha çok siyasi ve hissi idi. Birinciler Tanzimat'tan beri olup bitenlerden memnun olmayanlarca daima söylene gelen fikirlerdi. Dini inançların zayıflaması üzerinde duranlar, dini inançların niçin zayıfladığı, dini ibadetleri yapanların niçin azaldığı, bunların sosyal sebeplerinin ne olduğu ve bu sebepler üzerinde hangi yollar ve araçlarla etkili olunabileceği konusunda araştırma yapıyor değillerdi. Onlar sadece, hükümetlerin din öğretimine önem vermesiyle, ahlakın kendiliğinden düzelebileceğini iddia ediyorlardı.⁴⁶

İkinciler, psikolojideki gelişmelerin pedagojiye tatbiki hakkında yazılmış Fransızca kaynaklara dayanıyordu. Psikolojinin bilim olarak bul-

44. Ziya Gökalp, "Maarif Meselesi", *Muallim*, 1 Haziran 1333, c.I, S.11, s.321 vd. Ayrıca bkz. Ergin, c.III-IV, s.1351-1354. Gökalp'in bu konulardaki diğer görüşleri için bkz. Ziya Gökalp, "Terbiye Meselesi: Mekteplerde Mükafat ve Mücazat", *Yeni Mecmuası*, c.II, S.32, 14.2.1918, s.113-114.

45. Satı, *Fenn-i Terbiye*, s.285, 344-346. II. Meşrutiyet dönemindeki ahlak terbiyesi ile ilgili olarak bkz. Mehmet Emin Erişirgil, "Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar", *Ülkü*, 16 Mart 1943, c.III, S.36, s.2-3; Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 2. Baskı, Yeni Çizgi, Ankara 1995, s. 70.

46. Bkz. Bilgin, s.70.

guları, dengeli bir toplumda yaşayan, normal bir insan için geçerliydi. Türkiye ise, kaynaşmakta olan bir toplumdur. İçerde ve dışarda ayrılma, parçalanma hali hüküm sürüyordu. Memleket ölüm kalım savaşı veriyordu. Böyle bir dönemde insanlara, yönecekleri bir istikamet, bir ideal göstermek gerekiyordu. Her yönden dengeli, her değeri eşit olarak gören, kendi halinde insan yetiştirme prensibi bu devre yetmiyordu.⁴⁷

Ziya Gökalp bu fikir cereyanlarının aksayan yönlerini göstermeye çalışmıştır. Ona göre memlekette bir ahlak buhranının olduğu doğru idi. Bu buhranın sebebi dini inançların zayıflamasında görenlerin fikirlerinde de doğruluk payı vardı. Hayatın değişmesi, iş bölümünün artması yüzünden din işlerine ve dini ahlaka bağlanış, pek az insana ait bir iş olmaya başlamıştı. Bunun yanısıra yeni medeniyete gösterdiğimiz aşırı bağlılık, dünya savaşının sıkıntıları manevi duyguları yıkmış, ruhlar ve vicdanlar ahlak endişelerinden boş kalmaya yüz tutmuştu. Ziya Gökalp, yapılması gereken çalışmanın, dini ve manevi duyguların nasıl olduğunun, bunların hizmet ve faydalarının neler olduğunun müsbet bilimler çerçevesinde araştırılması ve sonuçlarının ortaya konulması olduğunu belirtmiştir.⁴⁸ Bunu yapacak bilim ise sosyolojidir. Gökalp'e göre, ahlak buhranının tedavisini, bu bilimin irşatlarından bekleyebiliriz.

Bu dönemde yine eğitimin içeriği, yetiştirilmesi gereken insan tipi ve nasıl ve hangi metodlarla yetiştirileceğine dair, hemen hemen eğitim üzerine düşünen herkes bir şeyler söylemeye çalışmıştır. Dönemin eğitim tartışmalarına katkıda bulunmaları açısından önemlilerinden bazılarının burada zikredilmesinde fayda vardır. Bunlardan birisi Ethem Nejat'tır.⁴⁹ O, milli duyguları güçlü, pratik becerilere sahip gençler yetiştirilmesini savunmuştur.⁵⁰ İsmail Hakkı⁵¹ ise, "çağdaşlaşmaya, üretime ve yaratıcılığa

47. Bkz. s.g.e., s.70-71.

48. Ziya Gökalp, "Ahlak Buhranı", *Yeni Mecma*, c.I, S.7, 23.8.1917, s.122-124.

49. Ethem Nejat hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Hakkı Tonguç, "Ethem Nejat", *Öğretmen Ansiklopedisi ve Pedagoji Sözlüğü*, İstanbul 1953, c.II, s.135-136; Mete Tuncay, *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1923)*, Ankara 1967, s.111-112; Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, s.153-160; Ülken, s.206-207, 382.

50. Eğitim hakkındaki fikirleri için bkz. Ethem Nejat, "Köylerde Leyli Mektepler", *Yeni Fikir*, 15 Kanunisanı 1327, S.2, s.49-53; "Müdafa-i Milliye ve Terbiye", *Yeni Fikir*, Mart 1329, S.9, s.269-272; "Müdafa-i Milliye ve Terbiye", *Yeni Fikir*, 1 Mayıs 1329, S.11, s.327-331; "Müdafa-i Milliye ve Terbiye", *Yeni Fikir*, Temmuz 1329, S.13, s.394-399; *Mekteplilik*, İstanbul 1332; "Yeni Mektepler", *Yeni Fikir*, 15 Kanunievvel 1327, s.4; "Terbiye-i Umumiye Noksanlık Var", *Sırat-ı Müstakim*, c.VII, S.177, 5 Safer 1330-12 Kanunisanı 1327, s.328-334; "Terbiye-i Fikriyye III", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, S.126, 2 Safer-20 Kanunisanı 1326, s.359-360.

51. Eğitim anlayışı hakkında bkz. Kemal Aytac, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Hayatı ve Faaliyetleri", *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi "Araştırma"*, Ankara 1979, c.XI, S.2, s.165-190; Aynı yazar, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Hayatı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara 1984, c.XVII, S.1-2, s.236-248; Necmettin Tozlu, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi*, İstanbul 1989; Nebahat Göçeri, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi ile İlgili Görüşleri*, Kayseri 1991, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ayrıca bkz. Ülken, s.450-458.

dönük eğitim" anlayışını savunmuş ve "tarıma dayalı bir ilk mektebin tarımsız bir öğretmen mektebinden ülke için daha yararlı olacağını"⁵² söylemiştir. Gökalp "İsmail Hakkı Bey, müstahsil yetiştirmek istiyor. Yararlı amaçlar, öğretimin hedeflerinden biri olabilir. Fakat eğitimi menfaatçiliğe dayandıramayız..."⁵³ diyerek İsmail Hakkı'nın bu anlayışına karşı çıkmıştır. Ahmed Ağayef da memleketteki Ermeni ve Rumların elinde bulundurdıkları mekteplerde Devlet'in gözetiminin olmadığını ve bu mekteplere ise devam edenlerin çoğunun Türk ve müslüman olmaları sebebiyle Türkçe eğitiminin ve din duygusu aşılamanın giderek güçleştiğini"⁵⁴ söylemekteydi. Mehmet Akif ise, ideal eğitim sistemini; din ve toplum yapısına ters düşmeyen ama toplumu çağa hazırlayan, İslamîğin özünü ve ruhunu gençlere dört dörtlük öğreten bir politikayı gerekli görmüştür.⁵⁵

1917'de dönemin Maarif Nazırı Şükrü Bey, ilköğretimin hedefini bütçe konuşmasında açıklarken "...Dinine merbut, vatanını sever, milliyetini tanır, yani muhtelif namlarla zikrolunan şu vezaifi hüsnü ifaya gayret eder bir adam olması lazım gelir..."⁵⁶ demek suretiyle eğitim tartışmalarının ortak bir noktasını, bunun ötesinde devlet için eğitim felsefesini tesbit etmiş görünmektedir.

Osmanlıcılık politikasının Balkan Harbinden sonra iyice zayıflamasından sonra İslamcılık politikası güçlenmeye başlamıştır. Fakat, Türkçülük cereyanının kuvvetlenmesi ve bu akımın öncülüğünü yapan Gökalp'in Partinin fikir babalığını yapmasıyla beraber eski gücünden o da yoksun idi.

II. Meşrutiyet döneminde Devlet'in kurtuluşu için mevcut ideolojiler zaman zaman denenmeye çalışılmış, fakat bunların Devleti kurtaramıyacağı anlaşıldığından devlet politikasında başka ideolojiler de denenmiş, tabii olarak bunlar eğitim-öğretim faaliyetlerinin de yeniden düzenlenme-

52. İsmail Hakkı, "Asrımızın Terbiye Gayeleri", *Muallim*, 15 Temmuz 1332, c.I, S.1, s.10; Aynı yazar, "Sultani Islahatı", *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, Şubat 1335, Adet 6, s.1-9.

53. Ziya Gökalp, "Milli Terbiye II", *Muallim*, c.I, S.2, s.38-39.

54. Ahmet Ağayef, "Terbiye-i Milliye" *İctihad* No.27, 15 Temmuz 1327, s.782-786. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ülken, s.408-412.

55. Mehmet Akif'in eğitim görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fevziye Abdullah Tansel, *Mehmet Akif Hayatı ve Eserleri*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1945, s.63-66, 94-95; Yahya Akyüz, "Mehmet Akif'in Eğitim Görüşleri ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri", *Milli Eğitim*, Ocak-Mart 1986, S.67, s.18-23; Aynı yazar, "Eski Eğitim Değerlerine Karşı Mehmet Akif ve Gençliğin Eğitimi", *Milli Eğitim*, Ekim-Aralık 1986, S.70, s.33-37; Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Akif*, Selam Yayınevi, Konya 1988; Ali Özer, *Mehmet Akif ve Eğitim*, İzmir 1991; Sabahattin Arıbaş, *Mehmet Akif'in Eğitim Üzerine Düşünceleri*, İstanbul 1992. Ayrıca Sırat-ı Müstakim Dergisi'nin 4.5. ve Sebülürreşad'ın 9, 14, 18. ciltlerinde eğitimle ilgili görüşlerinin yer aldığı makaleler ağırlıktadır.

56. Ergin, c.III-IV, s.1366.

sini gerektirmiştir. Bir taraftan I. Dünya Savaşı'nın sıkıntıları yaşanırken, bir yandan Devletin devamını sağlayacak yeni neslin nasıl yetiştirilmesi gerektiği ile ilgili tartışmalar hem mecliste hem de basında devam ediyordu. Aslında bireyin nasıl yetiştirilmesi ile ilgili olarak daha önce gündeme gelen tartışmalarda görülmeye başlayan fakat dönemin sonlarına doğru daha belirgin bir hal alan eğitimin dini mi, milli mi yoksa hem dini hem milli mi olması gerektiği özellikle dönemin sonlarına doğru bu dönemin başlıca tartışma konularını oluşturmuştur.⁵⁷ 1917 yılında Maarif bütçesi müzakere edilirken Basra Mesusu Hilmi Bey şöyle diyordu:

"...Terbiye-i içtimaiye nokta-i nazarından memlekette üç grup, üç cereyan hasıl olmuştur: Bu cereyanlardan birincisi Garp medeniyetinin anlayışına meftun olan ve Fransız tarzı tefekkürüne mağlup olan gençlerimiz, ...garp medeniyeti dinden ve ananattan tecerrüt etmedikçe terakki etmemiştir. Binaenaleyh biz de dinden ve ananat-ı milliyeden tebaüd edersek terakki ederiz, fikrini memlekette yaymışlardır. Tabii bu fikrin ne kadar muzır ne kadar fena olduğunu heyet-i celile ve millet takdir eder. İkinci grubu teşkil eden medrese mutaassipleridir. Bendeniz de medreseli olduğum halde medrese mutaassipları diyorum. Bunlar da fünün-ı cedideden, hakayıktan gafil oldukları için Garp medeniyetinin İslamiyetle telif olunamayacağına zahip olarak Garp'tan uzaklaşmak cihetini gaye ittihaz etmişlerdir. Üçüncü grubu, hakiki mektep ve medrese görmüş, münevver tabaka teşkil ediyor ki, onlar Diyanet-i İslamiyyenin hiçbir vakitte mani-i terakki olmayıp, belki amel-i terakki bulunduğu ve medeniyetle ulum ve fünün ne kadar terakki ederse, hakikat-i İslamiyyenin o nisbette takdir ve tebcil olunacağına ve o nisbette hikmet-i celile-i İslamiyyenin anlaşılacağına kanaat eden zevattır.

...Memlekette bu üç cereyan birbirine mültezat olarak devam edip gidiyor. Halbuki hükümetin ve milletin muhtaç olduğu şey vahdet-i fikriyyedir. Zaten Diyanet-i İslamiyyenin esası vahdettir. Hükümetin arzusu ve milletin iştiyakı da budur. Vahdet-i fikriyyeyi temin edebilmek için Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesi'ne pek büyük bir vazife isabet ediyor. Bendeniz Nazır Bey Efendi'den rica edeceğim ki, vahdet-i fikriyyeyi temin etmek için ne gibi tedabir düşünüyorlar ve ne gibi teklifler hazırlıyorlar?... Efendiler, memlekette verilecek terbiye-i umumiye gaye ne olmalı?...Zannediyorum ki, bunda ihtilaf edecek bir cihet yoktur. Çünkü kongrede milli ve dini bir terbiye esasının kabul edilmesi takarrur eylemiştir."⁵⁸ Hilmi Bey'in sözlerinden öyle anlaşılıyor ki, -bazı ilim adamlarımızın dediği gibi sırf dini bir eğitimi değil- hükümet ne sırf dini bir eğitim ne de milli eğitimi değil milletin kendi bünyesine, kültürüne, geleneğine uygun olan ikisinin de esas aldığı bir eğitim felsefesini benimsemiş görünmektedir.

57. Mesela bkz. "Tadrisat-ı Milliyeye", *İkdam*, No.7405, 22 Eylül 1917.

58. Ergin, c.III-IV, s.1362-1364.

Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki Partisi'nin 1917 yılındaki kongresinde, eğitim-öğretimin millileştirilmesi için vermiş olduğu layihada ileri sürdüğü fikirler arasında din öğretimi ile ilgili hususlar da bulunmaktaydı. Gökalp, millileşmenin din alanında da gerçekleştirilmesini, bazı şiirlerinde ezanın ve namazın dua bölümleri ile okullarda okunan Kur'an dersinin Türkçe olması gerektiğine bağlayarak işlemiştir.⁵⁹

II. Meşrutiyet döneminde İttihat Terakki'nin 1916 Kongresi'nde tartışılan birçok konu arasında özellikle din dersi öğretmenleri ile ilgili meseleye de değinilmiştir. Kongre zabıtlarından konu ile ilgili olanları burada kısaca vermek dönemin din eğitim ve öğretiminin durumunu tesbit açısından önemlidir. 1916 Kongresi'nde konu ile ilgili olarak kısaca şöyle denilmektedir: "...Yetiştirilmesine özen gösterilemeyen sınıflardan biri de, dini ilimler öğretmenleridir. Bu öğretmenlerin birazcık matematik ve müsbet ilimlerden nasibini almış olan öğrencileri karşısındaki durumları çok acıklıdır. Bunlar çoğunlukla öğrencilerin sorularına makul ve mantıklı cevap vermekten aciz kalarak "sus, kafir oldun!" demekten başka bir şey yapmamakla öğrenci gözünde dinin kıymetini küçültmektedirler.

Genç yaşta bulunanlar, cevaptan aciz kalanın İslam dininin mi yoksa öğretmenin mi olduğunu anlayamaz. Böylelikle din öğretmenin cehaleti öğrencinin itikadının sarsılmasına neden olur. Bunun için okullarda, itikadların sarsılması, İslam akaidi ile müsbet ilimlerin uyuşmamasından değil, dini ilimler öğretmenlerinin iki yönü de bilmemesindedir. İslamiyette metafizikte akla, toplumbilimde öfeye dayanan bir din, müsbet ilimler ile hiç bir zaman çatışmaz.

Okullarda dini ilimlerin okutulmasının bozulmasına sebep, yalnız öğretmenlerin yetersizliği değil, aynı zamanda bu konuya dair yazılmış olan kitapların da yetersizliğidir. Bu kitaplar ancak muhakkik ulema tarafından yazılabilir. Bu nedenle gerek ehliyetli imam ve vaizlerle, yeterli dini ilimler öğretmenlerinin yetişmesi ve gerek hakikatı gösterici akaid ve ilmihal kitaplarının yazılması Meşihat-ı İslamiye'nin himmetli bir teşebbüsüne vabestedir...⁶⁰

Bütün bu tartışmaların yanısıra dönemin başında mecliste ilköğretme bütçeden para verilir mi, verilmez mi? Verildiği takdirde İslam ve

59. Krş. Bilgin, s.69.

60. "İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No. 2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.1. Kongre'deki eğitimle ilgili diğer hususlarla ilgili olarak ayrıca bkz. "İttihat ve Terakki Kongresi", *Tanin*, No.2801, 29 Eylül 1916, s.1, 3-6; "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi I", *Tanin*, No. 2807, 5 Teşrinievvel 1916, s.1; "İttihat ve Terakki Kongresi II", *Tanin*, No.2808, 6 Teşrinievvel, 1916, s.1; "İttihat ve Terakki Kongresi III", *Tanin*, No. 2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1; "İttihat ve Terakki Kongresi IV", *Tanin*, No.2810, 8 Teşrinievvel 1916, s.1; "İttihat ve Terakki Kongresi V", *Tanin*, No.2811, 11 Teşrinievvel 1916, s.1; "İttihat ve Terakki Kongresi VI", *Tanin*, No.2812, 12 Teşrinievvel 1916, s.1; "İttihat ve Terakki Kongresi VII", *Tanin*, No.2813, 13 Teşrinievvel 1916, s.1-2.

Türk olmayan unsurların mekteplerine de verilmek lazım gelmez mi? meselesi tartışılmıştır.⁶¹ Yine Arap harflerinin değiştirilip değiştirilmemesi⁶² de tartışılmıştır.⁶³ Büyük siyasal çalkantıların yaşandığı, yeni ideolojilerin formüle edildiği, canlı ve büyük ölçüde savaşlar arasında gelişen siyasal ortam içinde gerçekleştirilebilenler ise yukarıda ilgili kısımlarda anlatıldığı üzere ancak fırsatların imkan verdikleri oldu. Fakat II. Meşrutiyet döneminin bu tartışmaları daha sonra kurulan Devletin eğitim felsefesinin belirlenmesinde büyük rol oynamıştır. Daha doğrusu, bu dönem Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen eğitim atılımına ilişkin düşüncelerin geliştiği ve denendiği bir hazırlık safhası olarak nitelendirilebilir. Tabii ki Cumhuriyet Dönemi din eğitim-öğretiminin gerek içerik gerekse müessese açısından aldığı şekilde büyük ölçüde bu dönemde tartışılan fikir ve uygulamalardan etkilenmiştir.

B. II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE İLKÖĞRETİM

II. Meşrutiyetin başında ilk tahsil veren mektepler Sıbyan ve İptidai mektepleri idi. Sıbyan mektepleri, özel mahiyette mekteplerdi. Bunlar şehir ve kasabaların hemen her mahallesinde ve bazı büyükçe köylerde bulunurdu.⁶⁴ Bu mekteplerin muallimi ya bir hoca ya da ihtiyar bir kadındı. Bunların belirli bir ders programı ve öğretim müddeti yoktu. Muallimler talebelerden aldıkları haftalıklarla ve bazı hediyelerle geçimlerini temin ederlerdi. Öğretim ve inzibat usulleri iyi durumda değildi. Sıbyan mekteplerinde çocuklara Kur'an okuması öğretilir ve mümkün olursa bu çocuklardan yetenekli olanlarından bazıları hafız olarak yetiştirilirdi.⁶⁵

61. Alfabeye yöneltilen eleştiriler ve değiştirilmesi ile ilgili görüşler Tanzimat'tan itibaren başlar. Bu konuda bkz. Agah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadelenme Evreleri*, 2. Baskı, Ankara 1972; Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin İslahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri: (1862-1884)", *Belleten*, c.XVII, S.66, Ankara 1953, s.223-249; Meral Alpay, *Harf Devriminin Kütüphanelerde Yansımaları*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1976, s.6-10. II. Meşrutiyet'teki tartışmalar için bkz. "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No.7, 20 Mart 1330, s.15-16; "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No.10, 10 Nisan 1330, s.13-16; "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No.11, 17 Nisan 1330, s.8-10; "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No.12, 24 Nisan 1330, s.15-16; "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No.9, 3 Nisan 1330, s.16; M. Şinasi-İsmail Hakkı, *Tadil-i Huruf Meselesi 3. Risale*, İstanbul 1328; Ali Kemal, "Yine Yine Lisan Bahsi", *İkdam*, No.5250, 7 Janvier 1909.
62. Ayrıca bkz. Ergin, c.III-IV, s.1291; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.224-225.
63. II. Meşrutiyet başlarında Sıbyan ve İptidai mekteplerinin öğretmen, bina, talebe ve öğretimleri ile ilgili olarak bkz. Ahmet Şerif, *Anadolu'da Tanin*, Baskıya Haz. Çetin Börekçi, Kavram yayınları, İstanbul 1977, s.28-29, 42-43, 65-66, 112-113, 120-121, 142, 176-177, 187, 192, 232. Ayrıca bkz. Abdullah Cevdet, "Mektep Alemi, Hayat Alemi", *Resimli Mektep Alemi*, 1 Eylül 1329, No. 4, s.49-53; "Mekâtib-i İbtidaiye Meselesi Nail Beyefendiyle Mülakat", *Sabah*, No. 7287, 23 Kanunievvel 1325-5 Kanunisanı Efrenci 1910, s.1; Hilşeyin Cahid, "Maarife Ne Lüzum var?", *Tanin*, No.772, 26 Teşrinievvel 1910, s.1.
64. Sıbyan ve İptidai Mekteplerinin II. Meşrutiyet'ten önceki tarihi gelişimleri ile ilgili olarak bkz. Vedat Günyol, "Mektep", *İslam Ansiklopedisi*, s. 655-656 İbrahim

İptidai mektepleri ise başlıca İstanbul'da ve bazı önemli merkezlerde vardı. Öğretim süreleri üç sene idi. Programları ise; Alfabe, Tecvit, İlmihâl, Kur'ân, Kıraat, Tadad (rakamları saymak) ve Hesap, Hüsn-ü hat, Kavait, Coğrafya ve Tarih⁶⁶ idi. Öğretimde talebe tamamen alıcı durumdaydı. Kitabî olan eğitim-öğretimde talebe yalnız dinlerdi. Bir talimatname maddesinde İptidai mekteplerdeki metod ile ilgili olarak şöyle denilmektedir: "Her şakirt ders esnasında gayet edibâne oturup verilen derse dikkat edecek ve muallim tarafından hangisine sual irât olunursa yalnız o cevap verip diğerleri kendilerine hitaben bir sual varit olmadıkça bir şey söylemeyecek ve içlerinden biri dersinde bir müşkülü bulunduğu halde, ders bittikten sonra şifâhen veya tahriren muallime müracaat edebilecektir"⁶⁷

II. Meşrutiyet ilân edildiği zaman 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi yürürlükte idi. Üzerinden 38 yıl geçmesine rağmen, nizamnamenin hükümleri gereğince uygulanamamıştır. Bu hale göre, Meşrutiyet Hükümeti şu yollardan birisini seçmek durumundaydı:

1- 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'nin hükümlerini yürütmek,

2- Meşrutiyet gereklerine ve zamanın ihtiyaçlarına göre yeni bir Maarif-i Umumiye Kanun Tasarısı hazırlayarak Nizamnameyi yürürlükten kaldırmak,

Hilmi Tüccarzade, *Maarifimiz ve Servet-i İlimiyemiz*, İstanbul 1329, s.26 vd.; Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcrası*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1338, s.1-21, 79, 95-99, 126, 142, 161, 270, 301, 314, 322, 344; Kansu, c.I, s.27-32, 98-104, 163-165; Berker, çeşitli bölümler; İsmail Hakkı Tonguç, *İlk Öğretim Kavramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1946, s.118-174; Nevzat Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1948, s.199-202; Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitiminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1964, s.6-9, 38-40; İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1966, s.5-6, 13 vd.; Andreas Kazanias, *Education and the Quest Modernity in Turkey*, Chicago 1966, s.31 vd.; Özgönül Aksoy, *Osmanlı Devri İstanbul Sübyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1968, çeşitli bölümler; E. Howard Wilson-İhan Bağöz, *Türkiye Cumhuriyetinde Eğitim ve Atatürk*, Dost Yayınları, Ankara 1968, s.15-21, 39-42; Syzyliowicz, s.140 vd.; Berkes, s.159, 202; Ergin, c.I-II, s.82-96, 460-475, c.III-IV, s.895-906; Cahit Yalçın Bilim, *Tanzimat Devri'nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876)*, Anadolu Üniversitesi Yayınları No.69, Eskişehir 1984, s.1-4, 22-24, 33, 36-44; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.7-9, 58-60, 74, 91-93, 127-129; Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991, s.5-6, 3, 48, 57-90; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.72-78, 131-132, 140-142, 196-201.

66. Mahmud Cevad, s.2, 6, 270, 301; Kansu, c.II, s.12; Berker, s.28, 70, 82-85, 88-89, 100, 112-113, 134; Berkes, s.161.

67. *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye*, 1319, 432.

3- Nizamname yürürlükte devam ederken çeşitli maarif konularını zaman zaman ve sırayla ele alarak ona göre ayrı ayrı kanun tasarıları hazırlamak.

Birinci yolun uygulanması çeşitli sebeplerden ve şartların uygun olmamasından dolayı mümkün olmadı. İkincisine teşebbüs edildi, fakat başarılı olunamadı. Bu sebeple, üçüncü yol tercih edildi. Ancak bu yol tercih edilince işe nereden başlanması gerektiği problemi ile karşı karşıya kalındı.⁶⁸

İstanbul Muallim Mektebi'nde yapılan ıslahattan anlaşılıyor ki, Meşrutiyetin ilânını müteakip maarifte hakim olan ilk endişe özellikle ilk mekteplerin ıslahı olmuştur. Yine, 1910 senesinde Maarif Nazırlığına gelen Emrullah Efendi'nin aynı sene İstanbul'daki bir gazeteye yazmış olduğu beyanatındaki "...elzemi lâzıma tercih etmek lâzım. Elzem olan maarif binasının temeli olan ilk tahsildir..."⁶⁹, ile Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati'deki "Maarifin memleketimizde gittikçe ameli bir şekle ifrağ edilmesi lüzumuna kaniim. Şimdilik bu cihete küçük çocuklardan başlayacağız. Yani Mekâtib-i İptidaiyeden itibaren..."⁷⁰ ifadeleri ile Şükrü Bey'in "...amacımız, küçük çocuklardan, iptidailerden başlayarak..."⁷¹ sözleri bu dönemde yönetimde olan idarecilerin işe nereden başlanması gerektiğine dair fikirlerini yansıtmaktadır.

II. Meşrutiyet Dönemi'nde ilköğretim meselesiyle işe başlanması ile birlikte bu alanda iki problem ile karşılaşıldı. Birincisi tüm maarifi ilgilendiren para meselesi. İkincisi ise, ilk mekteplerdeki öğretmen eksikliği nedeniyle muallimlerin yetiştirilmesi ve temin edilmesiydi.

II. Meşrutiyete kadar İptidai öğretim için devletin bütçesinden masraf mukayyet değildi. Vilayet bütçeleri de olmadığı için vilayetlere tahsisat veremiyorlardı. İptidai mekteplerinin maaş ve masrafları halk ve evkaf tarafından ve çocuklardan alınan haftalıklarla sağlanırdı⁷². II. Meşrutiyet İptidai tahsili bu halde bırakmanın iyi olmayacağını düşünerek çeşitli tartışmalardan sonra Maarif bütçesinden ilköğretim için bütçeden hisse ayrıldı⁷³. Emrullah Efen-

68. Mesela bkz. Satı, "İslahata Nereden Başlanmalı", *Tanin*, No. 957, 2 Mayıs Efrensi 1911, s.1; Ali Kemal, "İkbalimiz Gelse Gelse Nereden Gelir?", *İkdam*, No.5294, 20 Februar 1909, s.1.

69. D.K. "Maarifimiz (Emrullah Efendi İle Mülakat)", *Sabah*, No.7341, s.1. Emrullah Efendi'nin ilköğretime öncelik vermesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye", *Mülkiye Gazetesi* 23, 1326, s.42-64; *Mülkiye Gazetesi* 24, 1326, s.32-50.

70. Emrullah Efendi, *Sabah*, No.7362, 21 Mart Efrensi 1330, s.1-2.

71. Şükrü Bey, *Sabah*, No. 7362, 21 Mart Efrensi 1330, s.1.

72. Kansu, c.II, s.14.

73. II. Meşrutiyet'in başlarında ilköğretime bütçe ayrılması ile ilgili tartışmalar için bkz. Ergin, c.III-IV, s.1274 vd.

di⁷⁴ Tedrisat-ı İptidaiye için hazırladığı tasarıda eğitim için mali kaynakları da devlet bütçesinden, vilayet gelirlerinden ayrılacak paylardan, vakıf gelirlerinden, bağışlardan, akarlardan edinmeyi öngörmüş; bu yollardan elde edilecek gelirlerin okul yapımlarına, eğitim ve öğretim giderlerine öğretmen okulları ödeneklerine, sınav masraflarına, ders kitabı ve araç gereç alımlarına, okulların ısıtma, temizlik işlerine ayrılmasını tasarlamıştı.⁷⁵

II. Meşrutiyet Dönemin'de hem maârifin genel durumunu hem de ilköğretimdeki para problemini dönemin ilk eğitim Bakanı olan Nail Bey'in şu ifadeleri en iyi şekilde yansıtmaktadır: "Yeni devre kadar-yani Meşrutiyete kadar- iptidai tahsil için devletin bütçesinden masraf mukayyet değildi. (Vilayet bütçeleri de olmadığı için tabii Vilayetler de bu işe tahsisat vermiyorlardı) İslam ahali iptidai tahsil işini vakıf mektepleri, çocuklardan haftalık almak suretiyle idare olunan hususi mektepler, gayri müslim cemaatler de dini müesseselerine merbut mektepler -yani kilise mektepleri- vasıtasıyla görüyorlardı. Yalnız 10 kadar Rüşdiye mektebinde birer de iptidai kısmı tesis olunmuştu. Yeni devir mezkûr tahsili bu halde bırakmanın caiz olamayacağını düşündü. Binaenaleyh Maarif bütçesinden iptidai tahsil için bir hisse ayırdı ki 1910 senesi için 100.000 ve 1911 senesi için de 160.000 lira raddesindedir."⁷⁶

İlköğretim meselesi, samimi bir surette öğretmen yetiştirilmesine, yani muallim mekteplerine bağlı bir keyfiyettir. İlköğretim her şeyden önce bir öğretmen meselesidir. Öğretmen olmayınca ve öğretmenler maksada uygun şekilde yetiştirilmeyince bu alanda olumlu hiç bir şey yapmaya imkan yoktur. Bu dönemde ilköğretimdeki ikinci önemli mesele olan öğretmen yetiştirilmesi ve temini ise İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Hakkı Paşa Kabinesi ile Maarif Nezaretine gelen Emrullah Efendi'nin çalışmaları ve İstanbul Muallim Mektebinde Satı Bey'in yaptığı ıslahat ile başlar. Emrullah Efendi öğretmen yokluğunu, bu olmayınca da ilköğretim alanında olumlu iş görmenin mümkün olamayacağını, modern manalı ilköğretim işinin büyük bir mesele olduğunu iyi anlayanlardan biridir. O, İstanbul'da bir gazeteye yazmış olduğu beyanatında "...Mekatib-i İbtidaiye için bugün 70.000 muallime muhtacız... Yetmiş bin muallim değil, bu miktarın yüzde birini bulabileceğimizi kim iddia edebilir..."⁷⁷ diyerek öğretmen yokluğuna dikkat çekmiş ve İttihat ve terakki'nin işe buradan baş-

74. Emrullah Efendi'nin Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları hakkında bkz. Mustafa Ergün, "Emrullah Efendi Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c.XXX, S.1-2, Ankara 1982, s.7-36.

75. Emrullah Efendi, *Sabah*, No.7362, 21 Mart Efcenci, 1330, s.2, Tasarrufların geniş bir değerlendirilmesi için bkz. Kansa, c.II, s.39-55.

76. "Mekatib-i İbtidaiye Meselesi Nail Bey ile Mülakat", *Sabah*, No.7287, 23 Kanunievvel 1325-5 Kanunisanı Efcenci 1910, s.1.

77. D.K. "Maarifimiz Emrullah Efendi ile Mülakat", *Sabah*, No. 7341, 28 Şubat Efcenci 1910, s.1.

lamasını sağlamıştır. Satı Bey⁷⁸ ise muallim mektebinde yapmış olduğu ıslahatlarla öğretmenliğin bir meslek ve sanat olduğunu ortaya koymuş, bunun ilmi esaslara göre yapılması gerektiğine inanarak bu yönde çalışmalarında bulunmuştur⁷⁹. Muallim mektebinin ıslahı ve Emrullah Efendi'nin faaliyetleri ile öğretmen meselesine girilmesi, ilköğretimin kökleşerek dikkat ve ehemmiyete layık bir iş olarak mutalaa olunmasını teşvik etmiş, ilköğretimin eski şekliyle çıkarılarak ilmi esaslara bağlı bir yol almasını başlatmıştır. Yani çocuğun tabiat ve kabiliyetine göre ilmi terbiye ve tedris usullerinin tatbikini sağlamıştır.

1910 yılında Maarif Nazırlığına gelen Emrullah Efendi ile başlayan işlerin en önemlilerinden birisi de çıkarılması mümkün olmayan Maarif-i Umumiye Kanunu taslağı idi. Bu, 1869 tarihli Maarif-i Umûmiye Nizamnamesi'nden sonra ilköğretimi umumi olarak düzenleyen ilk kanun olması sebebiyle önemlidir. Emrullah Efendi bir Maarif-i Umûmiye Kanunu Layihası hazırlamış, fakat onu geçiremeyeceğini anlayınca Şura-yı Devlet'ten alarak incelemiş ve layihanın ilköğretime ait kısmını yani Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'na ait tasarıyı Mebusan Meclisi'ne sunmuştur.⁸⁰ Tasarı haline getirilerek Mebusan Meclisi'ne sunulan raporda, ilköğretimin mecburi ve parasız olması⁸¹, öğrenim mükellefiyeti⁸², ilköğretimi gerçekleştirmek için gereken çareler, ilköğretime ait müesseseler, okul teşkilatı ve okulların denetlenmesi hususlarına ait hükümler yer almaktaydı. Bu kanunla o zamana kadar iptidai ve Merkez Rüşdiyesi adlarıyla mevcut olan okullar birleştirilmiş ve "*Mekatib-i İptidai*" adını almıştır. İlköğretim de 6 yıl olarak tesbit edilmiş ve her biri 2 yıl süreli Devre-i Ula, Devre-i Mutavassıta, Devre-i Aliye olarak üç devreye ayrılmıştır. Programlara Resim-iş, Müsiki, Beden Terbiyesi gibi dersler konulmuş, Ziraat, Ev İdaresi, Biçki-dikiş gibi pratik çalışmalara yer verilmiştir. Modern manalı ilköğretim kavramı bu tasarı ve onu hazırlayan Emrullah Efendi'nin açıklamalarıyla memleket içerisinde yayılmaya başlamıştır. Bu tasarı bazı değişikliklerden sonra Şükrü Bey'in Nazırlığı zamanında 1913 tarihinde "*geçici*" adı ile kanunlaşmıştır.⁸³

II. Meşrutiyet döneminde ilköğretimin amaçlarının daha önceki dönemlere göre farklılık kazandığı, özellikle de Devletin eğitim felsefesi ve dönemin kendi özellikleri yönünde tesbit edildiği idarecilerin uygulamalarında ve ileri gelen eğitimcilerinin yazmış olduğu yazılarda görülmektedir. Emrullah Efendi ilk Maarif Nazırı olduğu zaman maarif memurlarına

78. Satı Bey'in Hayatı-Görüşleri-Çalışmaları hakkında bkz. Ülken, s.1789-182.

79. Kansu, c.II, s.28-37.

80. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye", *Mülkiye Gazetesi* 23-24, 1326, s.42-64, 32-50.

81. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye", s.42; Faik Reşit Unat, *Maarif Düsturu*, Millî Matbaa, İstanbul 1927, s.8.

82. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye", s.43; Unat, *Maarif Düsturu*, s.8.

83. Unat, *Maarif Düsturu*, s.8-31.

yazmış olduğu bir yazıda mekteplere ve ilköğretimin amaçlarına dair şunları söylemiştir: "Saadeti atiyemizin temini, meşrutiyeti meşruamızın teşyidi; ensali vatana terbiye-i ahlakiye ve terbiye-i zihniyelerine terdifen le vazımı meşrutiyete muvafık bir terbiyeyi ehliyye ve siyasiye temin eylemek keyfiyetlerine mevkufl olup hususiyle terbiye-i ahlakiyenin bir sureti müessirede temini de terbiye-i diniyye itina ve ihtimam ile müyesser olacağından mekatipte hissiyat ve tedrisatı diniyenin kemahiye hakkıha tenmiye ve terakkisine ve feraizi diniyenin icrasına ihtimam etmekte terbiye-i etfale memur olanlar için bir vazife teşkil eder. Mekteplerimizde evladı vatanın bu evsaf ve mezaya ile beraber hayatı şahsiye ve medeniye cihadında daima galip olacak surette malumatı ameliyye ile mücehhez olarak yetiştirilmeleri esbabını tehiyye ve temin edecek tedabiri külliyye..."⁸⁴ Yine Emrullah Efendi ilköğretimin amacını çok daha geniş bir muhteva ile şu şekilde ifade etmiştir: "Herkesin bilmeye, edinmeye mecbur olduğu malumatı vermek, bir yandan da dengeli zihin gelişimini sağlamak, ortaöğretime hazırlamak ve aynı zamanda hayatta geçimini temin edecek pratikler kazandırmak, hayati ihtiyaçlara cevap verecek programları işlemek".⁸⁵

Maarif Nazırı Şükrü Bey ise Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati'nin çıkmasından bir süre sonra bir gazetede çıkan beyanatında ilköğretimin hedefi ile ilgili şunları söylüyordu: "Maarifin memleketimizde gitikçe ameli bir şekle ifrağ edilmesi lüzumuna kaniim. Şimdilik bu cihete küçük çocuklardan başlayacağız. Yani Mekatib-i İptidaiye'den itibaren evlad-ı vatana daha ciddi malumatı ameliye öğretilecek, hayati ziraiye ve ticariye veya sınıaiyye atıldıkları zaman haiz olmaları lazımgelen mükte-sebatın daha iyi bir surette kendilerine telkin edilmesine çalışılacaktır..."⁸⁶

1913 tarihli kanunun çıkmasından sonra Sabah Gazetesi'nde yasayı eleştirmek üzere uzunca bir makale yazmış olan İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) da ilköğretimin amaçları konusunda şunları söylüyordu: "...Amaç; realist mektep görüşüyle pratik bilgiler kazandıran okul... Amacımız, küçük çocuklardan, iptidailerden başlayarak uygulamalı bilgilere ağırlık vermektir. Çocuklarımızı hayata hazırlayacağız..."⁸⁷

II. Meşrutiyet Dönemi'nde ilköğretimin amaçları 23 Eylül 1913 yılında geçici olarak kabul edilen Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati'nin beşinci maddesinde belirtilen "...çocukların bir suret-i mütevazine-

84. Ergin, c.III-IV, s.1276'dan naklen.

85. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye", *Mülkiye Gazetesi* 23, 1326, s.51. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.47.

86. Şükrü Bey, *Sabah*, No. 7362, 21 Mart Efrenci, 1330, s.1.

87. İsmail Hakkı, *Sabah*, 15 Aralık Efrenci 1913, s.2.

de küşayışi ezhanını temin eyleyecek esasları vazeden ve herkese lazım olan malumata müksib olan mekteplerdir"⁸⁸ şeklinde uygulanmıştır.

1915 tarihli Mekatib-i İptidaiyeyi Umumiye Talimatnamesi'ne göre ise ilköğretimin amaçları şöyle tesbit edilmiştir: "İptidai mekteplerin hedefi, mecburiyet-i tahsilîyeye tabi olan çocuklara hayat için en ziyade lazım olan malumatı kazandırmak ve onları mütedeyyin, vatanperver, üstün ve gayur birer insan olarak yetiştirmektir. İptidai mektepler tahsil ve terbiye hususundaki vazifesini iyi bir tarzda ifa ettikçe memleket fikir, ahlak ve iktisat cihetleriyle yükselir, bu telakki ise, dini ve milli varlığımızın muhafazasında en büyük bir amildir. Mektep sıralarındaki yeni nesil, hem ananat-ı diniyeye ve milliyeyi muhafazaya, hem de şerait ve ihtiyatı hazıra ile telif-i nefse alıştırmalıdır. İptidai mekteplerin vazifesini bu yolda ifa edebilmesi için tedrisat-ı iptidaiyeyi vakf-ı vücud edenlerin mesleklerindeki ciddiyet ve azameti idrak etmeleri ve memleketin hayatı ve atiyesi için ne kadar mühim bir vazife deruhte etmiş oldukları hatırdan çıkarmamaları lazım gelir. İptidai tedrisat muallimleri, yalnız milletin istikbaline değil, istikbal-i insaniyete hakimdir. Vazife, ne kadar büyük ne derece şerefli ise vicdani mesuliyet de o kadar ağırdır"⁸⁹.

Bu kanun, rapor, layiha, makale ve yönetmeliklere göre II. Meşrutiyet'te ilk mektebin amacı, çocuklara hayat için gerekli pratik bilgileri vermek, teori ile pratiği birleştirmek, mesleğe hazırlamak, onları dinine bağlı, vatanperver, üstün bir insan olarak yetiştirmektir. Dönemin eğitim anlayışı çerçevesinde tesbit edilen ilköğretimin amaçları, Devletin mali imkanları, hukuk ve idare anlayışı ile sıkı bağlara sahiptir.

İttihat ve Terakki Fırkası'nın siyasi programının 42. maddesi, bir eğitim hedefi göstermektedir ve ilk okullarla ilgili kısmı şöyledir: "...İlköğretim zorunlu ve genel okullarda parasızdır. Bu okullarda Türkçe eğitim ve öğretimi zorunlu ders olmakla birlikte her yörenin yerel ana dili de öğretilen olacaktır. İlköğretim programları, ileri memleketlerdeki gibi, ortaokul öğretimini de kapsayacak biçimde düzenlenecek, yörenin ihtiyaçlarına göre bu programlara ziraat, ticaret sanat bilgi ve beceri dersleri de konulacaktır..."⁹⁰

1917 senesinde ise ilköğretimin amaçları öncakilere göre muhtevayı daha dini bir hale getirmeyi öngörmektedir. Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'nun yayınlanmasından 4 yıl sonra Maarif Nazırı Şükrü Bey ilkokulların islahını yeniden ele aldı. 1917 Maarif Bütçesi Meclisi Mebusan'da gö-

88. Unat, *Maarif Düsturu*, s.9.

89. Unat, *Maarif Düsturu*, s. 279.

90. Ergin, c.III-IV, s.1281'den naklen.

rüşlürken açılan tartışma ve bir mebus tarafından ortaya konan iki mesele sebebiyle Maarif Nazırı Şükrü Bey'in hemen bütün maarif konularını içine alan uzun konuşmasında, ilköğretim meselesine de değinilmiştir. Şükrü Bey'in bu konuşması sırasında ilköğretimin amaçlarının şu şekilde tesbit edildiği görülür: "...Tedrisatı İptidaiyenin birinci kademesi hakkında lazımgelen tetkikat yapıldıktan sonra asıl iptidai tahsili dediğimiz 7-13 yaş arasındaki çocukların tahsili için lazım gelen programlar, talimatnameler ihzar edildi. İşte Hilmi Efendi Hazretlerinin aradıkları nokat bu programlarda görülür. Eğer bu programlar tetkik edilirse, bunları takip edecek olan muallim ve terbiye mecmuaları nazarı dikkatten geçirilirse, Nezaretin hangi gayeyi istihdaf ettiği görülür. Memlekette adam yetiştirmek, her manasıyla adam yetiştirmek gayesi programlarımızda birinci düşündüğümüz nokta oldu. Tam bir adamın nasıl olabileceği meselesi nazarı dikkate alınırsa bence onun dinine merbut, vatanını sever, milliyetini tanır yani muhtelif namlarla zikrolunan şu vezâifî hüsnü ifaya gayret eder bir adam olması lazım gelir. İşte biz tam adamı bu suretle yetiştirmek, dinini sever, riayetkar olur, vatanını sever ve kendisine bir vahdeti siyasiye veren milletini hisseder bir adam olmak üzere yetiştirmek gayesini programlarda takip ettik. Yani iyi bir vazifesinas, münevver bir vatanperver olacak çocuklar yetiştirmek istiyoruz ki deminki saydıklarımı bu iki kelime içinde dahil olmak üzere telakki ediyorum..."⁹¹

Meşrutiyetin başından itibaren ilköğretimdeki olumlu gelişmelerin özellikle de ilk mektepler için tesbit edilen hedeflerin, hazırlanan programları etkilediği görülmektedir. 1913 tarihli kanun ilköğretim programlarını şöyle tesbit etmiştir: Kıraat ve Hat, Lisan-ı Osmanî, Hesap, Hendece, Coğrafya (özellikle Osmanlı Coğrafyası), Tarih (özellikle Osmanlı Tarihi), Durus-ı Eşya, Malumat-ı Tabiiye ve Tatbikatı, Hıfzıssihha, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye, El-işleri ve Resim, Gına (İlahî ve Vatani manzumeler), Terbiye-i Bedeniye ve Mektep Oyunları, Talim-i Askerî, İdare-i Beytiyye ve Dikiş, Kur'an-ı Kerim (müslümanlara) Malumat-ı Diniye (gayri müslimlere).⁹²

1915 tarihli Mekatib-i İptidaiye-yi Umumiye Talimatnamesi'nde ise üç devreli ve altı sınıflı ilk mektepler için müfredat programı hazırlanmıştır. Bu program tamamen Fransız eğitim sisteminin etkisi altında kalmak üzere hazırlanmış olduğu iddiası literatürde yaygın olarak ifade edilmiştir. Mekatib-i İptidaiye-yi Umumiye Talimatnamesi'nde üç devreli ve altı sınıflı ilk mektepler için hazırlanmış Müfredat programı şöyledir: Öğleden evvel tedris edilecek dersler; Kur'an-ı Kerim, Malumat-ı Diniye, Musaha-

91. Ergin, c.III-IV, s.1366'dan naklen. Ayrıca bkz. Ayas, s.197. İhtihat ve Terakki'nin 1917 yılı Maarif bütçesi müzakere olurken yapılan tartışmalar için bkz. Ergin, c.III-IV, s.1361-1376.

92. Unat, *Maarif Düsturu*, s.12-13.

bat-ı Ahlakiye, Türkçe, Kıraat, Sarf ve Nahiv, Tarih, Hesap ve Hendese, Eşya Dersleri. Öğleden sonra tedris edilecek dersler; El İşleri, Ziraat, Yazı, Resim, Musiki (Gına) Terbiye-i Bedeniyye. Devre-i Ula birinci sınıfın Alfabe ve Kur'an-ı Kerim dersi, öğleden evvel ve sonra dahi okutulabilir.⁹³

II. Meşrutiyet Dönemi'nde ilk mekteplerdeki öğretim metodlarına gelince; derslerin verilmiş metodları talimatnamede şöyle açıklanmıştır: "Bir saatte verilecek her dersin mevzuu mahdut ve mükerrer olmalıdır. Muallim derse girmeden evvel talebesine o derste ne öğreteceği kendisine tekrar edilmeli ve bu derse ait zemini iyice ihzar ederek ders esnasındaki bütün işteğalatını mevzuun inkişafına ve tamamen anlaşılmasına hazır etmelidir."⁹⁴ Çocuklara yeni bir şey öğretilene zaman öğretmen neler öğreneceklerini çocuklara söyler. Talebenin bu yeni konu ile ilgili bir şey bilip bilmediklerini sorar. Daha sonra öğretmen onların bilgi seviyelerine göre ve uygun bir dille dersi anlatır. Dersin bitiminde dersin anlaşılıp anlaşılmadığını kontrol için öğrencilere birtakım sorular sorar. Daha sonra talebenin yanlış anladığı konular ve eksiklikler giderilir. Nihayet ders bir iki öğrenci tarafından tekrar edilerek özetlenir (madde: 26)⁹⁵. Her dersin öncesinde bütün sınıflarda bir evvelki derste görülenler tekrar edilir. Önemli tarihleri, kuralları vb. talebenin her birisi öğreninceye kadar tekrarlanır (madde: 27)⁹⁶. Dersin tekrarı bittikten sonra öğretmen öğrencilerle tek tek ilgilenmeyip, bütün sınıfın dikkati çekmek için suallerini ve sözlerini bütün sınıfa yöneltmelidir (madde: 27).⁹⁷ "Bütün sınıflarda dualar, sureler, manzumeler ve şarkılar ile tarihler isimler ve kaidelerin" dışında hiç bir şey ezberletilmemelidir. "Tarih, Coğrafya ve Eşya Dersi, Ziraat ve Hendese gibi derslerde aynen ibare ezberletmek caiz değildir". (madde: 30) "Talebenin ellerinde bulunan ders kitapları gerek muallimin takrihi gerek dersin tekrarı esnasında açık bulundurulamaz" (madde: 31). "Okutulan mevaddın teshil-i tefhimi için icap eden ve mektepte mevcut veyahut hariçten tedariki mümkün olan eşya, harita vesaire gibi vesait-i tedrisiyenin muallim tarafından her derste dersaneye getirilmesi lazımdır. Keza hendese dersinde siyah tahtaya eşkal tersimine mahsus pergel ve cedvel tahtasının hazır bulundurulması icap eder" (madde: 32).⁹⁸

Yukarıda açıklanan hedef ve buna göre hazırlanan programlara göre II. Meşrutiyet Devri'nde ilköğretimde asıl önemli değişiklik öğretim ve eğitim metodlarında görülmektedir. Tek tek ve deneme halinde kalmakla beraber, mekteplere bu dönemde yargılama ve gözlem usulleri girmiş; vatan, millet ve sanat duyguları gelişmeye başlamış; Resim ve El-İşi öğ-

93. Unat, *Maarif Düsturu*, s.284. Ayrıca bkz. R. Özalp-A. Atılnal, *Türk Millî Eğitim Sisteminde Düzenleme Teşkilatı*, İstanbul 1977, s.23.

94. Unat, *Maarif Düsturu*, s.286.

95. Aynı yer.

96. A.g.e., s. 286-287.

97. A.g.e., s. 287.

98. Aynı yer.

retimi öğretim ve eğitimin ciddi bir parçası haline gelmiştir. Öğretmen sadece öğretmekten ve ezberletmekten ibaret olan ödevini bırakmış, bunun yerini tecrübe ve düşünmeye dayanan bir eğitim ananesi almaya başlamıştır.

Bu dönemde ilköğretimdeki olumlu gelişmelerin yanısıra özellikle yapılan uygulamalarla çelişki gösteren durumlar da vardır. II. Meşrutiyet'te o zamana kadar İptidai ve Merkez Rüşdiyesi adlarıyla mevcut olan okullar birleştirilmiş ve Mekatib-i İptidai adını alarak, ilköğretimin 6 yıl olarak tesbit edilmiş olmasına rağmen, diğer taraftan gerek kız, gerekse erkek Sultanilerine bağlı olarak açılan ve ödeneği genel bütçeden karşılanan ilk kısımlar için bu devre sistemi dışında 5 yıllık bir öğrenim bütünü kabul edilmiş ve böylece diğer 6 yıllık ilkokullarla denk tutulan ikinci bir ilkokul tipi ortaya çıkmıştır.⁹⁹

Bu dönemde iki ilkokul tipi ortaya çıkmasına rağmen, bu mekteplerin bir elden yönetilmesi açısından da olumlu gelişmeler kaydedilmiştir. Önceleri Sıbyan, Tanzimat'tan sonra iptidai adlarını alan ilk mektepler öğretmenlerinin maaşları yine Evkafa verilmek üzere I. Meşrutiyet Devri'nde maarife devredilmiş, kütüphanelerde yine bu şartlarla maarife geçmiş ve Maarifçe de çoğunun fihristleri yaptırılıp bastırılmıştır. 1908 İnkılabından sonra 1913'de 25'i iptidai olan mektep tekrar evkafa devredilmiştir. Evkaf devrelendiği bu mektepleri bina, ders araçları ve muallimleri açısından yenilemiştir. Evkaf yalnız İstanbul'da faaliyet gösterdiği için maarife göre mekteplerde daha iyi sonuçlar almıştır. Vakıf mekteplerinde esas itibariyle Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati'de öngörülen ders programı takip olunmuştur¹⁰⁰. Ancak bu mektepler bir "hissi dindari ile vücuda getirilmiş olduğundan vakıfların arzusunun tebcilen gayci diniyye ve milliyeye"¹⁰¹ daha çok önem vermişlerdir. İttihat ve Terakki Fırkası'nın Umumi Heyeti 1916'da toplandığı zaman memleketin maarifi hakkında da önemli kararlar vermiştir. Maarife ilgili kararların en başında Evkafın maarife ilişkisini kesmek gelir. Kongrede okunan umumi raporda "Terbiyeyi İptidaiye'de vahdet en tabii bir kaide olduğu cihetle Evkaf Nezareti tarafından Mekâtib-i Umumiye küşat ve idaresi bu kaideye münafî" sayılmış ve "Evkaf Nezareti'ne merbut bulunan Mekatib-i Umumiye'nin masarifi devlet bütçesinden tesviye olunmak üzere Maarif Nezaretine nakline" karar verilmiştir. Aynı zamanda "doğrudan doğruya mütevellileri tarafından idare olunan Mekatib-i Vakfiye Mekatib-i Hususiye'den madut olmakla bu hükümden müstesna"¹⁰² tutulmuştur. İşte bu Tevhid-i Tedrisat'a doğru atılmış ilk adımdır.

99. Unat, *Türk Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.40.

100. İsmail Hakkı, "Hayatım", *Yeni Adam*, S.305. Vakıf mektepleri daha çok iptidailerden oluşmaktaydı. Evkafa bağlı bu mekteplerdeki gelişmeler için bkz. Ergin, c.III-IV, s.1283-1285.

101. Ergin, c.III-IV, s.1285.

102. Ergin, c.III-IV, s. 1340. İttihat ve Terakki Fırkası'nın aldığı kararların açıklanması ve müdafaası ile ilgili olarak Gökalp'in yazısı için bkz. *Tanin*, No. 2796, 24 Eylül 1332, s.1.

Yukardaki incelemelerin sonucu ilköğretimdeki din eğitimi ile ilgili şunlar söylenebilir: II. Meşrutiyet döneminde de en çok eleştirilen ve gerek öğretmen, bina, araç-gereç gerekse müfredat açısından en çok ıslahat yapılan ilköğretim olmuştur. Bu dönemde ilköğretimin sık sık değiştirilen bütün müfredatlarında din derslerine yer verilmiştir¹⁰³. Ayrıca ilköğretimin amaçları içinde de yetiştirilecek bireylerde hem ahlaki hem de dini yönlerinin gelişmelerine ağırlık verileceği belirtilmiştir¹⁰⁴.

C- II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE ORTA ÖĞRETİM

Cumhuriyet devrine kadar memleketimizde Orta Öğretim basamağında yer alan okul tiplerinin başlıca şu üç isim altında gelişip müesseseleştiğini görmekteyiz: 1-Rüşdiye 2-İdadiye 3-Sultaniye.

Yine II. Meşrutiyetin başında Orta derecede eğitim-öğretim veren müesseseler verdikleri eğitim açısından iki tür sınıflandırılmaya tabi tutulmuşlardır: 1- Umumi ve edebi bir tahsil veren mektepler 2- Mesleki tahsil veren mektepler.¹⁰⁵ Bu çalışmada ise birinci tip sınıflandırılmaya göre Orta öğretim incelenmeye çalışılmıştır.

a- Rüşdiyeler

Rüşdiye Mektepleri'nin Türk Maarif Tarihindeki yeri sık sık karışıklıklara sebep olmuştur. Eğitim Tarihçilerinin bir kısmı Rüşdiyeleri ilk öğretime; diğer bir kısmı ise orta öğretime dahil etmişlerdir.¹⁰⁶ Bunun sebebi, Maarif Tarihçilerinin Rüşdiyeleri, ilk zamanlarda Sıbyan Mektepleri'nin üstünde bir hazırlık mektebi, daha sonraları ise Orta mektep hüviyetine sahip bir öğretim derecesi olarak görmeleridir. Bu mektepler başlangıçta Darülfünun'a, daha sonraları İdadilere basamak teşkil etmeleri ve II. Meşrutiyetin başında da genel olarak bu özelliklerini devam ettir-

103. 1910-1911 programı için, *Sabah*, 14 Ekim Efrenci 1911, s.3-4; 1913 programı için, "Tedisat-ı İbtidaiye Kanun-i Muvakkati", *Düstur*, 2/V, s.804-823; Unat, *Maarif Düsturu*, c.I, s.278 vd; Maarif-i Umumiye Nezareti, *Mekatib-i İbtidaiye Ders Müfredatı (Bir ve İki Muallim ve Dershaneli Mekteplere Mahsus)*, İstanbul 1329, 1914 ve 1915 program için de bkz. *Maarif-i Umumiye Nezareti, Mekatib-i İbtidaiye Ders Müfredatı (6, 5, 4, 3 derslane ve muallimli mekteplere mahsus)*, İstanbul 1330, Matbaa-i Amire, s.5 vd.

104. 1918'lerde dini terbiye meselesi bir terbiye-i ibtidaiye meselesi olarak görülür. Sultanilerdeki fen derslerinde talebenin başarılı olabilmemesinin ve bir çatışmaya girmemesinin çaresi olarak ilköğretimde iyi din öğretiminin yapılması gerektiği üzerinde ısrarla durulur. Bkz. "Dini Terbiye Nasıl Verilmeli", *İkdam*, No. 7553, 7 Cemaziyevvel 1336-19 Şubat 1918. Yine 1918'lerde mekteplerdeki ahlak buhranına özellikle de kız mekteplerindeki ahlak terbiyesinin eksikliğinden sık sık şikayet edilmektedir. Bkz. "Kızlarımızın Terbiyesi", *İkdam*, No.7518, 1 Rebiülahir 1336-15 Kanunisanı 1918.

105. Kansu, c.II, s.9; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.80 vd.; Ergin, c.III-IV, s.1485 vd; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.211 vd.

106. Mesela Faik Reşit Unat, Hasan Ali Yücel Rüşdiyeleri Orta öğretim seviyesinde zikrederken, Osman Ergin, Nafi Atuf Kansu gibi eğitim tarihçileri ilköğretim basamağında değeri düşürmüşlerdir. Bu konuda bkz. Kansu, c.II, s.12; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.42; Ergin, c.I-II, s.384; Hasan Ali Yücel, *Türkiye'de Orta Öğretim*, 1. Baskı, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul 1938, s.4;

meleri sebebiyle, bu araştırmada da ortaöğretim derecesinde birer öğretim kurumu olarak incelenmişlerdir.

Açıldıkları zaman üç yıl süreli olan Mekteb-i Rüşdiye, Mekteb-i İptidaiyeler üzerine dayalı olan okullar idiler. Bu mekteplerde II. Meşrutiyete kadar öğretim Kur'an Okuma, Din Bilgisi, Türkçe, Arapça, Hesap, Coğrafya, Türk ve İslam Tarihi, Güzel Yazı, Tanım vb. gibi derslere dayanıyordu. Farsça, Resim, Geometri ve Sağlık Bilgisi dersleri de bunlara ekleniyordu.¹⁰⁷ 13 Haziran 1892 tarihinde 4 yıllık olan Rüşdiyeler 3 yıla indirilmişti.¹⁰⁸

II. Meşrutiyetin başlarında ise yine Rüşdiyeler İptidai mekteplerin üstünde 3 senelik mekteplerdi. Aynı zamanda 7 senelik İdadilerin ilk 3 senesini de Rüşdiyeler oluşturuyordu. Bu mekteplerin maaş ve masrafları Maarif Nezareti tarafından ödenirdi.¹⁰⁹ Programları ise şöyle idi: Tecvit, Kur'an, Din dersleri, Türkçe, Arabi, Farsî, Hesap, Hendese, Coğrafya, Tarih, Malumat-ı Nafia, Hüsn-ü Hat, Resim ve son sınıfta Fransızca. Kız Rüşdiyeleri'nde bu derslerden başka; İdare-i Beytiyye, Ahlak, Hıfzıssıhha ve El Hünerleri dersi verilirdi. İstanbul ve diğer vilayetlerde bulunan Rüşdiyelerin program ve talimatnamelerinde farklılıklar vardı.¹¹⁰

İptidai mekteplerine göre Rüşdiyelerde öğretim ve metodu daha düzenli ve verimli idi. Bunun sebebi, Rüşdiyelerin bir merkeze bağlı oluşu ve denetlenmeleri idi.¹¹¹

Bu öğretim kademesi, Sıbyan Mekteplerinin verdiği bilgileri tamamlar ve öğrencileri orta öğretime hazırlardı. İptidailer ile İdadiler arasında bir geçiş dönemi oluşturuyordu. Daha sonra Sıbyan Mekteplerinin bilgisini tamamlamak üzere kullanılan bu mekteplere Sunuf-u Mütemmime de denilmiştir.¹¹² Emrullah Efendi özellikle ilk mekteplerde öğretmenlerin çoğalabilmesi için buraları birleştirmek istemiş fakat yukarıda anlatıldığı üzere bu 1913 tarihli geçici kanunla daha sonra gerçekleştirilmiştir. Ancak onun Maarif Nazırlığı sırasında Rüşdiye öğretmeni yetiştirecek okullar tesis edilerek bu mekteplerdeki öğretim ıslah edilmeye çalışılmış-

107. Bkz. Mahmud Cevad, s.26, 131, 157; *Salname-i Vilayet-i Suriye*, 1301, s.112; Kansu, c.I, s.60, 104; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.42; Ergin, c.I-II, s.384.

108. Unat, a.g.e., s.44; Yücel, s.11.

109. Kansu, c.II, s.10, 12.

110. 1909 ve 1911 programları için bkz. Satı, "Ne Vakte Kadar Bu Halde Kalacak", *Tanin*, No. 188, 8 Şubat Efrensi 1909, s.4; *Sabah*, No.6821, 14 Ekim Efrensi 1911. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.12, 13.

111. Kansu, c.II, s.12.

112. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 27 Kanunievvel 1326, s.625; Emrullah, "Tedrisat-ı İbtidaiye", *Mülkiye*, No.23, 1326, s.57.

tır.¹¹³ 1913 Tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati, Rüşdiyeleri Mekatib-i İbtidaiye-yi Umumiye adı altında ilk mekteplerle birleştirip onları orta öğretimden almıştır.¹¹⁴ Bu okullar o tarihte ortadan kalkmış sayılmaktadır. Fakat Nümune Rüşdiyeleri adıyla tesis edilenleri Cumhuriyet yıllarına kadar yaşamıştır.¹¹⁵

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere II. Meşrutiyet Dönemi'nde 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati ile Rüşdiyelerin İlk Mekteplerle birleştirilmesi ayrıca Nümune Rüşdiyeleri adı ile de başkalarının açılmasıyla bu mektebin iki türü ortaya çıkmış oldu.

II. Meşrutiyet Dönemi'nde Rüşdiyelerde daha önceki durumlarına göre bir ilerleme değil aksine bir gerileme görülmektedir.¹¹⁶ Kız Rüşdiyeleri içinde aynı durum söz konusudur.¹¹⁷ Bunun sebebi, Rüşdiyelere mahsus birçok Vakıf mektebini Evkaf Nezareti'nin Maariften almış olması, bütçe darlığı dolayısıyla yeni mektep binalarının yapılmaması,¹¹⁸ yine bütçe darlığı, daha doğrusu ilk tahsile devlet bütçesinden para verilip verilmemesinin münakaşa edilegelmesi ve en önemli olarak da bu mektepler için hazırlanan Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'nun senelerce kesinlik kazanamayışıdır.¹¹⁹ Bu sebepler Rüşdiye Mekteplerinin kötü durumda kalmalarına sebep olmuştur. II. Meşrutiyet Devri'nde Rüşdiyelerdeki en iyi gelişme programlarına Tarih, Yurt Bilgisi, Medeni Malumat gibi yeni dersler eklenmesidir.¹²⁰ Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu bu müesseselerin durumlarının daha iyiye gitmesini sağlamış aynı zamanda bir birlik meydana getirmiştir.

113. Bkz. Ergün, s.19.

114. Unat, *Maarif Düsturu*, s.12.

115. Ergin, c.III-IV, s.1416; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.195; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.233.

116. Rüşdiye mekteplerinin II. Meşrutiyet'ten önceki tarihi gelişimleri, programları, mali kaynakları, öğretmenleri, öğrencileri, binaları, öğretim usulleri vb. hakkında bkz. *Salname-i Maarif-i Umumiye*, 1317, s.22-24; Sait Paşa, *Hatırat*, İstanbul 1328, c.I, s.156, 387-388, 393-395; Urfa Mebusu Refet, "Türkiye'de Maarif-i İptidai I-II" *Türk Yurdu*, c.II, No.7-8, Nisan 1341-Mayıs 1341, s.38-41/141-142; Mahmud Cevad, s.8-12, 25-26, 30, 38-39, 101, 159-160, 219-225, 262-263, 344-366; Berker, s.8; Ayas, s.229 vd, 379; Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1. Baskı, Ankara 1954, c.VI, s.172-173; Karal *Osmanlı Tarihi*, 5. Baskı, c.VII, Ankara 1995, s.200-201; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.41 vd.; Parmaksızoğlu, s.12 vd.; Szyliowicz, s.140-141; Ergin, c.I-II, s.383 vd., 440, 457, 501; Ergin, c.III-IV, s.907 vd., 915; Bilim, s.45-50; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.40 vd., 66-67, 129; Kodaman, s.91-114; Yücel, s.4, 11.

117. Ergin, c.III-IV, s.1417. 1909 senesinde Anadolu'daki Rüşdiye Mekteplerinin binaları, öğrencileri, muallimleri, bütçeleri ve öğretim durumları ile ilgili olarak bkz. Ahmet Şerif, s.53, 65, 78, 108-109, 121, 288 vb.

118. Bkz. Hüseyin Cahid, "Maarifin Hali", *Tanin*, No. 781, 4 Teşrinisani Efronci 1910, s.3. II. Meşrutiyet'in hemen öncesinde Rüşdiye Mekteplerinin sayısı, öğrenci sayıları, bütçe ve masrafları için bkz. Kansu, c.II, s. 13; Ergin, c.III-IV, s.1279.

119. Krş. Ergin, c.III-IV, s.1416.

120. Aynı yer.

Emrullah Efendi Tedrisat-ı İptidaiye ve Layihasının esbab-ı mücibesinde Rüşdiyeleri ilk tahsili görevli müesseseler arasında saymıştır. Müddetleri ise 3 senedir. Bu konuda o şöyle demektedir: "Rüşdiye mektepleri orta tedrisat müesseselerine talebe hazırlayacağı için orta mekteplere gitmeyecek olan Sıbyan mektepleri talebesinin malumatını tamamlamak için -mahalli ihtiyaç ve istidada göre- sıbyan mekteplerine mülhak olmak üzere bir veya iki sınıf Rüşdiye teşkil olunabilir ki bunlara mütemmim sınıflar denir"¹²¹.

II. Meşrutiyet Devri'nde artık ilk mektep olarak eğitim tarihindeki yerini alan bu müesseselerdeki amaç da Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-u Muvakkati'de ifadesini bulan "...hayat için en ziyade lazım olan malumatı kazandırmak ve onları mütedeyyin, vatanperver, mukdim ve gayur birer insan olarak yetiştirmektedir..."¹²²dir. Zaten bu kanuna göre 1913'lerde bütün mekteplerdeki ders programları bu hedefe paralel olarak şu dört esasa dayanmaktaydı:

- 1- Özellikle dini ve ahlaki öğrenime önem vermek,¹²³
- 2- Osmanlı eğitimine önem vermek,¹²⁴
- 3- Zihnin gereksinmelerine göre faydalı bilgiler vermek,¹²⁵
- 4- İhtidai ve Rüşdiyelerde askeri talimler yaptırmak.¹²⁶

Nümune Rüşdiyelerine gelince; 1908'de Türkiye'de hükümet şeklinin değişmesi o zamana kadar temenni, gıpta ve hayal sahasında kalmış olan ameli tedris meselesini canlandırmış ve o sırada hükümetin idare makinesinin her parçasında yapılmak istenilen yeniliklerden birisi de Maarif sahasında bu tarzda mektep açılması olmuştur. Emrullah Efendi de Maarif Nazırlığı sırasında İptidailerle beraber bu okulların da programlarında, yörelere göre çeşitli değişikliklerin olmasını istiyordu.¹²⁷ Nihayet bu düşüncelerin bir sonucu olarak o zaman Rüşdiye denilen mekteplerde gayri müslimlere Türkçe, Türklere Fransızca öğretmek, bu arada fen bilgileri ve bazı beceriler kazandırmak fikriyle *Nümune Rüşdiyesi* adıyla İstanbul'da üç yerde açılmıştır. Daha sonra bunların sayısı 21'e ulaşmıştır. Diğerlerine göre nisbeten en güzel binalarda, en iyi hocaların idaresinde bulunan ve en çok öğretim araç ve gereçlerine sahip olan bu mekteplerin

121. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye", *Mülkiye Gazetesi* 23, 1326, s.51vd. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.47.

122. Unat, *Maarif Düsturu*, s.9, 279.

123. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye I", s.33-34; Unat, *Maarif Düsturu*, s.279.

124. Unat, *Maarif Düsturu*, s.12, 29. II. Meşrutiyetin başlarında özellikle Osmanlıcılık politikası revaçtadır. Bu sebeple bu akım, maarifte de başlangıçta etkili olmuştur.

125. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye I", s.32; Unat, *Maarif Düsturu*, s.9, 279.

126. Unat, *Maarif Düsturu*, s.13. Bu konuda ayrıca bkz. Ergün, s.17.

127. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İptidaiye I", s.57.

imtihanları ve tedrisatları öncekilerden oldukça farklıydı.¹²⁸ Ancak bu tür çabaların da bu mekteplerin istenilen düzeye gelmelerinde yeterli olmaması sebebiyle Rüşdiyeleri kurtaramadığı görülür.

1915'de yapılmış olan Mekatib-i İptidaiye-i Umumiye Talimatnamesi'nde Nümune Mektepleri için ötekilerden fazla olarak şu kayıtlara rastlanmaktadır: "Nümune iptidailerini altı dersaneli mekteplerdir. Bu iptidailerde altı daimi muallimden başka Resim, El İşleri, Terbiyeyi Bedeniye, Musiki, Gına, Endaht, Askerlik Talimleri, Yabancı Dil, Biçki, Dikiş ve tebahat için azami beş seyyar muallim istihdam olunabilir. Nümune mekteplerinin baş muallimine müdür denilir. Müdürün dersleri haftada 12 saati geçmez. Mektep müdürü kalan zamanlarında muallimlerin derslerine girerek terbiye ve tedris işlerinde gördüğü noksanlara dair muallimlerin dikkatlerini o işler üzerine çeker ve mektebin terbiye ve tedrisatının terakkisine çalışır. Talebesi fazla olan mekteplerde müdüre bir de muavin verilir. Nümune mekteplerinde bir muallimler meclisi, bir de inzibat meclisi kurulur."¹²⁹

b- İdadiyeler

Orta öğretim seviyesinde umumi ve edebi tahsil veren mekteplerden birisi de İdadilerdir. II. Meşrutiyetten önce açılması 1869 Nizamnamesine göre kararlaştırılıp fakat açılmayan Sultanilerin yerine kurulmaya başlanan İdadiler yeni bir tiptir. Burılara 3 veya 4 sene süren ilk tahsilini bitirmiş olan talebe kabul edilirdi. Bu İdadilerin tahsil müddeti 7 seneden ibaretti. Bunun üç senesi Rüşdiye 4 senesi de İdadkiye sayılırdı. Yani bunlar o zaman mevcut olan Rüşdiye ile bir orta mektebin bileşimi idi. Bunun dışında bir de 5 yıllık öğretim süresi olan Sancak İdadileri vardı.¹³⁰

Meşrutiyet başlarında II. Abdulhamid döneminde bütün ülkeye yayılan İdadilerin öğretim düzeyleri oldukça düşük idi.¹³¹ İdadilerin öğretmenleri özellikle maaş yönünden kötü, tam bir keşmekeş içerisinde idiler. Her öğretmen okuttuğu dersin adına göre değişik bir maaş alıyordu. Buna bir de tensikat sırasında yapılan karışıklıklar ekleniyordu.¹³² Mekteplerin

128. Ergin, c.III-IV, s.1420; Ergün, s.19.

129. Unat, *Maarif Düsturu*, s.280.

130. II. Meşrutiyet'ten önce İdadî mekteplerinin tarihi gelişimi, öğrencileri, muallimleri, programları, öğretim yöntemleri, bütçeleri, sayıları vb. hakkında bkz. *Saltname-i Vîlayet-i Beyrut*, 1312, s.234; Salt Paşa, *Hatırat*, c.I, s.156-157; Mahmud Cevad, s.40 vd., 138, 155, 256-257, 259-260, 264-265, 336, 341-343, 404-407, 467-468, 477-478; Kansu, c.I, s.128, 136, 170, 173; Ayas, s.233-234; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s. 45-46, 93, 102; Parmaksızoğlu, s.15; Ergin, c.I-II, s.495-500, c.III-IV, s.923-934; Bilim, s.63-66; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitiminin Doğuşu*, s.101-102, 130-131; Kodaman, s.114-133; Yücel, s.11.

131. II. Meşrutiyetin başlarında İdadî Mekteplerinin durumu ve bu mekteplerin nasıl olmaları gerektiği ile ilgili olarak İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) bir yazı yazmıştır. Bu konuda bkz. Ergin, c.III-IV, s.1423-1426. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.9-10.

132. Ergün, s.20.

gerçek maksatlarının ne olduğu kesin olarak tayin edilmemişti. II. Meşrutiyetin ilanından sonra alınan bazı önlemlere rağmen, 1910 yılında da durum pek parlak değildi.¹³³ Bu ilk yapılan ıslahatın pek başarılı olmadığını Satı şöyle ifade etmektedir: "...1909 yılında İdadî programlarının tadili düşünüldü; bir komisyon teşkil olundu; bu komisyon lalettayin tertip olunmuş bir tevzii dürus cetveline göre bir müfredat programı hazırlamakla iktifa etti. Hiç bir terbiyevi endişe ile hareket olunmuyordu..."¹³⁴

Bu devirde ortaöğretim de ilk olarak Maarif-i Umumiye Kanun Layıhası'nın bütünlüğü içinde ele alınmış, fakat bu yolda yürümek mümkün olmayınca, ilk öğretimde olduğu gibi problemi parça parça halletme yoluna gidilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde ortaöğretim alanında yenilik ve değişiklikler özellikle İdadilerde olmuştur. İslahat hareketleri arasında ortaöğretim alanının ilk safhada temel konusu 7 senelik İdadilerin Sultani halinde yeni bir program ve hüviyetle teşkilatlandırılması olmuş, ancak bu işler tamamlandıktan sonra ancak merkezlerdeki 5 yıllık İdadilere de yeni bir şekil vermek konusu ele alınmıştır.

İlköğretimde olduğu gibi, İdadî konusundaki ıslahat çalışmaları da Emrullah Efendi'nin Maarif Nazırlığı zamanında başlamıştır. Emrullah Efendi yukarıda anlatıldığı üzere ilköğretim Kanun Layıhasını Meclisten çıkaramadığı için bu alanda ilk Öğretmen Mekteplerindeki İslahattan, Konya, Ankara, Diyarbakır, Üsküp'te birer Rüşdiye Darülmuallimini açmaktan, İlk Mektep programlarında bazı değişiklikten, Nümune Rüşdiyeleri açılmasından başka bir iş yapamadı. Ancak o zaman Galatasaray Sultanisi ile vilayetlerdeki İdadilerden ibaret olan ortaöğretim müesseseleri üzerinde geniş ölçüde ıslahata girişti.¹³⁵

Emrullah Efendi İdadileri Avrupalılar'ın ilk Mektepleri seviyesinde gördüğü için ıslahat çalışmalarına bu noktadan başlamıştır.¹³⁶ Emrullah Efendi, İdadilerin parasız öğretim kısmını savunurken: "...biz şimdiki halde Mekatib-i İptidaiye'de veremediğimiz tahsili hiç olmazsa Mekatib-i İdadiyede verebilmek için, yani Mekatib-i İdadiyeye tahsilini biraz daha tevsî ediyoruz..."¹³⁷ diyor, bu mekteplerin öğretim düzeyini yükseltmek için bazı önlemler almaya başlamak için çalışmalar yapıyordu.

İdadî öğretmenleri meselesi Emrullah Efendi'den önce seyyar öğretmenlik kurularak bir parça çözümlenmeye başlamıştı. Emrullah Efendi

133. Ergün, s.19.

134. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.660.

135. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 17 Şubat 1325, s.519. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.59; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişimine Tarihi Bir Bakış*, s.48.

136. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 17 Şubat 1325, s.519-560; Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, 2 Mart 1326, s.128-129 (Zabıt ceridelerine Mustafa Ergün vasıtasıyla ulaşılmıştır).

137. Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, 2 Mart 1326, s.128-129.

ise; maaş sistemini ders adına göre değil de öğretmenin mezun olduğu okula göre düzenlemiş, daha çok para vererek daha kaliteli öğretmen bulma ve yetiştirme yoluna gitmiştir.¹³⁸

Emrullah Efendi, yüze yakın İdadideki öğretim düzeyinin yükseltilebilmesi için, Vilayet İdadilerinden 10 tanesini Sultani haline getirmek gerektiğini söylemiş ve uygulamıştır. Onun tasarısına göre bu yeni Sultaniler yüksek öğretime öğrenci hazırlayacaklar, kalan İdadiler ise *ameli adamlar* yetiştirecekti.¹³⁹ Bu mekteplerin son sınıflarındaki tabii bilimler ve riyaziye dersleri Fransızca okutulacağından, öğrenciler daha iyi dil öğreneceklerdi. Bu şekilde yetişen öğrenciler yabancı ülkelere gönderildiklerinde zorlukla karşılaşmayacaklardı. Bu mekteplerin müdür muavinleri ve bazı öğretmenleri Fransa'dan getirilecekti. Bu mekteplerin dışında kalan gündüzlü İdadiler de Fransa'daki "*lycee mederne*"ler seviyesinde bir program uygulayacaktı.¹⁴⁰ Satı Bey, Maarif Nazırı'nın bu girişiminden asıl maksadın, yabancı ve gayrimüslim öğrencileri de Türk okullarına çekmek olduğunu söylemektedir¹⁴¹ ki, bu Meşrutiyetin başındaki Osmanlılık politikasına uygundur.

Aşağıda Sultaniler kısmında anlatıldığı gibi, Emrullah Efendi'nin bazı vilayetlerde Vilayet İdadileri yerine tesis eylediği Sultanilerler 3 birinci devre, 3 ikinci devre sınıflarını ihtiva etmek üzere 6 senelik idi. Rüşdiye üzerinde olan bu mekteplerin ilk düzenlenmesinde fen ve edebiyat ayrımı yoktu, fakat daha sonra ikinci devresi fen ve edebiyat kollarına ayrılan bir bünye verilmiştir. Muallimi, programı, kitapları iyice hazırlanmaksızın yapılan bu değişiklik, yani bazı Vilayet İdadilerinin Sultani haline getirilmesi, o zaman birçok tenkitlere maruz kalmıştır. Tenkitlerin bir kısmı Sultanilerin açılmış olmasına bir kısmı da programların mazbut ve ahenktar hazırlanmamış bulunmasınadır.¹⁴²

Livalardaki 5 yıllık İdadî ıslahatına gelince; uygulanmasına başlanan programa göre İdadî adı altında faaliyetlerine devam eden bu mektepler, o sırada Rüşdiyeler kaldırılarak altı yıla çıkarılan yeni ilk mekteplere dayanacak ve çeşitli amaçlarla teşkilatlandırılan mektepler haline getirilecekti. Fransızların yüksek ilk mekteplerine benzetilerek düzenlenen bu

138. Ergün, s.20.

139. D.K. "Maarifimiz (Emrullah Efendi ile Mülakat)", *Sabah*, No.7341, 15 Şubat 1325-28 Şubat Efrenci 1910, s.1; Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, "Maarif Nezareti Bütçe Konuşması", 25 Mayıs 1326, s.2107-2109.

140. D.K., "Maarifimiz (Emrullah Efendi ile Mülakat)", *Sabah*, 28 Şubat 1910, s.1; Maarif Nezaretinin İcratından, "Lise Teşkilatı", *Tanin*, No.805, 28 Teşrinisani Efrenci 1910, s.1-2. Lise teşkilatının tenkidi ile ilgili olarak bkz. Maarif Nezaretinin İcratından I, "Darülmualimin-i Rüşdiyeler Teşkilatı", *Tanin*, No.807, 30 Teşrinisani Efrenci 1910, s.1-2.

141. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.660-661.

142. "Lise Teşkilatı", *Tanin*, No. 805, s.2; Hüseyin Cahid, "Maarif Derdi", *Tanin*, No. 800, 23 Teşrinisani Efrenci 1910, s.1. Ayrıca bkz. Kunsu, c.II, s.59 vd.; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.48, Yücel, s. 15.

mektepler, yayınlanan programa göre, ilk sınıfta hazırlayıcı temel dersleri bir arada görecek olan öğrenciler, sonraki iki sınıfta bir kısım esas dersler bir arada görülmek suretiyle Umumi, Ziraat, Ticaret ve Sanat kollarına ayrılacaklar ve devam ettikleri bu şubelere göre diploma alacaklardı. Fakat bu düşünce tam olarak gerçekleştirilememiştir. Yalnızca İdadi programlarına fen ve sanayi dersleri dahil edilmiş, her İdadi, biri ticaret diğeri ziraat olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Gerçi bu mektepler nazari olarak bu yeni programla faaliyetlerine başlamışlarsa da I. Dünya Savaşı sebebiyle mesleğe yönelik şubelerinin açılması pek az yerde mümkün olabilmisti. Ancak amaçları kültürlü, ziraat, sanat ve ticarete vakıf adam yetiştirmek olan bu İdadiler, mezunlarını mahreç alacak müesseseler olmadığı için önleri kapalı, mezunları sadece imtihanla Sultanilere kabul edilen bir ortaöğretim seviyesi olarak varlıklarını Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar devam ettirmişlerdir.¹⁴³

İlköğretimde olduğu gibi, ortaöğretim için de 1912 yılında bir Tedrisat-ı Taliye Kanun Layihası hazırlanmış ve bastırılmışsa da bu layiha hiç olmazsa ilköğretimde olduğu gibi, geçici kaydıyla dahi kanun halini alamamıştır¹⁴⁴.

1892 de 1882 yılındaki çıkarılan resmi tebliğdeki eksiklikleri gidermek üzere öğretim derecelerinde uygulanan programlarla bağlantı sağlamak için özel bir komisyon teşkil edilmiştir.¹⁴⁵ Düzenlenen programda din ve ahlak derslerine bütün sınıflarda yer verilmiştir.¹⁴⁶ İşte 1908 senesinde uygulanan İdadi programı 1892 senesinde hazırlanan programına benzemektedir. Ancak Din Bilgisi ve Ahlak Dersleri birleştirilerek tek ders haline getirilmiştir.¹⁴⁷

II. Meşrutiyet döneminde bu mekteplerde din derslerine hemen hemen her sınıfta müfredat programlarında yer verilmiştir.¹⁴⁸ Bu dönemde, orta dereceli okullarda din eğitiminin uygulanmasında, ilk sınıflarda dini bilgilere daha yüksek bir oranda yer verildiği halde son sınıflara doğru bu derslerin azaldığı görülmektedir. Yalnız 1911 yılında müfredatında dini eğitime daha yüksek bir imkan tanındığı görülmektedir.¹⁴⁹

143. Unat, a.g.e., s.46; Koçer, a.g.e., s.195; Yücel, s.15.

144. Emrullah Efendi, "Tasarı Metni", *Hakk*, 20 Temmuz Efrensi 1912, s.1-2, s.1-2. Ayrıca bkz: Kansu, c.II, s.59; Ayas, s.226-228; Koçer, a.g.e., s.195.

145. Unat, a.g.e., s.45.

146. Mahmud Cevad, s.405-407.

147. Ergin, c.III-IV, s.930, Ayrıca bkz. Unat, a.g.e., s.48.

148. Programları için bkz. Yücel, s.147-153.

149. Yücel, s.154. II. Meşrutiyetin başlarında ve sonlarındaki İdadi mekteplerinin sayıları için bkz. Kansu, c. II, s. 10; Ergin, c. III-IV, s. 1425-1426; Ergün, s.20;

c- Sultaniyeler

Bu isim memlekette Galatasaray'da kurulan ilk liseye verilmiş olan Mekteb-i Sultani adıyla ortaya çıkmıştır.¹⁵⁰ 1869 tarihli Nizamname'de de ortaöğretim basamağının üst sınıflarını teşkil etmek üzere vilayet merkezlerinde açılması düşünülen mekteplere de "Sultaniye" ismi verilmiştir.¹⁵¹ 1869 tarihli Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'ni yapanlar tedricen her vilayet merkezinde birer Sultani açılmasını düşünmüşlerdi. Fakat, araya Rus harbi girdiğinden ve idarenin başına başka yöneticiler geldiğinden bu plan uygulamaya konulamamış bunun yerine sonradan kurulan ve Rüşdiye ile birlikte 7 senelik öğrenim yapan İdadiler, II. Meşrutiyet devrine kadar 1869 tarihli Nizamnamenin Mekatib-i Sultaniye'den beklediği hizmeti görmeye çalışmışlardır.

Meşrutiyetin ilanından sonra ortaöğretim alanında yapılmak ihtiyacı duyulan ıslahatın başında vilayet merkezlerindeki bir kısım idadilerin Sultani haline getirilmesi ve programlarının buna göre düzenlenmesi gelir. Yukarıda İdadi kısmında anlatıldığı üzere, bu ıslahata da Emrullah Efendi'nin Maarif Nazırlığı zamanında 1910 tarihinde başlanmış, 1910 Eylül'ünde ilki İstanbul'da ve bazı büyük şehirlerde olmak üzere Sultani'ye dönüştürülen 10 İdadiye, Rüşdiye üzerinde iki devreli ve altı yıllık öğrenim süresi olan ve ikinci devresi fen ve edebiyat kollarına ayrılan bir bünye verilerek açılmıştır. İlk açılışlarında bu mekteplere "lise" adı verildi. Bu mekteplerin açılışlarından üç hafta sonra üzerinde "Liselerin Tanzim ve İdarelerine ve Tedrisatına Mütteallik" diye yazan örgüt, program ve yönetmelik ortaya konuldu. Bu yönetmelikte yer alan yeni programa göre tabiat bilimlerine ayrılan ders saatleri azaltılmış, buna karşın dil dersleri ve matematik bilimlerinin saatleri ise artırılmıştı. Bu programın çok kusurlu bulunması sebebiyle o zaman ve daha sonraları hakkında birçok tenkitler yapılmıştır.

1913 tarihinde bu ıslahatın alanı daha genişletilerek beş yıllık kendi İptidai kısmına veya altı yıllık umumi ilk mektebe dayanmak üzere dört

150. Galatasaray Sultanisinin tarihi gelişimi, programı, öğrencileri, öğretmenleri, binaları vb. için bkz. İhsan Sungu, "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu", *Bellekten*, c.VII, S.28, 1943, s.315-348; Fethi İsfendiyaroğlu, *Galatasaray Tarihi*, İstanbul 1952, çeşitli bölümler; Muhiittin Sandıkçıoğlu-Ferruhzat Tıraç-Vefa Semenderoğlu, *Galatasaray Lisesi: Mekteb-i Sultani 1868-1968*, İstanbul 1974, s. 16 vd.; Ahmet Şişman, *Galatasaray Mekteb-i Sultanisinin Kuruluşu (1868-1871)*, İstanbul 1989, çeşitli bölümler. Ayrıca bkz. *Salname-i Maarif-i Umumiye*, 1316, s. 603; *Salname-i Maarif-i Umumiye*, 1321, s. 108, 115, 117-119; Edvard Engelhard; *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmani'nin Islahı*, çev. Ali Reşad, İstanbul 1328, s.228-231; Sait Paşa, *Hatırat*, c.II, s.399-400; Mahmud Cevad, s.95, 268-269, 342 vd.; Kansu, c.I, s.93, 116-120; Ayas, s.232; Unat, a.g.e., s.47; Kazamias, s.64-67; Sczylicowicz, s.143 vd.; Berkes, s. 213-215; Ergin, c.I-II, s.881-886; c.III-IV, s.917-922; Bilim, s.53-58; Koçer, a.g.e., s.80-82; Kodaman, s.133-144; Yücel, s. 6, 15, 204-212.

151. Mahmud Cevad, s.479. Ayrıca bkz. Unat, a.g.e., s.47-48.

yıllık birinci, Fen ve Edebiyat şubelerine ayrılmış üç yıllık ikinci devresi bulunun ve bütünüyle öğrenim süresi oniki yıla çıkan Sultanîyeler hemen bütün vilayet merkezlerinde, evvelce mevcut İdadilerin yerlerini almışlardır.¹⁵²

İstanbul'da ve bazı bağımsız sancak merkezlerinde de yalnız birinci devresi bulunan Sultanîler açmakla yetinilmiş, sonradan bunların ikinci devrelerinin kurulduğu görülmüştür.

İlk Kız Sultanîsi 1911'de açılan ilk kız idadisinin 1913-1914 öğretim yılında 5 senelik ilk kısım üzerine 5 sene de ortaöğretim vermek üzere öğretim müddeti 10 seneden ibaret olan İstanbul İnas Sultanîsi adını alması ile açılmıştır. Bu mektep 1915 senesinde Bezm-i Alem Sultanîsi adını almıştır. Sonradan ders programlarında epeyce değişiklik olmuş olan mektebin ilk öğretim yılında Din dersleri, Dil dersleri, çeşitli Fen dersleri ve diğer bir dizi dersin yanında kızlara mahsus bazı dersler okutulmuştur. Açılan Kız Sultanîleri yalnız İstanbul ile sınırlı kalmıştır.¹⁵³

II. Meşrutiyet döneminde bütün Sultanîlerde Ulum-u Diniye derslerine programlarda yer verilmiştir. Din derslerinin yanısıra programlarda Dil derslerine Fen derslerine ve bir dizi erkeklere ve kızlara mahsus derslere de programlarda yer almıştır.¹⁵⁴ II. Meşrutiyete kadar düşünülmüş ve tertip olunmuş maarif programlarının en derli toplusu yine Saffet Paşa'nın Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile ortaya koymuş olduğu idi. Emrullah Efendi, kendisine bu Nizamnameyi esas aldı. Sultani teşkilatını ona ilham eden bu Nizamnamedir. Nitekim 1910 senesinde yapılan Sultani teşkilatı, çocuklarımızın ecnebi mekteplerine müracata mecbur kalmayıp yeni açılacak Sultanîlerle gayrimüslim ve ecnebi çocuklarını da alabilecek mekteplerin tesisini gaye edinmişti.¹⁵⁵ 1910 yılında neşredilen ve "*Liselerin Tanzim ve İdarelerine ve Tedrisatına Müteallik*" başlıklı talimatnamenin öğretime dair 7. maddesi, ders cetvelleri, sınıfların tertip ve tensiki hususlarını içliyordu.¹⁵⁶

1910 tarihli talimatnameden öğretim metodları ile ilgili olarak şu neticeler çıkarılabilmektedir: "Derslere müteallik vesaya kısmında Ulum-u Tabiiyenin birinci devrede ameli ve tecrübi, ikinci devrede nazari ve tecrübi olarak gösterileceği hükmü ile ziraate, sanayie, hıfzıssıhhaya tatbikat icra olunacaktır"¹⁵⁷ denilmesi bu tür mekteplerde de ezberlemeden ibaret olan yöntemin terkedilip, bunun yerine tecrübe ve düşünmeye dayanan

152. Unat, a.g.e., s.48; Yücel, s.15.

153. Kansu, c.II, s.83 vd.; Unat, a.g.e., s.48.

154. Programlar için bkz. Yücel, s.156-161.

155. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.660.

156. Ders dağılımı için bkz. Yücel, s.152-153.

157. Yücel, s.184-185.

bir eğitim geleneğinin gelmeye başladığına işaret etmektedir. Edebiyat dersinin ise "zihni tenvirde başka kalbi tehzip, ahlakı tahsin, insani, dini, ve vatani hislerin itilasına" yardım edecek surette okutturulacak denilmesi de vatan, millet ve din duygularının geliştirilmesinin programlarda esas alındığını göstermektedir.

1912'de tertip olunan ve "*İstanbul Mektebi Sultanisi Ders Programı*" adıyla neşredilen program ise öncekilerine göre daha iyiydi. Burada 1902 Fransız Liseleri örnek alınmıştır. Bu programla bu mekteplere yeni dersler girmiş ve en önemlisi Türkçe'ye müfredatta yer verilmiştir.¹⁵⁸

1913 senesi için hazırlanan programda ise evvelki programlara nazaran Din derslerinin ve Arapça'nın hissedilir derecede artması buna karşılık ecnebi lisanının ders saatlerinin azalması dikkati çekmektedir. Hatta 1913-194 ders yılı içerisinde Beyrut, Şam ve Kudüs'te öğretim dili Arapça olan birer Sultani açılmıştır.¹⁵⁹ 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu Muvakkati'nin 25. maddesinde ilköğretimde Türkçe'nin mecburi olmasına¹⁶⁰ rağmen, bu açılan mekteplerde mahalli lisan ile öğretime izin verilmesi, Osmanlılık politikasının zayıflaması İslamcılığın ise değer kazanmasının bir sonucudur. Bundan sonra ise İttihat ve Terakki'nin üç fikir akımı olan İslamcılık, Türkçülük ve Garpcılık arasında genellikle bir uzlaşma siyaseti takip ederek programları buna göre hazırladığı ve bu suretle amaçlarına varmak istediği görülür.

II. Meşrutiyet döneminin ilk yıllarında Sultani Mekteplerinde yetiştirilmek istenen insan tipinin ise Osmanlılık politikası yönünde olduğu görülür. Milliyetçilik fikirleri esaslı bir şekilde terbiye örgütüne girmiş değildi. Emrullah Efendi'nin Mecliste, hakkında Sultanilerdeki uygulamalarından dolayı soru önergesi verilmesi üzerine kendini savunurken söylediği "Osmanlı birliğini sağlamaya çalışıyoruz, bütün Osmanlı fertlerinin bir okulda öğretim görmelerini sağlıyoruz"¹⁶¹ ifadeleri bu anlayışı en iyi şekilde yansıtmaktadır. 1912 tarihinde de aynı anlayışın devam ettiği görülüyor. Nitekim aynı tarihte yayımlanan Mekteb-i Sultani Talimatnamesi'nde "Şübbanı memlekete mükemmel bir Osmanlı terbiyesi verilmesi"¹⁶² tavsiye ve emrediliyordu. 1917 tarihinden itibaren ise Osmanlıcılığın Balkan Harbi'nden sonra eski itibarını kaybetmesi üzerine yetiştirilmek istenen insan tipinde diğer üç fikir akımının birleşimi olan bir anlayış benimsenmeye başlanmıştır. Özellikle Partinin fikir babası olan Ziya Gökalp'in 1917 Kongresindeki etkileri bunda büyük rol oynamıştır.¹⁶³

158. Yücel, s.185.

159. Ayas, s.227; Yücel, s.184-185.

160. Unat, *Maarif Düsturu*, s.13.

161. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 27 Kanunievvel 1326, s.637.

162. Yücel, 1994, s.15-16.

163. Ziya Gökalp, *Tanin*, No. 2796, 24 Eylül 1332, s.1. Ayrıca bkz. Ergin, c.III-IV, s.1343-1344, 1351-1353, 1359, 1361.

Meşrutiyet devrinde maarif, ortaöğretim bakımından birçok çalışmalar yapılmış ve bunun sonucunda da bir çok değişiklikler geçirmiş olmasına rağmen, umumi harp mekteplerinde talebe bırakmamıştı. Bilhassa Sultanilerin ikinci devrelerinde bir, iki talebeli sınıflar bulunuyordu. Harbin genç nesli cephelere çekmesi, daha küçüklerin ekonomik buhran ve sıkıntı sebebiyle aileleri tarafından tahsil yaptırılmamaları bunda büyük bir etken olmuştu.¹⁶⁴

D- YÜKSEK ÖĞRETİM

II. Meşrutiyette İttihat ve Terakki yönetiminde, bütün yükseköğretim kurumlarında önemli gelişmeler olmuştur. Bu değişme ve gelişmelerden en çok etkilenen Darülfünun olduğu için burada sadece bu konuya yer verilmiştir.

İlk defa olarak 1846'da kurulması kararlaştırılıp¹⁶⁵ 1863 yılında eğitim-öğretime başlayan¹⁶⁶, birkaç defa açılıp çeşitli nedenlerden dolayı kapanmış olan bu müesseseye¹⁶⁷, 1900 tarihinden itibaren yeni bir düzenleme ile Darülfünun-ı Şahane adı¹⁶⁸ ile II. Meşrutiyetin ilanına kadar faaliyeti-ne aralıksız devam etmiştir. II. Meşrutiyet dönemin ilk yıllarında Darülfünun-ı Osmani diye anılmaya başlamış adı daha sonraları özellikle 1913 yılından itibaren devrin maarif islahatı arasında ve bağımsız bir kuruluş halinde Tıp ve Hukuk şubelerine de topluluğuna katmak suretiyle beş şubeli bir halde İstanbul Darülfünununu adı altında yeniden teşkilatlandırılmıştır.¹⁶⁹ Darülfünun-ı Osmani'nin Edebiyat, Diniyat ve Fünun (tabiiye

164. 1917 ve 1918 yılında orta mekteplerin durumları ile ilgili olarak bkz. Hasan Kadri "Mekteplerimiz, Talebe ve Muallimlerimiz Hakkında", *İkdam*, No. 7219, 17 Mart Efrensi 1917; "Maarif: Eski ve Yeni Mekteplerimiz", *İkdam*, No.7737, 18 Zilkade 1336-25 Ağustos 1918; M.A., "Sultanilerimiz", *Tanin*, No.3300, 17 Şubat 1334-1918, s.3.

165. Mahmut Cevad, s.27-32; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VI, s.173; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VII, s. 204-205; Unat, *Türk eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s. 49, 90-91; Kenan Akyüz, *Encümen-i Danış*, Ankara 1975, s. 32-35, 40-41; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten*, LIV, S.210, Ankara 1990, s. 701-702.

166. Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VII, s.205; Unat a.g.e., s.50; İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten*, s.704-710; Akyüz, *Encümen-i Danış*, s.29, 44, 65.

167. Darülfünun'da II. Meşrutiyet'ten önceki tarihi gelişmeler, programlar, öğrenciler vb. gelişmeler için bkz. "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi", *Düstur*, I/II, s. 184-219; "Darülfünun-ı Şahane Nizamnamesi", *Düstur*, I/VII, s.659-664; Sait Paşa, *Hatırat*, c.I, s.204 vd; Mehmet Ali Ayni, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul 1927, çeşitli bölümler; Kansu, c.I, s.141-143; Ayas, s.264-273; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c. VI, s.173-174; Karal *Osmanlı Tarihi*, c.VII, s.204-205, 393-394; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.49-54; Berkes, s.203, 210-213; Ergin, c.III-IV, s.1209-1224; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.74-76, 104-107, 141-144; İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten*, 669-738; Abdurrahman Siler, *Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863-1933)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 1992 (Basılmamış Doktora tezi), çeşitli bölümler; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Darülfünun Tarihçesine Giriş II, Üçüncü Teşebbüs: Darülfünun-ı Sultani", *Belleten*, c. LVII, S. 218, Ankara 1993, s.202 vd.

168. "Darülfünun-ı Şahane Nizamnamesi", *Düstur*, I/VII, s.659-664, madde:2.

169. Unat, a.g.e., s.54; Ergin, c.III-IV, s.1215-1219; Siler, s.77, 89, 105.

ve riyaziye) olmak üzere üç şubesi vardı. Bu şubelerin idaresi Mülkiye Mektebi ile birleştirilmiş ve müdürlüğü Mülkiye Müdürü olan Recai Bey'in emrine verilmişti. Dönemin başlarında Darülfünun'un programları geliştirildi, o zamana kadar programa alınmayan Tarih, Edebiyat ve Felsefe dersleri kondu. Öğrencilerden ücret alınmaktan vazgeçildi. Kayıtlardaki sınırlandırmalar da kaldırıldı.

1908 tarihinde Darülfünunun Ulum-u Aliye-i Diniye Şubesi ile Hukuk'ta öğrenim süresi dört, Edebiyat şubesi ile Ulum-u Tabiiye ve Ulum-u Riyaziye adı altında iki daha bölünmüş olan Fünun şubesinde ise öğrenim süresi üç yıl idi.¹⁷⁰

Emrullah Efendi I Kanun-i Sani 1912 senesindeki ikinci defaki nezaretinde daha yüklü bir programla işbaşına gelmiştir.¹⁷¹ Memleketin gerek Balkan savaşları gerekse diğer milli meselelerle çalkalandığı bir zamanda Darülfünun'u bir mesele olarak ele almış ve islahına çalışmıştır. 1912 tarihli Darülfünun nizamnamesinin esbab-ı mücibesindeki açıklamaları Emrullah Efendi'nin Darülfünun'u niçin bir mesele olarak ele almış olduğunu açık olarak göstermektedir. Emrullah Efendi bu konuda şöyle demektedir: "Darülfünun değerimiz yüksek müesseseler, ilimlerin ve fenlerin hem neşrine hem terakkisine hizmet eder. Bu iki hizmet birbirinden ayrıdır. İlimleri ve fenleri neşretmek malum olduğu üzere halk arastına yaymak ve dağıtmak demektir. Bu cihetle Darülfünunlar yüksek tedrisata mahsus mektepler vazifesini ifa ederler ve bu bakımdan maarifin en yüksek intişar merkezi olmakla beraber tali ve iptidai mekteplerinin terakki ve tekamülünün de vasıtasıdırlar. Darülfünunlar'ı mükemmel olan memleketlerin tali ve iptidai mektepleri de o nisbette mükemmel olur. ...Darülfünunların ikinci vazifesi ise ilmin hareket ve terakkisine hizmettir. Bu müesseseler yalnız ilmi neşir ile iktifa etmez. İlimi yaymaya, ilerletmeye de hizmet eder"¹⁷²

Darülfünun'da da esas teşkilatlanma yine bu zamanda onun tarafından yayınlanan bir talimatname¹⁷³ ile olmuştur. Bu talimatnameye göre İstanbul Darülfünun'u 1-Ulum-ı Şer'iyeye 2- Ulum-ı Hukukiye 3- Ulum-ı Tıbbiye 4- Fünun 5- Ulum-ı Edebiye olmak üzere beş şubeye ayrılıyordu.

170. *İkdam*, No. 5234, 21 Kasım Efrensi 1908, s.2-3. Ayrıca bkz. Unat, a.g.e., s.55.

171. Emrullah Efendi'nin 1912'den önceki Darülfünun'daki islah çalışmaları için bkz. "Darülfünun Teşkilat-ı Esasiye ve İdareyesine Müttaellik Nizamname Layihası", *Hakk*, No. 8, 9, 10, 21, 22, 23 Mart Efrensi 1912; "Mülazemet Rütusu İmtihanna Dair Nizamname", *Düstur*, II/V, s.498-501; "Tedrisat-ı Aliye Layiha-ı Kanuniyesi", *Sabah*, 1 Temmuz Efrensi 1912, s.2-3. Ayrıca bkz. Ergün, s.22-26.

172. Emrullah Efendi, "Darülfünunun Teşkilat-ı Esasiye ve İdareyesine Müttaellik Nizamname Layihası", *Hakk*, No. 8, 9, 10, 21, 22, 23, Mart Efrensi 1912, s.2, 3. Ayrıca bkz. Unat, a.g.e., s.66.

173. *İstanbul Darülfünun Talimatı*, İstanbul 1329; Unat, *Maarif Düsturu*, "İstanbul Darülfünunu Talimatnamesi", s.188-197. Krş. Aynı, s.35.

Eczacı ve Dişçi Mekteb-i Alileri Ulum-ı Tıbbiye şubesine, vilayetlerdeki Tıbbiye ve Hukuk Mektepleri İstanbul Darülfünun'una bağlanıyordu. Fünun şubesi Ulum-ı Riyaziye ve Ulum-ı Tabiiye kısımlarına ayrıldığı gibi Ulum-ı Edebiye şubesi de 1-Felsefe 2- Tarih ve Coğrafya 3- Ulum-ı İctimaiye 4- Edebiyat 5- El sine kısımlarına bölünüyordu. Öğrenim süresi Tıpta 6, Hukukta 4, diğer şubelerle Eczacı ve Dişçi mekteplerinde üçer sene olarak kabul ediliyordu. Daha önce Darülfünun'un özerkliğinden yana tavır koyan Emrullah Efendi¹⁷⁴ burada o davranışını terk etmiş gibi görünüyor. Burada özerklikten hiç bahsedilmiyor, Darülfünun tamamen Maarif nezaretinin emri altına sokuluyordu.

Emrullah Efendi tarafından hazırlanan 1912 tarihli Nizamname ile II. Meşrutiyetin hürriyet ortamında öğrencilerin siyasi faaliyetlerde yoğun bir şekilde yer almalarına engel olmak ve disiplin bozukluğunun önüne geçmek için¹⁷⁵ Darülfünun disiplin işleri "*Darülfünun ve Şuabatının İnzibatına Dair Nizamname*"¹⁷⁶ ile bir müeyyideye bağlanmıştır. Şubeler fakülte adını almış, o tarihe kadar ayrı bulunan Tıp fakültesi de sözü geçen nizamname ile Darülfünun camiasına katılmış olduğundan ayrı bir nizamname ile de teşkilatı düzenlenmiştir¹⁷⁷.

1912 tarihinde yürürlüğe giren İstanbul Darülfünunu Talimatnamesi 1919 yılına kadar yürürlükte kaldı. Ancak, ileride medreseler kısmında anlatıldığı üzere Şeyhülislam Hayri Efendi'nin (1866-1921) başlattığı medreseler ıslahatı cümlesinden olarak teşkil edilen "*Medresetü'l Müte-hassisin*"in 1914'de açılması ve medreselerin Darülhilafetü'l Aliyye adıyla reforme edilmesi üzerine bir fonksiyonu kalmadığı düşünülerek Darülfünun'un Ulum-ı Şer'iyeye Şubesi kaldırılmıştır. Böylece Darülfünun'daki fakülte sayısı dörde inmiştir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Darülfünun'dan İlahiyat Şubesinin ilgası gayet yanlış bir harekettir. İlahiyat Darülfünun'un en bünyevi bir kısmıdır."¹⁷⁸ diyerek yapılan bu işin yanlış olduğunu ifade etmiştir.

1912 yılında Ulum-ı Şer'iyeye Şubesinin ders programları şöyleydi: Tefsir-i Şerif, Hadis-i Şerif, İlm-i Ahlak-ı Şer'iyeye ve Tasavvuf, Usul-ı Fıkıh, İlm-i Kelam, Siyer-i Nebevi, Tarih-i Din-i İslam ve Tarih-i Edyan, Edebiyat-ı Arabiye, Hikmet-i Teşrih, Tarih-i İlm-i Fıkıh, Tarih-i İlm-i Kelam, Arap Felsefesi, Felsefe ve Tarih Felsefesi, İlm-i Hilaf.¹⁷⁹

174. Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 26 Mayıs, 1326, s.2142.

175. Emrullah Efendi, "Darülfünun'da İnzibat", *Tanin*, No. 1262, 7 Mart Efrenci 1912, s.4.

176. "Darülfünun ve Şuabatının İnzibatına Dair Nizamname", *Düstur*, II/IV, s. 460-463; "Darülfünun ve Şuabatının İnzibatına Dair Nizamname Layihasıdır", *Tanin*, No. 1263, 8 Mart Efrenci 1912, s.4.

177. *Düstur*, II/VIII, s.441.

178. Ergin, c.III-IV, s.1235'ten naklen.

179. *İstanbul Darülfünun'u Talimatnamesi*, madde:8. Ayrıca bkz. Unat, *Maarif Düsturu*, s. 190.

İstanbul Darülfünun'unda Meşrutiyet döneminin Emrullah sonraki önemli islahatı, I. Dünya Savaşı yıllarına rastlayan ve öğretim kadrosunun, Tıp Fakültesi hariç olmak üzere, yabancı profesörlerle geniş ölçüde takviyesi suretiyle başlayan Nazır Şükrü Bey'in zamanındaki teşkilatlanmada görülür. Bu dönemde Darülfünun'un 1913'den itibaren daha iyi bir müessese haline getirilmesi ile ilgili ortaya atılan çeşitli fikirlerin de bir sonucu olarak bir Yüksek Okul hüviyetinden uzaklaşarak modern bir üniversitenin fonksiyonunu benimsenmeye başladığı müşahade edilir. Şubeler fakülte, profesörler müderris ünvanını almışlar, "Darülmesai" adı altında birçok araştırma enstitüleri tesis edilmiştir. Bu dönemde Darülfünun'un esaslı bir şekilde bir ilmi yayın faaliyetine giriştiği görülür.¹⁸⁰ I. Dünya savaşında Almanlar'la girilen siyasi ve askeri alandaki işbirliği eğitim-öğretim alanında da kendisini hissettirmiştir. Darülfünun gelişirken, en fazla ihtiyaç duyulan konu yeterli sayı ve seviyede öğretim üyesinin temini olduğu için Almanya'dan hocalar getirilmiştir.¹⁸¹ Ancak bütün bu olumlu gelişmelere rağmen, Darülfünun istenilen düzeye gelememiştir. 1913-1914'den sonra Darülfünun'a Alman müderrisler getirmek, laboratuvarlar, enstitüler kurmak, sınıf usulü bırakılarak, sömestire usulü kabul ve tatbik edilmekle beraber, bu en yüksek ilim kurumumuzun niçin ilerliye-yemiş olmasının sebeplerini İsmail Hakkı Baltacıoğlu şöyle izah etmektedir: "...Darülfünun'a Almanya'dan getirilen profesörler teferruat ve zevahirle meşgul oldular. Öğretim düzeyi acınır durumdaydı. Ders kitapları orta okul düzeyinden farksızdı. Araştırma ve bilim sözleri kullanılıyordu, fakat ortada bunlardan eser yoktu. Fikirler dışarı yayılmadı, kendisi de dışardaki akımlardan habersiz kaldı..."¹⁸²

Baltacıoğlu'nun açıkladığı sebeplere ilave olarak birçok gencin I. Dünya savaşı sebebiyle silah altına alınması, Almanya'dan getirilen hocaların Türkçe bilmemeleri ve diğer bazı sebepler bunda etkili oldu.¹⁸³ Hatta 1915 yılında eğitim-öğretim dahi yapılamamıştır. Bununla beraber Darülfünun'da ilmi özerkliğe sahip olma istekleri de bu dönemde duyulmuştur. Özerk Darülfünun'un kurulması ile ilgili ilk ciddi çabaların Emrullah Efendi ile başladığı görülür. Daha sonra ise Edebiyat Fakültesi hocaları Ziya Gökalp ile İsmail Hakkı Baltacıoğlu, ilmin ancak, ilim adamlarına hür bir ortamın sağlanmasıyla ortaya çıkacağını savunarak bu konuda önemli katkılar sağlamışlardır.¹⁸⁴ Meclis-i Müderrislerin kendi fa-

180. Ayas, s.274; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.56; Siler, s.132-134, 137, 161.

181. Horst Widmann, *Atatürk Üniversitesi Reformu*, çev: Aykut Kazancıgil-Serpil Bozkurt, İstanbul 1981, s.25-26. Almanya'dan profesörlerin getirilmesi hem Türk basınında hem de Almanlar arasında bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu konuda bkz. Klaus Kreiser, "Die Anfänge der deutsch-türkischen Hochschulbeziehungen", *Beitraege Hochschulforschung*, No. 1-2, 1990, s.13.

182. İsmail Hakkı, *Maarifte Bir siyaset*, İstanbul 1335, s.70-73.

183. Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.56; Siler, s.139-141, 154,161.

184. Siler, s.91-92, 132-134.

kültelerine ait meselelerle meşgul olmalarına, Darülfünun'un müşterek işlerini ve ilmi hayatını düzenleyecek bir "Darülfünun Divanı" kurulmasına ve bu konuda ilk hazırlıklara da bu tarihlerde başlanılmış bulunulmaktadır.¹⁸⁵

1915 yılına kadar Darülfünun'a sadece erkek öğrenciler devam edebiliyordu. II. Meşrutiyetin başlarında kızların da okuyabileceği bir Darülfünun açılması fikri basında sıkça görülmeye başlandı. Nihayet 1915 senesi Kanun-u Sani'sinde kızlar için İstanbul Darülfünun'unda düzenli dersler açılmıştır.¹⁸⁶ Dersler haftada dört gün Darülfünun'un konferans salonunda veriliyordu. Bu, kızlar için yüksek tahsilden sayılmıştır.¹⁸⁷ Ancak kız orta mektepleri ve muallim mektepleri arttıkça bunlara kadın muallim bulmak gerektiğinden, bu dersler bir müddet devam ettikten sonra kaldırılmıştır. Kız idadilerini bitirerek yüksek tahsil görmek isteyen kızların Maarif Nezaretine müracaatları üzerine İstanbul Darülfünununu içerisinde 1915 senesinde "İnas Darülfünunu"¹⁸⁸ adı ile bir kısım açılmıştır. Bu Darülfünun'un 3 şubesi vardı. Her şubenin tahsil müddeti 3 sene idi. Bu şubeler: Edebiyat, Riyaziyat, Tabiiyat'tır. Programlarında Din derslerine yer verilmemiştir.¹⁸⁹ İnas Darülfünununu ilk mezunlarını 1916-1917 öğretim yılında vermiştir.¹⁹⁰

Darülfünun'un yeniden derlenip toplanması ve kendisine ilmi özerkliğin hükümetçe tanınması, 11 Ekim 1919 tarihli "Darülfün-ı Osmani Nezamnamesi"¹⁹¹ ile gerçekleşebildi.

E- ÖĞRETMEN MEKTEPLERİ

II. Meşrutiyet Dönemi öğretmen yetiştirme konusunda yeni görüşlerin ortaya atıldığı, tartışıldığı hatta bir kısmının uygulanmaya¹⁹² konulduğu devirdir.¹⁹³

185. Unat, a.g.e., s.56, Darülfünunun 1918'deki durumu için bkz. "Darülfünun Hakkında", *Tanin*, No.3324, 13 Mart 1334-1918, s.3.

186. Kansu, c.II, s. 83-84; Ergin, c.III-IV, s.1553-1555; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.203. Programları için bkz. Kansu, c.II, s.83-84; Ergin, c.III-IV, s.1554.

187. Ahmed Sadı, "Maarif Nazarımızla Mülakat", *İkdam*, No. 6822, 6 Rebiülahir 1334-15 Şubat Efrenci 1916.

188. "İnas Darülfünununda", *Tanin*, No. 2191, 24 Kanunisanı Efrenci 1915, s.3. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.85; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.57; Ergin, c.III-IV, s.1555; Koçer, a.g.e., s.203.

189. Programlar için bkz. Kansu, c.II, s.85-86; Ergin, c.III-IV, s.1556.

190. *Muallim*, S.15, 15 Teşrinievvel 1333, s.552; *Muallim*, S.20, 15 Mart 1334, s.726-727. 1918'deki durumu ile ilgili olarak bkz. M.A., "Darülmuaallimin-i Aliye ve İnas Darülfünunu", *Tanin*, No.3319, 8 Mart 1334-1918, s.3.

191. *Düstur*, II/XI, s.401-409.

192. II. Meşrutiyet döneminde öğretmen yetiştirme ile ilgili gayretler yine Emrullah Efendi'den gelmiştir. Bu konuda bkz. Emrullah Efendi, "Tedrisat-ı İbtidaiye", *Mülkiye Dergisi* 23, 1326, s.63 vd.; D.K. "Maarifimiz", *Sabah*, No. 7341, 28 Şubat Efrenci 1910, s.1. Ayrıca bkz. Ergin, s.28-30.

193. Öğretmen Mekteplerinin II. Meşrutiyetten önceki tarihi gelişmeleri, öğrencileri, programları vb. hususlarda bkz. Muallim Cevdet, "Darülmuaallimin-i Rüşdiye

II. Meşrutiyetin başında Yüksek Muallim Mektebi olarak Darülmualimin-i Aliye vardı. İlk Öğretmen Mektebi olarak ise, Darülmualimin'den daha önce ayrılmış ve ayrı bir müdürün idaresine verilmiş olan İptidaiye şubesi vardı. Meşrutiyetin devir almış olduğu İlköğretime öğretmen yetiştiren İstanbul Erkek Muallim Mektebi çok kötü bir halde idi. Vilayetlerdeki Sıbyan Muallim Mektepleri ise buradan daha acıklı bir durumda idi.¹⁹⁴

Darülmualimin'in İptidaiye şubesine çok öğretmen yetiştirme düşüncesiyle 900 medrese öğrencisi hiçbir imtihana tabii tutulmaksızın alınmıştı. Öğrenciler sırası dahi bulunmayan dershanelerde hasır üstünde oturarak ders görüyorlar ve yine medrese binalarında yatıp kalkıyorlar, imarethanelerde yiyip içiyorlardı. 1909'dan itibaren bu ilkel yapıya İptidaiye şubesi Rüşdiye ve Aliye kısımlarıyla birlikte tek bir idare altında birleştirilerek son verilmek istenmiş ve başına da devrin meşhur eğitimcisi Satı Bey getirilmiştir. Satı Bey ilk olarak mektebi perişanlıktan kurtarmış, öğrencilerin arasında bir seçme yaparak 150'ye indirmiştir. Mektebi başka bir binaya nakletmiş ve eksikliklerini tamamlayarak, eğitim-öğretim hayatını çağdaş yatılı bir mektep haline getirmiştir. Öğretim süresini üç yıla yükseltmiş ve her türlü uygulamaların yapılabileceği bir de uygulama mektebi kurmuştur.¹⁹⁵

Usul-ü Tedris Konması Hakkında", *Tedrisat Mecmuası*, İstanbul 1332, S.32; Mahmud Cevad, s.39, 99, 115, 121, 129, 131-132, 134-135, 157-160, 185, 204-223, 224, 234-238, 255, 269, 481-485, 146-149; Süleyman Şevket, "Darülmuallimat", *Muallimler Mecmuası*, VIII, 15 Ramazan 1341, s.155-163; Kansu, c.I, s.111-114, 132; Yücel, s.9-10, Berker, s.115-120, 138-147; Ayas, s.376-391; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VI, s.175; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VII, s.209; Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VIII, s.379; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.30-35; Koçer, *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi*, çeşitli bölümler; Berkes, s.203; Ergin, c.I-II, s.571-583, 668-677; Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, s.33-43, 52-59; Bilim, s.67-76; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.78-79, 11-114; Mustafa Ergün, "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Çabaları'nın Gelişmesi", *Çağdaş Gelişmeler Işığında Türkiye'de Eğitim Fakültelerinin Yeri ve Rolü Uluslararası Sempozyumu*, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S.2, Ankara 1987; Kodaman, s.145-162; Tayyip Duman, *Türkiye'de Ortaöğretime Öğretmen Yetiştirme (Tarihi Gelişim)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1991, s.11-17; Hüseyin Dilaver, *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme ve İstihdam Şartları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1994, s.29-31, 40-41.

194. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.657. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.9; Satı, "Darülmuallimin Programları Hakkında", *Tanin*, No.94, 9 Şevval 1327-22 Teşrinievvel 1324-4 Teşrinisani 1908.

195. Satı, "Darülmuallimin Programları Hakkında", *Tanin*, No. 154, 3 Kanunisanı Efren-ci 1909, s.2; Satı, Ne Vakte Kadar Bu halde kalacak", *Tanin*, No.188, 8 Şubat Efren-ci 1909, s.4; Satı, "Darülmuallimin Mesleği", *Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası*, Sene 1, No.6, 15 Temmuz 1326, s.187 vd; Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi, *Muallim*, s.659; Muallim Cevdet, *Tedrisat Mecmuası*, S.32, s.192; Muallim Cevdet, "Darülmualliminin 70. Sene-i Devriyesi...", *Tedrisat Mecmuası*, Mart 1331, No.31-6, c.V, s.198-200. Ayrıca bkz. Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.33-34; Koçer, *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi*, s.51; Ergin, c.I-II, s.583-585; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.204-205.

II. Meşrutiyet başlarında orta derecede tahsil veren mesleki orta mektepler arasında Muallim Mektepleri de vardı. 1907-1908 istatistiğine göre bu tür Muallim Mekteplerinin sayısı 23, tabelesi ise 541 dir. Bu 23 Muallim Mektebi'nde 60 Muallim bulunuyordu¹⁹⁶. Muallimleri çoğunlukla İstanbul Muallim Mektebi mezunlarından olan bu mekteplerin talebesi hemen hemen medrese mensupları idi. Öğretim müddetleri iki sene idi. Programlarında pedagojiye ait bir ders de yoktu. Bunlar birer meslek mektebi olmaktan çok devam eden öğrencilerin genel bilgilerini bir miktar arttırmaya yarayan aşağı derecedeki birer Rüşdiye mektebi halinde idiler. Nitekim bu mekteplere mahsus olan talimatnamede ders programları şöyle idi: Tcevrit, Kur'an, Arabi, Farsî, Türkçe, Kavait, İmla, Hesap, Tarih, Coğrafya ve Hat idi. Mektebe kabul şartıysa, "yirmi yaşından aşağı olmamak" ve "Türkçe serbest okuyup yazmayı bilmek" idi. Kadın muallimleri yetiştirmek için ise yalnız İstanbul'da bir Darülmuallimat (Kız Muallim Mektebi) vardı.¹⁹⁷

II. Meşrutiyet döneminde hem nitelikli hem de çok sayıda öğretmen yetiştirilmesi fikri de önem kazanmıştı. Yukarıda söylenildiği gibi Mart 1909'da Darülmuallimin'e müdür olarak atanan Satı Bey burada kötü ıslahatlara girişti.¹⁹⁸ Öğrencileri sınavdan geçirmiş okul dışında görevli öğretmenleri uzaklaştırmış, öğretmen atamalarında bazı esaslar getirmiş ve bir Öğretim Kurulu meydana getirmişti.¹⁹⁹ Satı Bey Darülmualliminler'de konferanslar verdirdi. *Usul-i Tekşifi ve Tedris-i Ayani* denen yöntemleri bu kuruma sokarak yetiştirdiği öğretmenlerle yaymaya çalıştı. Mesela Eşya Dersinde maddi şeyler, örnekler göstermek tedris-i ayani yöntemi idi. Bu önceki dönemlere göre büyük bir gelişme idi.²⁰⁰ İstanbul Erkek Muallim Mektebi'nde yapılan ıslahat daha sonra vilayetlerde açılmaya başlanırlara örnek teşkil etmiş, pedagojinin memlekette bir ilim ve sanat olarak yayılmasına hizmet etmiştir. Bu sebeple, bu mektebin tarihi bir özelliği vardır.²⁰¹ Satı Bey'in müdürlüğü ile başlayan bu ıslahatın esaslarını onun Darülmuallimin'de verdiği bir konferansından şu şekilde özetleyebiliriz:

"Darülmuallimin, muallim ve mürebbi yetiştirmek maksadıyla tesis edilmiştir. Bu sebeple, onun bütün teşkilat ve tedrisatını bu maksada tevfiq, bu gayeye tevcih eylemek lazımdır. Muallimlik her şeyden evvel mürebbilik demektir. Mürebbilik ise bir hünerdir, bir sanattır. Bu sanatın hu-

196. Muallim mekteplerinin 1908 tarihinden sonraki mektep, öğrenci ve öğretmen sayıları hakkında bkz. *Muallim*, 15 Kanunievvel 1332, c.I, S.6, s.185-189; *1329-1330 Senesine Mahsus Maarif-i Umumiye İhsaiyat Mecmuası*, İstanbul 1336, s.2-4. Ayrıca bkz. Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, s.75-76.

197. Kansu, c.II, s.10-11.

198. Yahya Akyüz, "Öğretmen Yetiştirme Tarihimizde Nitelik Arayışına İki Örnek", *Eğitimde Nitelik Geliştirme*, İstanbul 1991, s.222-227.

199. A. Cevat Emre, *İki Neslin Tarihi*, İstanbul 1960, s.147-148.

200. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, "Hayatım", *Yeni Adam*, No. 60, 64, 66, Eylül 1936.

201. Kansu, c.II, s.26.

susi usulleri, hususi kaideleri vardır. Muallim olmak için yalnız malumat sahibi olmak kafi değil, aynı zamanda bu usul ve kaidelere vakıf olmak, mürebbilik sanat ve mesleki için hazırlanmış bulunmak da lazımdır. Bunun için Darülmuallimin'de umumi terbiye ve malumatın da temini lazımdır. Bu maksatla programlarda Fenn-i Terbiye (pedagoji) ve Usul-i Tedris bahislerine mühim bir mevki tefrik ve tahsis edildi.²⁰²

Programlara ilave edilmiş olduğu söylenen bu pedagoji dersleri terbiyeye tatbik edilmiş ruhiyattı. Nitekim Satı Bey'in iki cilt olarak çıkarılmış olduğu ve Meşrutiyetin başlarında bütün muallim mekteplerinde okutulan Fenn-i Terbiye kitabı böyle bir kitaptı. Bu eser terbiyeyi, ruhi ve ferdi bir hadise olarak kabul eder. İnsanı ruhtan ve bedenden mürekkep olarak gören bu anlayışa göre terbiye, fikri, ahlaki, iradi, bedeni diye çeşitli kısımlara ayrılır. Fransız ruhiyatçı pedagogların tesirleri ile yazılmış bir eserdir.²⁰³ Satı Bey'in bu terbiye anlayışında ilk zamanlarda ictimai ve milli bir müessese olarak terbiyeden hiç bahsedilmez. Peki Satı Bey bu eseri ile diğer eğitimcilerden ne yönü ile ayrılıyordu? Bunu şöyle izah edebiliriz: II. Meşrutiyet ilan edildiği sırada memlekette elbette bir terbiye ve pedagoji faaliyeti vardı. Bu Satı Bey'in ifadesi ile "mekteplerde muallimlerin pek tembel bir surette vakit öldürmeye çalıştığını, talebelelerinden miskin bir inkiyat ve mütevaat istediğini, dersleri harfi harfine ezberlettiğini, kitapların hepsinde kükümdar hakkında bir çok medhiyyat bulunduğunu ve fakat hürriyet, vatan, hak ve fikir kelimelerinden eser bile görülmediği"²⁰⁴ bir terbiye ve pedagoji anlayışı idi. Bu terbiye Abdurrahman Şeref Beyin İlm-i Ahlak eserinde de tarifini yaptığı şöyle bir pedagoji telakkisine dayanıyordu: "Terbiye, dini selamet, dünyevi saadet, ahlaki mahasin kazanmak için çocuklara ilerdeki mesleğini tayin ve talim etmektir."²⁰⁵ İyi bir muallim olmak için pedagoji ve usul-i tedrisin nazari esaslarını ve pratik kaidelerini bilmek yetmezdi. Aynı zamanda bu esasların tatbiki de gerekirdi. Bu melekenin mektep bitirilmezden önce de kazanılması gerekirdi. Bu sebeple, bir tatbikat mektebi de açıldı. Bunlardan başka programlar da baştan başa değiştirildi. Muallim adaylarını ilmi bilgilerle donatacak derslere önem verildi. Özellikle İik Mektep muallimlerinin asrın icap ettirdiği şekilde vazife yapabilmeleri için programlara Elişleri, Beden Terbiyesi, Musiki gibi dersler ilave edildi.²⁰⁶

202. Kansu, c.II, s.27'den naklen. Hıfzırahman Raşit Öymen'e göre Satı Bey'in gerçekleştirdiği yenilikler sayesinde İstanbul Darülmuallimini o zamanki Avrupa öğretmen okullarının pek çoğundan daha ileri durumda idi. Bu konuda bkz. Hıfzırahman Raşit Öymen, "Muallim Mekteplerinin 100. Yılı", *Bilgi*, 1 Haziran 1943, S.13, c.II, s.14-15.

203. Kansu, c.II, s.27.

204. Satı, "Mekteplere Dair", *Tanin*, No.83, 9 Teşrinievvel 1324, s.5-6. (Satı bu yazısında kendisinden önceki eğitim anlayışını tenkit ederken ahlak telakkisini de "terbiye-i ahlakîyenin gayesi de talebeyi hemen tamamen faaliyetsiz bir hale getirerek miskinleştirmek"tir diye tenkit eder.) Satı, *Fenn-i Terbiye*, s.20, 242.

205. Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, İstanbul 1319, s.52.

206. Satı, *Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası*, No 6, s.190 vd. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.32.

İstanbul Darülmuaallimin'i 1915 Nizamnamesi'ne göre şöyleydi: Adı İstanbul Darülmuaallimin-i Aliyesi ve yatılı idi. İptidai, İhzarî ve Ali kısımlarından oluşuyordu. İptidai kısmın süresi dört yıldız ve ilk mekteplere öğretmen yetiştiriyordu. İhzarî kısmıniki iki yıldız ve Darülmuaallimin-i iptidailere öğretmen veya ilköğretim müfettişini yetiştiriyordu. Öğrenim süresi dört yıl olan Ali kısmının Edebiyat, Tabiiyat, Riyaziyat adıyla üç şubesi vardı ve buralardan çıkanlar orta ve yüksek dereceli mekteplere öğretmen oluyordu.²⁰⁷

İstanbul Darülmuaallimin-i Aliyenin 1915 tarihli Nizamnamesi'ne göre Kur'an-ı Kerim ve Tecvit, İbadat ve Siret-i Nebeviye kısımlarından oluşan Malumat-ı Diniye dersine programlarında yer verilmiştir.²⁰⁸

İstanbul Kız Muallim Mektebi'nin geliştirilmesi ile ilgili bir ıslahat 1911'de yapılmaya çalışılmıştır. Fakat bu, mektebin durumunda pek bir değişiklik yapmamış sadece öğretim araçları çoğaltılmış, programlarında daha esaslı bir değişikliğe gidilmeye çalışılmıştır.²⁰⁹

25 Eylül 1913 tarihli ilk Tedrisat Kanunu hükümlerine göre 5 senelik Kız Muallim Mektepleri açılmaya başlanmıştır.²¹⁰

Satı Bey öğretmen konusunda çok iyi işler başarmış olmasına rağmen, gerek taşra gerek İstanbul öğretmen mekteplerinden toplumu etkileyip ileriye götürece kadar yeteri derecede öğretmenler yetişmiyordu. Bunun sebebini İsmail Hakkı, mektep programlarını gerek derslerdeki metod gerekse öğretim muhtevası açısından da önemli bilgiler vermek suretiyle eleştirerek şöyle açıklamaktadır: "Darülmuaalliminlerde diniyat dersleri dinin mevcut muhitine değil, din aliminin elzem gördüğü bir muhite tetabuk ediyor. Ahlakiyat nazari lakin milli bir mahiyeti haiz değil. Milli bediiyat yok gibi. Musiki ya ecebi musikisi, yahut milli musikinin ölü parçaları. Bir mimari terbiyesi mefkud gibi. Mekteplerin ne binaları ne mobilyaları henüz millileşmiş değil. Tezyinat ve tefrişat itibariyle hep yabancı. Milli oyunlara, milli rasklara malik değiliz, Eşiği tedrisatı da milli istikameti takip etmiyor, resim pek az kere milli mevzulara düşüyor. Edebiyat, milli inşad, milli sahne, milli üslup şeklinde pek zayıf olarak tecelli ediyor. Hukukiyata gelince, bu ders yegane milli ders, yeni va'zlarıyla milli hukuku temsil ediyor... İçtimai muhitin ve mihyetimizin en canlı malumatını teşkil etmesi lazım gelen, içtimai, beşeri coğrafya hakkıyla tedris edilmiyor. Talebe memleketi hakkında daha ziyade siyasi ve mülki fikirler alıyor. Fakat, yolları, binaları, maişetleri, kıyafetleri...

207. Unat, *Maarif Düsturu*, "Darülmuaallimin ve Darülmuaallimat Nizamnamesi", s.148-158.

208. Unat, a.g.e., s.153-155.

209. *Muallim*, 15 Şubat 1334. Ayrıca bkz. Kansu, c.II, s.72-73; Mektebin daha önceki durumu ile ilgili olarak ve kadınların eğitimi konusunda bkz. Kansu, c.II, s.68-72.

210. Unat, a.g.e., s.17-18, 29.

bunların coğrafyasını tahsil etmiyor. Onun için bu tedrisat daha içtimai bir tedrisat kadar muallimleri memleketlerinin muhitine hazırlayamıyor...²¹¹

II. Meşrutiyet döneminde Darülmualiminler'in niçin başarılı olamadığı ile ilgili olarak yine İsmail Hakkı Maarif Nezaretine bir rapor vermiş ve orada bu kurumları özellikle milli olmamaları açısından eleştirilmiştir. O, raporunda bu mekteplerin muallim yetiştirmekten ziyade münevver yetiştirdiklerini, köy ve millet ruhu ile ruhlanmadıklarını ifade etmektedir. Darülmualiminler'in amacı ilmi olmaktan çok milli kültür kazandırıcı olmalıdır, ilk mektep muallimleri okuyup yazma öğretmekten çok millileştirmek, harsileştirmek zorundadırlar. Bu mekteplerde Din, Edebiyat, Ahlak, Musiki gibi maneviyat derslerine çok önem verilmelidir. Darülmualiminler her mektepten çok mefkure mektepleridirler.²¹²

Temmuz 1908'den hemen sonra taşrada 30 Darülmualimin birden açılmıştır. Bu kurumların açılışı önceden hazırlanmış bir program dahilinde düşünülmeyeceği için buralara muallimler bulunamadı.²¹³ Bu kurumların öğretim düzeyleri 1914'lere kadar oldukça yüzeyseldi. Fenn-i Terbiye dersi dahi bilinmiyordu. Yukarıda söylenen bütün eleştirilere rağmen, Satı Bey'in yetiştirdiği öğrenciler buralara müdür tayin edilmeye başlanınca buralarda bir canlanma görülmüştür.

Kızlar için Rüşdiyeler'in üstünde öğretim yapan mektepler, Meşrutiyet döneminden sonra kurulabildikleri içindir ki, daha önce Yüksek Öğretmen Mektepleri için kadın öğretmen yetiştirilmesi düşünülmemişti. Fakat Meşrutiyet devrindeki gelişmeler bunu gerektirince İstanbul Kız Öğretmen Mektebi bu dönemde Darülmualimat-ı Aliye adını almış ve Darülmualimin-i Aliye gibi, İptidai, İhzari ve Aliye adlarıyla üç şubeye ayrılmıştır. Metep paralı ve yatılı olmakla beraber gündüzlü öğrenci de kabul ediyordu. İptidai kısmının öğretim süresi beş yıl idi ve mezunları ilk mekteplere muallime oluyordu. Öğretimi iki yıl olan ihzari kısmı mezunları ise Darülmualimat-ı İptidaiyeler'e muallime ve İlköğretim Müfettişi oluyorlardı. Ali kısmı ise üç yıldız ve Edebiyat, Riyaziyat şubelerine bölünmüştü. Mezunları orta ve yüksek dereceli mekteplere muallime olarak gidiyorlardı.²¹⁴ Buralardaki öğretmenlerin yaşlı ve çirkin olmasına yine bu dönemden önce olduğu gibi dikkat gösterilmiş, hatta maalesef müdürün dahi mektebe ayak basması yasaklanmıştır. II. Meşrutiyet döneminde kadının eğitiminin önem kazanmasına rağmen, hala bazı olumsuz

211. İsmail Hakkı, *Talim ve Terbiyede İnkılap*, İstanbul 1927, s.38-39. Adı geçen kitap sadeleştirilmiştir. Bkz. İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, *Talim ve Terbiyede İnkılap*, haz. Rıdvan Canım-Remzi Yavaş Kıncaç, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1995.

212. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, *Maarif Hakkında Lariyeler*, İstanbul 1339, s.86-87.

213. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.659.

214. Unat, *Maarif Düsturu*, s.148 vd.

uygulamaların da olduğu görülmektedir. Bu hususla ilgili olarak devrin eğitimcilerinden Satı şöyle demektedir: "...Vesait-i tedrisiyyesi çoğaltılmak, programlarında daha esaslî tadilat yapılmak suretiyle Darülmuallimat hayatında bir tahavvül oldu. Fakat Nezaret yine korkarak hareket ediyordu. Hatta o kadar ki, bu defa bir emirle müdürün dahi Darülmuallimat'ın içerisine girmesi birdenbire menolunmuştu. Müdür asıl mektep binasından ayrı dairede, yalnız mektebin mübayaatı ve harici işleri ile meşgul olacaktı, Muallimler de o dairede bulunacaklar, binaya yalnız ders için gireceklerdi. Muallim binanın kapısından girince kendisine bir muhassıra refakat ediyordu. Muallim dersinden çıkar çıkmaz yine bu muhassıranın kapıya kadar refakatıyla binayı terk ediyordu."²¹⁵

II. Meşrutiyet döneminde ilk ve Ortaöğretim kademelerinde Din ve Ahlak Derslerine programlarında yer verildiği için öğretmen mekteplerinin programlarında da Din Derslerine yer verilmiştir.

Öğretmen mekteplerinde ilk yıllarda görülen ilerlemeler I. Dünya Savaşı sırasında gevşemiş, maddi sıkıntılar başlamış, öğretmen bulunamamış ve birçokları kapanmak zorunda kalmıştır.²¹⁶

Darülmuallimin'i medresinin etkisinden kurtarmak, öğretmenin kalitesini yükseltmek için önemli girişimlerde bulunulmuş, müfredat programları yeniden düzenlenmiş, programına Resim ve El-İşleri gibi dersler konmuştur. Öğrencilerin uygulama yapması için mektep içerisinde bir uygulama okulu kurulmuştur. İlk Mektep öğretmenlerinin sayı problemini çözmek için "ehlîyetnameli öğretmen"lik²¹⁷ uygulaması getirilmiştir. Yukarıda anlatılan öğretmen mekteplerine ilişkin uygulama ve teşebbüslerin yanısıra, yine bu dönemde öğretmenlik mesleği ve yetiştirilmesi konusunda bazı önemli görüşler de ortaya atılmıştır. Türkiye'yi kurtaracak eğitimidir.²¹⁸ Eğitimin öncüsü ise öğretmenlerdir. Öğretmenlik öncelikle eğitimcilik demektir. Eğitimcilik ise bir hünerdir; bir sanattır.²¹⁹ Bu sanatın özel metodları ve kuralları vardır. Öğretmenin bunları bilmesi; bunun sağlanması için de, yetiştirilmeleri sırasında kendilerine kazandırılması gerekmektedir. Öğretmen okullarının tek amacı öğretmen yetiştirmek olmalı ve buna hizmet etmelidir. Köyler için özel biçimde öğretmen yetiştirilmelidir.²²⁰ Öğretmenlik mesleğinin itibarının yükseltilmesi, iyi öğretmen sağ-

215. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.662.

216. Satı, a.g.m., s.664.

217. *Mekatib-i İptidaiyyede Muallimlik ve Muallim Muavinliği İmtihanlarına ve Eyyam-ı Tanilîyede Küşad Edilecek Derslere Dair Talimatname*, İstanbul 1332, s.8.

218. Hilmi, *Mir'at-ı Maarif*, 8 Safer 1327, s.53.

219. Satı, *Fenn-i Terbiye*, c.I, s.8.

220. İsmail Hakkı, *Maarifte Bir Siyaset*, s.41-42; Aynı yazar, *Maarif Hakkında Layihalar*, c.I, s.87.

lamak için gereklidir.²²¹ Görüldüğü gibi yapılan uygulamalar bazı açılardan eleştirilmiştir, fakat ülkenin içinde bulunduğu savaş şartlarına ve onun getirdiği sosyal ekonomik ve siyasi problemlere rağmen eğitim meseleleri ve bu meseleler içinde yer alan öğretmen yetiştirme meselesi ele alınmış; bunun da ötesinde bir çoğu Cumhuriyet döneminde uygulamaya konan görüşler ortaya konmuştur.

Bu dönemin en önemli özelliklerinden birisi profesyonel öğretmen tipinin gelişmesi olmuştur. İlk kez olarak toplum içinde muallim bir meslek adamı, bir yetiştirme uzmanı olarak tanınmaya başladı. Subay, doktor, hakim gibi muallim de bir fennin, sanatın uygulayıcısı olacaktı. Öğretmenin görevi sadece okutmak ve ezberletmek, dayak atmak olmayacaktı. Fikirce, ahlakça, sanat ve hareketlilik açısından yetişecekler model olacak bir eğitimci olacaktı. Elişi, Oyun, Beden Eğitimi, Müzik, yürüyüş okullara ilk kez bu suretle girmeye başladı. Ancak bu tip görev yapan öğretmenler sayı itibarıyla Satı Bey'in Fenn-i Terbiyesi'ne göre yetişmiş öğretmenlerden daha çok 1908 İnkılabı'nın özgürleştirdiği tiplerden olanlardı.

Satı Bey'in ıslaha çalıştığı İstanbul Darülmuaallimin'in en büyük başarısı, arzu edilen seviyede olması bile, yeni bir eğitim görüşüne sahip öğretmenler yetiştirmiş olmasıdır. "Bu müesseseden yeni görüş ve metodla yetişmiş bir eğitimci neslin Meşrutiyet devrinde memleketin her köşesine yayılarak oradaki meslekdaşlarıyla el ele vermek suretiyle millî eğitim hayatımıza yeni bir ruh verdikleri görülmüştür."²²²

Sonuç olarak, öğretmen yetiştiren mektepler, öğretmen sayısı, genç öğretmen, onun için meslek yayınları da bu dönemin yenilikleri arasındadır. Bütün bu olumlu gelişmelere rağmen, Fen dersi öğretmenleri ile Din dersi öğretmenlerinin yetişmeleri, hayat görüşleri²²³ bakımından farklı olmaları, orta dereceli mekteplerde öğrencilerin zihni yetenekleri gelişmiş olduğu için, din dersleri okutan öğretmenlerle, Fizik, Kimya gibi müspet bilimler okutan öğretmenlerin sözleri arasındaki çelişkileri görmeye başlamaları²²⁴ ve diğer bazı sebeplerden dolayı bu iki grup arasında istenilen iletişim elde edilememiş, bundan ise zarar gören öğrenciler olmuştur.²²⁵

221. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.659; Muallim Cevdet, "Çocukluk ve Hocalık Hatıraları", *Yeni Nesil*, 7 Temmuz 1337, No.11, s.4.

222. Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.34. Bu konuda ayrıca bkz. Süleyman Efip Balkır, *Eski Bir Öğretmenin Anıları (1908-1940)*, İstanbul 1968, s.7.

223. Muallim Cevdet, *Mektep ve Medrese*, haz: Erdoğan Erüz, İstanbul 1978, s.127-129; Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, s.122-125; Bilgin, s.67.

224. Mehmet Emin (Erişirgil), "Dini, Terbiye, Dini Tedrisat", *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, Mart 1334, No.3, s.13.

225. İttihat ve Terakki Kongresi VIII, *Tanın*, No. 2814, 14 Teşrinievvel 1916, s.1.

F- II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE MEDRESELERİN İSLAHİ ÇALIŞMALARI

Kuruluşlarından itibaren Doğu İslam uygarlığının yükselmesinde bir çok hizmetler veren, İslam dünyasının altın çağının yegane eğitim kurumu olan medreseler, XVI. yüzyıldan itibaren bozulmağa ve gerilemeye²²⁶ başladılar. İlk defa III. Mehmed devrinde ıslahına çalışılan²²⁷ medrese bir türlü kendisini yenileyemeden yoluna devam etti. Tanzimat'tan itibaren ise idarecilerin yenileşmeyi tamamen Batı örneğinde, medreseye alternatif olarak açılan mekteplerden beklemeyle medrese iyice kendi haline bırakıldı. Bu da memleket içinde her alanda garip ve anlamsız bir ikiliğe sebep oldu.²²⁸ Ülkenin 600 yıllık örgütleri olan bu kurumlar, kendi hallerine terk edilip, ihmal edildiler; ne ortadan kaldırıldılar, ne de ıslah edildiler.²²⁹ II. Abdülha-

226. Medreselerin gerileyiş sebepleri ileri ilgili olarak bkz. Katip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk Fi İhtiyarü'l-Ahakk*, İstanbul 1286, s.9-10; Mehmet Emin, "Tarihçe-i Tedris", *İlmiye Salnamesi*, İstanbul 1334, s.642-652; Kansu, c.I, s.21-26; İhsan Sungu, "Tevhidi Tedrisat", *Bellekten*, 1938, c.II, s.410-416; Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.6, 80; Parmaksızoğlu, s.9-10; Şehabettin Tekindağ, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s.3-54; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İctimai ve İktisadi Tarihi*, İstanbul 1974, c.II, s.468 vd; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, Ankara 1975, s.153-281; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976, s.61 vd; Ergin, c.I-II, s.101-117; Aydın Yalçın, *Türkiye İktisat Tarihi*, Ankara 1979, s.404 vd; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yayınları, İstanbul 1983, s.133-154; Koçi Bey Risalesi, Sad. Zuburi Danışman, Ankara 1985, s.50-56; Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, s.12-13; Muhammed Şevki Aydın, "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.4, Kayseri 1987, s.321-336; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s.67-75; Kodaman, s. Griş X; Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, s.67-71.
227. Atay, s.174-175; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s.243. Tanzimat'a kadar devam eden ıslah çalışmaları ile ilgili olarak bkz. Atay, s.175-184; Uzunçarşılı, s.g.e., s.241-260.
228. Tanzimat döneminde medrese eğitim-öğretimi ile ilgili olarak bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Yay: Cavid Baysun, Ankara 1967, c.IV, s.3vd; Nesimi Yazıcı, "Tanzimat ve Abdulhamid Döneminde Din Görevlilerinin Yetiştirme Ortamı", *Diyanet İlimi Dergi*, Ankara 1994, c.XXX, S.2, s.33-36. Tanzimat'ta İlmiye sınıfının ileri gelenlerinden oluşan onbeş kişilik bir grubun hazırladığı bir Rapor bu dönemde medrese ile ilgili tek teşebbüs olarak görünmektedir. "Tarih-i Tedrisin Ber Vech-i Atı İslah ve Tavsiyesine İhtiyacın Sebebi Beyanındadır" ismiyle bir Giriş, Sekiz madde ve bir Sonuç'tan oluşan Rapor, 1867 tarihli ve Meşihat makamına sunulmuştur. Bkz. *Beyanü'l-Hak*, "Tedrisat-ı Medarisin İslah ve İntizamına Mukaddime Olmak Üzere 1284 Senesinde Teşekkül Eden Bir Hey'et-i İlmiyye Tarafından Tertib Edilmiş Olan Program", c.I Aded 15, 18 Zilhicce 1326, s.322-324. Raporun değerlendirilmesi konusunda bkz. Ergin, c.I-II, s.106-108; Atay, s.189-195; Nesimi Yazıcı, *Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler*, *Diyanet Dergisi*, Ankara 1991, s.XXVII, S.4, s.63-64.
229. Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 1982, c.XXX, S.1-2, s.59; Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ocak Yayınları, Ankara 1996, s.324; Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet Dergisi*, s.62-63.

mid²³⁰ döneminde medreselilerin askerlikten muaf tutulmaları, bu kurumların asker kaçakları ile dolmalarına yol açtı. Bu durum ise, medreselerin bozulmalarını ve öğretim seviyelerinin düşmesini iyice hızlandırdı.²³¹ Yöneticilerin sürekli olarak yeni açtıkları mekteplere önem vermeleri ve medreselerle ilgilenmemeleri sebebiyle, bu kurumlar halkın bilgisizliğinden de yararlanarak taassup ve yalanı artırdılar, kamuoyunu yenilik aleyhine çevirdiler.²³²

Bütün olumsuz gelişmelere rağmen, bir eğitim kurumu olarak medrese, XX. asır Osmanlı toplumunda çok önemli bir etkinliğe sahip idi. Yönetim organlarının bir çoğuna hala medrese çıkışlılar giriyordu. Batı örneğine göre açılan mekteplerde bile medrese çıkışlı birçok öğrenci öğrenim görüyor, öğretmen görev yapıyordu.²³³ İhmal edilmesine rağmen Devletin hala ülke genelinde en yaygın ve en etkili kurumu medreselerdi. Ama ne kadar etkili ve yaygın olurlarsa olsunlar bu kurumların çökmekte oldukları meydanda idi.

1908 İnkılabı'ndan sonra medreselerin ıslahı meselesi gündeme geldi. Meşrutiyet'in ilanı ile bir fikir ve tartışma hürriyetinin doğması, medreselerin ıslahı konusunda da birçok kimsenin fikir ileri sürmelerini sağladı. İslam uygarlığının yükselişinde olduğu gibi, çöküşünde de önderlik etmiş olan bu kurumlar hakkında tüm aydınların söyleyecekleri bir şeyler vardı. Artık medreselerin işe yarar kurumlar olmaktan çıktıkları, medreseler ve medrese zihniyeti herkesçe, hatta medreselilerce bile eleştiriliyordu. Konuyla ilgilenenler düzeltilmezlerse medreselerin, kendiliğinden silineceklerini ifade ediyorlardı. Bazı kimseler ise, medreselerin ıslah edilemeyeceğini, Fransıza'ki Cezvit okulları gibi kapatılmaları gerektiğini çekinmeden ileri sürüyorlardı.²³⁴

Medreselerde, varlıklarını korudukları 600 yıl boyunca en önemli değişimler II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştirilebilmiştir. Bunun sebebi, yukarıda da kısaca değinildiği üzere bu dönemde fikir özgürlüğünün ver-

230. II. Abdülhamid döneminde medreselerin durumu ile ilgili olarak bkz. Şeyh Ali-zade Muhyiddin, *Medreselerin İslahı*, (Basım yeri ve yılı yok), s.1-32. Bu aynı zamanda bu dönemdeki gayr-i resmi bir teşebbüstür. Ayrıca bkz. Yazıcı, "Tanzimat ve Abdülhamid Döneminde Din Görevlilerinin Yetiştirme Ortamı", *Diyanet İlmî Dergi*, s.36-37.

231. Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İçtimai ve İktisadi Tarihi*, c.II, s.468; Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", s.60; Yazıcı, "Tanzimat ve Abdülhamid Döneminde Din Görevlilerinin Yetiştirme Ortamı", s.36-37.

232. Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", s.59.

233. Satı, "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, s.657; Kansa, c.I, s.157-158; Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişimdeki Etkileri*, s.55.

234. Hemedanizade Ali Naci, *Sofialar ve Medreseler*, İstanbul 1325; Esref Efendizade Şevketi, *Medaris-i İslamiye İslahat Programı*, İstanbul 1329; Mustafa Safvet, "Talebelerin Medreselerden Şikayeti. Medreselerimiz Hala Bir Yoluna Konmadı", *Sebilürreşad*, c.2-9, Aded 29-211, 7 Şevval 1330-6 Eylül 1328, s.53-54; Abidullah, "Medreselerimizin İslahı", *Yeni Tauxir-i Efkâr Gazetesi*, 18 Haziran 1909, s.2-3. Ayrıca bu konularda daha geniş bilgi için bkz. Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", s.60-61; Atay, s.214-231; M. Şevki Aydın, "II. Meşrutiyet Dönemi Din Öğretimi-Genel Manzarası", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.6, Kayseri 1989, s.293-294.

diği bir hava ile medreselerle ilgili ıslahat düşünceleri ve çözüm arayışlarının basın-yayında sıkça tartışılması ve medreselerle ilgili olarak herkes, kendi tesbitlerine göre bozulduğunu gördüğü veya eksikliğini duyduğu medrese kavramı²³⁵, medresenin kuruluş sistemi,²³⁶ medrese kayıt-kabul,²³⁷ medrese öğretim programları,²³⁸ öğretim metodu,²³⁹ ders kitapları,²⁴⁰ sınavlar²⁴¹, medreseden çıkış sonrası haklar²⁴², medrese öğrencileri²⁴³ ve müderrisleri²⁴⁴ gibi bazı hususlarda değişiklikler getirilmesini isti-

235. Ziya Gökalp, "Medreseler", *Makaleler I*, Haz. Şevket Beysanoğlu, İstanbul 1976, s.81; Hilmi (Gürünlü), "İslah-ı Medaris Hakkında Bir Mütala'a", *Sırat-ı Müstakim*, c. III, aded 65, 19 Zilkade 327-19 Teğrinisani 325, s.200-204; Halim Sabit (Kazanlı), "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Aded 124, 17 Muharrem-5 Kanunisanı 326, s.324-336; Ahmed Zaid, "İslah-ı Medaris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?", *Sırat-ı Müstakim*, c.V, Aded 128, 16 Safer-3 Şubat 326, s.390-392. Ayrıca bkz. Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", s.61-62; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahı Hareketleri ve Din Eğitimi 1908-1918*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993 (Basılmamış Yüksek Lisans tezi), s.22-30.
236. Şevketi, *Medaris-i İslamiyye*, s.17, 19, 60-63. Ayrıca bkz. Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları", s.62-63.
237. "İslah-ı Tedris Hakkında", *Beyanü'l-Hak*, Aded 13, 4 Zilhicce 1326, s.274-276; (Gürünlü) Hilmi, "İslah-ı Medaris Hakkında Bir Mütala'a", *Sırat-ı Müstakim*, s.202; Ahmed Zaid, "İslah-ı Medaris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?", *Sırat-ı Müstakim*, s.391; Şevketi, s.31,35; Müftüzaide Mehmet Es'ad, "İstanbul Medreseleri", *Sebilurresad*, c.XXI, Aded 540-541, 6 1339, s.160-163; Müftüzaide Mehmed Es'ad, "İstanbul Medreseleri II", *Sebilurresad*, c.XXI, aded 542-543, 7 1339, s.174-177. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.63; Zengin, s.117-120.
238. Mustafa Safvet, "Medreselerimiz", *Beyanü'l-Hak*, Aded 89, 17 Zilhicce 1326, s.1678-1680; (Gürünlü) Hilmi, "İslah-ı Medaris Hakkında Bir Mütala'a", *Sırat-ı Müstakim*, s.201-203; Ahmed Zaid, "İslah-ı Medaris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?", *Sırat-ı Müstakim*, s.390-391; (Kazanlı) Halim Sabit, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, s.335-336; Şevketi, 8-15, 55-65; M. Salih Vecdi, "Medreselerin Avamî-i İnhitatından Rağbetsizlik (Talebe-i Ulumda Hareket-i Fikriyye)", *Sebilurresad*, c.XII, Aded 287, 2 1329, s.12-13; Gökalp, "Medreseler", s.81. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.63-67; Zengin, s.44-65.
239. Şevketi, s.29-43; (Kazanlı) Halim Sabit, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, s.328; Ahmet Vasfı, "Mesalik-i İlmiyye", *Sebilurresad*, Aded 243, 2 Cemaziyelahir 1331, s.146; Gökalp, "Medreseler", s.82. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.67; Zengin, s.70-77.
240. "Tedrisat-ı Medarisin", *Beyanü'l-Hak*, s.322; (Kazanlı) Halim Sabit, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", s.328; Haşim, "Terbiye ve Talim: Talebe-i Ulumda Hareket-i Fikriye: İslah-ı Medaris ve Esbab-ı İnhitatımız", *Sebilurresad*, c.X, Aded 254, 7 1329, s.321-322; Gökalp, "Medreseler", s.82. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s. 67-69; Zengin, s.78-82.
241. Mehmet Fatin, "Tedrisat ve Medaristen", *Beyanü'l-Hak*, Aded 16, 25 Zilhicce 1326, s.360-361; (Gürünlü) Hilmi, "İslah-ı Medaris Hakkında Bir Mütala'a", *Sırat-ı Müstakim*, s. 202; Mustafa Safvet, "Rüus İntiham", *Beyanü'l-Hak*, Aded 117, 6 Recep 1328, s.2139-2141; Şevketi, s.32, 36-37. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.69-70; Zengin, s.89-95.
242. (Gürünlü) Hilmi, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, s.200, 204; Ahmet Zaid, "İslah-ı Medaris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?", *Sırat-ı Müstakim*, s.391; Şevketi, s.32-35. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.70-71; Zengin, s.131-134.
243. Şevketi, s.38-40; Ethem Rubi, "Terbiye ve Talim: Talebe-i Ulumda Hareket-i Fikriye: Derhlerimiz-Cercilik", *Sebilurresad*, c.X, Aded 248, 5 1329, s.230-232. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.71-72.
244. (Gürünlü) Hilmi, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, s.204; Şev-

yorlardı. Diğer taraftan İttihat ve Terakki'nin Türkçülük, Batıcılık ve İslamlaşma uzlaştırıcı bir siyasi anlayışı öngörmesi, medreseye karşı tutumlarında da değişime getirmiştir. Ayrıca bu, Batılılaşmanın yaklaşık yüzyıl sonra geleneksel sistemi etkileyebilecek bir güce erişmesi olarak da yorumlanabilir. İşte bütün bunların sonunda medreselerdeki ilk resmi düzenleme, Şeyhülislam Hüseyin Hüsnü Efendi²⁴⁵ zamanında Şubat 1910 tarihli *Medaris-i İlmiye Nizamnamesi*²⁴⁶ ile gerçekleşmiştir. Gerçi bu nizamnamenin yayınlandığı tarihten önce medreselerin ıslahı konusunda her ne kadar hazırlıklar başlamış, hatta medreselerin birtakım kısımlara ayrılması ve ders programları dahi hazırlanmış ve bazı medreselerde de uygulanmaya koyulmuşsa da²⁴⁷ bunlar müderrisler için ödenek ayrılması²⁴⁸, programa yeni ilave olunan derslerin öğretiminde gerekli alt yapının hazırlanmaması, bina meselesi²⁴⁹ gibi nedenlerden dolayı dar kapsamlı çalışmalar olarak kalmıştır. Ancak medreselerin ıslahına yönelik bu faaliyetler, medreselerin düzeltilmesi konusundaki genel isteği göstermesi, ıslahata bir başlangıç ve ileriye yönelik ilk adımlar olmaları açısından önemlidir.²⁵⁰

Genelde günümüzde din görevlisi diye isimlendirdiğimiz kadrolarla, kendilerine müderris, ders-i am ve kısmen de kütüphanelere, vakıflara memur yetiştiren kurumlar halini almış olan medreselerle²⁵¹ ilgili bu nizamname ve bu dönemde medreseler konusunda yapılan diğer ıslah çalışmaları ayrıntılı olarak incelenmemiştir. Çünkü bu araştırma II. meşrutiyet'teki genel eğitim-öğretim içinde din eğitim-öğretiminin yerinin ne olduğunu genel hatlarıyla belirlemeye çalışmak ve Cumhuriyet dönemi öncesindeki gelişmelerin ne kadarının daha önce tartışıldığı, uygulamaya koyulduğu ve bunların Cumhuriyet dönemine ne şekilde intikal ettiği veya etkilediğine bir zemin hazırlamaktır.

a- Medaris-i İlmiye Nizamnamesi

Medaris-i İlmiye Nizamnamesi; Medarisin Suret-i İdaresi, Talebenin Keyfiyet-i Talim ve İmtihanı ve Müteferrikat olmak üzere üç bölüm ha-

keti, 42-44, 54-56; "İtiraf ve İshad (Beyazıt Dersiam Müderrisleri)", *Sebilurraşad*, c.2-9, Aded 51-233, 2 1328, s.429-430. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.72-73; Zengin, s.96-117.

245. Şeyhülislam Hüseyin Hüsnü Efendi hakkında bkz. Abdulkadir Altınsoy, *Osmanlı Şeyhülislamları*, Ankara 1972, s.230-232.

246. "Medaris-i İlmiye Nizamnamesi", *Düstur*, II/2, s.127-138; *Beyanü'l-Hak*, S.64, 5 Cemaziyelahir 1328, s.1285-1288; *Beyanü'l-Hak*, S.65, 12 Cemaziyelahir 1328, s.1300-1303

247. H. "Medresetü'l-Vaizin (Terbiye ve Talim)", *Sebilurraşad*, c.XI, Adet 273, 11 1329, s.194-195; "Medreselerimiz", *Beyanü'l-Hak*, Aded 51, 2 Rebiülevvel 1328, s.1078-1080. Ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.77.

248. Ergün, a.g.m., s.80-81.

249. Ergün, c.I-II, s.122.

250. (Kazanlı) Halim Sabit, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, s.324-336. Bu konuda ayrıca bkz. "Hayat-ı İlmiye ve İlk Hatve-i Cuyane", *Beyanü'l-Hak*, Aded 47, 4 Safer 1328, s. 11-13; Ergün, c.I-II, s.121.

251. Yazıcı, "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", s.66; Zengin, s.137.

linde 48 maddeden oluşmaktadır. Nizamnamenin birinci kısmı medreselerin idaresi ve müderrislerin vazifeleri ile ilgili hükümleri ihtiva ediyor. Buna göre, İstanbul'da ve taşrada bulunan her medresenin birer tasdikli defteri olacak, bu defterin baş tarafına medresenin adı, vakıfı, vakıf şartları ve ne çeşit vakıflardan olduğu yazılacaktı. Müderris, medresede görevli bulunanlar ve öğrenciler bu deftere kaydedilecekti.²⁵²

Nizamnamede müderrislerde bulunması gereken vasıflara da yer verilmiştir. Bunun sebebi şu olabilir; medreseler yapı olarak sadece öğrenime özgü olmayıp özellikle öğrencilerin her türlü ihtiyaçlarının karşılandığı birer kampüs gibiydiler. Bu sebeple, "Müderrislerin müceyyiz ders-i amlardan ve ahval-i medaris ve talebeye vakıf erbab-ı ehliyetten..." olması, bugünkü tabirle icazet verme yetkisine sahip ders-i amlardan ve öğrenci psikolojisinden anlayan, aynı zamanda medrese hayatını tanıma vasfına sahip kişiler olmaları aranmaktaydı.²⁵³ Boşalan öğrenci odalarını vakfiye şartlarına göre, yararlanma hakkı olan yeni öğrencilere verme görevi de müderrislere verilmişti.²⁵⁴ Müderris medrese yönetiminde geniş yetki sahibi idi. Kendisine "bevvab" denilen görevliler ve "kemer" adı verilen öğrenci temsilcilerinin görevlerini düzenleyen kurullar yardım edeceklerdi.²⁵⁵ Medreseye öğrenci olarak kabul için yaş sınırı 15-30 idi.²⁵⁶ Ayrıca, medreseye öğrenci olabilmek için bir "mekteb şehadetnamesi" veya "o derecede olmak üzere bir ehliyetname" gösterilmesi gerekiyordu.²⁵⁷ Eğer aday, bu belgelere sahip değilse, şehadetname ve ehliyetname yerine geçmek üzere Kur'an-ı Kerim okuma ve İlmihal bilgisini ölçmekten ibaret olan bir "kabul imtihanı"ndan geçirilecekti. Yine aday, askerlik yaşına yaklaşmış ise, kendisinde Türki, Arabi, Kıraat, İlm-i Hesap ile Sarf ve Nahiv gibi konularda da bilgi aranacaktı. Yaş sınırları bakımından, özel durumlara göre bazı hafifletici kurullar da getirilmişti.²⁵⁸ Medrese odalarının nasıl tahsis edileceği ve kullanılacağı da ayrıntılı olarak düzenlenmişti.²⁵⁹

Medresede öğretim süresi 12 sene idi ve her ders yılı 9 ay olacaktı. Recep ayının başından Şevval'in onbeşine kadar medreseler tatil edilecekti. Ayrıca, Kurban Bayramı sırasında on gün, hasat zamanında da bir ay kadar tatil yapılacaktı. Cuma hariç haftada altı gün, sabah üçer ders yapılacak, ayrıca eskiden olduğu gibi, sabah-akşam cami derslerine devam edilecekti. Yeni konulan dersler öğleden önce ve sonra uygun saatlerde

252. Düstur, II/2, s.128-129, madde: 1-4.

253. Düstur, II/2, s.129, madde:5.

254. Düstur, II/2, s.129, madde:8-9.

255. Düstur, II/2, s.129, madde:6.

256. Düstur, II/2, s.130, madde: 14.

257. Düstur, II/2, s.130, madde: 15.

258. Düstur, II/2, s.130-131, madde: 16.

259. Düstur, II/2, s.131-132, madde:17-24.

yapılacaktı.²⁶⁰ Medrese programına geleneksel derslerin yanına Hesap, Hendese, Coğrafya, Tarih, Kozmografya gibi yeni dersler de eklenmişti.²⁶¹ Genel tatilin hemen öncesinde o yıl görülen ulum ve fünun derslerinden imtihanları yapılacaktı ve başarılanlara "terfi-i sınıf eylediklerini" gösterir bir tasdikname verilecekti. Bu imtihanlarda iki dersten başarı gösteremeyen talebe sınıfta kalmış olacaktı. Üç yıl arka arkaya sınıfta kalan öğrencinin ise kaydı silinecekti.²⁶²

Nizamnamenin ikinci bölüm ikinci kısmında müderrislik, selatin camileri imamlığı, müftülük, alay müftülüğü ve tabur imamlığı imtihanlarının nasıl yapılacağı da düzenlenmiştir.²⁶³ Ayrıca huzur derslerine çıkacak müderrislerin seçimi, medreselerin vakfiye şartlarının gözönüne alınarak görevlerin verilmesi, öğrencilerin askerliklerinin tecili konularına ilişkin hususlar da nizamnamede en son maddede yer almıştır.²⁶⁴ Bu, medrese öğrencilerinin artık askerlikten muaf tutulmadıklarını göstermektedir.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında hazırlanan bu nizamname genel olarak incelendiği zaman, getirilen yenilik ve düzenlemeler arasında en önemlilerinin; mezunlarının daha yeterli elemanlar olarak hayata hazırlanmalarını²⁶⁵ sağlamak amacıyla programlara daha önce medreselerde öğretimi yapılmayan bir kısım fen dersleri de ilave edilmiştir. Medrese ile ilgili dökümanların düzenli tutulması ve bütün bilgilerin dosyalama sistemi içerisinde elde bulundurulması temin edilmeye çalışılmıştır. Bunun yanında talebelerin medreselere kabul şartları ve öğrenimleri sırasında da bazı imtihanlara tabi tutulmaları, mezunlarının hangi görevlere ne gibi sınavlardan sonra girebileceklerinin nizamnamede düzenlenmesi de önemli bir yenilikti. Fakat medreselerin kuruluş yapıları ve idari teşkilatı konusunda göze çarpan belirgin bir yenilik görülmemektedir.

1910 tarihli nizamnamede belirlenen program tatbik edilmiş ve faydası görülmüş müdür? Program kaç medresede uygulanmıştır? Bu kadar derse nasıl hoca bulunmuştur? Para nereden temin edilmiştir? gibi soruların cevapları billi değildir.²⁶⁶ Bu nizamname ile medreselerin büyük bir

260. Düstur, II/2, s.133, madde: 29-31.

261. Programlar için bkz. Düstur, II/2, s.134-135, madde: 31. maddeye ekli cedvel.

262. Düstur, II/2, s.135-136, madde:32-36.

263. Düstur, II/2, s.136, madde:37-42.

264. Düstur, II/2, s.136-138, madde:43-48.

265. Yazıcı, a.g.m., s.66.

266. Tanin Gazetesi 1911 tarihinde konu ile ilgili bizzat medrese öğrenci ve öğretmenlerinden aldığı bir seri yazıyı yayımlamıştır. Bu yazılarda medreselerin mevcut durumları yapılan islahatın sonuçları ve kaldırılmasından veya yeni bir islahatın nasıl olması gerektiğine kadar birçok fikirlere rastlamak mümkündür. Mesela bkz. "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No.848, 13 Kanunisanı Efrenci 1911, s.1; "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No.849, 14 Kanunisanı 1911, s.1; Derslamlardan Halil Nasuhi, "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No.850, 15 Kanunisanı 1911, s.3; Bursa Cami-i Kebir Mücazzarından Ahmed Feyzi, "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No.851, 16 Kanunisanı Efrenci 1911, s.3; "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 853, 18 Kanunisanı Efrenci 1911, s.3; "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 856, 21 Kanunisanı Efrenci 1911, s.1; "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 861, 26 Kanunisanı Efrenci 1911, s.1.

atılım gerçekleştirmedikleri de doğrudur. Fakat, hiç yararı olmamıştır demek de yanlış olur. Bu nizamname ile zaten ıslahı gündemde olan medrese ıslahatı iyice kamuoyunun gündemini oluşturmuş, daha sonra yapılacak ara bir zemin hazırlanmış ve esaslı bir ıslahatın da temeli oluşturulmuş denilebilir.²⁶⁷

b- İslah-ı Medaris Nizamnamesi

II. Meşrutiyet döneminde Medaris-i İlmiyye Nizamnamesi'nden sonra medreselerle ilgili devam eden düzenleme ve iyileştirme gayretlerinin²⁶⁸ en önemlisi ve kalıcısı Şer'îye ve Evkaf Nazırı Hayri Efendi²⁶⁹ zamanında Ekim 1914 tarihinde hazırlanan *İslah-ı Medaris Nizamnamesi*²⁷⁰ dir. Bu nizamname ile bütün İstanbul medreseleri *Darü'l-Hilafeti'l- Aliyye Medresesi* adı altında tek medrese olarak orta ve yüksek derecelere ayrılmıştır²⁷¹. Nizamname, Merkez Ait Kısım, Müderrisin, Talebe ve Suret-i İdare başlıkları altında 24 maddeden oluşmaktadır. Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi, Tali ve Ali kısımlara ayrılmakta ve Tali Kısım da kendi içerisinde birinci ve ikinci kısımlara ayrılıyordu. Tali Kısım, Kısım-ı Evvel ve Kısım-ı Sani'nin her bölümü dörder yıl olmak üzere toplam sekiz yıldır. Ali Kısım da dört yıldır. Böylece öğretim süresi daha önce Nizamnamenin esbab-ı mücibesinde belirtildiği üzere ulum-ı Aliye ve Aliye'nin hakkıyla öğrenilebilmesi için²⁷² oniki senede tamamlanmak üzere oniki sınıf olarak tesbit edilmişti. Her sınıfın da dört şubesi vardı.²⁷³ Tali kısımlara 2080 öğrenci kabul edilecek, sınıflar 260, herbir şube de 65 öğrenciden teşkil edilecekti.²⁷⁴ Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'nin her kısmında birer tane Müdür-i Umumi, sınıf şubelerinde de birer müdür bulunacak ve bunlar aşamalı bir sırayla bir üsttekine ve müdir-i umumiler de Meşihat'a bağlı Ders Vekaleti'ne bağlı olacaklardı.²⁷⁵ Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'nde öğretimi yapılacak dersler de Nizamnamedeki cedvelde gösterilmektedir.²⁷⁶ Elde edilecek sonuçlara

267. Medaris-i İlmiyye Nizamnamesi'nin çeşitli yorumları ve niçin başarılı olunmadığı hususlarında bkz. Ergin, c.I-II, s.124; Ergün, a.g.m., s.81-84; Yazıcı, a.g.m., s.70; Zengin, s.141-142.

268. Medaris-i İlmiyye Nizamnamesi'nden sonraki çalışmalar için bkz. Unat, *Türkiye Eğitim sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, s.80 vd; Yazıcı, a.g.m., s.74-75.

269. Hayri Efendi hakkında bkz. *İlmiyye Salnamesi*, İstanbul 1334, s.636-641; Altınsoy, s.243-249.

270. "İslah-ı Medaris Nizamnamesi", *Düstur*, II/6, s.1325-1330; *İlmiyye Salnamesi*, s.657-660; "İslah-ı Medaris Nüsha-ı Fevkaladesi", *Ceride-i İlmiyye*, 20 Zilkade 1332, s.249-252. Ayrıca bkz. "Darü'l-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi", *Tanin*, No. 2090, 17 Teşrinievvel Efrensi 1914, s.3.

271. *Düstur*, II/6, s.1325, madde:1-2.

272. Yazıcı, a.g.m., s.75.

273. *Düstur*, II/6, s.1325, madde:2.

274. *Düstur*, II/6, s.1325, madde:3.

275. *Düstur*, II/6, s.1325, madde:4.

276. *Düstur*, II/6, s.1325, madde:5.

277. Öğretimi yapılacak dersler için bkz. *Düstur*, II/6, s.1329-1330.

göre derslerin artırılması veya değiştirilmesi, Meşihat makamının medrese müdür ve muallimlerinden seçeceği en az otuz kişiden oluşacak bir Encümen-i Mahsus'da Ders Vekili'nin gözetiminde yapılabilecekti. Nizamnamedeki program cedveli incelenecek olursa geleneksel derslerin yanına 1910 Nizamnamesine göre, birçok fen ve kültür derslerinin ilave edildiği görülür. Medresenin Tali Kısımları Cumhuriyet döneminde açılacak olan İmam-Hatip Okulları'nın programını Ali Kısım ise Darülfünun bünyesinde açılmış olan İlahiyat Fakültesi'nin müfredat programını anımsatmaktadır. Fakat, Maarif'e değil, Meşihat'a bağlanma sürecindedir.

Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'nin ilk sınıfına yeni öğrenci alınabilmesi için, bu öğrencilerin altı yıllık öğrenim görmüş olmaları şartı aranacaktı²⁷⁸. Tali Kısımları bitirenlere "şehadetname", Ali Kısımı bitiren öğrencilere ise, Meşihatça tasdikli "İcazetname" verilecek ve icazetname alanlar müderris ünvanını kazanacak, İstanbul Ruus-i Hümayunu'na nail olacaklardı.²⁷⁹ Demek oluyor ki, oniki yıllık öğrenimi bitirenler doktora öğrenimini de tamamlamış olacaklardı.

Müderrislerin verecekleri dersler ihtisaslarına göre ayarlanmış, fen derslerini vermek üzere medrese dışında öğretmenler görevlendirilmişti. Görevlendirilen müderrislerin ücretlerinde de iyileştirme yapılmıştı.²⁸⁰ Bu nizamname, yalnızca Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'ni düzenlemekte, diğer medreseler için bir talimatname çıkarılacağı belirtilmektedir.²⁸¹ Nizamname, Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'nin Ali Kısım üstünde ayrıca bu medreseyi bitirenler veya dışarıdan imtihan vererek bu seviyeye geldiğini isbat edenler için de ihtisas yapma imkanını sağlayacak olan Medresetü'l-Mütehassisin'e de yer vermektedir.²⁸² Aşağıda ilgili kısımda incelendiği için burada bu konuda daha fazla bilgi verilmemiştir.

1914 tarihli Nizamname incelendiğinde görülecektir ki, 1910 tarihinde hazırlanan Medaris-i İlmiye Nizamnamesi'nin, alınan kararlar, edinilen tecrübeler çerçevesinde değiştirilebileceği²⁸³ ifadesinin bir sonucu olarak daha geliştirilmiş bir şekli olduğu görülür. İki nizamname karşılaştırıldığında ise, 1914 nizamnamesi ile özellikle ders programlarının yanı sıra medresenin kuruluş yapısında da önemli yenilikler getirdiği görülür. Medreseler çeşitli kısımlara ayrılmış, belirli alanlarda uzmanlaşacaklar için bir ihtisas medresesi açılması öngörülmüştür. Yine okutulacak program oldukça ayrıntılı düzenlenmiştir. Her dersin her sınıfta haftada kaç

278. Düstur, II/6, s.1326-1327, madde:10.

279. Düstur, II/6, s.1327, madde:13. Ali kısım bitirenlerin İstanbul Ruusu'na nail olmaları esası Eylül 1916'da kaldırılmıştır. Bkz. Yazıcı, a.g.m., s.77'deki 34. dipnot.

280. Düstur, II/6, s.1326, madde:8-9.

281. Düstur, II/6, s.1328, madde:18.

282. Düstur, II/6, s.1328, madde:19-21.

283. "Medaris-i İlmiye Nizamnamesi", Düstur, II/2, s.137, madde:46.

saat okutulacağı ve nizamnamedeki hükümlerin uygulanmasına da açıklık getirmek amacıyla daha sonra bir talimatname hazırlanmıştır.²⁸⁴ Bu talimatnameye göre eskisi gibi programda dersler kitap adlarına göre değil, ihtiva ettiği bilimlerin adlarına göre tesbit edilmiştir. İslah-ı Medaris Nizamnamesi bu düzenlemelerle geleneksel mederese kuruluş yapısı ve ders programları konusunda köklü ve düzenli yenilikler getirmiştir. Hayri Efendi Nizamname ile ara sıra ortaya çıkan Evkaf-Meşihat çatışmasını Nizamnamenin 14. maddesi ile bir uzlaşma içerisine sokmaktadır. Ancak, daha sonraları Meşihat'a bağlı Ders Vekaleti'nden başka bir de Evkaf'a bağlı Müessesat-ı İlmiyye Müdürlüğü'nün bulunması medreseler alanında Maarif-Meşihat-Evkaf üçlü çekişmesini de beraberinde getirmektedir.²⁸⁵

1914 tarihli Nizamname ile medresenin bir ölçüde bağlı oldukları makam hariç tutulursa mektepleşmeye başladığı kabul edilebilir. Yukarıda da söylenildiği üzere bu, Batılılaşmanın yaklaşık yüzyıl sonra geleneksel sistemi etkileyecek duruma geldiğinin de bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

c- Medaris-i İlmiyye Hakkında Kanun

II. Meşrutiyet döneminde medreselerle ilgili son düzenleme Şeyhülislamlık makamına ikinci kez atanan Musa Kazım Efendi'nin zamanında yayınlanan "*Medaris-i İlmiyye Hakkında Kanun*"²⁸⁶ ile gerçekleştirilmiştir. Musa Kazım Efendi bu Kanun'dan önce 1914 tarihli İslah-ı Medaris Nizamnamesinin 13. maddesindeki "...İcazetname alanlar müderrislik ünvanını ihraz ederek İstanbul Ruus-ı Hümayununa nail olurlar" ifadesini kaldırdı.²⁸⁷ Böylece medresenin Ali Kısmı'ndan icazetname almakla müderris ünvanı alınmayacaktı. Bu, medrese öğreniminin doktora değil lisans öğrenimine eşit olduğu anlamına gelir.

284. *Darü'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi Nizamname Ders Cedveli Suret-i Tedris Kitapları ve Talimatname*, İstanbul 1330, s.24-35; "Darü'l-Hilafeti'l-Âliye Medresesi Hey'et-i Teftişiyesine Mahsus Talimatname", *Ceride-i İlmiyye*, Sete 2, aded 12, Cemaziyelahir 1333, s.713-715.

285. Bu konuda bkz. Hüseyin Hatemi, "19. Yüzyılda Medreseler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim yayıncılık, İstanbul 1985, c.II, s.506-507.

286. "Medaris-i İlmiyye Hakkında Kanun", *Düstur*, II/9, s.598-600. Medreselerin tekrar ıslah edileceği haberi yayılınca bunun isabetli olacağı çünkü, yapılanların yeterli olmadığı, hala Halebi ve Mülteka okunarak icazetname alındığı, diyanet-i ahlakiye ve içtimaiyye dair birşey öğretilmediği gibi, hayatta başarı için zaruri olan fenerin basit bilgilerinin dahi medreselerde okutulmadığı, ve medrese programının iyi alimler yetişebilmesi için yeniden düzenlenmesi gerektiğine dair haberlere zamanın basınında sık sık rastlamak mümkündür. Mesela bkz. M. Şemseddin, "Medrese Programları Hakkında", *İkdam*, No.7051, 18 Eylül 1916. Yine medrese programları düzenlenirken dikkat edilmesi gerektiği söylenen hususlardan birisi de hür düşünebilen alimlerin yetişebilmesine imkan vermesidir. Bkz. M. Şemseddin, "Medrese Programları Hakkında", *İkdam*, No.7042, 21 Zilkade 1334-19 Eylül Efrenci 1916.

287. Yazıcı, a.g.m., s.91.

Yeni kanunla yapılan değişiklik özde değil, şekilde bir değişikliği yansıtmaktadır. Kanunun birinci maddesi memleketteki bütün medreseleri Meşihata bağlamış ve gerek görülen yerlerde medrese tesisi görevini sadece kendisi üstlenmişti.²⁸⁸ Daha sonra ise, 1914 ıslahatı, "İstanbul şehri dahilinde bulunan medaris-i ilmiyye Darü'l-Hilafeti'l-İlmiyye Medresesi namı altında birleştirilmiştir"²⁸⁹ ifadesi ile daha kesin bir şekilde tekrarlanmıştır. Kanun 1914 Nizamnamesinin aksine "kısm" adlarını değiştirerek geleneksel medreseler için kullanılan terimlere yer vermiştir. Medrese "*İbtida-i Hariç*", "*İbtida-i Dahil*" ve "*Sahn*" olmak üzere üç kısma ayrılıyordu. Ayrıca bu kısımların üzerinde Medresetül Mütihassisin'in karşılığı olarak "*Medrese-i Süleymaniye*" yer alıyordu.²⁹⁰

Bütün kısımların öğrenim süreleri üçer yıl olarak tesbit ediliyordu. Ders programları ve taşra medreselerinin bu üç derece esas alınarak düzenlenmeleri ise Makam-ı Meşihat'a bırakılıyordu. İlk yıl için İstanbul'da yatılı medrese öğrenci sayısı 1350 ile sınırlandırılmış ve sınıflardaki öğrenci sayısı 50'ye indirilmiştir. Medrese-i Süleymaniye'de Tefsir ve Hadis, Fıkıh, Kelam ve Hikmet, Edebiyat şubeleri bulunacak. Meşihat makamı gerekli gördüğü takdirde başka şubeler açılabilirdi. Buralarda her şubenin öğrenci sayısı 60 ile sınırlandırılmıştı.²⁹¹

Öğretim üyelerinin mali hakları kanunla düzenlenmiş, öğrencilerin yiyecekleri Evkaf, giyecekleri Maliye hazinesince karşılanacak ayrıca Maliye hazinesinden öğrencilere 150 kuruş aylık verilecekti.²⁹² Kanunda taşra medreseleri öğrencilerinden söz edilmediğine göre bunların herhalde durumu Vakfiyelere ve Evkaf Nezareti mevzuatına bırakılmıştı.

Medrese-i Süleymaniye'den mezun olanlara İcazetname ve İstanbul Ruus-ı Hümayunu, Sahn'dan mezun olanlara Ehliyetname ile Taşra Ruus-ı Hümayunu, İbtida-ı Hariç ve Dahil'den mezun olanlara da derecesine göre sadece Ehliyetname verilecekti.²⁹³ 1914 Nizamnamesi'nde mezunların görev alacakları alanlar çok açık bir şekilde belirtilmemişken, burada Darü'l-Hilafeti'l-Aliye taşra medreselerinin yönetim şekilleri ve mezunlarının elde edecekleri haklar ve kanunun nasıl yürütüleceği daha sonra çıkarılacak nizamnamelerle esaslara bağlanacaktı.²⁹⁴ Ancak, medreselerin artık günümüz din görevlilerini yetiştiren birer kurum haline geldikleri belli idi. Nitekim bu, Ekim 1917 tarihli "*Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesiyle Taşra Medarisi Hakkında Nizamname*"²⁹⁵ ile açıklığa kavuşturulmuştur.

288. Düstur, II/9, s.598, madde:1.

289. Düstur, II/9, s.598, madde:2.

290. Düstur, II/9, s.598, madde:3.

291. Düstur, II/9, s.598-599, madde:4-7.

292. Düstur, II/9, s.599, madde: 8-11.

293. Düstur, II/9, s.599-600, madde:12.

294. Düstur, II/9, s.600, madde: 14.

295. "Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesiyle Taşra Medarisi Hakkında Nizamname", Düstur, II/9, s.745-753.

Bu nizamname ile daha önceki kanunla düzenlenen yeniliklere bir açıklık getirilmiş, öncekine göre daha fazla geliştirilmiş ve düzeltilmiştir. Nizamnamenin maddelerini burada tahlile girişmek araştırmanın sınırını çok fazla aşacağı için 1914 Nizamnamesi'nden farklı olan yönlerine değinilerek verilmeye çalışıldı. İlk önce bu ıslahat belirtildiği üzere medreselerin kısımlarına verilen adların değiştirilmesinde olduğu gibi esasta değil, şekilde bir değişiklik getirmiştir. Fakat daha önceki ıslahat tecrübesinin bir sonucu olarak bazı yenilikler de getirmemiş değildir. Mesela, medreselerin kuruluşu hususunda getirilen bir yenilik olarak, medrese öğretiminin ilk aşamasına hazırlık sınıflarının konulmasının hükme bağlanmasıdır.²⁹⁶ Yine medreselerin idaresi konusunda da memlekette yeni medreseler tesis hakkının ve bütün medreselerin idaresinin tamamen Meşihat'a ait olduğu hükmü getirilmiş, böylece medreselerde idari açıdan bir birliğin sağlanması yoluna gidilmiştir. Fakat bu, memleketteki Maarif-Evkaf-Meşihat üçlemine halletmeye yetmemiştir. Diğer bir yenilik olarak ise, taşrada Darül-Hilafetil-Aliye Medresesi tarzında medreselerin kurulmasının kararlaştırılmasıdır.²⁹⁷ Bir diğeri ise, Medrese-i Süleymaniye idaresinde müderrislerden kurulu bir meclise yetki verilmesinin öngörülmesidir.²⁹⁸ Aynı zamanda Osmanlı Devleti zamanında yapılan medreseler konusundaki son ıslahat hareketi olması açısından da önemlidir.

II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı çalışmaları ile ilgili olarak burada geniş bir tahlil yapılmamıştır. Çünkü, belirtildiği üzere araştırmanın esas hedefi de bu değildir. Ancak, bazı hususları belirtmekte de fayda vardır. Birincisi, özellikle Tanzimat'ta etkisini daha da hissettirmeye başlayan Batılılaşmanın bir sonucu olarak idarecilerin Batı tarzında açılmaya başlanan mektep lehine medreseye gereken önemin verilmemesidir. Özellikle, II. Abdülhamid döneminde medreselerden sınavların kaldırılmasının sonucu olarak medrese asker kaçakları ile doldu. Medrese de okutulan kitaplar yüzyıllar öncesinin kitapları idi. Öğretim metodu adına en ufak birşey izlenmiyordu. Bu hususta müderrisin kendi kabiliyeti ön planda idi. Avrupa medeniyetinin esasları olan çağdaş doğa bilimleri medreselerde hiç okutulmuyordu. Çoğu müderrisler bu işi boş zamanlarındaki bir meşguliyet olarak yapıyorlardı. Öğrencilerin durumu ise daha perişan bir halde idi. Fakat yine de memleketin en önemli kurumu olan medrese II. Meşrutiyet döneminde önceki dönemlerin aksine hakkında anlatılan olumsuzluklardan dolayı ıslahı veya katapılması istenen ve bu hususlarda hakkında en çok konuşulan ve yazılan konu haline gelmişti.²⁹⁹

İkincisi, anlatılanların bir sonucu olarak medresede ıslah çalışmaları yapıldı. Böylece, Osmanlı Devletinin kuruluşundan yıkılışına kadar Dev-

296. Düstur, II/9, s.748, madde:20.

297. Düstur, II/9, s.747, madde:16-19.

298. Düstur, II/9, s.747, madde:5.

299. Mesela bkz. Abdullah Cevdet, "Tekmile", s.717., (R(einhard) Dozy, *Tarih-i İslamiyyet (Essai Sur L'Histoire De L'Islamisme)* çev. Doktor Abdullah Cevdet, Kütüphane-i İctihad Aded 15, Matbua-i İctihad, Mısır 1908 içinde); Celal Nuri, *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniyeye Mukadderat-ı Tarihiye*, 2. Baskı, Yeni Osmanlı Matbua ve

letin en önemli eğitim-öğretim kurumu olan medreseler, en köklü ıslahat ve düzenlemeye bu dönemde uğramıştır.

Üçüncüsü yapılan ıslahatlarda eleştirilen hususlar düzeltilmeye çalışıldı. Her teşebbüste bir öncekinden daha iyi bir düzenleme getirilmeye çalışıldı. Ancak Devletin tek ıslahı gereken kurumu medrese değildi. Hemen hemen bütün devlet yapısında genelde bir çökme var idi. Bu hususlarda da ıslahat yapılmaya çalışılıyordu. Bütün bunlar para gerektiriyordu. Diğer taraftan, Balkan Savaşı ve nihayet I. Dünya Harbi yapılan ıslahatın tam olarak gerçekleşmesine engel oluyordu. Çünkü, mezunların yapılan ıslahata göre yetişip yetişemedikleri, ıslahatın faydalı olup olmadığı dahi anlaşılmasadan cepheye gittikleri görülür.

Dördüncüsü, medrese artık eskisi gibi devletin bütün ihtiyaç duyduğu elemanı yetiştiren bir kurum değil, bilakis günümüz din görevlileri diye adlandırdığımız meslek erbabını yetiştiren kurumlar haline gelmişlerdir. Hatta en önemlisi vazifesi olan kadı yetiştirme görevini bile kaybetmişti. Fakat onun bu durumunun farkına varması artık din görevlisi olarak yetişeceklerde bulunması gereken vasıflara göre eleman yetiştirecek programlar yapmasını, bununla ilgili yeni medreseler açmasını sağlamıştır. Bir anlamda Cumhuriyet döneminde daha radikal bir şekilde yapılan ıslahatın temeli oluşturulmuştur.

Beşincisi Tanzimat'tan beri devam eden ikiliğin bu dönemde de sürdüğü görülür. Hatta bu ikilem bazan Meşihat-Evkaf-Maarif üçlemine dönüşmüş ve Cumhuriyete kalan problemlerden biri olmuştur.

Altıncısı, asırlardır süregelen geleneksel medrese eğitim sistemi yerine, dönemin gelişme ve ihtiyaçları doğrultusunda daha gerçekçi ve fonksiyonel ve yapılanmaya doğru gidilerek geleneksel medrese sisteminin terkedildiği yönde bir eğilim görülür. Mesela, programlarda yapılan değişiklikler, kısımlardaki derecelenme, kitaplar vb. çalışmalar bunlardandır. Bu, bazan medresenin mektepleşmesi olarak nitelendirilmiştir. Kısacası medreselerin artık üstlendikleri din görevlisi yetiştirme görevi bu zamanda bizzat medrese nizamnamelerinde de onaylanmıştır. Medresenin bu görevini daha iyi yapabilmesi için bazı ıslahat çalışmaları yapılmıştır. Bunlar çok önemli ve ciddi gayretler idi ve sonrası için de örnek oluşturuyordu. Ancak, yapılan çalışmalar, çıkarılan nizamnameler, devletin siyasi, ekonomik ve askeri açıdan kötü bir durumu düştüğü ve süratle dağılmaya başladığı bir döneme rastlamış, yapılan ıslahatın sonuçları dahi alınmadan tarihe mal olmuşlardır.

Kütüphanesi, İstanbul 1331, s.194-195; Kılıçzade Hakkı, *İtikadat-ı Banleya İlan-ı Harp*, I. Tabii, Sancakçıyan Matbaası, İstanbul 1329, s.30; Halil Nasuhi, "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No.850, 15 Kanunisanı 1911, s.3, Krş. Celal Nuri, *İttihad-ı İslam İslam'ın Mazisi, Hali İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331, s.316-318; Hüseyin Cahid, "Talebe-i Ulam", *Tanin*, No.614, 18 Mayıs 1910, s.1; Hüseyin Cahid, "Medreseler", *Tanin*, No.874, 8 Şubat 1911, s.1.

G- II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE YENİ MEDRESE KURULUŞLARI

Yukarıda da değinildiği üzere, çeşitli kademelerdeki din görevlilerinin medreseden yetiştirileceğinin artık bizzat medrese nizamname ve kanunlarında da yer almasıyla bu kurumlar, din görevlilerini yetiştiren birer kaynak olmuşlardır. Bu durum, genel medreseler yanında veya içerisinde, alanında nitelikli din görevlileri yetiştirecek yeni bazı medreselerin kurulmasına da yolaçmıştır. Bu nedenle, II. Meşrutiyet genel medrese ıslahatı açısından olduğu kadar, din görevlisi yetiştiren yeni kurumların açıldığı bir dönem olarak da önemlidir. Fakat aşağıda Mulallimhane-i Nüvvab örneğinde görüleceği üzere onun tam aksine yeni açılan medreseler, günümüz diyanet organizasyonu içerisinde de görev yapmakta olan iki önemli grubu; İmam-hatip, müezzin ve vaizleri yetiştirmeyi hedeflemiştir.³⁰⁰ Ayrıca yeni öğretim kurumları Makam-ı Meşihat'e değil, imam-hatip, müezzin ve vaizlere geniş istihdam alanları sağlayan Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlıdır.³⁰¹ II. Meşrutiyet döneminde açılmış olan bu kurumlar; "Medresetü'l-Vaizin", "Medresetü'l Eimme ve'l Huteba", "Medresetü'l Mütchassisin" ve "Medresetü'l-İrşad"tır. Bu kısımda genel medrese içerisinde ortaya çıkan bu kurumların ilki ve en devamlısı olması sebebiyle "Medresetü'l-Kuzat" a da yer verilmiştir.

a- Medresetü'l-Kuzat

Şer'i mahkemelere eleman yetiştirmek üzere açılan bu medrese, II. Meşrutiyet'ten önce kurulmuştur.³⁰² Medresetü'l-Kuzat'ın doğrudan din eğitim-öğretimi ile ilgisi yoktur. Ancak, II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı kapsamına dahil edilen ve yeni bir ruh verilmeye çalışılan³⁰³ bir kurum olarak önemli olduğu için burada incelenmiştir. Medrese, Tanzimat'ın hukuk alanına getirdiği ikiliğin uygulanabilmesi için, şeriatla ilgili bazı davalara bakmak, yeni kadı ve naibleri yetiştirmek üzere³⁰⁴ ilk olarak 1854 tarihinde açılmıştı. Aynı zamanda Mekteb-i Hukuk tesis edilinceye kadar da Nizamiye Mahkemeleri'ne³⁰⁵ de hakim yetiştirmiştir. İlk

300. Yazıcı, a.g.m., s.65.

301. İttihat Terakki'nin 1916 Kongresi'nin zabıtları incelendiği zaman bunun tam aksi bir durum ortaya çıkmaktadır. Kongre'de Evkaf Nezareti'nin bir çeşit Maliye Nezareti olacağı için cami, medrese ve tekke gibi kurumları yalnız maddi ve mali yönlerden düzenleyebildiği, ilim ve eğitim açısından ise ihmal ettiği ifade edilmiştir. Bu yetkilerin vaktiyle Meşihat-ı İslamiye'ye verilmemesinden bir çok zararlı sonuçlar ortaya çıktığı söylenilmiştir. Bu sebeple, bu kurumların Evkaf'tan alınıp Meşihat-ı İslamiye'ye verilmesinin diyanet işlerinin iyice idare edilebilmesi için gerekli olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda bkz. "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi III". *Tanin*, No.2809, 7 Teşrinievvel 1916, s.1-2.

302. Medresetü'l-Kuzat'ın II. Meşrutiyet'ten önceki tarihi gelişimi için bkz. Ergin, c.I-II, s.157-159; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s.268-269.

303. Ergin, c.I-II, s.157.

304. Ergin, a.g.m., s.84.

305. Bu konuda bkz. Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VII, s.167-169.

açıldığı zaman ismi "*Muallimhane-i Nüvvab*" idi.³⁰⁶ Daha sonra 1884 tarihinde "*Mekteb-i Nüvvab*" adını alan mektep, 1913 yılında yayınlanan nizamname³⁰⁷ ile "*Medresetü'l-Kuzat*" adını alarak yeniden ıslah edilmiştir. Bu nizamname ve arkasından yayınlanan başka bir talimatname ile medrese, hem program hem talebe kabul şartları, imtihanlar ve idari bakımdan yeniden düzenlenmiştir.³⁰⁸

1913 tarihli Nizamname Umur-ı İdare, Hey'et-i Talimiye, Medrese-ye Kabul Edilecek Talebenin Şerait ve Evsafi ve Vezaifi, Derslerin Envai ve İmtihanların Suret-i İcrası kısımları olmak üzere 23 maddeden oluşmaktadır. Nizamnamenin birinci maddesi gereğince Medresetü'l-Kuzat Makam-ı Meşihat'e bağlıdır ve "İrade-i Seniyye" ile tayin edilen bir müdür tarafından idare olunacaktır.³⁰⁹ Medrese muallimleri Meşihat tarafından tayin edilecekti.³¹⁰ Öğrencilerin medreseye kabulü için 20-35 yaş sınırı kabul edilmiş ve sabıkası olmayan, iyi ahlaklı kişilerden sınavla öğrenci alınacaktır. Diğer taraftan sınavın kazanma şartı da getirilmiştir. Sınav konuları Sarf, Nahiv, Vaz'-ı Mantık, Belağat, Usul-ı Fıkıh, Akaid, Kalam gibi medrese derslerinin yanısıra Hüsn-i Hat, Kitabet, İslam ve Osmanlı Tarihi, Osmanlı Coğrafyası ve Hesap gibi derslerdi.³¹¹ Daha önce sadece İslam Hukuku ile ilgili derslerin öğretiminin yapıldığı³¹² medresenin programında Batı hukuk sistemine göre düzenlenen kanunların öğretimine de yer verilmiştir.³¹³ Demek oluyor ki, medreselerin artık Hukuk Mektebi görevleri kalmamıştır. Hukuk Mektebi'nden ayrı olarak Mekteb-i Nüvvab veya Medresetü'l-Kuzat'ın da tesisi ile medreselerin ıslahı düşünceleri kısmen ve Tanzimatçı bir yöntemle gerçekleştirilmiş oluyordu.³¹⁴

1914 tarihinde yeniden düzenlenen müfredat programında, derslerden daha çok haftalık ders saatlerinin değiştirildiği görülür.³¹⁵ Medresenin öğretim süresi dört yıl idi. Her ders yılı sonunda talebeler, dersin muallimi ve müdür tarafından seçilecek seçkin uzmanlardan olan iki kişi tarafından yazılı ve sözlü imtihanlara tabi tutulacaklardı. 1, 2, ve 3. yıllarda bazı özel derslerin sınavlarında çok yüksek numara alanlar, dördüncü yılı okumadan, çeşitli derecelerle mezun olabileceklerdi. İki yıl üst üste kalan öğrencinin kaydı silinecekti.³¹⁶

306. Ergin, c.I-II, s.157.

307. "Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi", *Düstur*, II/6, s.146-150; *İlmiyye Sainamesi*, s.674-678.

308. *Medresetü'l-Kuzat Nizamname ve Talimatnamesi*, İstanbul 1332, s.9-10.

309. *Düstur*, II/6, s.146, madde:1.

310. *Düstur*, II/6, s.146, madde:4.

311. *Düstur*, II/6, s.147-149, madde: 7, 10.

312. Ergin, c.I-II, s.159.

313. *Medresetü'l-Kuzat Nizamname ve Talimatnamesi*, s.14-16.

314. Bu konuda ayrıca bkz. Hatemi, s.505; Atay, s.305.

315. *Ceride-i İlmiyye*, Sene 1, Aded 4, Ağustos 1914, s.193.

316. *Düstur*, II/6, s.148-150, madde: 12-21.

Yine 1914 tarihinde Medresetü'l-Kuzat içinde, şer'î mahkemelerin yazı ve idari işlerinde istihdam edilmek üzere "*Sınıf-ı Mahsus*" adı verilen bir bölümün kurulduğu görülür.³¹⁷ Öğretim süresi şimdilik iki yıl olan bu sınıfın, müfredat programı ile tayin edilen muallimleri daha sonra belirlenmiştir.³¹⁸ Programda İslam Hukuku ile ilgili derslerin yanı sıra Batı Hukuku'na göre hazırlanmış ve halen yürürlükte olan kanunlarla ilgili derslere de yer verilmiştir. Meşihat'a bağlı olan bu medresenin Mekteb-i Hukuka yakın bir program takip etmesi, onun devrin ilim ve hukuk anlayışına intibak etmeye çalıştığının ve böylelikle devrin ihtiyaçlarına cevap verme temayülü içerisinde olduğunun bir işaretidir.³¹⁹ Kadı yetiştiren özel bir medresenin açılmış olması, ileride vaiz, imam, müezzin gibi din görevlilerini yetiştirmeyi amaçlayacak yeni medreselerin açılmasına öncülük ve önderlik etmiştir.³²⁰

b- Medresetü'l-Vaizin

II. Meşrutiyet döneminde medrese adı ile tesis edilen özel öğretim kurumlarından birisi de Muallimhane-i Nüvvab'tan yarım asır sonra yeni bir tarzda tesis edilen "*Medresetü'l-Vaizin*" dir. Vaizliğin, belirli kurallara uygun olarak yapılması ve vaizlerin iyi olarak yetişmiş olmaları, halkın dini konularda aydınlatılması bakımından önemlidir. Bu kısımda çok eski dönemlerden itibaren vaaz ve vaizliğin nasıl bir tarihi gelişim izlediğini incelemek araştırmanın sınırlarını aşmak olacaktır.³²¹

II. Meşrutiyet döneminde İslam Dini'nin halka en doğru bir şekilde anlatılması görevini üstlenmiş olan vaizler, bu vazifelerini tam olarak yapamadıkları için basın-yayında tenkitlere uğramış³²², vaazlarındaki aksaklıkların giderilmesi amacı ile nasıl yapmaları gerektiği ile ilgili fikirler³²³ ileri sürülmüştür.

Bu dönemde vaizlerin vaazlarında dikkat etmeleri gerekli hususlarla ilgili yazıların yazılardan biri Medresetü'l-Vaizin hatta yeni medreselerin

317. "Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesine Müzeyyel Nizamname", *Dünya*, II/6, s.1255-1256. Ayrıca bkz. "Medresetü'l-Kuzat", *Sabah*, 10 Temmuz Efrenci 1914, 22 Ekim Efrenci 1914, s.2,3.

318. *Ceride-i İlmîyye*, Sene 1, Aded 5, Eylül 1914, s.241-242.

319. Atay, s.305.

320. Bu konuda ayrıca bkz. Yazıcı, a.g.m., s.65.

321. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Günay Tümer, "Vaazda Takip Edilecek Metod I", *Diyanet Dergisi*, c.XVII, S.1, Ocak-Şubat 1978, s.5-22; Aynı yazar, "Vaazda Takip Edilecek Metod II", *Diyanet Dergisi*, c.XVII, S.2, Mart-Nisan 1978, s.110-127; Aynı yazar, "Vaazda Takip Edilecek Metod III", *Diyanet Dergisi*, c.XVII, S.6, Kasım-Aralık 1978, s.334-343.

322. Bu konuda bkz. Mustafa Hakkı, "Ulema-i İslamiye İle Hasbihal", *Beyanü'l-Hak*, aded 34, 2 Recep 1327, s.795-796; Ahmet Necati, "Ulema-i Kiramdan Bir Rica", *Beyanü'l-Hak*, Aded 171, 28 Şaban 1330, s.3009-3010.

323. Mustafa Hakkı, "Vaizin-i Kiram İçin Vazife-i Mühimme", *Beyanü'l-Hak*, aded 37, 23 Recep 1327, s.854-857; "Vaizlerle İhtar", *Beyanü'l-Hak*, Aded 39, 7 Şaban 1327, s.877-879.

kuruluşları ile ilgili sebeplerden birisini açıklamaları açısından önemlidir. Bu, Mustafa Sabri'nin taşraya gidecek talebe-i ulumdan vaazlarında dikkatli davranmalarını tavsiye ederken, Meşrutietin faziletlerini de anlatmalarını istemesidir.³²⁴ Yine Hüseyin Cahid'in ta Meşrutietin başında ilmin köylere kadar yayılabilmesi için medreselerden yararlanılması gerektiği ile ilgili görüşleri de bu açıdan önemlidir ve bu tür fikirlerin hiç de yeni olmadığını göstermektedir.³²⁵ Bu durum, din adamlarından siyasi propagandada yararlanmak amacıyla da yeni medreselerin tesis edildiği fikrini akla getirmektedir.

II. Meşrutiyet döneminde vaizlere yönelik eleştiriler, vaizlerin iyi yetiştirilmesi ve her isteyenin kürsüye çıkmasının önlenmesi yönünde tedbirlerin alınması gerçeğini ortaya koyuyordu. Diğer taraftan süreli yayınlarda örnek vaazlar yayınlanmak suretiyle bu görevin daha iyi yapılabilmesine çalışılıyordu.³²⁶

İşte bütün bunların sonucunda vaizlerin daha iyi yetiştirilmeleri için yeni bir öğretim kurumunun tesisi gündeme geldi. Aslında II. Meşrutietin başlarında Medrese ıslahatları çerçevesinde vaizlerin yetişebileceği bir "Vaizin ve Mürşidin" şubesinin açılması kararlaştırılmış, hatta programı dahi yapılmış olmasına rağmen bu gerçekleştirilememiştir.³²⁷ Bunun üzerine Evkaf Nezareti, zaten hazırlanmış olan programı gözden geçirerek³²⁸ uygulanmak üzere 1912 yılında kendisine bağlı Medresetü'l-Vaizin'i "Ahkam-ı aliyе-i Kur'aniye ve sünnet-i seniyye-i nebeviye dairesinde mevaiz-i hasene-i içtimaiye icrasıyla din-i mübin-i İslamın müessis-i medeniyet ve fazilet olduğunu cihan-ı insaniye neşr edebilecek erbab-ı kemali yetiştirmek maksadıyla"³²⁹ açtı. Medresetü'l-Vaizin'in açılması, genel medresenin mevcut durumunun, yaşadığı asra ve gelişen topluma yeterli gelmediğini kabul etmesi ve batılılaşmanın özellikle din alanında da aydınlanmayı gerektirdiğinin etkili olmasının artık iyice hissedildiğinin ve İslam dininin mani-i terakki olmadığına dair düşüncenin bizzat tabana da yayılması gerektiğine dair bir düşüncenin artık medreselilerce de benimsendiğinin anlamına gelebilir.³³⁰ Medresetül-Vaizin sınavla 20-35

324. Mustafa Sabri, "Talebe-i Uluma", *Beyanü'l-Hak*, Aded 33, 23 Cemaziyelahir 1327, s.764-768.

325. Hüseyin Cahid, "Talebe-i Ulum", *Tanin*, No.614, 18 Mayıs 1910, s.1; Hüseyin Cahid, "Din", *Tanin*, No.291, 24 Haziran Efrenci 1909, s.1.

326. Zamanın dergileri *Beyanü'l-Hak*, *Sebilü'r-Reşad* ve *Meşihat*'ın yayın organı olan *Ceride-i İlmiyye*'de bir çok örnek vaazlara rastlanabilir.

327. H. "Medresetül-Vaizin (Terbiye ve Talim)", *Sebilurreşad*, c.XI, Aded 273, 11 1329, s.194-195.

328. H. "Medresetül-Vaizin", *Sebilurreşad*, s.194-195. Bu konuda ayrıca bkz. Ergün, a.g.m., s.86; Yazıcı, a.g.m., s.106.

329. "Medresetül-Vaizin", *Sabah*, 29 Aralık Efrenci, 1912, s.3. Bu tarihten önceki gelişmeler için bkz. "Medresetül-Vaizin", *Tanin*, No.1193, 29 Kanunievvel Efrenci 1911, s.2.

330. Atay, s.302.

yaşları arasındaki öğrencileri kabul ediyordu. Ancak medrese ilk iki yıl başarılı bir eğitim-öğretim veremedi. Bu başarısızlığın sebepleri, medreseye kabul edilen öğrencilerin seviyesinin üzerinde daha yüksek bir program hazırlanıp uygulanması, idareci ve öğretim kadrosunun yetersizliği, disiplinin sağlanamaması vb. dir.³³¹

Nihayet, Mustafa Hayri Efendi memleketin ihtiyaç duyduğu nitelikli vaizleri yetiştirmek üzere Medresetü'l-Vaizin Nizamnamesini³³² hazırlamıştır. Daha sonra yayınlanan bir talimatname ile de nizamnamede belirtilen hükümlere açıklık getirilmiştir.³³³

Yine Mustafa Hayri, vaizlerle ilgili düzenlemeleri içeren bir nizamname³³⁴ yayınlamak üzere konuya verdiği önemi göstermiştir. Altı maddeden oluşan Nizamnamede "Cevami ve mesacid-i şerifede vaaz ve nasihat edecek ulemanın merkez-i saltanat-ı seniyyede Meşihat-ı İlmiyye Ders Vekaleti canibinden ve taşralarda mahalleri kadı ve müftileri tarafından me'zuniyeti havi birer vesika-i resmiyyeye haiz olmaları"³³⁵nin gerektiği, buna uymayanların ise cezalandırılacakları bildirilmektedir.³³⁶ Yine nizamnamede resmi bölgeye sahip olup da, vaaz esnasında "...ahkam-ı esasiye-i şer'iyeye mügayir ve eimme-i din ve eazim-i islamiyyeye müzeyyif ve beynel müslimin şikak ve nifakı müeddi beyamında bulunanları"³³⁷ da cezalandırılacağı ifade edilmektedir.

1914 tarihli Medresetü'l-Vaizin Nizamnamesi; Mevad-ı Esasiye, Umur-i İdare ve Talimiye, Şerait-i Kabul, Fuyuzat başlıkları adı altında 12 maddeden oluşmaktadır. Nizamnamenin birinci maddesinde medresenin kuruluş amacı, "Ahkam-ı aliye-i Kur'aniye ve sünen-i seniyye-i Nebviyye dairesinde mekarim-i ahlakiyyeyi ve din-i mübin-i İslam'ın terakkiyat-ı medeniyyeye hadim hüküm-i celile ve mevaiz-i hasene-i ictimaiyesini neşr ve tamim edecek erbab-ı irşad ve düat yetiştirmek maksadıyla..."³³⁸ diye ifade edilmektedir. Diğer taraftan medresenin bağlı olduğu makam da "...Evkaf-ı Hümayun Nezaret-i müessesat-ı İlmiyye müdürriyetine merbut olmak üzere..."³³⁹ olarak belirtilmektedir. Bu kurum, o sırada Evkaf Nazırı olan fakat bu nizamnamenin yayınlanmasından bir ay sonra Şeyhülislam olan Hayri Efendi'nin başında olduğu bir makama bağlanmakla beraber, o dönemde Meşihat-Evkaf alt-çelişkisinde Evkaf Nezareti daha uygun görülerek Evkaf Nezareti'ne bağlı bir biçimde kurulmuş idi.

331. "Medresetü'l-Vaizin", *Sebilurreşad*, s.194-195.

332. "Medresetü'l-Vaizin Nizamnamesi", *Düstur*, II/6, s.212-215.

333. *Medresetü'l-Vaizin Nizamname ve Talimatnamesi*, İstanbul, 1332, s.7-13.

334. "Cevami ve Mesacid-i Şerifede Vaaz ve Nasihat Edecek Ulema Hakkında Nizamname", *Düstur*, II/6, s.375.

335. *Düstur*, II/6, s.375, madde:1.

336. *Düstur*, II/6, s.375, madde:2.

337. *Düstur*, II/6, s.375, madde:3.

338. *Düstur*, II/6, s.212, madde:1.

339. *Düstur*, II/6, s.212, madde:1.

Medresetül-Vaizin'in öğretim süresi dört yıl idi.³⁴⁰ Yüksek dereceli bir medrese olarak tesis edilmişti. Öğrenciye Tefsir-Şerif, Hadis-Şerif, İlm-i Kelam, İlm-i Fıkıh, İlm-i Usul-i Fıkıh, Feraiz, Sıyer-i Nebi, Tarih, Coğrafya, Türk-Arap-Fars Edebiyatı, Riyazat, İlm-i Hey'et (ameli), Tabiat Bilgisi ve Kimya, Felsefe (mantık, ruhbilim, ahlak, metafizik, felsefe ve İslam felsefesi tarihi), Toplum ve Eğitim Bilgisi, Hukuki Bilgiler, İktisat ve Maliye, Sağlık Bilgisi, Beden Eğitimi, Hitabet ve Mev'ize derslerinin³⁴¹ öğretimi yapılacaktı. Medrese müdür ve öğretmenlerini Evkaf Nezareti tayin edecekti.³⁴² Öğrenciler için konan yaş sınırı 20-30 idi. Sınav ile öğrenci alınacaktı. Öğrencinin sağlık durumu yerinde olmalı, ayrıca azasında noksanı olmayıp, kekeleyemedi olmayacaktı. Öğrenci, medreseyi bitirdikten sonra Evkaf'ın gösterdiği hizmeti 4 yıl yapacağını taahhüt edecekti.³⁴³ Buradan, öğrenciye bir çeşit kurs verildiğinden karşılığında mecburi hizmet istendiği anlaşılmaktadır.

Bitirme sınavlarında Makam-ı Meşihat ve Harbiye Nezareti'nden seçilmiş ikişer mümeyyiz de hazır bulunacak, sınavı verenlere asker imamlığı, vaizlik gibi görevler ayrıca sınav yapılmaksızın tercihan verilecekti.³⁴⁴ Nitekim, bu durum daha sonra yayımlanan, askeri birliklerde görevlendirilecek din görevlileri hakkındaki nizamnamede de belirtilmiştir.³⁴⁵ Vaizlik gibi görevler, vakfiyelerle düzenlenen "cihet"ler oldukları için, Evkaf Nezareti bu cihetlerin tevcih edileceği kişileri kendisine bağlı bir kurumda yetiştirmek istemiş, bu alanı Meşihat'a bırakmamıştır.³⁴⁶

1915 yılında hazırlanan programda ise, nizamnamede belirtilen derslerin hangi sınıflarda kaç saat ve hangi muallimler tarafından okutulacağı hususlarına yer verilmiştir.³⁴⁷

II. Meşrutiyet döneminde nizamnamede de belirtildiği üzere nitelikli vaiz yetiştirmek üzere tesis edilen Medresetü'l-Vaizin kendisinden beklenen görevleri acaba yerine getirebilmiş midir? Bu sorunun cevabı ne evet ne hayır olabilir. Çünkü, medresenin açılışı ve gelişmesi için çıkarılan nizamname ve talimatnamelerin istenilen sonucu verebilmeleri memleketin içinde bulunduğu savaş sebebi ile pek mümkün değildi. Nizamnamede medreseye azami kırk talebe alınacağı³⁴⁸ bildiriliyor. Bütün bu öğrencile-

340. Düstur, II/6, s.212, madde:2.

341. Düstur, II/6, s.214, Medresetü'l-Vaizin'de Tedris Olunacak Ulum ve Fünunu Havi Cedvel.

342. Düstur, II/6, s.213, madde:6-7.

343. Düstur, II/6, s.213, madde:9.

344. Düstur, II/6, s.213-214, madde:11.

345. "Alay ve Tabur İmamlarının Vezaif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamname", Düstur, II/6, s.332-333, madde:6.

346. Hatemi, s.508. Cihetler hakkındaki nizamname için bkz. "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", Düstur, II/5, s.607-617.

347. Ceride-i İlmiyye, Sene 1, Aded 9, Ocak 1915, s.573-576.

348. Düstur, II/6, s.212, madde:2.

rin görev aldıkları düşünülse bile bu sayının yetersizliği ortadadır. Diğer taraftan, nizamname zaten mezunlarının görev alacakları yerleri sınırlan-dırılmış idi. Savaşın getirdiği olumsuz tablo ve diğer sebepler medreseye olan talebi de azaltmıştır.³⁴⁹ Ancak, yapılan çalışmalar daha sonraki çalış-malara başlangıç olması ve örneklik olması açısından önemlidir. İslam Dini hakkında halkı aydınlatmakla görevli olan kişilerin mesleki, genel kültür ve pedagojik yönden belli bir eğitim sürecinden geçmeleri gerektiği açık bir şekilde anlaşılmış ve teşebbüslerde bulunulmuştur.

c- Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba

İslam ve Osmanlı teşkilatında mahalle imamlarına devlet tarafından idari, bedeli ve dini birçok görevler verilmiştir. Bu sebeple, imamlar sa-dece beş vakit namazı kırdıran kişiler değil, aynı zamanda, buldukları bölgede ahlak zabıtasına bakmak, nüfus ve tabu kayıtlarını tutmak, ev-lenme ve boşanma işlerini idare etmek ve hükümet ile halk arasındaki bir çok işe aracılık etmekle görevlendirilmişlerdi. Bu özelliklerinden dolayı imamlara görevde buldukları süre içinde vergi muafiyeti dahi sağlan-mıştır.³⁵⁰ Hatta bu görevlerine ilave olarak muallimi olmayan köylerde bu vazifeyi bile üstlenmişlerdir.³⁵¹

Hatipler ise, Cuma günleri ve bayram namazlarında halka hutbe³⁵² vermek suretiyle halkı dünya ve ahiret konularında aydınlatmak görevi ile mükelleftirler. Devlet, hatiplerin seçimine ve tayinine önem verir ve bu iş için ellerine birer "berat" verirdi. Bu belgeye sahip olmadıkça veya izin almadıkça kimse bu görevi ifa edemezdi.³⁵³

Fakat ne imam ne hatibin yetişme tarzları, bu vazifeleri kendilerin-den beklendiği gibi yapmalarına uygun değildi. Medresenin belirli bir ka-demesinden ayrılmış olanlar bu görevleri üstleniyorlardı. Hatiplik, imam-lığa göre daha iyi bir eğitimi gerektiriyordu. Çünkü her hafta değişik konularda Arapça hutbe okumak oldukça yüksek bir tahsili gerektiriyor-du. Fakat biraz gürr ve güzel sesi olan kimseler, Arapça hutbeleri ezberler-ler o şekilde ifa ederlerdi. Yine aldıkları aylıklar, görevlerinin diğerlerine göre daha hafif görülmesi sebebiyle geçimlerini sağlamaya yetmiyordu.

349. Ayrıca bkz. Yazıcı, a.g.m., s.112; Zengin, s.283-284.

350. Bu konularda bkz. Ergin, c.I-II, s.162-163; Ziya Kazancı-Mehmet Şeker, *İslam-Türk Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1982, s.164-169; Yazıcı, a.g.m., s.112-114. İmam ve Hatipliğin II. Meşrutiyet öncesi tarihi gelişimi için bkz. Ransazan Buyrukçu, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995, s.28-35.

351. Kodaman, s.154. Ayrıca bkz. Berker, s.28-35; Akyüz, *Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri*, s.34-35.

352. Bu konuda bkz. Jons Pedersen, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1960, c.VIII, s.81-83. ayrıca bkz. Mehmet Yaşar, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğiti-mi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, An-kara 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), s.13-50.

353. Ergin, c.I-II, s.162.

Bu da imam ve hatipleri geçimlerini sağlamak için görevleri ile uyuşmayan işler yapmaya sevk ediyordu. Bu ise, onları halkın gözünde düşürüyordu.³⁵⁴ Medresetü'l-Vaizin'in açılması, genel medresenin mevcut durumunun, yaşadığı asra ve gelişen topluma yeterli gelmediğini kabul etmesi anlamına gelebilir.

II. Meşrutiyet döneminin başlarında da imam ve hatipler vazifelerini ifa edebilecek bir eğitim sürecinden geçmiyorlardı. Hatta birçok kasaba ve köylerde imam ve hatip dahi yoktu.³⁵⁵ İşte II. Meşrutiyet döneminde medreselerin ıslahı gündeme geldiğinde, "bu derlere çare bulacak muktedir imam ve hatip yetiştirecek, onları doyuracak aylıklar verecek ve netice olarak da halka hizmet ve dine hürmet telkin eyleyecek"³⁵⁶ bir medresenin ihtiyacı duyuldu. Bütün bunların bir sonucu olarak 1913'te Medresetü'l-Eimme ve ve'l-Huteba kurulmuştur. Medrese, "*İmam ve Hatipler*" ile "*Ezan ve İlahi*" olmak üzere iki kısımdan oluşuyordu. Programı şu şekilde idi: İmam ve Hatipler Kısımı: Kur'an-ı Kerim Nazariyatı, Kur'an-ı Kerim Tatbikatı, Malumat-ı Kanuniye, İlm-i Kelam, Ahkam-ı Nikah ve Talak, Hitabet-i Arabiye Nazariyat ve Tatbikatı, Türkçe Hitabet, Ahkam-ı İbadet. Ezan ve İlahi Kısımı: Kur'an-ı Kerim Tatbikatı ve Nazariyatı, Ezan ve İlahi Nazariyatı ve Tatbikatı.³⁵⁷

Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba ders programına göre bir medreseden daha çok bir kursa benzemektedir.³⁵⁸ 1916 Kongresi'nde bir Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba'nın kurulmasının istenmesi³⁵⁹ de bunu doğrulamaktadır. 1919 yılında toplam dokuz talebenin tahsil gördüğü, bunlardan dördünün her iki şubeye de devam ettiği anlaşılmaktadır.³⁶⁰ Yine aynı tarihte Ramazan ayındaki irşad faaliyeti ile ilgili olarak "*Eimme-i Kuranın ekserisinin iktidarsızlığından*"³⁶¹ sözedilmektedir. Bunlar, medresenin memleketin ihtiyaçlarına uygun olarak tesis edilmediğini veya en azından kendisinden bekleneni veremediğini göstermektedir.³⁶²

Evkaf-ı Hümayun Nezareti'ne bağlı olarak açılmış olan Medresetü'l-Vaizin ve Medresetü'l-Eimme ve'l-Huteba 1919 senesinde yine aynı adlarla iki şube olarak "*Medresetü'l-İrşad*" adı altında birleştirilmiştir. Yönetimi ise Makam-ı Meşihat'e bağlı olan Darü'l-Hikmeti'l-İslamiyye'ye bırakılmıştır.³⁶³

354. Ergin, c.I-II, s.162-163.

355. Yazıcı, a.g.m., s.114.

356. Ergin, c.I-II, s.163.

357. Ergin, c.I-II, s.163.

358. Yazıcı, a.g.m., s.114, Krş. Zengin, s.286-287.

359. Tanin, 14 Ekim Efrenci 1916, s.3.

360. Ceride-i İlmîyye, Sene 5, Aded 48, Temmuz 1919, s.1515.

361. Yazıcı, a.g.m., s.114'den naklen.

362. Bu konuda ayrıca bkz. Atay, s.314-315; Yazıcı, a.g.m., s.114; Zengin, s.287.

363. Ceride-i İlmîyye, Sene 5, Aded 51, Kasım 1919, s.1239.

d- Medresetü'l-Mütehassisin

1914 tarihli İslah-ı Medaris Nizamnamesi'ne göre Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'nin Yüksek Kısmı'nın da üzerinde uzmanlar yetiştirmek üzere bir Medresetü'l-Mütehassisin'in kurulması öngörülmüştü.³⁶⁴ Meşihat, burada gerek duyacağı şubeleri açacaktı ve medresenin öğretim süresi iki yıl olacaktı. Medresede öğrenim görecek talebenin Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi'ni bitirenler kadar bilgili olmaları istenecekti.³⁶⁵

1914 Nizamnamesi'nde öngörülen Medresetü'l-Mütehassisin ancak 1915 yılında açılabilmiştir. Daha önce şubelerinin, açıldığında tesbit edileceği karara bağlanan³⁶⁶ medresenin 1915 de hazırlanan programında "Tefsir-Hadis", "Fıkıh ve Kelam", "Tasavvuf-Felsefe" olmak üzere üç şubeye ayrıldığı görülür.³⁶⁷ Her şubede sadece belirtilen alanlarla ilgili bilimlerin öğretiminin yapıldığı bu medresenin kuruluş amacı "ulum ve fî-nunda mütehassıs yetiştirmek"³⁶⁸ idi.

1917 yılında hazırlanan kanun ve nizamnamede, Medresetü'l-Mütehassisin ile ilgili bazı yeni düzenlemeler getirilmiştir. Özellikle medresenin adı "Medrese-i Süleymaniye" olarak değiştirilerek öğretim süresi üç yıla çıkarılmıştır. Diğer taraftan şube sayısı dörde çıkarılarak "Tefsir-Hadis", "Fıkıh", "Kelam-Hikmet" ve "Edebiyat" şubeleri adı ile yeniden düzenlenmiş ve her şube için kürsü sayıları da tesbit edilmiştir.³⁶⁹ Daha sonra yeni bir düzenleme ile şubeler "Tefsir-Hadis", "Fıkıh-Fıkıh Usulü", "Kelam-Hikmet" şubeleri olarak yeniden düzenlenerek sayısı üçe indirilmiştir.³⁷⁰

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun neşriyle medreselerin kaldırılması sonucu bu ihtisas medresesi Darülfünun içinde İlahiyat Fakültesi adını almış ve onun da lağvından sonra İslami Tetkikler Enstitüsü olmuştur.³⁷¹

II. Meşrutiyet döneminde yukarıda anlatılanlar dışında Meşihat makamının yeni fenleri okutmak için diğer bazı medrese kurma teşebbüsleri de olmuştur. Ancak, bu girişimlerden olumlu bir sonuç alınamamıştır. Bunun yanı sıra yine çeşitli amaçlarla bazı yeni medrese kurma teşebbüsleri de olmuştur. Evkaf'a bağlı olarak kurulmaları kararlaştırılan "Medine Medresetü'l-Külliyesi",³⁷² Beyrut'ta tesisi düşünülen "Selahaddin Eyyubi

364. Düstur, II/6, s.1328, madde: 19-24.

365. Düstur, II/6, s.1328, madde: 21.

366. Düstur, II/6, s.1328, madde: 19.

367. Ceride-i İhmiyye, Sene 2, Aded 14, Haziran 1915, s.91.

368. Düstur, II/6, s.1328, madde: 19.

369. Düstur, II/9, s.598, madde: 3,7.

370. Zengin, s.220.

371. Ergin, c.I-II, s.166.

372. Hazırlanmış olan nizamnamesi için bkz. "Medinedeki Darü'l-Ulum Hakkında Nizamname", Düstur, II/5, s.319-322.

Külliyesi İslamiyesi"³⁷³ arapça olarak öğretim yapacak ve vaiz yetiştirecek olan "*Medrese-i Kebir-i İslamiye* ve Bağdat'da İslam misyonerleri yetiştirmek amacıyla kurulması kararlaştırılan *Darü'd Dâvah ve'l-İrşad*"³⁷⁴ bunlardandır.

II. Meşrutiyet döneminde doğrudan ilgili olmasa dahi din eğitimi sınırları içerisinde değerlendirilebilecek bazı girişimler de olmuştur. Bunlardan birisi 1918 tarihli bir kanunla tesis edilen "*Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye*"³⁷⁵ dir. Kuruluş amacı, islami hayatı düzenlemek, problemlerine cevap vermek üzere islami neşriyat yapmak olan bu kurum, medreseden ziyade bir enstitü hatta akademi olarak nitelendirilebilir. Yine tekke ve zaviyelere verilmek istenen yeni düzen de bu dönemde yapılan faaliyetler arasındadır.³⁷⁶

Görüldüğü üzere II. Meşrutiyet dönemi gerek medrese ıslahatı, gerek yeni medreselerin açılması veya teşebbüsü, halkın aydınlatılmasına yönelik dini yayınlar, din eğitimi ve öğretiminin geniş bir şekilde hem basında hem parlamentoda tartışılması ve fikirler üretilmeye çalışılması, medreselerin statülerinin belirlenmesi, ihtisaslaşmanın gerekliliği, din görevlilerinin problemleri ve daha bir çok konunun tartışıldığı ve fikir üretildiği zengin bir dönemdir. Ancak, yapılmak istenenler savaş, mali imkansızlık, alt yapıdan yoksunluk vb. sebeplerden dolayı arzulan seviyede gerçekleştirilememiştir. Bununla beraber, din eğitimi ve öğretimi alanında eski dönemlere oranla birçok faaliyet gerçekleştirilmiştir. Hatta Cumhuriyet'te gerçekleştirilenler bu dönemin tartışma, uygulama ve tecrübelerinin bir sonucudur. Fakat, bu dönemde tartışılan ve uygulamaya konulanların, Cumhuriyet müesseseleri üzerinde ne kadar etkili olduğu müstakil bir araştırma konusudur ve bu araştırma da zaten buna zemin hazırlamayı hedeflemiştir.

SONUÇ

II. Meşrutiyet devri, Tanzimat ve I. Meşrutiyet dönemlerine göre çok daha kısa ve birçok problemlerle dolu olmasına rağmen manevi gelişme ve fikir mahsulleri bakımından o zamana kadar görülmeyen bir zenginlik ve derinlik arzeder. Sırf bu döneme has fikir hürriyeti sayesinde, toplumda mevcut toplumsal temayüller, kanaat ve telakkiler, müphem arzu ve temenniler, birbiriyle çarpışmak suretiyle birer fikir cereyanı haline ortaya

373. Ders programı için bkz. *İlmiyye Salnamesi*, s.669-672.

374. Ergün, a.g.m., s.88-89.

375. "*Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye ve Meclis-i Meşayih*", *İkdam*, No.7525, 8 Rebiülahir 1336-22 Kanunısani 1918; "*Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye*", *Tanin*, No.3474, 13 Ağustos 1334-1918, s.3. *Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye Hakkında geniş bilgi için bkz. Sadık Albayrak, Son Devrin İslam Akademisi Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye*, 2. Baskı, Yeni Asya yayınları, İstanbul 1973.

376. Tekkelerdeki düzenleme hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Kara, *Dini Hayatın Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1977.

çıkışlardır. Bu sebeple daha sonraki dönemlerde kabul edilmiş hiç bir mesele yoktur ki II. Meşrutiyet döneminde konuşulmamış, yazılmamış ve tartışılmamış olsun. İşte bu ortamda eğitim, hatta ulusal eğitim sesleri de çokça duyuldu ve dönemin sloganı da "devletin yıkılışını ancak eğitim kurtarır" olmuş ve Hâce-i Evvel Ahmed Mithat Efendi'nin, 1870'lerdeki "Bırakınız milletin gözü açılınsın!" dileği de bu yıllarda bir ölçüde mümkün olabilmıştır. Ama bu yargı, yıkılma süreciyle çakıştığından sonuç hüsrandı.

Bu kısa dönemin düşlediği okul tipi, -Gökalp'lerin, Emrullah Efendi'lerin, Satı, Baltacı, Edhem Nejat Bey'lerin ve öteki kuramcılarının öngörülleri ile- Avrupa'da, daha 17. yüzyıl ortalarında revaç bulan, İlk devresinde dile, ikinci devresinde bilgiye (felsefe, mantık, ilahiyat da dahil) öncelik veren, insan doğasını mükemmelleştirmeyi, ulusal ekonomiyi geliştirmeyi, işletmecilik becerisini, devletin ilerlemesine katkıyı amaç edinen okul tipi schola pansophica'yı çağırıştırır. Ancak dönemin özellikleri ve savaşlar istenilene ulaşmayı engellemiştir. Bununla birlikte, II. Meşrutiyet devrinin eğitim alanında gerçekleştirdiği işler arasında Satı Bey'in idaresinde İstanbul Öğretmen Okulunun İslah edilmesini, Yeni Alman profesörler getirilerek üniversitenin kuvvetlendirilmesini, kadınlara yüksek öğrenim kapısını açan İnas Darülfünun'un kurulmasını bazı ilkokulların Evkaf Bakanlığının emrinden alınarak Maarif Bakanlığına bağlanmasını söyleyebiliriz. Fakat II. Meşrutiyet devrinde asıl önemli değişiklik eğitim-öğretim metodlarında görülmektedir. Tek tek ve deneme halinde kalmakla beraber, okullara bu dönemde eğitim metodlarının ezberci alışkanlıklardan kurtarılıp o günkü deyim ile "tekşifi ve a'yanı" (gözleme ve araştırmaya dayalı) kılınması sağlanmış, vatan millet ve sanat duyguları gelişmeye başlamıştır; karma eğitim denemelerine girilmiştir, programlar yenilenmiş, okullara ilk kez siyasal konular da içeren dersler konulmuş ve resim ve el işi öğretimi, eğitim-öğretimin ciddi bir parçası haline gelmiştir.

Öğretmen sadece öğretmekten ve ezberletmekten ibaret olan ödevini bırakmış, bunun yerini tecrübe ve düşünmeye dayanan ve öğretmenin fikirce, ahlakça, sanat ve hareketlilik açısından yetişeceklere model olacağı bir eğitim ananesi almaya başlamıştır. Bu, Tanzimat döneminin maarif anlayışından farklı bir terbiye anlayışının yerleşmeye başlamasının bir sonucudur. Bu anlamda başta gelen yenilik Tanzimat'ın aydınlatıcı münevver tipinden farklı olarak, profesyonel öğretmen tipinin yerleşmesi olmuştur. İlk kez olarak toplum içinde öğretmen bir meslek adamı, bir yetiştirme uzmanı olarak tanınmaya başlamıştır. Subay, doktor, hakim, ebe gibi öğretmen de bir fennin uygulayıcısı olacaktı. Öğretmen yetiştiren okullar, öğretmen sayısı, genç öğretmen, onun için meslek yayımları bu dönemin önemli yeniliklerindedir.

Bütün bu genel eğitim-öğretim faaliyetleri ve uygulamaları çerçevesinde din eğitim-öğretimi de tartışılmış ilk ve orta dereceli okullarda din dersleri aklileştirilmeye ve laik bir ahlakın temeli atılmaya çalışılmıştır.

Ancak ilk ve orta dereceli okullarda öğretimi yapılan din derslerinin gerek program, metod vb. yönlerden gerekse öğretmenlerinin yetiştirilmeleri açısından ne derece bu yeni gelişmelerden etkilendiği veya bu yönde ilerleme kaydettiği dikkatle düşünülmesi gereken bir husustur. Fakat bu döneme kadar varlıklarına ve sistemlerine ilişilmeyen medreselerde ıslah düşüncesi, İttihat ve Terakki'nin, ulusçuluk, çağdaşlık ideolojisini İslamlık ilkeleriyle bağdaştırma yaklaşımının bir gereği olarak gündeme gelmiştir.

Yine Osmanlı geleneğinde medrese bir din kurulu değil, bir devlet kuruluşuydu ve başlıca görevi hukuk eğitimi vermektir. Halbuki bu dönemde din aydınlanması düşüncesi iyice kendini hissettirince bu medreselerin de modern okullar gibi modernleştirilmesi fikrine yol açmıştı. Medreselerin eğitiminin içine modern bilimlerin konmasıyla bu kurumlar gelenekçi bir kurul olmaktan çıkarılabilecek, İslam'ın bir akıl ve tabiat dini oluşu fikri de gerçekleştirilmiş olacaktır.

Farklı düşüncelerden gelen bu paylaşıp görüşün etkisi altında yukarıda da anlatıldığı üzere 1909'dan başlayarak medreseleri modernleştirme işine girişilmiştir. Hatta medreselerin aleyhinde olan ve şiddetle kaldırılmaları gerektiğini söyleyenler bile yayınlarını bir süre durdurmuşlardır.³⁷⁷ Bu çerçevede ilkin tabii bilimler ve akli yaklaşımlar öğretim programlarına eklendi. Okutulagelen bazı şerh ve haşiyelerin değiştirilmesi, medrese öğretiminin 5 yıllık aşamalı bir süreçten geçirilerek ıslahı öngörüldü. İptidai mezunlarının alınacağı medreselerin 12 yıl olması, Klasik derslerin yanında imla, hat, hesap, sarf-ı osmani, inşa, hendese, tercüme, kozmografya, tarih-i İslam, kimya, mevalid, cebir, kitabet vs. de programa eklendi. Ancak hoca yetersizliği gibi sebeplerden dolayı 1909'daki bu ıslahattan istenilen sonuç alınamamıştır. Bu teşebbüsün arkasından medrese adı verilen yeni okullar açılmış, 1914'de İstanbul'daki tüm medreseler birleştirilmiş ancak savaş, mali yetersizlik, hoca eksikliği gibi sebeplerden dolayı yine istenilenler pek elde edilememiştir.

1916 İttihat ve Terakki Kongresi'nde partinin fikir babası olan Ziya Gökalp ve öteki aydınların yazılarından eğitimde -eleştirilerine rağmen- dinin önemine ve dinle irtibatlandırılan bir ahlak eğitiminden yana oldukları anlaşılmaktadır. Gökalp 1917 Kongresinde de eğitimde ulusçuluğu gündeme getirmekle beraber din eğitim-öğretiminin de önemini vurgulamaktadır.

Medreselerin ıslahı girişimlerinde siyasal ve ideolojik yaklaşımların yanında, Şeyhülislamlık makamına getirilen Hayri ve Musa Kazım Efendiler'in de etkili olduğu görülmektedir. Örneğin, Hayri Efendi, şeyhülislamlıktan ayrılınca, yerine gelen Musa Kazım Efendi, 1916'da ilkin bir nizamname ile İslah-ı Medaris Nizamnamesi'nin birçok maddelerini değiştirmiş, 1917'de de sözkonusu tüzüğü tümüyle yürürlükten kaldırarak

377. Hatta lehte yazılara yer verilmiştir. Mesela bkz. "Cami Derslerinin İntizam ve Tevsii", *Tarîh*, No.415, 29 Teşrinievvel 1909, s.3.

Medaris-i İlmîyye Hakkında Kanun'un çıkarılmasını sağlamıştır. Medreselerin Meşihat'a bağlanması bu yasa ile olmuştur.

Bütün yönleriyle eğitimin tartışıldığı bir dönemde genel eğitim-öğretim içerisinde din eğitimi ve öğretiminin yerini gerektiği kadar tartışılmadığı, meselenin sadece bir din aydınlanması olarak ele alındığı görülmektedir.³⁷⁸ Tabii ki bu doğrudur. Ancak buna ulaşabilmenin yolu nedir? Bu düşünülmüyordu. Halbuki din eğitim-öğretimi genel eğitim-öğretimden ayrı değil bilakis onun olmazsa olmaz şartıdır. Bir taraf din eğitimini yetiştirmek istediği insan tipinin oluşmasında etkili kılmaz istemezken, diğer bir taraf da onu tamamen merkez yapmak istemektedir. Bu ikisinin ortasında bir yol izleyip sadece program veya yönetim değişikliği ile bu işi yürütmek isteyenler ise diğer iki gruba göre daha da işi karışık bir hale getirmişlerdir. Kanaatimizce eğer bu renkli tartışmalar içinde din eğitim-öğretimi bütün ideolojik fikir ve uygulamaların dışında tutularak yetiştirilecek bireyde din ve ahlak öğretiminin gerçekten yer alması gerektiği ile ilgili eğitimsel bir kaygı ile yola çıkılarak ve bu yönde yetiştirilmek istenen yeni insan prototipi belirlenerek, bu prototipe din ve ahlak öğretiminin hangi yönlerden etki edeceği, eğitim ortamları hazırlanırken bu açıdan nelere dikkat edileceği, din öğretmeninin yetiştirilmesi için nelerin gerekli olduğu, ders kitaplarının hazırlanmasında dikkat edilecek hususların neler olduğu, öğretimin daha etkili hale getirilmesinde hangi yöntem ve tekniklerin kullanılması gerektiği ile ilgili daha pek çok sorular ve çözüm önerileri ön plana çıkarılmış olsa idi, din eğitim-öğretimi genel eğitim içindeki yerini hem bu dönemde hem de sonraki dönemlerde daha ilmi ve sağlam bir şekilde alabilirdi. Tabii ki, bu dönemde yukarıdaki cümlelerde anlatılmaya çalışılan anlamda düşünenler ve bu yönde çözümler sunanlar vardır. Bütün bunların incelikleri ile ortaya çıkarılabilmesi ise dönemin konu ile ilgilenmiş bütün fikir adamlarının görüşlerinin araştırılması ve yine devrin yayın organlarının tek tek incelenmesi ile mümkün olabilecektir. Zaten bu araştırmanın amacının da bu dönemin önemine dikkat çekerek bu tür araştırmalara bir genel zemin hazırlamak olduğu ifade edildi. Bu cümleden olarak bu araştırmada bazan geniş bir şekilde bazan daha kısa olarak incelenmeye çalışılan veya hiç değinilmeyen konular din eğitim-öğretimi açısından araştırılmayı beklemektedir.

378. Mesela 1916'da medreselerle ilgili olarak arzu edilen ve bizim de katıldığımız şu görüş bunu yansıtmaktadır. Ancak bu ulaşılması gerektir. Mesele buna nasıl ulaşabileceğidir. Yani ara hedeflerin tesbit edilmesidir. "Ananat-ı asriyenin esliha-i asriye ile techizi... Biz öyle medaris arzu ederiz ki orada bize tatlı ve minis gelen kelimat-ı islamiye ile arzu-i zamaniye öğretilsin. Besmele ile ibtida eden bir kitapta felsefe-i asriyenin muhakeme ve münakaşasını bulalım. Öyle mesacîd ve cevamiin arz-ı iftikar ederiz ki minber ve kürsilerinden en canlı, en hakiki, en yeni hutbe ve vaazlar işitilsin. Öyle hoş cihan-ı imam ve müezzinelere ihtiyacımız vardır ki onların zihvalvet sesleri bizi süflüyattan ayırıp alem-i maddinin biraz fevkine isal ve is'ad etsin." Bkz. "Tekemmülât-ı Diniye", *İkdam*, No. 7058, 7 Zilhicce 1334-5 Teşrinievvel 1916.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDULLAH CEVDET, "Ayine-i Matbuat", *İçtihad*, No. 80-3, 12 Eylül 1329, s. 1771-1773.
- , "Mektep Alemleri, Hayat Alemleri", *Resimli Mektep Alemleri*, 1 Eylül 1329, No. 4, s. 49-53.
- , "Tekmile", (R(einhard) Dozy, *Tarih-i İslamiyet (Essai Sur L'Histoire De L'Islamisme)* çev. Doktor Abdullah Cevdet, Kütüphane-i İçtihad Aded 15, Matbaa-i İçtihad, Mısır 1908 içinde), s. 675-721.
- ABDURRAHMAN ŞEREF, *İlm-i Ahlak*, İstanbul 1319.
- ABDULLAH, "Medreselerimizin Islahı", *Yeni Tasvir-i Efkâr Gazetesi*, 18 Haziran 1909, s. 2-3.
- AĞAYEF, Ahmet, "Terbiye-i Millîye" *İçtihad*, No. 27, 15 Temmuz 1327, s. 782-786.
- AHMED FEYZİ (Bursa Camii-i Kebir Mücazlarından), "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 851, 16 Kanunisanı Efrenci 1911, s. 3.
- AHMED NECATİ, "Ulema-i Kiramdan Bir Rica", *Beyanü'l-Hak*, c. VII Aded 171, 28 Şaban 1330-30 Temmuz 1328 s. 3009-3010.
- AHMED SADİ, "Maarif Nazarımızla Mülakat", *İkdam*, No. 6822, 6 Rebiülahir 1334-15 Şubat Efrenci 1916, s. 2.
- AHMED VASFİ, "Mesalik-i İlmîyye", *Sebilurreşad*, c. X Aded 243, 2 Cemaziyelahir 1331, s. 4-149.
- AHMED ZAİD, "İslah-ı Medaris Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?", *Sırat-ı Müstakim*, c. V, Aded 128, 16 Safer-3 Şubat 1326, s. 390-392.
- AHMED ŞERİF, *Anadolu'da Tanin*, Baskıya Haz. Çetin Börekçi, Kavram yayımları, İstanbul 1977.
- AKDAĞ, Mustafa, "Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası", Ankara 1975.
- , *Türkiye'nin İctimai ve İktisadi Tarihi*, c. I-II, İstanbul 1974.
- AKSOY, Özgünül, *Osmanlı Devri İstanbul Şıryan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 1968.
- AKŞİN, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1980.
- , *31 Mart Olayı*, Ankara 1970.
- AKYÜZ, Kenan, *Encümen-i Danış*, Ankara 1975.
- AKYÜZ, Yahya, "Eski Eğitim Değerlerine Karşı Mehmet Akif ve Gençliğin Eğitimi", *Millî Eğitim*, Ekim-Aralık 1986, S. 70, s. 33-37.
- , "Mehmet Akif'in Eğitim Görüşleri ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri", *Millî Eğitim*, Ocak-Mart 1986, S. 67, s. 18-23.
- , "Öğretmen Yetiştirme Tarihimizde Nitelik Arayışına İki Örnek", *Eğitimde Nitelik Geliştirme*, İstanbul 1991, s. 222-227.
- , *Türk Eğitim Tarihi*, 5. Baskı, Kültür Koleji Yayınları 4, İstanbul 1994.
- , *Türkiye'de Öğretmenlerin Topumsal Değişimdeki Etkileri (1848-1940)*, Doğan Basımevi, Ankara, 1978.
- "Alay ve Tabur İmamlarının Vezâif-i Tedrisiyeleri Hakkında Nizamname", *Düstur*, II/6, s. 332-333.
- ALBAYRAK, Sadık, *Son Devrin İslam Akademisi Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye*, 2. Baskı, Yeni Asya yayımları, İstanbul 1973.
- Ali Cevat Bey'in Fezlekesi, *İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Otuzbir Mart Hadisesi*, Yayına haz. Faik Reşit Unat, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.
- ALİ KEMAL, "Mektep, Yine Mektep, Daima Mektep!", *İkdam*, No. 5095, 1908, s. 1.
- , "Yine Lisan Bahsi", *İkdam*, No. 5250, 7 Januier 1909, s. 2.
- , "İkbalimiz Gelse Gelse Nereden Gelir?", *İkdam*, No. 5294, 20Februvar 1909, s. 1.
- ALPAY, Meral, *Harf Devriminin Kütüphanelerde Yansımaları*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1976.

- ALTINSU, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara 1972.
- ARIBAŞ, Sabahattin, *Mehmet Akif'in Eğitim Üzerine Düyünceleri*, İstanbul 1992.
- ATAY, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah yayınları, İstanbul 1983.
- AYAS, Nevzat, *Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1948.
- AYDIN, M. Şevki, "II. Meşrutiyet Dönemi Din Öğretimi-Genel Manzarası", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Kayseri 1989, s. 293-294.
- , "Medreselerin Gerileyiş Sebepleri Üzerine", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, Kayseri 1987, s. 321-336.
- AYNI, Mehmet Ali, *Darülfünun Tarihi*, İstanbul 1927.
- AYTAÇ, Kemal, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Hayatı ve Faaliyetleri", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi "Araştırma"*, Ankara 1979, c. XI, S. 2, s. 165-190.
- , "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Hayatı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara 1984, c. XVII, S. 1-2, s. 236-248.
- BALKIR, Süleyman Edip, *Eski Bir Öğretmenin Anıları (1908-1940)*, İstanbul 1968.
- BALTACI, Cahit, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İrfan Matbaası, İstanbul 1976.
- BALTACIOĞLU, İsmail Hakkı, *Maarife Bir Siyaset*, İstanbul 1335.
- , *Talim ve Terbiyede İnkılap*, İstanbul 1927.
- , "Asrımızın Terbiye Gayeleri", *Muallim*, 15 Temmuz 1332, c. I, S. 1, s. 10.
- , "Hayatım", *Yeni Adam*, No. 60, 64, 66, Eylül 1936.
- , "Sultani Islahatı", *Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, Şubat 1335, Adet 6, s. 1-9.
- , *Maarif Hakkında Layihalar*, İstanbul 1339.
- BAYUR, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılabı Tarihi*, 3. Baskı, c. I-IV, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.
- BERKER, Aziz, *Türkiye'de İlköğretim*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1945.
- BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.
- BİLGİN, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 2. Baskı, Yeni Çizgi, Ankara 1995.
- BİLİM, Cahit Yalçın, *Tanzimat Devri'nde Türk Eğitiminde Çağdaşlaşma (1839-1876)*, Anadolu Üniversitesi Yayınları No. 69, Eskişehir 1984.
- BİNARK, İsmet-Nejat Sefercioğlu, *Doğumunun 95. Yıldönümü Mümasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara 1971.
- BİRİNCİ, Ali "İttihat ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnamesi", *Tarih ve Toplum*, S. 52, 1988, s. 209-215.
- BUYRUKÇU, Ramazan, *Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1995.
- CAHİD, Hüseyin, "Din", *Tanin*, No. 291, 24 Haziran Efrensi 1909, s. 1.
- , "Maarif Derdi", *Tanin*, No. 800, 23 Teşrinisani Efrensi 1910, s. 1.
- , "Maarife Ne Lüzam var?", *Tanin*, No. 772, 26 Teşrinievvel 1910, s. 1.
- , "Maarifin Hali", *Tanin*, No. 781, 4 Teşrinisanj Efrensi 1910, s. 3.
- , "Medreseler", *Tanin*, No. 874, 8 Şubat 1911, s. 1.
- , "Talebe-i Ulum", *Tanin*, No. 614, 18 Mayıs 1910, s. 1.
- "Cami Derslerinin İntizam ve Tevsi", *Tanin*, No. 415, 29 Teşrinievvel 1909, s. 3.
- "Cevami' ve Mesacid-i Şerifede Vaaz ve Nasihat Edocek Ulema Hakkında Nizamname", *Düstur*, II/6, s. 375.
- CEVDET PAŞA, *Tezaki*, Yay: Cavid Baysan, c. IV, Ankara 1967.
- D.K. "Maarifimiz (Emrullah Efendi İle Mülakat)", *Sabah*, No. 7341, 15 Şubat 1325-28 Şubat Efrensi 1910, s. 1.

- "Darülfünun Hakkında", *Tanin*, No. 3324, 13 Mart 1334, s. 3.
- "Darülfünun ve Şuabatının İnzibatına Dair Nizamname", *Düstur*, II/IV, s. 460-463.
- "Darülfünun ve Şuabatının İnzibatına Dair Nizamname Layihasıdır", *Tanin*, No. 1263, 8 Mart Efrenci 1912, s. 4.
- "Darülfünun-ı Şahane Nizamnamesi", *Düstur*, I/VII, s. 659-664.
- "Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye ve Meclis-i Meşayih", *İkdam*, No. 7525, 8 Rebiüllahir 1336-22 Kanunisanı 1918, s. 2.
- "Darü'l-Hikmeti'l-İslamiye", *Tanin*, No. 3474, 13 Ağustos 1334, s. 3.
- "Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi Hey'et-i Teftişiyesine Mahsus Talimatname", *Ceride-i İlmîye*, Scene 2, Aded 12, Cemaziyelahir 1333, s. 713-715.
- Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi Nizamname Ders Cedveli Suret-i Tedris Kitaplar ve Talimatname*, İstanbul 1330.
- "Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesi", *Tanin*, No. 2090, 17 Teşrinievvel Efrenci 1914, s. 3.
- "Darü'l-Hilafeti'l-Aliye Medresesiyle Tağra Medarisî Hakkında Nizamname", *Düstur*, III/9, s. 745-753.
- DAVISON, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire*, New York 1973.
- DİLAVER, Hüseyin, *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme ve İstihdam Şartları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1994.
- "Dini Terbiye Nasıl Verilmeli", *İkdam*, No. 7553, 7 Cemaziyellevvel 1336-19 Şubat 1918, s. 2.
- DOĞAN, Recai, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim-Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, Ankara 1996, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamaç Doktora Tezi).
- DUMAN, Tayyip, *Türkiye'de Ortaöğretime Öğretmen Yetiştirme (Tarihi Gelişim)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1991.
- DURU, Kazım Nami, *Ziya Gökalp*, 3. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1975.
- DÜZDAĞ, Ertağrul, *Türkiye'de İslam ve İrkçilik Meselesi*, İstanbul 1976.
- EDHEM NEJAT, "Köylerde Leyli Mektepler", *Yeni Fikir*, 15 Kanunisanı 1327, S. 2, s. 49-53.
- , "Müdafa-i Milliye ve Terbiye", *Yeni Fikir*, 1 Mayıs 1329, S. 11, s. 327-331.
- , "Müdafa-i Milliye ve Terbiye", *Yeni Fikir*, Mart 1329, S. 9, s. 269-272.
- , "Müdafa-i Milliye ve Terbiye", *Yeni Fikir*, Temmuz 1329, S. 13, s. 394-399.
- , "Terbiye-i Fikriye III", *Sırat-ı Müstakim*, c. V, S. 126, 2 Safer-20 Kanunisanı 326, s. 359-360.
- , "Terbiye-i Umumide Noksanlık Var", *Sırat-ı Müstakim*, c. VII, S. 177, 5 Safer 1330-12 Kanunisanı 1327, s. 328-334.
- , "Yeni Mektepler", *Yeni Fikir*, 15 Kanunievvel 1327, s. 4.
- , *Mektepcilik*, İstanbul 1332.
- EMRE, A. Cevat, *İki Neslin Tarihi*, İstanbul 1960.
- EMRULLAH EFENDİ, "Darülfünun'da İnzibat", *Tanin*, No. 1262, 7 Mart Efrenci 1912, s. 4.
- , "Darülfünunun Teşkilat-ı Esasiye ve İdareyesine Müteallik Nizamname Layihası", *Hakk*, No. 8, 9, 10, 21, 22, 23, Mart Efrenci 1912, s. 2-3.
- , "Tasarı Metni", *Hakk*, 20 Temmuz Efrenci 1912, s. 1-2.
- , "Tedrisat-ı İptidaiye", *Mülkiye Gazetesi*, 23-24, 1326, s. 42-64, 32-50.
- , *Sabah*, No. 7362, 21 Mart Efrenci 1330, s. 1-2.
- ENGELHARD, Edvard, *Türkiye ve Tanzimat-Devlet-i Osmani'nin İstahsı*, çev: Ali Reşad, İstanbul 1328.
- ERGİN, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, 2. Baskı, c. I-IV, Eser Matbaası, İstanbul 1977.
- ERGÜN, Mustafa, "Emrullah Efendi Hayat-Görüşleri-Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. XXX, S. 1-2, Ankara 1982, s. 7-36.

- , "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara 1982, c. XXX, S.1-2, s. 59-89
- , "Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Çabaları'nın Gelişmesi", *Çağdaş Gelişmeler Işığında Türkiye'de Eğitim Fakültelerinin Yeri ve Rolü Uluslararası Sempozyumu*, Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S. 2, Ankara 1987.
- , *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri (1908-1914)*, Ocak Yayınları, Ankara 1996.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin, "Ahlak Terbiyesi Etrafında Münakaşalar", *Ülkü*, 16 Mart 1943, c. III, S. 36, s. 2-3.
- , "Dini Terbiye", *Dini Tedrisat*, *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, Mart 1334, No. 3, s. 13-15.
- , *Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp*, 2. Baskı, Baskıya Haz. Aykut Kazancıgil-Cem Alpar, İstanbul 1984.
- ES'AD, Müftüzade Mehmet, "İstanbul Medreseleri I", *Sebilurraşad*, c. XXI, Aded 540-541, 6 1339, s. 160-163.
- , "İstanbul Medreseleri II", *Sebilurraşad*, c. XXI, Aded 542-543, 7 1339, s. 174-177.
- ETHEM RUHL, "Terbiye ve Talim: Talebe-i Ulumda Hareket-i Fikriye: Dertlerimiz-Cercilik", *Sebilurraşad*, c. X, Aded 248, 7 Recep 1331-30 Mayıs 1329, s. 230-232.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin F., *İctimaiyat Dersleri*, İstanbul 1971.
- GÖÇERİ, Nebahat, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Din Eğitimi İle İlgili Görüşleri*, Kayseri 1991, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÖÇGÜN, Önder, *Hususi Mektuplarına Göre Ziya Gökalp'in Hayat Görüşü*, Ankara 1992.
- GÖKALP, Ziya, "Ahlak Buhranı", *Yeni Mecmua*, c. I, S. 7, 23.8.1917, s. 122-124.
- , "Hars ve Medeniyet", *Yeni Mecmua*, c. III, S. 60, 5.9.1918, s. 142-143.
- , "İslam Terbiyesinin Mahiyeti", *İslam Mecmuası*, c. I, S. 1, 30 Kanunisanı 1329, s. 14-20.
- , "Maarif Meselesi", *Muallim*, S. 11-12, 1 Haziran 1333/1 Temmuz 1333, s. 321-327/353-359.
- , "Maarif ve Hars", *Yeni Mecmua*, c. II, S. 52, 13.7.1918, s. 502-503.
- , "Medreseler", *Makaleler I*, Haz: Şevket Beysanoğlu, Milli Eğitim Basımevi İstanbul 1976, s. 79-82.
- , "Milli Terbiye: Milli Terbiye IV", *Muallim*, c. I, S. 4, 15.10.1332, s. 97-102.
- , "Terbiye Meselesi: Mekteplerde Mükafat ve Milcazat", *Yeni Mecmua*, c. II, S. 32, 14.2.1918, s. 113-114.
- , "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye V", *Muallim*, c. I, S. 7, 15.1.1332, s. 193-202.
- , "Terbiye Münakaşaları: Milli Terbiye VII", *Muallim*, c. I, S. 9, 1.4.1333, s. 264-272.
- , "Terbiye ve Millet: Milli Terbiye III-Terbiyenin Gayesi Nedir? Fert mi Yoksa Millet mi?", *Muallim*, c. I, S. 3, 15 Eylül 1332, s. 65-71.
- , "Terbiye ve Milliyet: Milli Terbiye II", *Muallim*, c. I, S. 2, 15 Ağustos 1332, s. 33-39.
- , *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, 1. Baskı, Yayına haz. Rıza Kardeş, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1973.
- , *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1923.
- , *Türkçülemek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak*, İstanbul 1918.
- GÖKSEL, Ali Nüzhet, *Ziya Gökalp*, İstanbul 1963.
- GÜNYOL, Vedat, "Mektep", *İslam Ansiklopedisi*, c. VII, Maarif Basımevi, İstanbul 1957, s. 655-659.
- H. "Medresetü'l-Vaizin (Terbiye ve Talim)", *Sebilurraşad*, c. XI, Aded 273, 5 Muharrem 1332-21 Teşrinisanı 1329, s. 194-195.
- HALİL NASUHI (Dersiamlardan), "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 850, 15 Kanunisanı 1911, s. 3.

- HALİM SABİT (Kazanlı), "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim*, c. V, Aded 124, 17 Muharrem-5 Kanunisanı 326, s. 324-336.
- HANIOĞLU, Şükrü, "Osmanlılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, c. V, İstanbul 1985, s. 1389-1393.
- , "Türkçülük", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayıncılık, c. V, s. 1394-1399.
- HASAN KADRİ, "Mekteplerimiz, Talebe ve Muallimlerimiz Hakkında", *İkdam*, No. 7219, 17 Mart Efrenci 1917, s. 2.
- HAŞİM, "Terbiye ve Talim: Talebe-i Ulumda Hareket-i Fikriye: İslah-ı Medaris ve Esbab-ı İnhitatomuz", *Sebilurreşad*, c. X, Aded 254, 19 Şaban 1331-11 Temmuz 1329, s. 321-322.
- HATEMİ, Hüseyin, "19. Yüzyılda Medreseler", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1985, c. II, s. 506-507.
- "Hayat-ı İlmiye ve İlk Hatve-i Cüyane", *Beyanü'l-Hak*, c. II, Aded 47, 4 Safer 1328, s. 11-13.
- HEMEDANIZADE, Ali Naci, *Softalar ve Medreseler*, İstanbul 1325.
- HİLMİ (Gürünlü), "İslah-ı Medaris Hakkında Bir Mütala'a", *Sırat-ı Müstakim*, c. III, Aded 65, 19 Zilkade 327-19 Teşrinisanı 325, s. 200-204.
- "Hukuk-u Aile Kararnamesi", *İkdam*, No. 7445-7460-7461, 2 Safer 1336-19 Teşrinisanı 1333-1917, s. 2.
- "İslah-ı Medaris Nizamnamesi", *Düstur*, II/6, s. 1325-1330.
- "İslah-ı Medaris Nüsha-i Fevkaladesi", *Ceride-i İlmiye*, 20 Zilkade 1332, s. 249-252.
- "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 848, 13 Kanunisanı Efrenci 1911, s. 1.
- "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 849, 14 Kanunisanı 1911, s. 1.
- "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 853, 18 Kanunisanı Efrenci 1911, s. 3.
- "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 856, 21 Kanunisanı Efrenci 1911, s. 1.
- "İslah-ı Medaris", *Tanin*, No. 861, 26 Kanunisanı Efrenci 1911, s. 1.
- "İslah-ı Tedris Hakkında", *Beyanü'l-Hak*, c. I Aded 13, 4 Zilhicce 1326-15 Kanunievvel 1324, s. 274-276.
- İBRAHİM TEMO, *İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, 2. Baskı, İstanbul 1987.
- İHSAN ŞERİF, "Kadınlarımızda Atı-ı İrfan", *İttihat*, No. 92-3, 6 Şubat 1329, s. 2058-2061.
- , "Kadınlarımızda Atı-ı İrfan", *İttihat*, No. 94, 20 Şubat 1329, s. 2109-2110.
- İHSANOĞLU, Ekmeleddin, "Darülfünun Tarihçesine Giriş II, Üçüncü Teşebbüs: Darülfünun-ı Sultanî", *Belleten*, c. LVII, S. 218, Ankara 1993.
- , "Darülfünun Tarihçesine Giriş", *Belleten*, c. LIV, S. 210, Ankara 1990, s. 701-702.
- İLERİ, Celal Nuri, *İttihat-ı İslam İslam'ın Mazisi, Hali İstikbali*, Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul 1331.
- , *Tarih-i Tedenniyat-ı Osmaniyeh Mukadderat-ı Tarihiye*, 2. Baskı, Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, İstanbul, 1331.
- İlmiye Salmamesi*, İstanbul 1334.
- "İnas Darülfünununda", *Tanin*, No. 2191, 24 Kanunisanı Efrenci 1915, s. 3.
- "İnas Mekteb-i Sultanisi", *Tanin*, No. 1000-24, 14 Haziran Efrenci 1911, s. 3.
- İSFENDİYAROĞLU, Fethi, *Galatasaray Tarihi*, İstanbul 1952.
- İstanbul Darülfünun Talimatı*, İstanbul 1329.
- "İtiraf ve İshad (Beyazıt Dersiam Müderrisleri)", *Sebilurreşad*, c. 2-9, Aded 51-233, 21 Rebiülevvel 1331-14 Şubat 1328, s. 429-430.
- İttihat ve Terakki Cemiyeti Beyannamesi*, İstanbul 1326.
- "İttihat ve Terakki Kongresi II", *Tanin*, No. 2808, 6 Teşrinievvel, 1916, s. 1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi III", *Tanin*, No. 2809, 7 Teşrinievvel 1916, s. 1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi IV", *Tanin*, No. 2810, 8 Teşrinievvel 1916, s. 1.

- "İttihat ve Terakki Kongresi V", *Tanin*, No. 2811, 11 Teşrinievvel 1916, s. 1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VI", *Tanin*, No. 2812, 12 Teşrinievvel 1916, s. 1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VII", *Tanin*, No. 2813, 13 Teşrinievvel 1916, s. 1-2.
- "İttihat ve Terakki Kongresi VIII", *Tanin*, No. 2814, 14 Teşrinievvel 1916, s. 1.
- "İttihat ve Terakki Kongresi", *Tanin*, No. 2801, 29 Eylül 1916, s. 1, 3-6.
- "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi I", *Tanin*, No. 2807, 5 Teşrinievvel 1916, s. 1.
- "İttihat ve Terakki Umumi Kongresi III", *Tanin*, No. 2809, 7 Teşrinievvel 1916, s. 1-2.
- KANSU, Nafî Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, Birinci Basılı, Milli-yet Matbaası, İstanbul 1930.
- , *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme*, İkinci Kitap, İstanbul 1932.
- KARA, İsmail, *İslamcıların Siyasî Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- , *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Risale, c. I, İstanbul 1986.
- KARA, Mustafa, *Dini Hayat Sanatı Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah yayınları, İstanbul 1977.
- KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, 4. Baskı, c. VIII, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- KATİP ÇELEBİ, *Mizamü'l-Hakk Fi İhtiyari'l-Ahakk*, İstanbul 1286.
- KAVCAR, Cahit, *II. Meşrutiyet Devrinde Edebiyat ve Eğitim 1908-1923*, Ankara 1974.
- KAZAMIAS, Andreas, *Education and the Quest Modernity in Turkey*, Chicago 1966.
- KAZICI, Ziya Mehmet Şeker, *İslam-Türk Medeniyeti Tarihi*, 2. Baskı, Çağrı yay., İstanbul 1982.
- KILIÇZADE HAKKI, *İnkıdat-ı Batılaya İlan-ı Harp*, 1. Tabı, Suncakçıyan Matbaası, İstanbul 1329.
- "Kızlarımızı Terbiye Edelim", *Tanin*, No. 943, 18 Nisan Efrensi 1911, s. 3.
- "Kızlarımızın Terbiyesi", *İkdam*, No. 7518, 1 Rebiülahir 1336-15 Kanunisanı 1918, s. 2.
- KOÇER, Hasan Ali, "Türkiye'de Kadın Eğitimi", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara 1972, c. V, S. 1-2, s. 82-124.
- , "Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu (1773-1923)", Uzman yayınları, Ankara 1987.
- , *Türkiye'de Öğretmen Yetiştirme Problemi (1848-1967)*, Yargıçoğlu Matbaası Ankara 1967.
- KOÇI BEY, *Koçi Bey Risalesi*, Sad. Zuhuri Danışman, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları: 609, 1. Baskı Ankara 1985.
- KODAMAN, Bayram, *Abdulhamid Devri Eğitim Sistemi*, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1991.
- KORKMAZ, Aladdin, *Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerinde Tesirleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1994.
- KORLAELÇİ, Murtaza, "Le Play Mektebi ve İlk Türk Temsilcisi Sabahattin Bey", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, Kayseri 1983, s. 31-58.
- KREISER, Klaus, "Die Anfänge der deutsch-türkischen Hochschulbeziehungen", *Beiträge Hochschulforschung*, No. 1-2, 1990, s. 1-18.
- KURAN, Ahmed Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, Tan Matbaası, İstanbul 1945.
- , *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele*, Bahâ Matbaası, İstanbul 1956.
- , *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki*, Tan Matbaası, İstanbul 1948.
- KURNAZ, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1992.
- "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No. 10, 10 Nisan 1330, s. 13-16.
- "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No. 11, 17 Nisan 1330, s. 8-10.
- "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No. 12, 24 Nisan 1330, s. 15-16.
- "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No. 7, 20 Mart 1330, s. 15-16.
- "Latin Harfleri", *Hürriyet-i Fikriye*, No. 9, 3 Nisan 1330, s. 16.

- LEVEND, Agah Sırrı, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 2. Baskı, Ankara 1972.
- LORENZ, Charlotte, "Die Frauenfrage im osmanischen Reiche mit besonderer Berücksichtigung der arbeitenden Klasse", *Die Welt des Islams*, Band VI, Heft 3/4, Berlin 31. Dezember 1918, s. 72-214.
- M. ŞEMSEDDİN (Günaltay), "Medrese Programları Hakkında", *İkdam*, No. 7042, 21 Zilkade 1334-19 Eylül Efrenci 1916, s. 2.
- , "Medrese Programları Hakkında", *İkdam*, No. 7041, 18 Eylül 1916, s. 2.
- M. ŞİNASİ İsmail Hakkı, *Tadil-i Huruf Meselesi 3. Risale*, İstanbul 1328.
- M.A., "Darülmüallimin-i Aliye ve İnas Darülfünunu", *Tanin*, No. 3319, 8 Mart 1334, s. 3.
- M.A., "Sultanilerimiz", *Tanin*, No. 3300, 17 Şubat 1334, s. 3.
- "Maarif Nezaretinin İcratından I, "Darülmüallimin-i Rüydiyeler Teşkilatı", *Tanin*, No. 807, 30 Teşrinisani Efrenci 1910, s. 1-2.
- "Maarif Nezaretinin İcratından, "Lise Teşkilatı", *Tanin*, No. 805, 28 Teşrinisani Efrenci 1910, s. 1-2.
- "Maarif Eski ve Yeni Mekteplerimiz", *İkdam*, No. 7737, 18 Zilkade 1336-25 Ağustos 1918, s. 1.
- Maarif-i Umumiye Nezareti, *Mekatib-i İbtidaiye Ders Müfredatı (6, 5, 4, 3 dersane ve muallimli mekteplere mahsus)*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1330.
- Maarif-i Umumiye Nezareti, *Mekatib-i İbtidaiye Ders Müfredatı (Bir ve İki Muallim ve Dershaneli Mekteplere mahsus)*, İstanbul 1329.
- "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi", *Düstur*, VII, s. 184-219.
- MAHMUD CEVAD, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcratı*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1338.
- MARDİN, Şerif, *Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, 4. Baskı, İletişim Yayıncılık İstanbul 1992.
- Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, 2 Mart 1326, s. 128-129.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 17 Şubat 1325, s. 519.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 26 Mayıs, 1326, s. 2142.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, 27 Kanunievvel 1326, s. 625-637.
- Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, "Maarif Nezareti Bütçe Konuşması", 25 Mayıs 1326, s. 2107-2109.
- "Medaris-i İlmiye Hakkında Kanun", *Düstur*, II/9, s. 598-600.
- "Medaris-i İlmiye Nizamnamesi", *Beyanü'l-Hak*, c. III, S. 64, 5 Cemaziyelahir 1328-31 Mayıs 1326, s. 1285-1288.
- "Medaris-i İlmiye Nizamnamesi", *Beyanü'l-Hak*, c. III, S. 65, 12 Cemaziyelahir 1328-8 Haziran 1326, s. 1300-1304.
- "Medaris-i İlmiye Nizamnamesi", *Düstur*, II/2, s. 127-138.
- "Medinedeki Darü'l-Ulum Hakkında Nizamname", *Düstur*, II/5, s. 319-322.
- "Medreselerimiz", *Beyanü'l-Hak*, c. II, Aded 51, 2 Rebiülevvel 1328-1 Mart 1326, s. 1078-1080.
- "Medresetü'l-Kuzat", *Sabah*, 10 Temmuz Efrenci 1914, 22 Ekim Efrenci 1914, s. 2-3.
- "Medresetü'l-Vaizin Nizamnamesi", *Düstur*, II/VI, s. 212-215.
- Medresetü'l-Kuzat Nizamname ve Talimatnamesi*, İstanbul 1332.
- "Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi", *Düstur*, II/6, s. 146-150.
- "Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesine Müzeyyel Nizamname", *Düstur*, II/6, s. 1255-1256.
- Medresetü'l-Vaizin Nizamname ve Talimatnamesi*, İstanbul 1332.
- "Medresetü'l-Vaizin", *Sabah*, 29 Aralık Efrenci, 1912, s. 3.
- "Medresetü'l-Vaizin", *Tanin*, No. 1193, 29 Kanunievvel Efrenci 1911, s. 2.

- MEHMED EMİN, "Tarihçe-i Tedris", *İlmiye Salnamesi*, İstanbul 1334, s. 642-652.
- MEHMED FATİN, "Tedisat ve Medaristen", *Beyanü'l-Hak*, Aded 16, 25 Zilhicce 1326-5 Kanunisanı 1326, s. 57-361.
- "Mekاتب-i İbtidaiye Mesclesi Nail Bey İle Mülakat", *Sabah*, No. 7287, 23 Kanunievvel 1325-5 Kanunisanı Efrenci 1910, s. 1.
- Mekاتب-i İptidaiyyede Muallimlik ve Muallim Muavinliği İmtihanlarına ve Eyyam-ı Tatiliyyede Küşad Edilecek Derslere Dair Talimatname*, İstanbul 1332.
- "Mekteb-i Sultanide", *İkdam*, No. 5107, 13 Aou 1908, s. 3.
- MUALLİM CEVDET, "Çocukluk ve Hocalık Hatıraları", *Yeni Nesil*, 7 Temmuz 1337, No. 11, s. 4-6.
- , "Darülmuaallimin-i Rüşdiye Usul-ü Tedris Komması Hakkında", *Tedisat Mecmuası*, İstanbul 1332, S. 32.
- , *Mektep ve Medrese*, haz: Erdoğan Erüz, Çınar Yayınları, İstanbul 1978.
- , "Darülmuaalliminin 70. Sene-i Devriyesi...", *Tedisat Mecmuası*, Mart 1331, No. 31-6, c. V, s. 178-200.
- MUSTAFA ASIM, "Memleketin Halası Neye Mutevaffaktır?", *İcihad*, No. 74, 1 Ağustos 1329, s. 1641-1642.
- MUSTAFA HAKKI, "Ülma-i İslamiye İle Hasbihal", *Beyanü'l-Hak*, c. II, Aded 34, 2 Recep 1327-6 Temmuz 1325, s. 795-796.
- , "Vaizin-i Kiram İçin Vazife-i Mühimme", *Beyanü'l-Hak*, c. II, Aded 37, 23 Recep 1327-27 Temmuz 1325, s. 854-857.
- MUSTAFA SABRİ, "Talebe-i Uluma", *Beyanü'l-Hak*, c. II, Aded 33, 23 Cemaziyelahir 1327-29 Haziran 1325, s. 764-768.
- MUSTAFA SAFVET, "Medreselerimiz", *Beyanü'l-Hak*, c. IV, Aded 89, 17 Zilhicce 1326-8-6 Kanunievvel 1326, s. 1678-1680.
- , "Rüis İmtihani", *Beyanü'l-Hak*, c. V, Aded 117, 6 Recep 1328, s. 2139-2141.
- , "Talebelerin Medreselerden Şikayeti Medreselerimiz Hala Bir Yoluna Konmadı", *Sebilürreşad*, c. 2-9, Aded 29-211, 7 Şevval 1330-6 Eylül 1328, s. 53-54.
- MUSTAFA SUBHİ, "Sosyalizm Cereyanları", *Hakk*, No. 50, 15 Cemaziyevvel 1330, 19 Nisan 1328, s. 1.
- "Mülazemet Rüusu İmtihanına Dair Nizamname", *Düstur*, II/V, s. 498-501.
- OKIÇ, Tayyip, *İslam'da Kadın Öğretimi*, Ankara 1978.
- ÖYMEN, Hıfzırahman Raşit, "Muallim Mekteplerinin 100. Yılı", *Bilgi*, 1 Haziran 1943, S. 13, c. II, s. 14-15.
- ÖZALP, R., A. Atılinal, *Türk Millî Eğitim Sisteminde Düzenleme Teşkilatı*, İstanbul 1977.
- ÖZBEK, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Akif*, Selam Yayınevi, Konya 1988.
- ÖZER, Ali, *Mehmet Akif ve Eğitim*, İzmir 1991.
- ÖZTUNA, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, c. X, İstanbul 1983.
- PARLA, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- PARMAKSIZOĞLU, İsmet, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Milli Eğitim Basınevi, Ankara 1966.
- PEDERSEN, Jons, "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1970, c. VIII, s. 1-118.
- PRENS SABAHATTİN, *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar: Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1327.
- , *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Hakkında İkinci Bir İzah*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1324.
- , *Türkiye Nasıl Kurtarılabılır? Meslek-i İçtima ve Programı*, Kader Matbaası, İstanbul 1334.

- RAMSUAR, Ernest E., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev: Nuran Ülken, İstanbul 1972.
- REFET (Urfa Mebusu), "Türkiye'de Maarif-i İptidai I-II", *Türk Yurdu*, c. II, No. 7-8, Nisan 1341-Mayıs 1341, s. 38-41/141-142.
- SAFA, Peyami, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Ötügen, İstanbul 1993.
- SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İstanbul 1993.
- SAİD PAŞA, *Hatırat*, c. I-III, İstanbul 1328.
- SAKAOĞLU, Necdet, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.
- Salname-i Maarif-i Umumiye*, 1316.
- Salname-i Maarif-i Umumiye*, 1317.
- Salname-i Maarif-i Umumiye*, 1321.
- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye*, 1319.
- Salname-i Vilayet-i Beyrut*, 1312.
- Salname-i Vilayet-i Suriye*, 1301.
- SANDIKÇIOĞLU, Muhittin-Ferruhzat Tıraç-Vefa Semcenderoğlu, *Galatasaray Lisesi: Mekteb-i Sultani 1868-1968*, İstanbul 1974.
- SARINAY, Yusuf, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931*, Ötügen, İstanbul 1994.
- SATI BEY, "Darülmuallimin Mesleği", *Tedrisat-ı İptidaiye Mecmuası*, Sene 1, No. 6, 15 Temmuz 1326.
- , "Darülmuallimin Programları Hakkında", *Tanin*, No. 154, 3 Kanunısani Efrenci 1909, s. 2.
- , "Darülmuallimin Programları Hakkında", *Tanin*, No. 94, 9 Şevval 1327-22 Teşrinievvel 1324-4 Teşrinisani 1908, s. 2.
- , "İsahata Nereden Başlamalı", *Tanin*, No. 957, 2 Mayıs Efrenci 1911, s. 1.
- , "Medeniyet-i İslamiye", *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, Senel, No. 11, 1 Nisan 1327, s. 181-189.
- , "Mektepler ve Ahval-i İçtimaiye", *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, No. 7, 15 Ağustos 1326, s. 1-10.
- , "Mekteplere Dair", *Tanin*, No. 83, 9 Teşrinievvel 1324, s. 5-6.
- , "Meşrutiyetten Sonra Maarif Tarihi", *Muallim*, 15 Şubat 1334, c. II, S. 19, s. 654-664.
- , "Ne Vakte Kadar Bu Halde Kalacak", *Tanin*, No. 188, 8 Şubat Efrenci 1909, s. 4.
- , "Terbiye Hakkında Birkaç Mülâhaza", *Terbiye*, No. 1, 29 Ağustos 1334, s. 2.
- , "Terbiye ve Milliyet", *Muallim*, 15 Teşrinievvel 1332, c. I, S. 4, s. 102-107.
- , "Terbiye-i Milliyet Hakkında Birkaç Mülâhaza", *Terbiye*, No. 2, 12 Eylül 1334, s. 42-44.
- , "Tuba Ağacı Nazariyesi", *Muallim Dergisi*, 1 Temmuz 1333, c. I, S. 12, s. 359-366.
- , *Fenn-i Terbiye-Nazariyat ve Tatbikatı*, Tabii ve Naşiri: İbrahim Hilmi, Kütüphane-i Askeri, c. I-II, İstanbul 1325.
- , *Layihalarım*, Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, İstanbul 1326.
- SELİM SABİT EFENDİ, *Rebnümey-i Muallimin-i Sıbyan*, İstanbul 1287.
- Sıbyan Mekatib-i Hocalarına Dair Talimat*, İstanbul 1263.
- SİLER, Abdurrahman, *Türk Yüksek Öğretiminde Darülfünun (1863-1933)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ankara 1992 (Basılmamış Doktora Tezi).
- SUNGU, İhsan, "Galatasaray Lisesinin Kuruluşu", *Bellekten*, c.VII, s. 28, 1943, s. 315-348.
- , "Tevhidi Tedrisat", *Bellekten*, 1938, c. II, s. 397-431.
- SÜLEYMAN ŞEVKET, "Darülmuallimat", *Muallimler Mecmuası*, c. VIII, 15 Ramazan 1341, s. 155-163.

- SZYLIOWICZ, S. Joseph, *Education and Modernization in the Middle East*, London 1973.
- 1329-1330 *Senesine Mahsus Maarif-i Umumiye İhsaiyat Mecmuası*, İstanbul 1336.
- ŞAHABEDDİN, Cenap, "Makale-i Yevmiye: Bizde Nisaiyyun", *Hakk*, No. 67, 2 Cemaziyelahir 1330-6 Mayıs 1328, s. 1.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Ziya Gökalp*, İstanbul 1943.
- ŞEVKETİ, Eşref Efendizade, *Medaris-i İslamiye İslahat Programı*, İstanbul 1329.
- ŞEYH ALİ-ZADE MUHYİDDİN, *Medreselerin İslahı*, (Basım yeri ve yılı yok).
- ŞİŞMAN, Ahmet, *Galatasaray Mekteb-i Sultanisinin Kuruluşu (1868-1871)*, İstanbul 1989.
- ŞÜKRÜ BEY, *Sabah*, No. 7362, 21 Mart Efrenci 1330, s. 1.
- TAHSİN, NAHİD, "Kadınlarımız", *İçtihad*, No. 70, 4 Temmuz 1329, s. 1534-1538.
- TANSEL, Fevziye Abdullah, "Arap Harflerinin İslahı ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri: (1862-1884)", *Belleten*, c. XVII, S. 66, Ankara 1953, s. 223-249.
- , *Mehmet Akif Hayatı ve Eserleri*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1945.
- TANYOL, Cahit, "İçtimai Monografi Hazırlıkları Prens Sabahattin", *Sosyoloji Dergisi*, No. 4-5, İstanbul, 1949, s. 145-220.
- TANYU, Hâkmet, *Ziya Gökalp'in Kronolojisi*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1981.
- "Tehrisat-ı Aliye Layiha-ı Kanuniyesi", *Sabah*, 1 Temmuz Efrenci 1912, s. 2-3.
- "Tehrisat-ı Medarisin İslah ve İntizamına Mukaddime Olmak Üzere 1284 Senesinde Teşekkül Eden Bir Hey'et-i İlmiyye Tarafından Tertib Edilmiş Olan Program", *Beyan-ı Hak*, Aded. 15, 18 Zilhicce 1326-29 Kanunievvel 1324, s. 322-324.
- "Tehrisat-ı Millîye", *İkdam*, No. 7405, 22 Eylül 1917, s. 2.
- TEKELİ, İlhan-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1993.
- "Tekemmülât-ı Diniye", *İkdam*, No. 7058, 7 Zilhicce 1334-5 Teşrinievvel 1916, s. 3.
- TEKİNDAG, Şehabettin, "Medrese Dönemi", *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*, İstanbul 1973, s. 3-54.
- "Tevcih-i Cihat Nizamnamesi", *Düstur*, II/5, s. 607-617.
- TEVETOĞLU, Fethi, *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faaliyetler (1910-1960)*, Ankara 1967.
- TONGUÇ, İsmail Hakkı, "Ethem Nejat", *Öğretmen Ansiklopedisi ve Pedagoji Sözlüğü*, c. II, İstanbul 1953, s. 135-136.
- , *İlk Öğretim Kavramı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1946.
- TOPRAK, Zafer, "II. Meşrutiyet'te Fikir Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, c. I, s. 126-132.
- TOZLU, Necmettin, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi*, İstanbul 1989.
- TUNAYA, Tarık Zafer, "Anıme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'İslamcılık' Cereyanı", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. XIX, No. 3-4, 1948, s. 630-670.
- , "Anıme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasi Tefekküründe 'Garbçilik Cereyanı'", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, c. XIV, S. 3-4, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1948, s. 585-630.
- , "Türkiye'nin Siyasi Gelişme Seyri İçinde İkinci Jön Türk Hareketinin Fikri Esasları", *Tahir Tamer'e Armağan*, İstanbul 1956, s. 167-187.
- , *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul 1962.
- , *Türkiye'de Siyasal Partiler İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, 2. Baskı, Hürriyet Vakfı Yayınları, c. I, İstanbul 1984.

- , *"Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri"*, Yedigözlü Matbaası, İstanbul 1960.
- TUNCAY, Mete, *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*, Ankara 1967.
- TÜCCARZADE, İbrahim Hilmi (Çığırcaçan), *Maarifimiz ve Servet-i İlimiyemiz*, İstanbul 1329.
- TÜMER, Günay, "Vaazda Takip Edilecek Metod I", *Diyanet Dergisi*, c. XVII, S. 1, Ocak-Şubat 1978, s. 5-22.
- , "Vaazda Takip Edilecek Metod II", *Diyanet Dergisi*, c. XVII, S. 2, Mart-Nisan 1978, s. 110-127.
- , "Vaazda Takip Edilecek Metod III", *Diyanet Dergisi*, c. XVII, S. 6, Kasım-Aralık 1978, s. 334-343.
- TÜRKÖNE, Mümtaz'ır, *İslamcılığın Doğuşu*, 2. Baskı, İletişim Yayıncılık, İstanbul 1991.
- TÜTENGİL, Cavit Orhan, *Prens Sabahattin*, İstanbul 1954.
- UNAT, Fikri Reşit, *Maarif Düsturu*, "Darülmüallimin ve Darülmüallimat Nizamnamesi", s. 148-158.
- , *Maarif Düsturu*, "İstanbul Darülfünunu Talimatnamesi", s. 188-197.
- , *Maarif Düsturu*, Milli Matbaa, İstanbul 1927.
- , *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1964.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, "1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair Vesikalar", *Bellekten*, 1956, c. XX, S. 77.
- , *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 3. Baskı, Ülken Yayınları, İstanbul 1992.
- "Vaizleri İhtar", *Beyanü'l-Hak*, c. II, Aded 39, 7 Şaban 1327-10 Ağustos 1325, s. 877-879.
- VARLIK, Bülent, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim yayınları, c. I, s. 112-125.
- VECDİ, M. Salih, "Medreselerin Avamî-i İnhitatından Rağbetsizlik (Talebe-i Ulumda Hareket-i Fikriyye)", *Sebilurresad*, c. XII, Aded 287, 14 Rebiülahir 1332-27 Şubat 1329, s. 11-13.
- WIDMANN, Horst, *Atatürk Üniversite Reformu*, çev: Aykut Kazancıgil-Serpil Bozkurt, İstanbul 1981.
- WILSON, E. Howard-İlhan Başgöz, *Türkiye Cumhuriyetinde Eğitim ve Atatürk*, Dost Yayınları, Ankara 1968.
- YALÇIN, Aydın, *Türkiye İktisat Tarihi*, Ankara 1979.
- YAŞAR, Mehmet, *Günümüz Cuma Hutbelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1995 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YAZICI, Nesimi, "Tanzimat ve Abdülhamid Döneminde Din Görevlilerinin Yetiştirme Ortamı", *Diyanet İlimi Dergi*, Ankara 1994, c. XXX, S. 2.
- , "Osmanlıların Son Döneminde Din Görevlisi Yetiştirme Çabaları Üzerine Bazı Gözlemler", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1991, c. XXVII, S. 4, s. 55-121.
- YILMAZ, Mustafa, *Millî Mücadelede Yeşil Ordu*, Ankara 1987.
- YÜCEL, Hasan Ali, *Türkiye'de Orta Öğretim*, 1. Baskı, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul 1938.
- ZENGİN, Zeki Salih, *II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin İslahı Hareketleri ve Din Eğitimi 1908-1918*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

ŞEYH BEDREDDİN'İN VARİDÂT'I ve ŞEYH MUHYİDDİN YAVSI'NİN ŞERHİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME*

Dr. Mustafa AŞKAR

Bilindiği gibi bu eserin aslı olan *Varidât* gerek kültür tarihimizde gerekse tasavvuf tarihinde üzerinde en çok tartışılan eserler arasında olup, eserin, Osmanlı Devletinin *Fetret Dönemi* yaşadığı bir zamanda isyan tertip eden ve sonuçta idam edilen Simavna Kadısoğlu *Şeyh Bedreddin* (ö. 823/1420)'e ait olduğu kabul edilir¹. Maalesef günümüzde bazı çevrelerde, bu eser adeta sömürülmüş, ilmi-akademik yaklaşımdan uzak bir şekilde tüketilmiştir². Gerçekten *Şeyh Bedreddin* adı bir takım imajlar ve önyargılar eşliğinde anılmaktadır³. Ülkemizde Ahmet Yaşar Ocak'ın da ifade ettiği gibi *Şeyh Bedreddin* ve İsyanı hakkında oldukça fazla sayıda araştırmalar yapılmıştır⁴. Ancak bizim de burada yararlandığımız ve ilmi anlamda ciddi bulduğumuz eserlerin dışındaki çalışmalar maksatlı ve ideolojik gözükmektedir.

* Bu çalışma geniş olarak *"İkilipli Şeyh Muhyiddin Yavsi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı"* adıyla kitap halinde yayımlanmıştır. Bkz. Mustafa Aşkar, *İkilipli Şeyh Muhyiddin Yavsi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. (Verâ Yayınları) Ankara 1996.

1 *Şeyh Bedreddin*'in hayatı ve isyanı konusunda geniş bilgi için bkz. Ali, Mustafa bin Ahmed, *Künhü'l-Ahbâr*, c. V, (Dâru't-Tibüani'l-Amire) İstanbul 1277, ss. 142-144; el-Lekvenî, *Kitâbu't-Ta'likâti's-Sen'iyye* (el-Fevâidu's-Beh'iyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye içinde aynı müellifin eki), (Matbaatü's-Saade) Kahire 1324, ss. 127-128; M. Şerafeddin Yalıtıkaya, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin*, (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1924/1330; Bilâl Dindar, *Şeyh Badr al-Din Mahmud et Ses Varidât*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1990; Mustafa Aşkar, *Molla Fenari ve Vahdet-i Vücüd Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı Yayınları) Ankara 1992, ss. 62-63.

2 Bkz. İsmet Zeki Eyüboğlu, *Şeyh Bedreddin Varidât*, (Der Yayınları) İstanbul 1991, Vocihî Timuroğlu, *Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin ve Varidât*, (Yazko) İstanbul 1982; Cemil Yener, *Şeyh Bedreddin Varidât*, (Elif Yayınları) İstanbul 1970; Çetin Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrinler*, (Say) İstanbul 1984.

3 Bu yorumlarla ilgili olarak bkz. Müfit Yüksel, *"Simavna Kadısoğlu Şeyh Bedreddin"*, Tezkire (Bahar-Yaz), İstanbul 1994, s. 57.

4 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sığılık: Kalenderlik (XIV ve XVII. Yüzyıllar)*, (TTK Basımevi) Ankara 1992, s. 130, dipnot 293. Ayrıca aynı dipnotta Ahmet Yaşar Ocak, *Şeyh Bedreddin* ve fikirleri, daha sonraki devirlerde

Ayrıca bu eserin aslının olup-olmadığı, başka bir deyişle Şeyh Bedreddin'e aidiyeti halen tartışılmaktadır. Bu eser hakkında akademik çalışmalarını sürdüren Ahmet Yaşar Ocak'tan aldığımız bilgilere göre şu anda vardığı nokta: Bu eserin Şeyh Bedreddin'e aidiyeti tartışılır haldedir. Ocak'ın bu tezini ileri sürerken dayandığı ilmi gerekçeler şunlardır: Birincisi; Şeyh Bedreddin'in 823/1420'de vefat ettiği gözönüne alınırsa, Varidât'a ait ilk yazmalar XVI. yüzyıldan geriye gitmemektedir. İkincisi; Ocak'ın tesbitlerine göre eserin mahiyeti ve tabiatı müellifin diğer kendi eserlerinde kullandığı üslûba uymamaktadır. Diğer bir gerekçe de; eser, bir dönem XVI. yüzyılda toplatılıp, yaktırılmıştır.

Bizim kaynaklarda rastladığımız yakma olayıyla ilgili bilgiyi Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1313/1895) verdiğini görüyoruz. Konuyla ilgili olarak Ahmed Cevdet Paşa: "*Bedreddin'in ilm-i tasavvufiyan Varidât'ı dahi meşhûddur. Fakat İstanbul'da nüshası nâyabdır (bulunmaz). Zira asrımızda Şeyhülislâm olan meşhur Arif Hikmet Beyefendi (ö. 1855/1270)'*, bu kitabı nerede bulursa ucuz-pahalı demez alır ve hasbî olarak yakıp, imhâ ederdi. Binâenaleyh İstanbul'da nüshası nâyab'dır. Fakîr, onu mu'tekid olan bir zâta bulup, mütaâilâ etmişim." şeklinde bilgi verir. Ahmed Cevdet Paşa'nın verdiği bu bilgiler esas alındığı takdirde, Varidât'ın nüshalarını İstanbul'un dışında aramak gerekir.

Ancak Bilâl Dindar'ın Varidât'lar üzerine yaptığı çalışmada esas aldığı dört nüsha ve baktığı diğer altı nüshanın tamamını İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nden almış olması hayli ilginçtir⁷. Demek ki, Varidât'a karşı yakarak yoketme gayreti içinde olan Arif Hikmet Efendi Kütüphaneye kayıtlarına ulaşamamış veya buna gücü yetmemiştir. Özetle hangi kitap olursa olsun bu yolla yok etmek ilmi açıdan doğru görünmemektedir. Belki yapılacak tek şey böyle kitapları anlamayacak seviyede olanlardan esirgemek veya ilmi olarak reddiye yazarak fikirleri çürütmektir. Öyle anlaşılıyor ki bu hususta Şeyhülislâm'ın en kolay yolu seçtiği ortadadır.

Bu konuda daha önceden eserler vermiş Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Varidât, Şeyh Bedreddin tarafından kendisine sorulan farklı sorulara sohbetler esnasında verilen cevapların başkaları tarafından kaleme alınmış şeklidir⁸. Yine Bilâl Dindar, Şehy Bedreddin'e ait olduğu bilinen Varidât'ın dört farklı nüshası üzerinde yaptığı ve Fransızca'ya tercüme

Osmanlı Düşünce Hayatındaki etkileri konusunda, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Resmî İdeoloji ve Bana Muhalefet Mezelesi (XV.-XVII. Yüzyıllar)* isimyle yayınlanmak üzere monografik bir çalışma yaptığı bilinmektedir.

5 Hayatı için bkz. Müstakimzâde, *Devhatü'l-Mezâyih*, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1978, ss. 129-131.

6 Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, c. II, (Bedir Yayınevi) İstanbul 1977, s. 661; Yaltkaya, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, ss. 69-70 (dipnot).

7 Dindar, a.g.e., s. 60.

8 Gölpınarlı-Sangurbey, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (Eti Yayınları) İstanbul 1966, s. 30.

ettiği çalışmada Varidâtla ilgili olarak şu bilgileri verir⁹: "*Şeyh Bedreddin tarafından gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş bir el yazması içinde pek çok çelişki bulunmakla birlikte Varidâtların Şeyh Bedreddin gibi bir din bilgininin elinden çıkmış olması kabul edilemez.*"

Bütün bu çerçevede Bilâl Dindar'ın ifadelerinden de anlaşıldığı gibi Varidât'ın Şeyh Bedreddin'e ait olması meselesi oldukça şüphelidir. Ancak ilk Osmanlı Tarihi kaynaklarından *Künhü'l-Ahbâr*¹⁰'da Şeyh Bedreddin'in eserleri arasında "*Tasavvufa müteallik Varidât*"¹¹ adlı eseri vardır ifadesi ve ayrıca meşhur Osmanlı Biyograficisi Taşköprüzâde'nin Şeyh Bedreddin'in eserleri arasında Varidât'dan bahsetmesi hayli düşündürücüdür¹².

Öyle ki, Şeyh Bedreddin'in bu eseri hakkında Osmanlı toplumunda oluşan tepki, menkabelere, olaylara yansımış görünmektedir. *Şerafeddin Yalıtıkaya* (ö. 1946)'nın *Taşköprüzâde*'den naklederek aldığı şu olay bunu anlatması açısından ilginçtir: Fatih dönemi âlim-mutasavvıflarından Alaaddin Ali el-Arabî bir yaz mevsiminde Manisa dışında ikamet ederken, çevre köylerden birinin imamı kendisini ziyarete gelir. Şeyh, imamdan kendisine kötü bir koku geldiğini ima eder. İmam kalkıp, elbisesini kontrol ettikten sonra bir şey göremeyince tekrar oturur. Bu esnada cebinden bir risâle düşer. Şeyh risâleyi görünce, eline alıp inceler ve içinde icmaya aykırı fikirler olduğunu belirterek kötü kokunun bundan gelmiş olabileceğini söyler. Arkasından imama risâleyi yakmasını söyler. İmam bu teklifi kabul etmez. Bu esnada uzaktan bir yangın yayılır. Anlaşılır ki, risâleyi yakmayı kabul etmeyen imamın evi yanmaktadır¹³. Olayın gelişiminden anlaşılmaktadır ki daha ilk dönemlerde bu eser tartışılmakta ve içeriğine tepki gösterilmekteydi. Ayrıca, burada görüldüğü gibi -olayın sıhhati bir tarafa- risâleyi yakmayı kabul etmeyen imamın cezası, evinin yansımaları olmuştur.

Yine daha sonra XVII. yüzyıl Osmanlı mutasavvıflarından Aziz Mahmûd Hüdayî (ö. 1038/1623), Şeyh Bedreddin ve taraftarları hakkında dönemin padişahı II. Murad'a bir mektup gönderir. Bu mektubda: "*... ol emr de oldur ki, merhum ve mağfûrun leh Yıldırım Bayezid zamanında Şeyh Bedreddin el-mablûb indallâhi'l-mağdûb bir şeyh zuhûr edip Varidât adlı bir kitap te'lîf edip içinde haşr-ı ecsâdı inkâr edip ilhâd ve ibahat üzerine olup...*"¹⁴ şeklinde ifadeler kullanarak Şeyh Bedreddin'i

9 Dindar, *Şeyh Bâdr al-Din Mahmud et Ses Waridât*, s. 49. Dindar'ın çalışmasında bu görüşü şu şekilde kaydedilmektedir: "*...Il n'est pas acceptable que les Waridât soient sorties de la main d'un savant religieux comme Sayh Bâdr al-din ou bien qu'il y ait tant de contradictions dans un manuscrit revu et corrigée par lui...*" Bkz. Dindar, aynı yer.

10 Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1992, ss. 141-144.

11 Ali, *Künhü'l-Ahbâr*, c. V, s. 143.

12 Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, (Dersaadet) İstanbul tarihsiz, s. 34.

13 Yalıtıkaya, a.g.e., s. 70 (dipnot); ayrıca bkz. Taşköprüzâde, a.g.e., s. 93.

14 Aziz Mahmûd Hüdayî, *Tezâkir-i Hüdayî*, Süleymaniye Kütüphanesi (Fatih Bölümü), no: 2572, vv. 88b-91a; H. Kamil Yılmaz, *Aziz Hüdayî Hayatı, Eserleri, Tarikân*, (Erkam Yayınları) İstanbul 1991, s. 98; Yalıtıkaya, a.g.e., ss. 72-74.

ağır bir dille itham eder. Kanaatimizce Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin bu şekilde Şeyh Bedreddin hakkında ağır bir dil kullanmasında Varidât'ındaki fikirlerinden daha çok, XV ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı Devletinin başını ağrıtmış olan Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460)'in ve Safevî hareketinin etkisi vardır. Çünkü Şeyh Cüneyd, şîî ve rafizî fikirlere sığınarak, hedefine giden yolda Anadolu'da bulunan Şeyh Bedreddin taraflarını etrafına toplamıştı¹⁵. Ayrıca Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin III. Murad döneminde -Padişahı Safevîlere karşı onları yola getirmesi için teşvik ettiğinden dolayı olsa gerektir- açılan Tebriz Seferi'ne (993/1585)¹⁶ bizzat katılmış olması bu görüşümüzü destekler mahiyettedir¹⁷.

Netice olarak öyle görünüyor ki, bu mesele eskiden olduğu gibi günümüzde de tartışılmaya devam edecektir. Ancak biz aksi kesin olarak isbat edilene kadar eserin Şeyh Bedreddin'e ait olduğu kabulüyle ve bu konudaki tartışmayı etüdümüzün dışında kabul ederek, *Şeyh Muhyiddin-Yavsi'nin* (ö. 920/1524)¹⁸ esere yazmış olduğu şerhi de tahlil ederek değerlendirmemizi yapacağız.

Bu eser bizim de bu çalışmamızda esas aldığımız Şeyh Bedreddin'e ait olduğu kabul edilen Varidât¹⁹'in şerhidir. Farklı isimlerde karşımıza çıkan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi nüshasının ilk sayfasında "*ey-Şerh el-Müsemmâ li Muhyiddin ale'l-Vâridâti'l-Bedriyye mine'l-Hikmeti'l-İsrâk*" ve "*el-Müsemmâ bi Hakikati'l-Hakâik fi Keşfi Esrârî'd-Dekâik*" notları bulunmaktadır²⁰. Aynı şekilde şârih, eserin 2a varlığında bu şerhi *Hakikati'l-Hakâik fi Keşfi Esrârî'd-Dekâik* olarak isimlendirdiğini kendisi ifade eder²¹. Eserin 1b varlığında giriş kısmında Şeyh Bedreddin'den "*Sultanu-Alemü'r-Rasihîn*" şeklinde bahseden müellif, aynı yerde kendisinden bazı dostlarının Varidât üzerine bir şerh yazmasını istihdam ettiklerini belirterek, isim vermeden kendisinden "*Fakîr*" tabiriyle bahseder²².

15 Gölpınarlı, "Kızılbaş", İslâm Ansiklopedisi, c. VII, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1965, s. 789.

16 Geniş bilgi için bkz. Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, İtz. Bekir Sıtkı Baykal, c. II, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1982, ss. 90-98; Solakzâde Mehmed Heidemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, c. II, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1989, s. 346.

17 Yılmaz, a.g.e., s. 52.

18 Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri için bkz. Aşkar, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsi Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, ss. 75-100.

19 Taşköprüzâde, a.g.e., s. 34; Köstendilli, *Bahru'l-Velâye*, Berlin Kütüphanesi, no: 1683, v. 152b.

20 Şeyh Muhyiddin Yavsi, *Şerhu'l-Varidât*, Süleymaniye Kütüphanesi (Nafiz Ef. Bök.), no: 431, v. 1a. İSAM'ın kurduğu Bilgisayar ağına bağlı Türkiye'deki 69 kütüphanenin mevcut yüklenmiş kataloglarını taradığımızda bizim bu makalede kullandığımız Süleymaniye nüshasından başka bir nüshası bulunamamıştır.

21 Şeyh Muhyiddin, a.g.e., v. 2a

22 Şeyh Muhyiddin, a.g.e., v. 1b.

Aynı şekilde şarih veya -eğer bir müstensih tarafından istinsah edilmişse, müstensih- eserin sonundaki hatimede kendisiyle ve eserin bitiş tarihiyle -ya da istinsah tarihiyle- ilgili hiç bir not kaydetmemiştir. Bu da tabii olarak bizim bu husustaki işimizi zorlaştırmaktadır. Ancak yazıldığı hattın oldukça gelişmiş ve düzgün olduğu gözönüne alınırsa eserin ilk bakışta Şeyh Muhyiddin Yavsi'den sonra bir dönemde istinsah yapıldığı ihtimali bırakılmaktadır. Bütün bunlarla birlikte eserin aslının Şeyh Yavsi'ye ait olduğu hususu çok büyük bir ihtimalle doğrudur²³.

Yine ilk varakta, Mehmed Şerafeddin²⁴ adında birisi, bu eserin Ebussuud Efendi'nin babası Muhammed bin Mustafa'ya ait olduğunu ve Oryantalistlerder Babinger'in, Kutbuddin el-Mekkî'nin Müntehabu't-Tarih isimli kitabında "*Varidât'ın şerhi zamanımız müftüsünün babası Muslihiddin el-Yavsi'ye aittir*" ibaresinin varolduğunu, yine Ebussuud Efendiyle Kutbuddin el-Mekkî'nin çağdaş oldukları için Kutbuddin'in Mekke'den İstanbul'a yaptığı gezide onunla karşılaştıklarını şeklinde bilgi verir. Aynı şekilde Mehmed Şerafeddin'in ara ara eserin kenarına bazı açıklayıcı notlar düştüğünü görüyoruz²⁵. Eser 119 varaktan müteşekkil olup, ta'lik hattıyla yazılmış ve Varidât'ın asıl metninin altı çizilmiş görülmektedir.

Değerlendirme

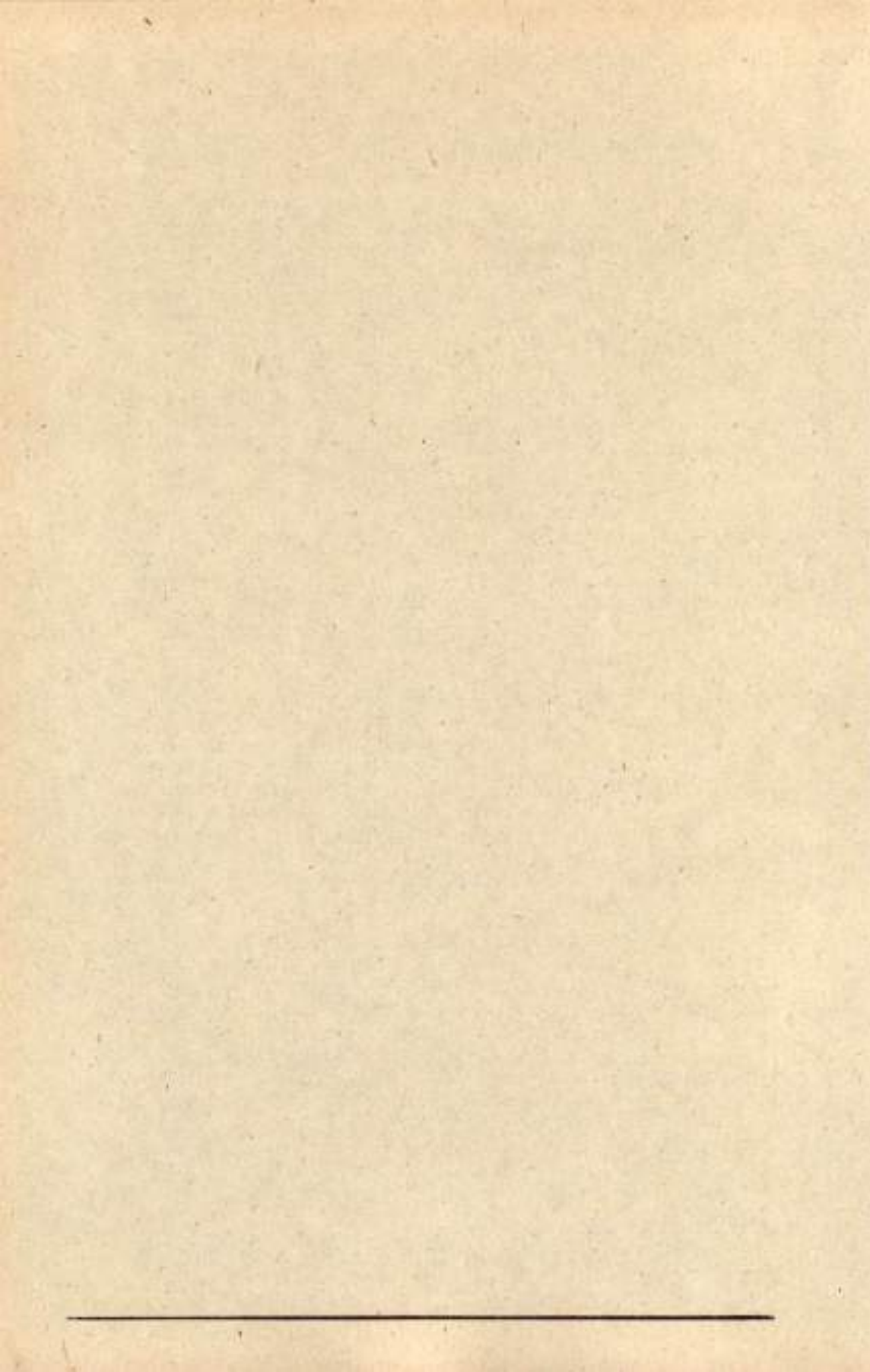
Yaptığımız çalışmalar ve tahliller bize, Şeyh Muhyiddin Yavsi'nin Şeyh Bedreddin çizgisinde *vahdet-i vücûd*cu bir tasavvuf anlayışına sahip âlim-mutasavvıf bir zât olduğunu göstermektedir. Ayrıca burada şunu da ilave etmek gerekir ki; Osmanlı Devletinin altı asır gibi uzun bir müddet yaşadığından bahisle, bunu altında yatan sırrın ne olduğu sık sık tartışılır. Kanaatimizce bu sır, Devletin kuruluş temelindeki sağlamlıkta yatmaktadır. İşte, *Davûd-ı Kayserî*, *Molla Fenârî* ve *Şeyh Hamîd-i Velî* gibi ilim ve maneviyat önderleriyle başlayan maneviyat önderliği, tarihî yönden "*Yükseliş Dönemi*" diyebileceğimiz XVI. yüzyılda, *Şeyh Muhyiddin Yavsi* ile devam etmiştir.

Diğer taraftan bu zatlar bu temele fikir ve ruh aşılamakla en büyük katkıyı yapmışlardır. Özetle, Osmanlı'nın uzun asırlar yaşamasının esprisini ve bu uzun ömrün manevî dinamiği, Kur'an ve Sünnet'ten ışığını alan sağlıklı tasavvuf anlayışı ve mutasavvıflar olmuşlardır.

23 Bizim böyle bir makale çerçevesinde Şeyh Yavsi'ye ait başka bir eserinin orijinalini bulup, bu eserin hatırıyla karşılaştırma imkânımız olmamıştır. Ancak elimizdeki verilere göre eserin Şeyh Yavsi'ye ait olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

24 Bu yazma eserin la varığında sonradan yazıldığı belli olan ve 1339/1920 tarih kaydı bulunan bu notun sahibi tahminimizce *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin* kitabının müellifi zamansızın Darü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Kelâm Tarihî Müderrisi *Ord. Prof. Mehmed Şerafeddin Yalıtıkaya* (1879-1946) olsa gerektir. Çünkü bu not Soyadı Kanunundan önce yazıldığı için sadece Mehmed Şerafeddin adı kullanılmıştır.

25 Bkz. Şeyh Muhyiddin, a.g.e., v. 2a, v. 3a, 3b, 4b.



ÇUVAŞLARIN DİNİ*

Andras Rona -TAS
Çeviren: Durmuş ARIK**

Yaklaşık ikimilyon Çuvaş halkı Rusya Federasyonuna bağlı Çuvaşistan, Tataristan ve Başkırdistan Özerk Cumhuriyetlerinde yerleşmiştir. Çuvaşlar, geleneksel yerli dinlerini farklı derecelerde etkilemiş olan İslam'la ve Hıristiyanlık'la uzun bir tarihi ilişki içinde bulunmuştur.

M.Ö. İlk birkaç yüzyılda Türk dil ailesi iki gruba ayrılmıştır: İlk gruba Türkiye'de konuşulan Türkçe ve (eski) Sovyetler Birliği'nde, Polonya'da, İran'da, Afganistan'da ve Çin'de konuşulan Türk lehçeleri dahil olmuştur. İkinci grup ise, Orta Çağlarda sönmeye yüzütana kadar Bulgar ve Hazar lehçeleri ki, şimdiki haliyle Çuvaşça olmuştur. Bu nedenle Çuvaş dili ve Çuvaş halkı günümüzde, eski Türk dini hakkında bilinenlerin çoğunu, yeniden değerlendirmek için anahtar rolü oynar.

VII. yüzyılda Çuvaşlar güneyden orta İdil (Volga) bölgesine hareket etmişler, orada Hazar idaresine giren İdil Bulgar Devleti'nin önemli kısmını oluşturmuşlardır. Horezm bölgesinden gelen tedrici İslamlaşma süreci, İdil Bulgar Hükümdarlarını 922'de, Bağdattaki Halifenin dinî otoritesini kabul etmeye sevk etmiştir. İdil Bulgar Devleti Moğol İstilasına (1236) kadar gelişmiştir. Çuvaşlar bu dönemde Orta İdil'in sağ sahilindeki ormanlık bölgelerde sığınacak bir yer bulmuşlar ve belli dereceye kadar özerklik elde etmişlerdir. Bununla birlikte Kazan bölgesinin Kıpçakları Çuvaşlar arasında İslam'ı yaymaya çalışmışlardır. XVI. yüzyılın ortalarına doğru Çuvaş bölgesine Rus kolonisi ulaşmıştır. Ruslar Kazan'ı işgal ettikten sonra, İdil ve Ural arasındaki topraklara gitmek suretiyle dinlerini değiştirmekten kaçınmaya çalışan Çuvaşlar'ı, Hıristiyanlaştırma çabalarına başlamışlardır. XVIII. yüzyılda Ruslar'a karşı, Müslüman Tatarlar'ın ve Başkırtlar'ın gerçekleştirdiği başarısız birkaç ayaklanmaya Çuvaşlar da katılmıştır. 1860'larda çok sayıda Çuvaş İslam'ı kabul etmeye yönelmiş, fakat onların bu yöndeki gayretleri Ruslar'ın çeşitli faaliyetleri neticesinde engellenmiştir. Ruslar'ın engellemeleri, Kitab-ı Mukad-

* Andras Rona-Tas, "Chuvash Religion", "The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, New York 1987, C. III, s. 495-498.

** Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

des'i ve Rus Ortodoks din kitaplarını Çuvaş diline çevirme ve tamamıyla dini yapılanma programları uygulayan, Çuvaşlar'a yönelik özel okullar açılması şeklinde olmuştur. XIX. yüzyılın sonuna kadar Çuvaşlar arasında elliden fazla bu tür okul açılmıştır. Birçok Çuvaşın sonuçta din değiştirmiş olmasına rağmen, yerli gelenekler, bazı Hıristiyan ve İslami unsurlarla karışarak, XX. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür.

Çuvaş halk dini, önemli miktarda İslami etkileşimin yer aldığı ve yüzeysel olmasına rağmen belli ölçüde, Rus ortodoks Hıristiyanlığının etkisinin bulunduğu, geleneksel unsurları ihtiva etmektedir. Geleneksel dinin özünde, "*Eski Türk Dini*" nin özellikleri korunmaktadır.

Çuvaş panteonunun merkezinde "Tra" yer almaktadır. Bu isim eski Türkçe'de ilahlığı ifade eden "Tangri" (Tengri) sözünden türemiş Çuvaşça bir kelimedir. "Tura" adı Müslüman ve Hıristiyan Çuvaşlar tarafından Tanrı'yı ifade için kullanılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'in Çuvaşça'ya yapılan çevirilerinde de Tanrı'yı ifade için bu kelime (Tura) kullanılmıştır. Eski Türkçe isim olan Tangri Türkler arasında hem "Tanrı"yı hem de "gökyüzünü" ifade etmiştir. Bunlardan ikinci mana Çuvaşça'da artık yaygın olarak kullanılmamaktadır. Bu adın ilk dönemlerde gökyüzünü ifade etmek için kullanılması anlaşılabilir olmakla beraber, artık onun doğrudan "göğü" ifade etmemesi Çuvaş inanışlarının, İslam ve Hıristiyanlığın etkisiyle şekil değiştirmiş olma özelliğiyle izah edilebilmektedir. Çuvaşlar arasında bu kavramın ikinci anlamı ile hala sınırlı ölçüde de olsa karşılaşılmaktadır; mesela "gökgürlemesi" Çuvaşçada "*Tura asatat*" deyimiyile ifade edilmektedir. Bu kelimedeki "asa" orijinal anlam olarak "baba, büyükbaba, Tanrı baba, gökgürlemesi" gibi anlamları taşımaktadır. Hıristiyanlık ve İslam'la ilişki kurulmadan önce Tangri gibi "Tura" da yaratıcı, -Suratakan- olarak nitelendirilmektedir.

Çuvaş hekimi ve din adamı "*yumsa*" şeklinde isimlendirilir. Yumsalar erkek veya kadın olabilir. Yumsalar farklı tipteki hastalıkları iyileştirir, özel ayinleri icra eder, kaybolan veya çalınan hayvanların izini bulur, düğün törenlerine katılır ve doğum esnasında yardımcı olurlar. Bazı araştırmacılar yumsaları şamanlar olarak belirlemektedir, fakat bu hipotez kabul edilemez niteliktedir. Çünkü yumsaların özellikleri, şamanların göze çarpan trans haline geçmek, başka dünyalara yolculuk etmek, özel bir elbise giymek ve kutsal davul kullanmak gibi... özellikleri ile uyuşmamaktadır. Buna ilave olarak eğer "yumsa" gerçekten şaman olarak belirlenecek olsaydı, etimolojik olarak bu terimin kendisinin Türkçe "kam", (şaman) kelimesiyle belirlenmesi gerekirdi. Szalontai Dimitrieva bu belirlemenin zorluklarına işaret etmekte ve Moğolca'da "domci" (büyücü, tedavi edici insan) kelimesine benzeyen eski Türkçe "yumci" şeklinde izi olan, Tatarca bir terim olabileceğini belirtmektedir. Başka önemli bir Çuvaş figürü, farklı bir büyücü tipi, "tuhatmas"tır. Şüphesiz tuhatmas kavramı ve "tuhatmas"ların rolü ödünç alınmıştır. Bu kelimenin yapı ba-

kımından Arapça "dua" kelimesi ile benzerlik taşıdığı görülmektedir. Çuvaşça "tuha tu" -veya "tuhat"- kelimesi "büyülemek veya sihir yapmak" fiillerini ifade eder ki, bu durumda tuhatmaslar büyü yapan kişiler olarak ortaya çıkmaktadır. Bu terim dil yapısı (linguistik) bakımından incelendiğinde, belki de onun güney Başkırdistan'dan son zamanlarda ödünç alındığı görülecektir.

Eski Çuvaş Dini'nin bazı özellikleri yalnızca başka diğer kaynakların yardımıyla yeniden ele alınabilmektedir. Büyücünün diğer bir tip "böğüci" (eski Türkçe'de *bögüci*) Çuvaşlar arasında artık mevcut değildir, fakat büyük ihtimalle bu kelime, eski Çuvaş kültürünün bir parçasıdır. Bunun delili, büyücü (böğüci) kavramını ve büyücü rolünü, VI. yüzyıldan IX. yüzyıla kadar yakın ilişkide oldukları Çuvaşlardan almış ve muhafaza etmiş olan Macarlar'dan gelir.

Diğer etkiler Fin-Uygur Mari (Çeremis) halkı arasında görülebilmektedir. Onların "günah" için kullandıkları kelime (sulak) Çuvaşça "silakh"dan türemiştir. Hristiyan Tatarlar ibadet için kullandıkları "kelau" kelimesini Orta Çuvaşlar'dan almışlardır. Çuvaşlar aynı zamanda diğer insanlarla ilişkilerinden bazı kelimeleri ödünç almışlardır. Onların insanlık için kullandıkları kelime (sin), Orta İran'dan "jan" (soul) kelimesinden alınmıştır. Daha sonra, aynı İran terim Yeni Farsî kelime olarak Çuvaşça'ya ikinci kez Tatar yoluyla "cun" şeklinde geçmiş ve "ruh" (soul) manasını korumuştur.

Sadece karşılaştırmalı dilbilimler (linguistic) değil aynı zamanda Çuvaş Halk uygulamaları da "geleneksel Çuvaş dini"ni ortaya koymada bir kaynak olarak hizmet etmektedir. Hasta bir kimseye "yumsa"nın yaptığı sihir dünyasının ortasında duran bir direği göstermekte ve güneş ve ayla birlikte gökyüzünü her iki yandan desteklemektedir. Gökyüzü için, göçebelerin çadırının (yurt) tavanına benzediği ve bu çadırın çatı kapağının ise bir halka ile kapalı olduğu söylenmektedir. Her ne kadar Çuvaşlar çadırlarında 700 yıldan daha fazla bir süre yaşamamışlarsa da bu, bir "yurt" tasvirine uymaktadır. Bunun yanında, yer altı dünyasının, erken dönem göçebe Çuvaşların stepleri olduğu söylenmiyor. Aksine, bu dünyanın dört tip ormandan ibaret olduğu söylenmektedir: Yapraklı ağaçlardan oluşan "kara orman", "ladin (spruce) ormanı", "kavak ormanı" ve "ardıç ormanı". Bu nedenle Fin-Uygur kavimlerinin tipik "ormanlı dünya" imajı ile iç Asya'daki dört ana cihetli dünya kavramı arasında bir ilişki olduğu ileri sürülebilmektedir.

Bununla birlikte çağdaş Çuvaş halk dininin hakim öğeleri, geleneksel Çuvaş dinine değil, İslam menşesine dayanmaktadır. Bazı yerlerde Çuvaş köylüleri "*Harpan*" adındaki bir varlığa tazim etmekte ve onlar, bu varlığa beyaz bir koç kurban sunmaktadırlar. Bu varlığın rolünün, en azından onun isminin İslamdaki Arapça "kurban" kelimesinden etkilendi-

ği düşünülmektedir. Koyunları koruyan ve kurtların efendisi, "Pihampar" olarak tazim edilmektedir. Bu isim Farsça "peygamber"den türemiştir. Çuvaşlar, Arapça "şeytan" kelimesinden türeyen "Şuytan" şeklinde isimlendirdikleri, kötü bir ruhu da tanımaktadırlar.

Çuvaşlar arasında bütün ruhların en çok saygı göreni "kiremet"tir. *Kiremet*, ölen kimsenin ruhudur. Bazı Çuvaş grupları bunu zayıf, kötü veya şiddetli bir hastalıktan ölen kimsenin ruhuna tahsis ederler. *Kiremetlerin* toprağın altında ikamet ettiği düşünülür, ayrıca bütün bölgelerin kendi *kiremetleri* olduğu kabul edilir. Birçok bölgede açık ormanlar, çayır, mezarlıklar, tepeler veya küçük nehirler *kiremetler* olarak tazim edilebilir; bu kelime Arapça aynı kökten gelen "keramat" kelimesiyle benzerlik taşımaktadır. Genellikle bu tür yerler tahta perde ile çevrilir ve burada toprak sürülmez veya dinî olmayan (seküler) amaçlar için kullanılmaz. Periyodik olarak bu alanlarda kurbanlar takdim edilir. Kuzey Çuvaşistan'ın bazı yerlerinde *kiremetlerin* ağaçlarda oturduğuna ve onların özel bekçilerinin (kiremet ketusi) bulunduğuna inanılır. Bütün bunlar kuzey Çuvaşistan'da göçebe olmayan orman kavimleri üzerinde göçebe çoban kavimlerinin etkisi olduğunu göstermektedir.

Çuvaşlar ölüm meleği tasavvurunu da İslam'dan almışlardır. O, hem Esrel (arapça Azrail) hem de Masar Puse (ruler of the cemetery- mezarlık hakimi) -Arapça mezar- olarak bilinir. Bununla birlikte ibadet esnasındaki merkezi yönelim Mekke'ye doğru değil, Türk geleneğinin devamı niteliğinde, Doğu'ya doğrudur. İbadet esnasında veya kurban sırasında Çuvaşlar Doğu'ya yönelir. Mezara konulan kimsenin başı Batı'ya konulmalıdır ki Doğu'ya doğru bakabilsin. Ölünün gözleri ve bazen burnu, ağız ve kulakları küçük keten parçaları ile örtülür. İdil bölgesindeki ve Macaristan'daki kazılarda, IX. yüzyıla kadar gelen tarihte benzer ölü gömme adetleri görülmektedir. Son zamanlara kadar Çuvaşlar mezarlara para ve yiyecek bırakmışlar ve bazen da eyer, koşu takımı ve doğal olarak atın çeşitli uzuvlarını koymuşlardır. Bu uygulamalar, VIII. ve X. yüzyıllar arasında Macaristan ve Güney Rusya'da rastlanan ölü gömme adetlerinin izlerini taşıyor olabilir. Güney Çuvaşistan'ın bazı bölgelerinde cenaze tören yemeği ölümden sonra 7. haftanın Cuma gününe kadar verilmemektedir.

Kuzey Çuvaşistan'da cenaze törenlerinde masa ve sandalye arasına "köprü" olarak görev yapacak bir tahta yerleştirilir. Ölünün ruhu sandalyeden, köprü üzerinden masaya ve oradan da Tanrı'ya yolculuk etmelidir. Tören "Mezar Yeri Bayramı" olarak isimlendirilir ve bu törenin İslam veya erken İran dininden geçmiş veya türemiş olabileceği düşünülür. Çuvaş halk dinine iştirak eden değişik unsurlar çeşitli Çuvaş uygulamalarında açıkça yer almaktadır. Bu dinin pekçok yönü araştırmacılar tarafından sistematik olarak çalışmayı beklemektedir.

İLK HARİCİ DEVLET: RÜSTEMÎLER (160-297/777-909)

M. Mahfuz SÖYLEMEZ

Giriş

Kuzey Afrika'da ilk Harici/İbâdî devleti kuran İbâdîlerin tarihini işlerken, bu mezhebin ortaya çıkışı ile ilgili özet bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Hz. Osman bir takım icraatlarından dolayı eleştirilip, 35/655 tarihinde Kûfe, Basra ve Mısır'dan gelen muhalif guruplar tarafından uzun sayılabilecek bir muhasara döneminden sonra, Medineliler'in gözleri önünde öldürüldü. Hz. Osman'ın öldürülmesiyle boşalan hilafet makamına, Medine'de bulunan muhalif guruplardan Mısırlılar Hz. Ali'yi, Basralılar Talha'yı, Küfeliler ise Zübeyr'i getirmek istiyorlardı. Talha ve Zübeyr'in hilafeti kabul etmemeleri üzerine, Hz. Ali, Medine'de bulunan muhalifler ve Ashabın ortak kararıyla hilafete getirildi.

Hz. Ali'nin hilafete getirilişinden kısa bir süre sonra, hilafetini onaylamayan ve onu Hz. Osman'ın öldürülmesinin sorumlusu olarak görenler Mekke'de toplanarak muhalefete başladılar. Başını Hz. Âişe'nin çektiği bu gurubun içinde Talha ve Zübeyr gibi daha önce Hz. Ali'ye biat etmiş olan şahıslar da bulunuyordu. Techizatının büyük bir kısmı Hz. Osman'ın Yemen Valisi Ya'la b. Münye ve Basra valisi Ebû Âmir tarafından sağlanan bir ordu oluşturuldu. Oluşturulan bu ordu ile Hz. Ali arasında Basra yakınlarında meydana gelen Cemel Savaşında Hz. Âişe'nin ordusu dağıldı, Talha ve Zübeyr öldürüldü. Basra'ya giren Hz. Ali, kısa bir süre sonra, Kûfe'ye geçti ve burayı hükümet merkezi yaptı.

Bu arada Hz. Ali tarafından görevden alınan Hz. Osman'ın Şam valisi Muaviye, Hz. Ali'ye biat etmediği gibi, Hz. Osman'a yakınlığını ileri sürüp, onun katillerinin kendisine verilmesini istedi. Hz. Ali, katillerin cezalandırılmasını zamana bıraktığı için bu teklifi kabul etmedi. Başından beri gözü hilafette olan ve Hz. Osman'ın katlini -emeline ulaş-

mak için- fırsat olarak değerlendiren Muaviye, Hz. Ali'ye karşı muhalefet bayrağı açtı. Uzun barış müzakerelerinin sonuç vermemesi üzerine savaş kaçınılmaz olunca, iki ordu *Siffin*'de karşı karşıya geldi. Muaviye, Amr b. Âs'ın tarihi hilesi ile yenilmekten kurtularak, Hz. Ali'yle eşit koşullarda müzakere masasına oturdu. "*Tahkim*" olarak da bilinen bu olay, Hz. Ali ile Muaviye arasındaki ihtilafı gidermediği gibi, "*Hüküm ancak Allah'ındır*" diyerek, hükmü belli olan bir konuda hakemlere baş vurma- nın küfür olduğu iddiasıyla *Tahkim*'e karşı çıkan ve adına Hariciler denen üçüncü bir gurubun ortaya çıkmasına da sebep oldu.

Küfeliler arasında ortaya çıkan bu guruba karşı Hz. Ali, Nahrevân ve diğer savaşlarda önemli başarılar elde ettiyse de, bu muhalif gurubu tümüyle ortadan kaldırmaya muvaffak olamadı. Hz. Ali'nin, Haricilere mensup olan İbn Mülcem tarafından şehid edilmesiyle, Hariciler için yeni bir dönem başlamış oldu. Bu yeni dönemde Hariciler, bir taraftan onları iktidarı Emevîler'e kaptırmalarının müsebbibi ve aynı zamanda Hz. Ali'nin katilleri olarak gören Küfelilerle, diğer taraftan kendilerini sindirmeye çalışan Emevîler ile mücadele etmek durumunda kaldılar. Bunun sonucu olarak Küfe, Hariciliğin merkezi olma vasfını Basra'ya devretti. Yezîd b. Muaviye'ye karşı Mekke'de muhalefet bayrağı açan Abdullah b. Zübeyr'in yanında Emevîler'e karşı savaşan Hariciler, Basra'ya dönüşlerinde aralarında çıkan ihtilaf üzerine bir kaç kola ayrıldılar. Bunların en önemlileri; Ezârika, Necedât, İbâdiye ve Sufriye'dir.

Basra'yı karargah edinen Hariciler, Emevî valilerinden Ubeydullah b. Ziyâd, Haccac b. Yusuf ve daha sonraki valiler döneminde devletin daha uç bölgelerine; Horasan, Yemen ve Ummân'a yerleştiler. Haricilerden Horasan yöresinde bulunanlar, Emevîler'in son dönemlerinde izlenen sert politikalar sonucunda buralardan ayrılmak zorunda kaldılar. Bu yörelerden ayrılan Haricilerin büyük bir kısmı devletin hakimiyetinin henüz tam pekişmediği, nisbeten daha sakin Kuzey Afrika'ya yerleştiler¹. Emevî devletinin izlemiş olduğu Arapçılık politikasının da buralarda muhalif gurupların gelişmesinde katkısının olduğu düşünülebilir.

1. İslam dini; Kuzey Afrika'ya Hz. Ömer tarafından görevlendirilen Amr b. Âs'ın Mısır'ı 21/641 tarihinde fethetmesiyle girmiştir. Afrika'nın asil fethi Hz. Osman tarafından görevlendirilen Abdullah b. Sa'd tarafından gerçekleştirilmiştir. O, Trablus'tan, bugünkü Tunus civarına kadar olan bölgeyi fethederek, Kuzey Afrika'nın İslâmlaşmasında önemli rol oynadı. Daha sonra İrkiyye başkomutanlığına getirilen Ukbe b. Nâfi' Kuzey Afrika'yı baştan başa fethederek Kayrevân şehri kurdu ve Berberi kabilelerin İslâm'ı kabul etmelerinde büyük gayretler sarfetti. Bu fetihler sonucunda Müslümanlar, Atlantik kıyılarına kadar ilerleyerek Kuzey Afrika'ya hakim oldular.

İbâdîliğin Kuzey Afrika'ya Girişi

Hariciliğin bir kolu olan İbâdîliğin², Kuzey Afrika'ya, Haricilerin önde gelen bilginlerinden Seleme b. Said³ ve İbn Abbas'ın mevlası İkrime'nin⁴ faaliyetleri sonucu, hicri II. asırda girdiği rivayet edilmektedir⁵. Seleme b. Said'in gayretleri sonucu İbâdîliği benimseyen Berberilerden bazıları Basra İbâdîlerinin reisi olan Ebû Ubeyde'nin ders halkasına katılmak üzere Basra'ya gittiler. Burada eğitim gören Berberiler, İbâdîliği yaymak için ülkelerine geri dönüp, orada birer *dâi* olarak faaliyetlerine devam ettiler. Bunlardan beşi *Hameletu'l-İlm* olarak tanınmaktadır⁶. Bunlar: Ebû'l-Hattâb Abdu'l-A'lâ b. Semh el-Meafiri⁷,

- İbâdîler; Abdallah b. İbâd et-Temîmî'ye nisbet edilen Haricî fırkadır. Bu fırkanın en ünlü imamı Câbir b. Zeyd el-Ezîlî el-Ummânî'dir. Câbir, İbâdîliğin asıl kurucusu olarak da kabul edilmektedir. Câbir, halkı Hulefâ-i Raşidin dönemindeki şûra sistemi, adalet ve eşitliğe çağırıyordu. Bu görüşlerinden dolayı Emevîler tarafından Ummân'a sürgüne gönderildi. Burada fikirlerini yaymak için mücadele etti. Oradan Basra'ya geri döndü ve burada da h. 93'de öldü. Onun ölümüyle İbâdîlerin imamlığına Ebû Ubeyde b. Kerime seçildi. Câbir'in öğretilerine sıkı sıkıya bağlı olan Ebû Ubeyde, Irak valisi Haccâc tarafından bu fikirlerinden ötürü bir süre hapsedildi. Emevî halifesi Süleyman b. Abdâlmelik tarafından hapisten çıkarılan Ebû Ubeyde, İbâdîliğin Kuzey Afrika'ya yayılmasında önemli pay sahibidir. Kona ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kuteybe, *el-Medrif*, (thk. Servet Ukkâse, Kahire, 1991) 622; Şehristânî, *el-Mîlet ve'n-Nihal*, (I-III, Mısır, 1317) I, 180; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, "er-Rüstemîyyûn fi Tahert 162-297 h. İntişârü'l-İbâdîye fi'l-Mağrib ve Eseruhu fi Kıyâmî'd-Devleti'r-Rüstemîyye", *Mecelletu'l-Müerrihi'l-Arabîyyi*, (Bağdat, 1987), XXXIV, 200, 186
- Seleme b. Sa'd b. Ali b. Esed el-Hadremî'nin, Süfriye mezhebine mensup olduğu ve Kuzey Afrika'da Süfriye'nin yayılması için faaliyet gösterdiği ile ilgili farklı kanaatler de mevcuttur.
- İkrime el-Berberî; Hz. Ali, Hz. Aişe, İbn Abbas, Ebû Hureyre, Ukbe b. Âmir ve Ebû Said'den rivayetlerde bulunmaktadır. Katâde, onun tefsir konusunda insanların en bilginlerinden olduğunu söylemektedir. Hadisleri Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Main ve Buhârî tarafından kullanılmıştır. h. 105 veya 106 yılında Medine'de vefat etti. Bkz. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdi ed-Dımeşkî (ö.h. 744), *Tabakâtu'l-Ulemâ'i'l-Hadîs*, (I-III, thk. Ekrem el-Buşî, Beyrut, 1979.) I, 167-168.
- Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ebîbekr el-Vercilânî, (ö. 450 ile 500 arası), *Kitâbu's-Sıre ve Ahbârü'l-Eimme*, (thk. Abdurrahman Eyûb, Tunus, 1985) 42; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Said ed-Dercînî, (ö. 670), *Kitâbu Tabakâtu'l-Mesayih bi'l-Mağrib*, (I-II, thk. İbrahim Tallaf, Cezayir, 7) I, 11; Âmir Neccâr, *el-Havâric-Akaideten ve Fikren ve Felâseten*, Beyrut, 1986, 87; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 186; Adnan Demircan, *Haricilerin Siyasî Faaliyetleri*, (S.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Urfa), 1993, 157.
- ed-Dercînî, I, 19
- Ebû'l-Hattâb Abdu'l-A'lâ b. es-Semh el-Meafiri el-Himyerî el-Yemenî; Dört arkadaşları ile beraber Basra'da beş yıl kalarak Haricî alim Ebû Ubeyde Müslim b. Ebi Kerime'den dersler aldı. İbâdîliği yaymak için Kuzey Afrika'ya geri döndü. Bu esnada arkadaşları tarafından imam seçildi. Hicri 144 tarihinde Abbasîlerin Kuzey Afrika valisi İbn Es'as tarafından önemli sayıdaki İbâdî ile beraber öldürüldü. Bkz. İbn Sağır el-Malîkî, (ö.h. 3 yüzyıl), *Ahbârü'l-Eimme'ti'r-Rüstemîyyîn*, (thk. Hasan Ali Hasan, Kahire, 1984) 240; İbnü'l-İzârî el-Merakkuşî (Ö. 695/1295), *Kitâbu Beyâni'l-Mağrib fi Ahbârü'l-Endelûs ve'l-Mağrib*, (I-II, Leiden 1948), I, 81-82; el-Vercilânî, 57; ed-Dercînî, I, 22 vd.; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 187

Abdurrahman b. Rüstem⁸, Asım es-Sidrâti⁹, İsmail b. Durâr el Ğadâmisî¹⁰ ve Ebû Dâvud el-Kâbilî'dirler.

Ebû Ubeyde'nin ders halkasında eğitimlerini tamamlayıp memleketlerine dönme hazırlığı yapan bu şahıslar, hocalarının içlerinden birini imam seçmeleri gerektiğini söylemesi ve Ebû'l-Hattâb'ı işaret etmesi üzerine onu kendilerine imam seçtiler¹¹.

Kuzey Afrika'ya dönen ve burada İbâdiliği yaymaya çalışan Ebû'l-Hattâb'ın imamlığını Trablus'daki Hevvâre ve Zenâte Kabilelerine mensup İbâdî Berberiler de kabul ettiler ve ona biat ederek etrafında toplandılar¹². Onun etrafında toplanan bu kabileler bölgede önemli bir güç meydana getirdiler. Ebî'l-Hattâb komutasındaki İbâdîler 141/758 tarihinde Abbasîler'in kontrolündeki Trablus üzerine yürüyüp şehri kuşattılar. Trablus valisi, İbâdîler karşısında dayanamayacağını anlayınca hayatının bağışlanması karşılığında anlaşma imzalamak zorunda kaldı ve beytül-malın anahtarını da vererek teslim oldu, anlaşma gereğince serbest bırakılarak doğuya gitmesine izin verildi¹³. Trablus'u ele geçiren Ebû'l-Hattâb,

8. **Abdurrahman b. Rüstem (160-170/776-786)**: Abdurrahman b. Rüstem'in Fars kökenli olduğu hakkında kaynaklarımız ittifak halindedir. Yakubî *Buldan* adlı eserinde, "Tahter'e egemen olan aileye, İran kökenli olup kendilerine Muhammed b. Eflah b. Abdulvahhab b. Abdurrahman b. Rüstem el-Farîsî ailesi denmekte" olduğunu söylemektedir. (Bkz. *el-Buldân*, nşr. De Goeje 1881, Leiden, 516). Fakat Rüstem'in babasıyla ilgili olarak kaynaklarımızda ihtilaf mevcuttur. İbn Haldun, Rüstem'in Kadisiye savaşına katılan İran ordusunun komutanlarından biri olduğunu belirtir. İbnu'l-İzârî ise Rüstem'in Hz. Osman'ın mevlası olduğunu iddia eder, Ancak Abdurrahman ve Babası Rüstem'in yaşları göz önüne alındığı zaman bunun mümkün olmadığı görülecektir. Çünkü Kadisiye savaşı 15/639 yılında meydana gelmiştir. Abdurrahman ise 171/787 yılında öldüğüne göre, bir buçuk asar yaşamış olması gerekir ki bu da mümkün görünmemektedir. Rüstem'in, Behram b. Kısra el-Meliku'l-Firîsî (İran Kısrası)'nın oğlu olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Vercilânî'nin aktardığına göre Abdurrahman'ın annesi küçük yaştaki oğlu ile beraber Mekke'ye gitmiş, orada Kayrevânîli bir adamla evlenmiş ve onunla beraber Kuzey Afrika'ya gitmiştir. Abdurrahman burada büyümüştür. Kayrevân'da İbâdîlerin ilim meclislerine devam ettikten kısa bir süre sonra Basra'ya gidip Ebû Ubeyde'nin ders halkasına bir müddet devam etmiş ve onun tarafından Kuzey Afrika'ya *hamaletü'l-ilm* olarak gönderilmiştir. Doğum tarihi ile ilgili sağlıklı bir bilgiye sahip olmadığımız Abdurrahman'ın vefat tarihi 170/786 dir. İbnu'l-İzârî, I, 197; Şihâbüddin Ebî Abdullah Ya'kut b. Abdullah el-Hamevî (Ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V, Beyrut, ?) II, 9; ayrıca bkz. el-Vercilânî, 47, 48, 58; ed-Dercinî, I, 19 vd. İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ebîbekr Muhammed el-Hadramî (Ö. 808/1405), *Kitâbu'l-İber ve Divânü'l-Mubteda ve'l-Haber fi Eyyâmü'l-Arab ve'l-Acen ve'l-Berber ve min Asârihim min Zevî's-Sultânü'l-Ekber*, (I-VII, Mısır, 1284) VI, 112; Jamil M. Abun-Nasr, *A. History of the Magrib in the Islamic Period*, Cambridge, 1987, 43; Muhammed Ali el-Harîrî, *ed-Devletü'l-Rustemiyye bi'l-Magribü'l-İslamiyye*, (Kuveyt, 1987) 108; Muhammed Vülid Dâdûh, *Mefnu'mu'l-Mulki fi'l-Magrib*, (Kahire, ?), 25; el-Vercilânî, 43, 58; Sabri Hizmetli, "Abdurrahman b. Rüstem", *T.D.V.I.A.* İstanbul, 1988, I, 170, 171
9. Ebû'l-Hattâb ile beraber Trablus'un fethinde bulundu. Kayrevân kuşatması esnasında öldürüldü. el-Vercilânî, 58; ed-Dercinî, I, 28.
10. **Ebû'l-Munîb İsmail b. Durâr el-Ğadâmisî**; Basra İbâdîlerinin lideri olan Ebû Ubeyde tarafından Kuzey Afrika'ya kadı olarak gönderildi. el-Vercilânî, 58
11. Vercilânî, 60; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 186
12. Vercilânî 62; ed-Dercinî, I, 23; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 186
13. Vercilânî, 64-65; ed-Dercinî, I, 26

burayı kendisine merkez yaptı¹⁴. Trablus alındıktan sonra Kayrevânlı İbâdîlerin isteği üzerine bu kez 6000 kişilik bir kuvvetle Kayrevân üzerine yürüdü ve burayı da ele geçirdi¹⁵. Kısa bir süre sonra Kâbis ve Nefzâva da¹⁶, İbâdîlerin eline geçti¹⁷. Böylece bugünkü Libya Devleti'nin bulunduğu coğrafya üzerinde bir İbâdî yönetimi kurulmuş oldu.

Ebü'l-Hattâb, Kayrevân'ın fethinden sonra şehri tahrip etmemeleri, ziraat ve ağaçlara zarar vermemeleri hususunda ordusunu uyardı ve aslen İranlı olan Abdurrahman b. Rüstem'i vali olarak atadı¹⁸. O, şehirde genel af ilan etti. Taraftarlarına, kaçanları kovalamalarını, yaralıları kötü muamelede bulunmamalarını emretmesinin yanı sıra yağma yapılmasına da müsaade etmedi¹⁹. Bunun ardından da Sufriyeler'in elinde bulunan Sicilmâse'ye²⁰ yöneldi²¹.

Kayrevân'ın düştüğü haberini alan Abbâsî Halifesi Ebû Cafer Mansur, Muhammed b. el-Eş'as el-Huzâ'î'yi 50.000 veya 70.000 kişilik bir kuvvetin başında Ebü'l-Hattâb'ın üzerine gönderdi. Muhammed b. Eş'as Mısır'a geldiği zaman Ebü'l-Hattâb ile ilgili bilgi toplamak üzere Kayrevân taraflarına casuslar gönderdi. Casuslar Ebü'l-Hattâb'ın gece âbid, gündüz ise mücahit bir şahıs olduğunu, ordusunda hırsızlık yapanların elinin kesildiği, zina yapanların recm edildiklerini, Muhammed b. Eş'as'la karşılaşmaktan çekinmediklerini, ölümü iştiyakla beklediklerini haber verince, Muhammed b. Eş'as'ın ordusunda bir tedirginlik yaşandı. Hatta bazı komutanlar geri dönmek istediler. Ancak Muhammed b. Eş'as halifeden sefere devam etmeleri gerektiğini bildiren bir mektup aldığı söylenince ordu Kuzey Afrika'ya doğru seferine devam etti²².

Abbâsî kuvvetlerinin gelmekte olduğu haberini alan Ebü'l-Hattâb, onlarla savaşma kararı aldı. Uzun bir kovalamacadan sonra iki ordu arasında 144/761 yılının Safer ayında²³ Sicilmâse yakınlarında çıkan kanlı savaşta Ebü'l-Hattâb ile beraber çok sayıda İbâdî öldürüldü²⁴.

14. ed-Dercîni, I, 26; Reşîd Abdullah el-Cemîli, 186

15. Vercilâni, 66 vd.; ed-Dercîni, I, 26, 27; Reşîd Abdullah el-Cemîli, 186.

16. Rüstemî Devleti'nin önemli kentlerinden biri olan Nefzâva kenti çöle yakında. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, (ö. 388/988), *Ahsenu'l-Tekdîsin*, (I-II, Fırçaya trc. Ali Nâkî Munzevî, Tahran, 7.) I, 328.

17. Vercilâni, 67; Reşîd Abdullah el-Cemîli, 186

18. Vercilâni, 69; ed-Dercîni, I, 29

19. Vercilâni, 70; ed-Dercîni, I, 30, 31

20. Kuzey Afrika'nın önemli kentlerinden biriydi. Bkz. Makdisî, I, 330.

21. Bu olay 140/757 de cereyan etmiştir. Bkz. İbn Selâm el-İbâdî (ö. 273/882), *Kitâbu'n fihî Besû'l-İslâm ve Şerâidud-Din*, (Thk. Şeyh Sâlim b. Yakub, 1986, Beyrut.) 127.

22. Vercilâni, 71-72; ed-Dercîni, I, 32; Reşîd Abdullah el-Cemîli, 187.

23. Reşîd Abdullah el-Cemîli, 187

24. İbn Sellâm el-İbâdî, 39; Ya'kubî, (ö. 292/905), *Tarihü Ya'kubî*, (I-II, Beyrut, 1992), II, 386; Vercilâni, 71 vd.; ed-Dercîni, I, 34; İbn Haldun, VI, 211; Muhammed Nâcî, *Tarihü Trablusi'l-Garb*, (Arapçaya trc. Abdüsselâm Edhem, Muhammed Ustâ, Libya, 1970), 133; Reşîd Abdullah el-Cemîli, 187; Ethem Ruhi Figlalı, *İbâdiyenin Doğu ve Görüşleri*, (Ankara, 1983), 101.

Ebû'l-Hattâb'ın daha önce yaptığı yardım çağrısı üzerine yola çıkan Kayrevân valisi Abdurrahman b. Rüstem, Kâbis kentine vardığında Ebû'l-Hattâb'ın ve beraberindeki İbâdîlerin ölüm haberini aldı²⁵. Bunun üzerine yanındaki askerleri dağıtdılar. Rivayetlere göre kendisi, oğlu Abdulvahhab ve hizmetçisi ile yalnız kaldı²⁶. Gizlice Kayrevân'a giren Abdurrahman burada fazla kalmayarak oğlu ve hizmetçisi ile yine gizlice şehirden çıktı²⁷, önemli sayıda İbâdînin yaşamakta olduğu Sufcec dağlarına sığındı. İbn Eş'as ile yapılan savaştan kurtulabilenlerin bir kısmı da gelip ona katıldılar. Abdurrahman ile beraber daha iç taraflara, sarp, geçit vermeyen Cebel-i Cezzula'ya çekildiler²⁸. Abbasî kuvvetleri buradaki İbâdîleri yok etmek için saldırılarda bulundularsa da bunda başarılı olmayıp, Kayrevân'a geri dönmek zorunda kaldılar²⁹.

Trablus ve çevresinde kalan diğer İbâdîler ise, Ebû'l-Hâtem Ya' kub b. Lebîd el-Melzûzî'nin etrafında toplandılar³⁰. Ebû'l-Hâtem'in etrafında toplanan bu İbâdîler, tekrar Abbasîlerin egemenliğine geçen Trablus üzerine yürüyüp burayı ele geçirdiler ve şehirde bulunanların bir çoğunu öldürdüler³¹.

Ebû'l-Hâtem komutasındaki İbâdîler, daha sonra Kayrevân üzerine yürüyüp, şehri kuşattılar. Bir yıl süren bu kuşatmaya dayanamayan halk, şehri Ebû'l-Hâtem'e teslim etmek zorunda kaldı³². Kayrevân'ın yeniden el değiştirdiği haberini alan Abbasî Halifesi Mansur, Ömer b. Hafs komutasında büyük bir orduyu Kuzey Afrika'ya gönderdi. Ebû'l-Hâtem komutasındaki İbâdîler bu orduyu 154/770 yılında Trablus'un doğusunda, *Mağmadis* denilen yerde büyük bir hezime uğrattılar ve Ömer b. Hafs'ı öldürdüler³³. Bunun üzerine Abbasî Halifesi Mansur, Kuzey Afrika'ya Yezid b. Hâtem el-Ezdi komutasında yeni bir ordu sevk etti³⁴. Trablus yakınlarına gelip konan bu orduya bazı Berberî kabileler de destek verdiler. Ebû'l-Hâtem'in ordusu ile Yezid b. Hâtem'in ordusu 155/771 yılının Rebiu'l-evvel ayında karşı karşıya geldiler. Ebu'l-Hatem'in ordusu büyük bir hezime uğradı, Ebû'l-Hâtem ve beraberindekilerin bir çoğu kılıçtan geçirildi³⁵.

Rüstemî Devleti'nin Kuruluşu:

Abdurrahman b. Rüstem'in Ebû'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra Cebel-i Cezzula'ya sığındığını yukarıda bildirmiştik. Abdurrahman, bura-

25. Vercilânî, 75; ed-Dercinî, I, 35; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 187

26. Vercilânî, 75; ed-Dercinî, I, 35

27. Vercilânî, 76

28. Yakût, II, 9; İbnu'l-İzârî I, 196; ed-Dercinî, I, 36; Muhammed Vulid Dâdâh, 25; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 187

29. Reşid Abdullah el-Cemîlî, 187

30. Vercilânî, 78-79; ed-Dercinî, I, 36; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 189

31. Vercilânî, 79; ed-Dercinî, I, 36-37

32. Vercilânî, 80; ed-Dercinî, I, 38

33. Vercilânî, 79; ed-Dercinî, I, 38, 39; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 189

34. Vercilânî, 83; ed-Dercinî, I, 39; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 189

35. Vercilânî, 79; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 189

da İbâdî alimler ile bir araya gelmiş, onlarla birlikte İbâdiliğin bu bölgede yayılması için önemli faaliyetlerde bulunmuştur³⁶. Ebû'l-Hâtem'in öldürülmesinden sonra savaştan sağ olarak kurtulabilen İbâdîlerin de gelip Abdurrahman'a katılmış olmaları muhtemeldir.

Abbasîler ile sürekli olarak yapılan savaşlarda kalıcı bir başarıya ulaşılmasının mümkün olmayacağı kanaatine varan İbâdîler, daha güvenli bir yere çekilmeye ve burada hazırlık yaparak Abbasîler ile mücadeleyi sürdürmeye karar verdiler. Mücadelelerine merkez olacak bir yer tesbit etmek amacıyla araştırmalara başladılar. Uzun araştırmalar sonucunda eski Bizans kenti Tiar'te 10 km. uzaklıkta olan bir yerde Tahert şehrini kurarak burayı merkez yaptılar³⁷.

İbâdîlerin Tahert'i merkez olarak seçmelerinin arkasında; buranın, Abbasîlerin sık sık akınlarına maruz kalmayacak yükseklikte olması, geniş tarım alanlarına sahip, sahil ile sahra arasındaki ticaret yolunu kontrol edebilir bir noktada bulunması gibi sebeplerin rol oynamış olması muhtemeldir.

Tahert'in kuruluşu ile ilgili olarak anlatılanlar İbnu'l-İzârî'nin Kayrevân'ın kuruluşu için anlattığı efsaneyi³⁸ andırmaktadır. Bu efsaneye göre "Tahert şehrinin kurulacağı yer bir çok yırtıcı ve sürüngen hayvanın yaşadığı ormanlık bir yerdî. Keramet ehli bir zat bu hayvanlara; "Buralarda bir kent kurulacağını, dolayısıyla buraları terk etmeleri gerektiğini söyleyince orada yaşayan tüm hayvanlar yavrularını alarak uzaklaştılar". Orman yakılarak yerine ilk olarak cami yapıldı, akabinde yerleşim birimleri inşa edildi³⁹. Şehrin inşasında Kayrevân örnek alındı⁴⁰. Havası güzel, suyu bol⁴¹, üç tarafında nehirler akan güzel bir yerdî⁴². Şemmâhî'nin tabiriyle bu yer İbâdîleri düşmanlarından koruyan sığınak ve ilim-irfan şehri olmuştur⁴³. Şehrin kuruluşundan sonra Abdurrahman'ın etrafında Hevvâre, Levâte, Miknâse, Mezâte, Lemâya, Zenâte ve Nefzâvâ Berberî kabileleri toplandılar⁴⁴. Abdurrahman b. Rüstem Ta-

36. ed-Dercîni, I, 36; Cemalettin Erdemci, *İbn Sellâm el-İbâdî ve İnkâdî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 1996, 47

37. Tahert'in kuruluş tarihi hakkında kaynaklarımızdaki bilgiler çelişkilidir. Kimi kaynaklar, Tahert'in 160/776 tarihinde kurulduğunu söylerken (bkz. ed-Dercîni, I, 43; Vercilâni, 85; İbnu'l-İzârî, I, 196; Behhâz İbrahim Bekîr, 84); Muhammed Valid Dâdâh ise bu tarihin 144/761 tarihi olduğu kanaatindedir. Bkz. Dâdâh, 25

38. İbnu'l-İzârî, I, 196.

39. Yakût, II, 9; Vercilâni, 86-87; ed-Dercîni, I, 14; Behhâz İbrahim Bekîr, 86-87; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 187

40. el-Makdisî, I, 325, 326; Georges Marçais, "Tahert", *İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1993, XI, 630

41. Zekerriyya b. Muhammed b. Mahmud el-Karvinî (682/1286), *Âsârü'l-Bilâd*, (Beirut, ?) 169

42. el-Makdisî, I, 325, 326. Yakût, II, 8, 9. İbnu'l-İzârî, I, 196.

43. Behhâz İbrahim Bekîr, 86.

44. Vercilâni, 87; ed-Dercîni, I, 42; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 187; Georges Marçais, XI, 630

hert'e yerleştikten sonra Emir el-Mü'minin diye isimlendirildi⁴⁵. Böylece, İbâdîliği benimsemiş olan Berberî kabilelerin hemen hemen tamamı ilk defa bir liderin etrafında toplanmış oldular.

İbn Sağîr ve Vercilâni, Abdurrahman'ın imamete seçilişi ile ilgili olarak bize şu bilgileri sunmaktadırlar. "İbâdîler Tahert'in kurulacağı yere gelip burada bir şehir inşa etmeye karar verdikleri zaman, liderleri bir araya geldiler ve "Bilyorsunuz ki bizim bu işimiz, sorunlarımızı kendisine götürüceğimiz, bizden olan, mazlumun hakkını zalimden alacak, namazlarımızı kıldıracak, zekatlarımızı toplayacak ve feyimizi aramızda taksim edecek bir imam olmadan yürütemez" dediler. Bunun üzerine her kabile aralarından bir veya iki imam adayı belirlediler. Sonra bu kabile reisleri bir araya gelerek "kabilelerin belirlemiş olduğu bu şahısların kabilelerini kayırbilecekleri hususundaki endişelerini izhar ederek, toplum içinde saygın bir yere sahip olan, kayırbileceği bir kabilesi de bulunmayan, aynı zamanda imam Ebû'l-Hattâb tarafından kendisine görev verilmiş, haksızlık yapması durumunda da çok rahat bir şekilde imametten alabileceğimiz Abdurrahman'ı seçelim" dediler⁴⁶. İbn Sağîr'in aktardıklarından da anlaşılacağı gibi Rüstemî devleti bir çok kabilenin bir araya gelerek kurduğu bir kabileler federasyonu idi. Bu kabilelerden hiç biri diğer kabilenin hakimiyetini benimsemediği için kendileriyle aynı değerleri paylaşan, ancak soy olarak kendilerinden olmayan bir şahsı imam seçtiler. Bunun farkında olan Abdurrahman da her kabileye yakınlık göstererek bütün kabilelerin takdirini kazandı. Bu tavrı ona diğer bölgelerde yaşayan İbâdîler arasında da saygın bir yer kazandırdı. İbâdî tarihçilerin aktardığına göre bölge dışındaki İbâdîler -özellikle Basra'dakiler- yeni kurulan bu devlete destek olmak için yardım toplayıp gönderdiler. Gönderilen bu yardımlar, getiren heyet huzurunda ihtiyaç sahiplerine dağıtıldı⁴⁷. Bu durum, Rüstemî devleti ve İmam Abdurrahman'ın ününü daha da artırdı. Buldukları bölgelerde sıkıntı içinde yaşayan, zulüm gören, ezilen İbâdîler Tahert'e toplanmaya başladılar⁴⁸. Gelen bu insanların arasında ilim adamları olduğu gibi, zanaatkârlar da bulunuyordu⁴⁹. Tahert'in içinde Küfeliiler, Basralılar ve Kayrevânlılar'ın müstakil mahalleleri, çarşıları ve mescitleri oluştu⁵⁰. Devletin inşasında önemli roller üstlenmiş olan dışardan gelen bu şahıslar Rüstemî devletinin Kuzey Afrika'da ilim-irfan ve ticaret merkezi olmasına önemli katkılarda bulundular. Kuzey Afrika'da İbâdîler tarafından kurulan bu devlete diğer Haricîlerin sahip çıkmaları ve bu devletin imamlarını kendi imamları olarak kabul etmelerinin⁵¹, aşırı Haricîliğin yok olmasında büyük rol oynadığı düşünülebilir.

45. Zâhir Riyâd, *Şimâlu İfrikiyye fi Usûri'l-Vustâ*, (Kahire, 1981), 55.

46. İbn Sağîr, 237-240; Vercilâni, 87; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 187.

47. İbn Sağîr, 241-242; Vercilâni, 88; ed-Dercinî, I, 46.

48. İbn Sağîr, 243-244.

49. İbn Sağîr, 243-244; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 188.

50. İbn Sağîr, 244; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 188.

51. Vercilâni, 88.

Tahert'te on bir yıl imamlık yapan Abdurrahman'ın imamet dönemi oldukça sakin geçti. Onun son derece âdil, Kitap ve Sünnete bağlı, iyiliği emredip kötülükten sakındıran, züht sahibi bir zat olduğu⁵² ve oldukça sade bir hayat sürdüğü rivayet edilmektedir. Kaynaklarımızın aktardığına göre Basra'dan Rüstemi Devletine yardım getiren heyet onu kendi evinin inşaatında hizmetçisiyle beraber çalışırken bulmuşlardı⁵³. Onun bu özelliği halk tarafından sevilmesine ve kendisine itaat edilmesine vesile olmuştur. Abdurrahman b. Rüstem'in günümüze intikal etmeyen bir tefsiri ve hutbelerinin toplandığı bir mecmuası olduğu rivayet edilmektedir⁵⁴. Onun dönemi Tahert İbâdîleri'nin en parlak dönemidir⁵⁵. Adaleti ile tanınan İmam Abdurrahman Hz. Ömer'e uyararak ölmenden önce yerine geçecek imamı seçmek üzere altı kişilik bir şûra heyeti tesbit etti⁵⁶.

Ehlu'l-hal ve'l-akd konumunda olan bu altı kişilik şûra heyeti Abdurrahman'ın oğlu Abdulvahhab'ı (170-208/786-823) imam olarak seçti⁵⁷. Bu şûra heyetinde bulunanlardan biri olan Yezid b. Fendin, Abdulvahhab'a biat ederken "*Biz sana yapacağın icraatlerin hiç birini bu altı kişilik şûraya danışmadan yapmaman şartıyla biat ediyoruz*"⁵⁸ diyerek şartlı olarak biat etmiş ancak, orada bulunan şûranın diğer üyeleri Yezid b. Fendin'in bu şartına itiraz etmiş bunun üzerine, Yezid hiç bir şart ileri sürmeden Abdulvahhab'a biat etmiştir⁵⁹.

İmam Abdulvahhab'ın kendilerini değil de başkalarını iş başına getirdiğini gören Yezid b. Fendin ve taraftarları, Abdulvahhab'ın bazı vali ve kadıları kendilerine danışmadan, yöre halkının isteğini dikkate alarak atmasını bahane ettiler ve bir süre sonra efdalin bulunduğu yerde mef-dulün imamete gelmesinin caiz olmadığını ileri sürdüler. Yezid b. Fendin'in başını çektiği bu grup İmam Abdulvahhab'a muhalefet bayrağı açarak onun imametinin şartlı olduğunu, yaptığı tüm icraatları şûraya danışması gerektiğini söyleyerek imametini reddedip ondan ayrıldılar⁶⁰. Bu ayrılanlara *en-Nukkâriye* adı verilmektedir⁶¹. *Nukkâriye* fırkası Abdulvahhab'ı imameti gasp eden kişi olarak nitelendirerek onu öldürme teşebbüsünde bulundu⁶². Bunu başaramayınca da diğer tüm İbâdîlere karşı savaş ilan etti⁶³. Nukkâriiler Abdulvahhab'ın Trablus seferi esnasında Tahert'e

52. İbn Sağır, 241 Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdîyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 101.

53. İbn Sağır, 242; Vercilânî, 86.

54. Sabri Hizmetli, I, 171.

55. İbn Sağır, 248-249; Vercilânî, 89.

56. Bu altı kişilik şûra heyeti şu isimlerden oluşuyordu: Mesûd el-Endelûsî, Ebû Kudâme Yezid b. Fendin el-Yefrenî, Sa'dûs b. Atıyye, Mervân el-Endelûsî, Abdulvahhab b. Abdurrahman, Şûkr b. Salih el-Kutâmî; ed-Dercinî, I, 46.

57. ed-Dercinî, I, 46; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdîyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 101.

58. Vercilânî, 90; ed-Dercinî, I, 47.

59. İbn Sağır, 252; Vercilânî, 90; ed-Dercinî, I, 47.

60. Vercilânî, 92-93; ed-Dercinî, I, 48.

61. İbn Sağır, 250; Ahmet Ağırca, "Abdulvahhab b. Abdurrahman", *T.D.V.J.A.* İstanbul, 1988, I, 285; Bunlara Abdulvahhab'ın imametini inkar edenler anlamında Nukkâriyye denmiştir. Bkz. Vercilânî, 95; ed-Dercinî, I, 51.

62. Vercilânî, 98; ed-Dercinî, I, 54.

63. Vercilânî, 98-99.

saldırıldılarsa da Abdulvahhab'ın Tahert'te yerine vekil olarak bıraktığı oğlu Eflah'ın üstün başarısıyla geri püskürtüldüler⁶⁴. Böylece İmam Abdurrahman döneminde kurulan devlet ilk defa ciddi bir sarsıntı yaşamış oldu. Abdulvahhab dönemi iç çekişmelerle geçti. Ancak güçlü bir devlet adamı olan Abdulvahhab, duruma hakim olmayı başardı. Kendilerinden kopan *Nukkâriye* grubu ile savaşarak, İbn Fendî'nî öldürdü, taraftarlarının bir kısmını sürdürdü⁶⁵. Fakat bununla işler bitmedi, zira bundan sonra Bağdat'ta tutunamayarak Kuzey Afrika'ya geçen ve Rüstemî devletinde yaşayan Mu'tezililer⁶⁶ isyan ettiler⁶⁷. Abdulvahhab bunlarla olan problemlerini barış yolu ile halletmek için, bir toplantı düzenledi⁶⁸. Fakat tartışmalı geçen bu toplantı problemi ortadan kaldırmadı ve iki kuvvet savaş meydanında karşı karşıya geldi. Bu savaşta Mu'tezilî taraftarlar büyük bir hezimete uğradılar⁶⁹. Abdulvahhab iç barışı sağladıktan sonra, bu iç çekişmeler esnasında kendilerinden toprak koparmaya çalışan komşu devletlere yöneldi.

Abbasîlerin İfrikiye emiri İbrahim b. Ağleb'in oğlu Abdullah'ın Trablus valiliği döneminde, içlerinde Havvâre kabilesinin de bulunduğu bazı İbâdî kabilelerin isyan etmesi⁷⁰ üzerine Ağlebî kuvvetleri ayaklanmayı bastırılmış, İbâdîlerden önemli sayıda adam öldürmüşlerdi⁷¹. Bunun üzerine İmam Abdulvahhab, Trablus üzerine yürüdü, şehri kuşattı⁷². Kayrevân'dan İbrahim b. Ağleb'in ölüm haberi gelince Abdulvahhab'la Ağlebîlerin yeni emiri Ebû Abbas Abdullah b. İbrahim b. Ağleb arasında bir anlaşma imzalandı⁷³. Bu anlaşmaya göre Trablus yöresinin sahil kesimleri Ağlebî Devleti'nde kaldı, iç kısımlar Rüstemîlere bırakıldı⁷⁴. İmam Abdulvahhab'ın Trablus İbâdîlerine destek vermek için çıktığı bu seferi, Rüstemîler'ın Ağlebîler'e karşı bir isyanı şeklinde değerlendirmeler varsa da⁷⁵ yukarda belirtmeye çalıştığımız gibi o tarihlere Rüstemîlerin zaten bağımsız bir devletlerinin olması bu görüşe katılmamızı güçleştirmektedir. İmam Abdulvahhab, Trablus'u ele geçirdikten sonra

64. ed-Dercîni, I, 54.

65. Vercilânî, 100-103; ed-Dercîni, I, 54.

66. Vercilânî, Bunlara Vâsil b. Ata'ya nisbetle Vâsiliyye demektedir. Bkz. Vercilânî, 104.

67. Vercilânî, 104; ed-Dercîni, I, 57.

68. Vercilânî, 105-106; ed-Dercîni, I, 57-64.

69. Vercilânî, 104-114.

70. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Nâci, 134; Muhammed İsmail, *el-Eğâlîbe*, (Fas, 1978), 105; Reşid Abdullah Cemîlî, 192.

71. İbnü'l-Esir (ö. 630), *el-Kâmil*, (I-XII, Trc. Ahmet Eğırakça, İstanbul, 1986), VI, 237; Muhammed İsmail, 105; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192.

72. İbn Sağır, 254; Vercilânî, 116, 119; İbnü'l-Esir, VI, 238; ed-Dercîni, I, 67; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192.

73. İbnü'l-Esir, VI, 238; İbn Haldun, VI, 113; Muhammed İsmail, 106; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192.

74. İbnü'l-Esir, VI, 238; Behhâz İbrahim Bekir, 118; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192; Ahmet Eğırakça, "Abdulvahhab b. Abdurrahman", *T.D.V.J.A.* İstanbul, 1988.

75. Abdülkerim Özaydın, "Ağlebîler", *T.D.V.J.A.* İstanbul, 1988.

Trabluslular'ın isteğine uyarak, vezirlerinden ilk İmam Ebu'l-Hattâb'ın oğlu, Semh b. Ebû'l-A'lâ b. es-Semh el-Meûfirî'yi vali olarak atadı⁷⁶. Semh, yöre halkı tarafından sevilen, âdil bir devlet adamı idi. Semh'in ani ölümü üzerine halk, Abdulvahhab'a haber vermeden, şehrin ileri gelenlerinin itirazlarına rağmen, es-Semh'in oğlu Halef b. es-Semh'i vali olarak seçti⁷⁷. Ancak İmam Abdulvahhab bu seçimi onaylamadı ve Trablus'un ileri gelenlerinin görüşlerini aldıktan sonra Ebû Ubeyde Abdulhamid'i valiliğe atadı⁷⁸. Halef b. es-Semh ve taraftarları, Abdulvahhab'ın emrini hiçe sayarak⁷⁹ ona karşı asker toplamaya başladılar. O dönemde yaşamış olan İbn Sellâm el-İbâdî'nin bize aktardığı bir belge, Abdulvahhab'ın bu isyandan ne kadar rahatsız olduğunu ortaya koymaktadır⁸⁰. İmam Abdul-

76. Vercilânî, 119; ed-Dercîni, I, 67

77. Vercilânî, 120; ed-Dercîni, I, 68

78. Vercilânî, 124; ed-Dercîni, I, 70

79. Vercilânî, 122-123; ed-Dercîni, I, 70

80. İbn Sellâm el-İbâdî tarafından bize aktarılan, Abdulvahhab tarafından Trabluslular'a yazılmış bir mektup olan belgenin metni şöyledir:

"Bismillâhi'r-Rahmâni'r-Rahim. Allah'ın Resalüne ve onun âline selâm olsun. **Bu Tahert İmamı Abdulvahhab b. Abdurrahman'ın Trablus ehline yazdığı mektuptur.** Muhakkak ki İslâm; Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in onun kulu ve resulü olduğuna şehadet, Allah'ın indirdiklerine iman, emri bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-munker, namaz kılmak, zekat vermek, ramazan orucunu tutup, güç yetirince hacca gitmek, anne ve babaya, yetime, fakire, düşküne, yolda kalmışa, köleye iyilik yapmak, harama bakmamak, zina yapmamak, Allah'ın örtmesini istediği yeri örtmek, bir eve girmek istediği zaman izin istemek, rızası ile olan nikahta kızın velisinin izni farz olup nikahta hayızlı veya cünüp olmayan güvenilir ve adil olan şahitler bulundurmak. İslâm, bunlardan başka, bir hayvan kestiginiz zaman Allah'ın adını anmanız, ister mümin olsun ister facir olsun emaneti ehline vermeniz, hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmeniz, iyilikte, takvada ve fahşu, munkeri, günahı, düşmanlığı engellemede yardımlaşmanız, günahlardan tövbe etmeniz, hidayet ehli olanın hidayet ehli olduğuna şehadet edip onları sevmeniz, dalâlet ehli olanın da dalâlet ehli olduğuna söyleyip onlardan beraet etmenizdir.

Kim bunları ikrar ederse onu sevmek, onun için bağışlanma dilemek vacip olup bu kişi, müslümanların velayeti dışına çıkaran bir bidat işlemekçe onun hakkı (diğer müslümanlara) vacip olur. Müslümanlar bir şahsın bidatine bakarlar, eğer işlediği bu bidat, Allah'ı ve Resulünü inkar eden bir kişi iman ettiği ve şehadet getirdiği İslâm'dan çıkıp müşrik olur. Bu yüzden kanı ve malı diğer müslümanlara belal olup onunla evlenmek, ona mirasçı olmak haram olur. Onun hürmeti kalkar, sonradan dahil olduğu ister Yahudî, ister Hıristiyan, isterse Mecusi milleti olsun, hangisi olursa olsun onların isimleriyle anılır. Ancak, eğer Kur'an'ı ikrar ettiği, haramlarını din edindiği ve hükümlerini kabul ettiği halde, ateşi gerekli kılan bir ma'siyet (günah) bidatı işlese bu şahsın velayeti düşer ve günahı oranında ceza görür. Bu şahs tövbe ederse tövbesi kabul edilir. Tövbe etmeden ölürse müslüman-
da kendisinden beridirler. Şayet güpheli bir bidatı işler ya da güpheli şeyin yorumunda bulunursa bu durumda hüğü olur ve kendisiyle Allah, Resulü'nün emrine gelinceye kadar savaşırlar. Fakat Kur'an'ı ve Peygamberi ikrar ettiği sürece kendisine zulüm edilemez, malları ganimet olarak alınmaz, çocukları esir edilemez ve eşyle evlenilemez. Çünkü te'vil ile inkar eden, alenen Kur'an'ı ve Peygamber'i inkar eden gibi değildir. Eğer (o kimse doğrudan doğruya Allah, Resulü ve Kur'an'ı inkar ederse) İslâm Dini'nden çıkar. Onun hükmü Peygamber'in müşrik ve yalancılara karşı verdiği hükmün aynısı olup onlara karşı takınılacak tavır Peygamber'in müşrik Araplara karşı takındığı tavrın aynısıdır. Allah onların mallarına, canlarına ve onlarla sava-

vahhab bu meseleyi halledemediği ölünce⁸¹, kendisinden sonra imamlığa seçilen Eflah b. Abdulvahhab da bu isyan ile uğraşmak zorunda kalacaktır.

İmam Abdulvahhab döneminde Rüstemîler hem içte, hem de dışta kudretli bir devlet haline geldiler. Bu dönemde Rüstemîler, Abbasî karşıtı bir siyaset izlediler ancak Endülüs Emevî Devleti'yle iyi ilişkiler kurdular⁸². Ortak düşmanları olan Abbasîlere karşı dayanışma içinde oldular ve ticarî ilişkilerle de bunu güçlendirdiler. Abdulvahhab 208/823 yılında ölünce yerine oğlu Eflah geçti.

Rüstemî Devletinin Yükselişi

İmam Abdulvahhab döneminde isyan eden Halef b. es-Semh, yeni imam Ebû Said el Eflah b. Abdulvahhab'ın (208-258/823-871) imametini kabul etmediği gibi onunla mücadele etmek için etrafına asker toplamaya başladı. Trablus valisi Ebû Ubeyde'ye haber göndererek Eflah'ın imametini kabul etmemesini, kendisini imam olarak tanımastan istedi. Ancak Ebû Ubeyde, gerek Abdulvahhab'ın yukarıda tercümesini verdiğimiz mektupda bunları bidatçı olarak değerlendirmesi ve onlarla savaşılması gerekliliğini önemle vurgulamış olması, gerekse de Eflah'ın bir devlet adamı olarak kendisini daha önce kanıtlamış olması nedeniyle Halef'in bu önerisini kabul etmedi⁸³, ve onunla mücadele etmek için hazırlandı. İki ordu 221/835 tarihinde karşı karşıya geldi. Ebû Ubeyde, Halef'i büyük bir hezimet'e uğrattı⁸⁴.

Halef'in dağılan ordusunun önemli bir bölümü Ebû Ubeyde'nin ordusuna katıldı. Vercilânî, bu yenilgi ile prestij kaybına uğrayan Halef b.

gılmasını Mescid-i Hâram'a alınmalarını helal, onlarla evlenmeyi, onlara varis olmayı, kestiklerini yemeyi haram kılmuştur. Bunlar dinleri üzere bırakılamazlar, kendilerinden cizye alınmaz, ya müslüman olurlar veya öldürülürler.

Eğer bu kimseler Yahudi veya Hıristiyan ya da Sabîl iseler ve kendileriyle daha önce bir cizye anlaşması yapılmışsa onların kanları ve malları emniyette olup evlatları esir edilemediği gibi kestikleri yenir, kadınlarıyla evlenilebilir. Fakat müslümanlarla savaşurlarsa zimmetleri düşer, canlarına ve mallarına kasdetmek caiz olur. Bu durumda kadınlarıyla evlenmek caiz olmaz. Zira esir edilmesi caiz olan kimselerin nikahlanması haramdır. Mecusilerle cizye anlaşması yapılmışsa, canları ve malları emniyette olur. Ancak kestikleri yenemez, kadınlarıyla evlenilemez. Bu, Resulullah'ın tüm müşriklere yaptığı uygulamaya olup onlardan her kim müslüman olursa o da müslümanların sahip olduğu tüm haklara sahiptir.

Bizim bu dinimiz, Allah'ın, Adem'den Hz. Muhammed'e kadar var küldüğü. Kendisi'nin resulününün, meleklerin, sahabenin, ensarın, muhacirinin ve tabiinden olan ihsan sahibi (Allah'ın Dininden) şüphe etmeyen, bidat sahibi olmayan seleferimizin ve şüra ehli Müslümanların dinidir.

"Onların işleri aralarında şüra iledir. (Şura 1).

Her kim tüm bu şeriat üzere müslümanlarca seçilen imama biat eder ve ona uyarırsa onlardandır... İbnu's-Sellâm el-İbakkî, 93.

81. Vercilânî, 128; ed-Dercîni, I, 71.

82. Muhammed İsmail, 107; Ahmet Ağrakça, I, 285.

83. Vercilânî, 131-132; ed-Dercîni, I, 74.

84. Vercilânî, 134; ed-Dercîni, I, 76.

es-Semh'in bundan sonra hiç bir isyan teşebbüsünde bulunmadığını belirtmektedir⁸⁵.

Eflah dönemi Rüstemiler için bir güç ve kuvvet dönemidir. O, babasının siyasetinin aynen takipçisi oldu, devleti daha da güçlendirerek temellerini sağlamlaştırdı. Eflah, siyasi nüfuzunu bazen devleti oluşturan kabileleri birbirine düşürerek kendisine muhtaç hale getirmek gibi hilelerle, bazen de güç ve kuvvet ile sürekli hissettirdi.

Eflah'ın imameti döneminde siyasi fikirleriyle toplumun bütünlüğünü bozmaya çalışan Neffâs b. Nasr en-Neffûsî sert önlemlerle bertaraf edildi⁸⁶. Neffâs Abbasîlere sığınmak zorunda kaldı⁸⁷.

Eflah b. Abdulvahhab b. Abdurrahman b. Rüstem döneminde Endülüs Emevileri ile iyi ilişkiler kuruldu. Ağlebîler, 239/853 yılında Endülüs Emevi devleti ile Rüstemilerin yakınlaşmasını görünce bu yakınlaşmanın önüne geçmek, politikalarından zamanında haberdar olmak ve Rüstemiler'in muhtemel akınlara engel olmak amacıyla Başkent Tahert'e yakın bir yerde *Abbâsiyye* kentini kurdular. Rüstemiler, bu kentin kuruluşunu kendilerine yönelik bir dış saldırı olarak kabul ettikleri için Eflâh, buraya saldırdı, şehri yerle bir etti⁸⁸. Bu hareket, Endülüs Emevi devletince desteklenerek Eflah'a değerli hediyeler gönderildi⁸⁹. Eflah'ın *Abbâsiyye* kentini yıkmasına rağmen Ağlebîler'in hiç bir askeri harekatta bulunmaması, Rüstemiler'in gücünü ortaya koymaktadır⁹⁰.

İbn Sağır, onun döneminin refah ve bolluk dönemi olduğunu bildirmektedir⁹¹. Vercilânî de "Büyük bir ilim adamı olan Eflah, ilim adamlarına büyük değer verir, onlarla bir araya gelerek ilmi sohbetlerde bulunurdu" demektedir⁹².

Eflah 258/872 yılında öldüğünde oğlu Ebû Bekîr'e içeride ve dışarıda güçlü ve itibarlı bir devlet bıraktı.

Ebû Bekîr b. Eflah (258-....7/871....7) dönemi Rüstemî Devleti'nin zayıflama dönemi olarak kabul edilmektedir. İmam Ebû Bekîr'in ataları büyük bir ferasetle, devleti oluşturan Berberî kabileleri bir arada tutmayı başardıkları halde, İmam Ebû Bekîr onları barış içinde bir arada tutamamış ve onları yeterince kontrol edememiştir. Şemmahî onun zayıf karakterli olduğunu, ileri görüşlü olmadığını belirtmektedir⁹³. Zevk ve eğlence düşkünü olan İmam Ebû Bekîr ve dönemine İbadî kaynaklar fazla yer vermemektedirler⁹⁴.

85. Vercilânî, 135.

86. Vercilânî, 137-143; ed-Dercinî, I, 78; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 190.

87. ed-Dercinî, I, 80; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 190.

88. İbnu'l-Esir, VI, 455; Muhammed İsmail, 108; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192.

89. İbnu'l-Esir, VI, 455; Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192.

90. Reşid Abdullah el-Cemîlî, 192.

91. İbn Sağır, 267.

92. Vercilânî, 135.

93. Şemmahî, *Kitabus-Siyer*, s. 26 dan Behhâz İbrahim Bekîr, 123.

94. Vercilânî, onun dönemini üç satır ile geçiştirmektedir bkz. Vercilânî, 143.

Ebû Bekîr döneminin en önemli olayı İbnu'l-Urfe isyanıdır. Zengin ve güçlü bir şahsiyet olan İbnu'l-Urfe, İmam Ebû Bekîr ile sıhri bağ kurarak onun zayıf kişiliğinden istifade etti. Görünürde devlet başkanı Ebû Bekîr olmakla beraber aslında devlet İbn Urfe tarafından idare edilmekteydi⁹⁵.

Öte yandan Hacc amacıyla Mekke'ye giden ve orada esir edilerek Bağdat'ta uzun yıllar hapsedilen⁹⁶ Muhammed b. Eflah, kardeşi Ebû Bekîr'in imamete getirilişini devletin çıkarları açısından olumlu bulmamış olmasına rağmen, ülkesine geri döndüğünde hiç bir isyan girişiminde bulunmadı⁹⁷.

Ancak yurda döndükten sonra devlet işleriyle ilgilenmeye başladı. Muhtemelen bu nedenle İmam Ebû Bekîr ile İbnu'l-Urfe'nin arası açıldı. Ancak Ebû Bekîr İbn Urfe'yi değil kardeşini tercih edip, onu öldürttü. Rüstemî Devletinde ilk siyasi katli olan İbn Urfe'nin öldürülmesi, bu katli destekleyen ve karşı olan kabileler arasında savaflara varan bir mücadele başlattı. Tahert'e hakim olmak isteyen kabileler arasında -özellikle Levvate ile Hevvare kabileleri arasında- kanlı savaflar meydana geldi ve daha sonra Araplar ile Arap olmayanlar arasındaki bir savaşa dönüşmüş oldu⁹⁸. Bu savaflara Ağlebîler de bazı muhalif gurupları destekleyerek müdahil oldular⁹⁹. Savaflardan yorgun düşen halk, Ebû Bekîr b. Eflah'ı görevden alarak, 261/874 yılında Rüstemî ailesinden Eflah'ın oğlu Muhammed b. Eflah'a giderek onu imam seçtiler ve biat ettiler¹⁰⁰.

Ebû Bekîr'in hallinden sonra kendisine 261/874'de biat edilen Ebû'l-Yakzân Muhammed b. el-Eflah (261-281/874-894), tabiri caiz ise bir enkaz devralmıştı. Başkent Tahert isyancıların eline geçmişti. Devleti oluşturan kabilelerin birbirleriyle savafları devam ettiği gibi bunların bir çoğu da yeni imamı tanımıyorlardı. İç barışı sağlamak için bu kabileler ile uğraşmak gerekiyordu. İmam Ebû'l-Yakzân, duruma uzun uğraşlar sonunda ancak yedi yılda hakim olabildi¹⁰¹. İsyancılar bastırıldı. Ülkede genel af ilan edildi. Devleti oluşturan kabilelerin yeniden devlete bağlanmaları sağlandı. Bu kabilelerin hepsiyle anlaşmalar yapıldı. İmam, 268/881 yılında, yani imamete getirilişinin üzerinden yedi yıl geçtikten sonra devletin başkenti Tahert'e girebildi¹⁰².

95. İbn Sağîr, 276.

96. Ebû'l-Yakzân Muhammed b. Eflah hacca gitmek amacıyla Kuzey Afrika'dan ayrıldı, Mekke'de Abbasî halifesi Vâsıkbillah'ın Mekke valisi tarafından tutuklanarak Bağdat'a gönderildi ve hapsedildi. Uzun süre hapiste kaldıktan sonra salı verince ülkesine geri döndü. Bkz. Vercilânî, 143; ed-Dercînl, I, 83; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 190.

97. Vercilânî, 144.

98. İbn Sağîr, 282.

99. Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 193.

100. İbn Sağîr, 285; ed-Dercînl, I, 83.

101. İbn Sağîr, 285.

102. İbn Sağîr, 286.

Ebü'l-Yakzân, Tahert'e girdikten sonra ilk icraat olarak tüm kabilelerin üzerinde ittifak ettikleri Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Şeyh'i kadılık görevine atadı. Böylece bütün kabileleri yeniden devlet yönetimine katmış oldu. Onun savaşan kabileleri affetmesi, onları muahaze etmemesi ve atamalarda onlara danışarak devletin iç barışını korumaya çalışması halk arasında büyük bir memnurluk yarattı¹⁰³. Devlet yeniden güçlü ve yekpare bir hale getirildi. Azledilen eski İmam Ebû Bekîr ise hiç bir isyan teşebbüsüne başvurmaksızın hayatının geri kalan günlerini kardeşi -yeni imam- Ebû'l-Yakzân'ın yönetimindeki Tahert'te geçirdi. Ebû'l-Yakzân'ın imamet günleri devletin kurucusu Abdurrahman'ın imamet günlerini andırmaktadır¹⁰⁴. Ebû Yekzân'ın yirmi yıllık imamet dönemi bir çok başarının yaşandığı bir dönemdir. İbn Sağîr onun imametine yetiştiğini, onu gördüğünü söylemekte ve onun son derece adil, müttaki ve zahid bir yönetici olduğunu bildirmektedir¹⁰⁵.

Vercilânî ve ed-Dercinî, "*Büyük bir alim olan Ebû'l-Yakzân Muhammed b. Eflah'ın muhtelif alanlarda yazılmış çokca eseri mevcuttur*" demektedir ancak bu eserlerin isimlerini ve hangi alanda yazıldıklarını belirtmemektedirler¹⁰⁶.

Bu dönemde Rüstemiler, kuzeydeki Ağlebîler'e ve batıdaki Tolonoğullarına kendilerini kabul ettirdiler. Ağlebî devletindeki kimi muhalif gurupları destekleyerek isyanlar çıkardılar. Böylece onların kendi devletlerinin iç işlerine müdahale etmelerini engellediler. Sınır bölgelerine akınlar düzenleyen Tolonoğullarına karşı da mücadele ederek onları uzaklaştırmayı başardılar¹⁰⁷. Endülüs Emevî Devleti ile ilişkiler daha da geliştirildi. İbn İzâri, Ebû'l-Yakzân'ın yaptığı tüm işlerle ilgili olarak Endülüs Emevî Halifesi Muhammed b. Abdurrahman b. el-Hâkem'e bilgi verdiğini bildirmektedir¹⁰⁸.

Ebü Yakzân'ın, Künyesi Ebû Hâtem olan Yusuf, Ebû Hâlid, Abdülvehhab ve Vehb adında oğulları vardı¹⁰⁹. 281/294 yılında ölen Ebû Yakzân'ın yerine oğlu Ebû Hâtem Yusuf geçti¹¹⁰.

Ebü Yakzân ölünce halk tabakası, zanaatkarlar ve onları destekleyenler bir araya gelerek, kabile reislerine danışmadan, küçük yaşta olan oğlu Ebû Hâtem Yusuf b. Ebû'l-Yakzân Muhammed'i (281-294/894-906) imam ilan ettiler. Ebû Hâtem küçük yaşta olması nedeniyle devleti yönetecek konumda değildi. Devlet, Gazzale adındaki annesi tarafından yönetilmeye başlandı¹¹¹.

103. İbn Sağîr, 286-287.

104. Vercilânî, 144; ed-Dercinî, I, 83.

105. İbn Sağîr, 289; Vercilânî, 144.

106. Bkz. Vercilânî, 144; ed-Dercinî, I, 84.

107. Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 193.

108. İbn İzâri, I, 75; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 195.

109. İbn Sağîr, 297.

110. İbn Sağîr, 298; Vercilânî, 145; ed-Dercinî, I, 84.

111. İbn Sağîr, 298.

Rüstemî Devletinin Yıkılışı

Ebû Yakzân'ın ölümünden sonra Rüstemî Devleti'ni, İbn Haldun'un, devletleri de bireylere benzetip "*doğarlar, gelişirler, yaşlanırlar ve ölürlər*" şeklindeki özdeyişi ile formüle edersek bu dönemin Rüstemî Devleti'nde de, yok olup giden bir çok devlette olduğu gibi, hükümdar aile fertleri arasında iktidar mücadelesi başladı. Bu mücadele devletin gerileme sürecine girmesine neden oldu. Ebû Hâtem'in on iki yıllık iktidarı müddetince kendisiyle amcası Yakub arasında sürekli iktidar kavgası yaşandı. Yakub, Ebû Hâtem'e isyan etti, aralarında çıkan savaş sonucunda Yakub, Tahert'e hakim oldu¹¹², bu hakimiyeti yaklaşık olarak dört yıl kadar sürdürdü. Ebû Hâtem ise Tahert'i terk edip kuzeye çekilmek zorunda kaldı¹¹³. Yakub 286/899 yılında ancak duruma hakim olabildi. Bu çekişme beraberinde Tahert'teki diğer kabileler üzerinde bir iktidar boşluğu yaratarak onların da birbirleriyle sürtüşmelerine sebep oldu¹¹⁴. Devletin bünyesinde barınan Gayri Müslimler ve Maliki, Şii, Mu'tezile, Nukkariye, Vehbiye¹¹⁵ Halefiye¹¹⁶ ve Sufriye gibi mezhepler birbirleriyle mücadele etmeye, hatta savaşmaya başladılar¹¹⁷. Devletin kuruluşunda ve gelişiminde önemli rol oynayan Iraklı Haricîler -özellikle Kûfeliler-Rüstemîlerden ümitlerini kesmiş olmaları ki Abbasîler'e destek verdiler, onlarla ittifak kurdular ve Rüstemîler'e karşı mücadele ettiler¹¹⁸.

Ebû Hâtem, duruma hakim olmasından kısa bir süre sonra, kardeşi Yakzân b. Ebû'l-Yakzân'ın oğullarından biri tarafından öldürüldü. Tahta geçen Yekzân b. Ebi'l-Yakzân'ın imam Ebû Hâtem'i öldüren oğlunu cezalandırmadan, onun tahtına oturmasını, İbâdiler gasp olarak değerlendirdiler ve onun yanında yer almayı suçuna iştirak olarak algıladılar.

İktidarı ele alan maktul imamın kardeşi Yakzân b. Ebi'l-Yakzân (.../297) devleti toparlayamadı. Bu esnada, yani 296/909 yılında Tahert ve yöresinde Şii *dailer* görülmeye başladı. Kısa bir süre sonra da önemli bir kuvvetin başında Ebû Abdullah eş-Şii, Tahert'in dışında konaklayarak, Yakzân'ın ailesiyle beraber yanına gelmesini istedi. Kurtulurum ümidiyle ailesiyle beraber Ebû Abdullah'a giden Yakzân, Ebû Abdullah'ın emriyle öldürüldü. Tahert'e giren Şii'ler şehri yakıp yıktılar, ekinleri tahrip ettiler, insanları öldürdüler. Kaynaklarımızın belirttiğine göre Tahert'ten kaçıp kurtulanlar müstesna hiç kimse sağ bırakılmadı. Ma'sume Kütüphanesinden matematik, astronomi dair bazı eserler alındıktan sonra kütüphane ya-

112. İbn Sağır, 303-304.

113. İbn Sağır, 306.

114. Bkz. İbn Haldun, 114, 118.

115. Yezid b. Fendin ile İmam Abdulvahhab arasındaki mücadelede İmam Abdulvahhab'ın tarafını tutanlara da bu isim verildi. Bkz. Ahmet Ağırakça, I, 284.

116. Halef b. Semh'in taraftarları olup İbâdîlerin bir koludur.

117. İbn Sağır, 299-304.

118. Reşid Abdullah el-Cemîlî, 190.

kıldı. Şiiler muhtemelen bu davranışlarıyla Hz. Ali'nin katilleri olarak gördükleri Haricilerden onun intikamını almış olduklarına inanmaktaydılar.

Şiiler devletin sınırlarında görüldükleri zaman İbadiler Yakzân b. Ebi'l-Yakzân'la beraber hareket etmeyerek onu yalnız bıraktılar. Yakzân'ın Ebû Abdullah'a gidip teslim olmasının altında iktidarını koruma gayreti olduğu kadar İbadiler tarafından kendisine uygulanan bu *beraatin*¹¹⁹ de azımsanamayacak kadar önemli etkisi vardır. İbâdilerce yalnız bırakılan ve destekten mahrum edilen Yekzân iktidarından olduğu gibi Rüstemiler de tarihe karışmış oldu.

Böylece, Rüstemî Devleti yüz otuz yıl yaşadıktan¹²⁰ sonra Fatımî halifeliğini kuracak olan Ebû Abdullah eş-Şû tarafından yıkıldı¹²¹.

Rüstemiler Devletinde Kültür ve Medeniyet

Ticaret: Tahert'in kurulmasından sonra yerli ve yabancı tacirlere verilen imtiyazlarla Rüstemiler, Kuzey Afrika'nın ticaret merkezi haline geldiler. Rüstemiler'in, başta komşuları İdrisîler, Ağlebîler¹²², Midarîler¹²³ olmak üzere bir çok ülke ile ticarî anlaşmalar yaptığına dair kaynaklarımızda bilgiler mevcuttur. Sahil ile Orta Afrika'nın ticaret yolu üzerinde olan Rüstemî Devletine¹²⁴ Sudan, Endülüs, Fas, Kayrevân ve Sicilmâse'den ticarî kafileler gelir, burada mallarını satar, ihtiyaç duydukları malları satın alırlardı¹²⁵.

Rüstemî tacirler Endülüs'ten şeker kamışı, keten, pamuk ithal ederlerken, Orta Afrika'ya keten, yün ve ipek elbiseler, cam mamulleri, porselen ev eşyaları, itriyat çeşitleri satarlardı. Sudan ve Gana'dan daha çok altın, deri ve köle getirirlerdi¹²⁶. Güney ticaretinin merkezi Rüstemilerin Vercilân kenti idi¹²⁷. Bu kent aynı zamanda Rüstemî Devletinin de en önemli ekonomi merkezi idi. İbn Sellâm el-İbâdî'nin anlattıkları ışığında Rüstemî tacirlerin kültür ve irfan merkezi olarak kabul ettikleri Basra

119. İbâdilerdeki Beraatin ne kadar etkili olduğuna dair Bkz. Sabri Hizmetli, "İbâdilerde Velayet ve Beraet", *A.Ü.I.F.D.* Sayı 28.

120. Yakut, II, 8.

121. ed-Derîmî, I, 44

122. Ağlebîler ile Rüstemîler arasında ciddi anlaşmazlıklar ve savaşlar meydana gelmiş olmasına rağmen Kayrevân ile Tahert arasında ticarî ilişkiler devam etmekteydi. Bkz. Behhâz İbrahim Bekir, 190

123. Sufriyye mezhebine mensup olan Midrarîler ile Rüstemîler arasında iyi ilişkiler mevcuttur. Bu ilişkinin temelinde iki devlet yöneticileri arasında kurulan şahsi bağ da etkili olmuş olmalıdır. Zira Abdurrahman b. Rüstem'in kızı Midrarîler'in imamı el-Yesu, b. Ebû'l-Kasım'ın oğlu ile evliydi. Bkz. Reşid Abdullah el-Cemîlî, 195.

124. Reşid Abdullah el-Cemîlî, 188.

125. Seyyid Abdulaziz Sâlim, 491; Behhâz İbrahim Bekir, 224, 227, Cemalettin Erdemci, 62.

126. Seyyid Abdulaziz Sâlim, 491; Behhâz İbrahim Bekir, 204.

127. Seyyid Abdulaziz Sâlim, 491.

Hicaz ve Mısır'a gidip geldiklerini ve buralarla sadece ticârî değil, kültürel bir takım ilişkilerin de kurulup sürdürülmesinde rol oynadıklarını söyleyebiliriz¹²⁸.

Endülüs Emevî Devleti, Şii İdrisîler ile Abbasîlere bağlı bir devlet olan Ağlebîler arasında anlaşmazlık bulunduğu için Rüstemîler ile daha iyi ilişkiler kurma gereği hissetmiştir. Bundan dolayı Rüstemîler de, Midrâfîler hariç, yöredeki diğer devletler ile iyi ilişkiler kuramadıkları için Endülüs Emevî devleti ile dostane ilişkiler kurmuşlardır. Endülüslü tacirler ülkelerinden bir takım mallar getirir ve buralarda satarlardı. Buna mukabil, buradan zeytin, zeytin yağı, küçük ve büyük baş hayvan, Sudan ve Gana'da üretilen tekstil, altın, fildişi, deri vb. ticarî eşyayı Endülüs'e götürürlerdi¹²⁹. Tahert'in dört kapısından birinin adının Bâbu'l-Endelüs (Endülüs Kapısı) olması da bu iki devletin iyi ilişkilerine işaret etmektedir¹³⁰.

Devlet gelirlerinin önemli bir kısmını da tarım gelirleri oluşturmaktaydı. Kuzey Afrika'nın bu bölgesinde bulunan vadiler¹³¹ ve vahalar, Vandallar ve Bizans döneminden beri birer tahıl ambarı idi¹³². Tahert kentinin kurulduğu bölge, geniş otlaklara ve sulak arazilere sahip olmasından dolayı hayvancılığa ve tarıma son derece elverişli bir bölge idi¹³³. Burada yetişen tarımsal ve hayvansal ürünler bölge dışına da pazarlanmaktaydı. Endülüs Emevî Devletine bu ürünlerden başta zeytin ve zeytin yağı olmak üzere küçük ve büyük baş hayvan ihraç edilmekteydi¹³⁴.

Tahert, kuzey Afrika'daki küçük sanayinin merkezlerinden biriydi. Burada kılıç, ok, yay, zırh gibi silahlar, deri mamulleri, dokuma, kumaş boyayan atölyeler mevcuttu¹³⁵. Bu atölyelerin bir çoğu Irak, Kayrevân ve Endülüslü zanaatkarlara aitti¹³⁶. Ticarete önem veren Rüstemîler'de tüccar ve zanaatkarlar söz sahibi idiler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn Sağîr bunların İmam Ebû'l-Hattâb'ı 281'de imamete getirdiklerini ifade etmektedir¹³⁷.

128. Behhâz İbrahim Bekîr, 199.

129. Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 195; Seyyid Abdulazîz Sâlim, 491; Behhâz İbrahim Bekîr, 198, 199, 213, 224.

130. ed-Dercîni, I, 42; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 195.

131. Bu vadilerin en ünlüleri şunlardır: Tahert'in güney tarafındaki Vadi'u'l-Şelef, Vadi'u'l-Mîna; Sufceec Dağının eteğindeki Vadiu Ayni Sufceec; bu vadi, Sufceec dağının eteğinden başlayarak doğuya doğru uzanmakta, Vadi'ul-Fer'a ile birleşmekteydi. Kansa Vadisi, Vadiyu Vahş. Bu vadilerin yanı sıra çölün ortasında vahalar da mevcuttur. Bu vahaların en ünlüsü ise hurması ve zeytini ile ünlü olan Vercilân vahasıdır. Bu vadi ve vahalarında hububat ekiminin yanı sıra bol miktarda meyve de yetişmekteydi. Bu meyvelerden özellikle ayva ve hurma yörede ün sahibiydi. Geniş bilgi için bkz. Seyyid Abdulazîz Sâlim, *Tarihü'l-Mağrib fi'l-Usuri'l-İslâmi*, (İskenderiye, 1982), 490.

132. Behhâz İbrahim Bekîr, 142.

133. ed-Dercîni, I, 42; Behhâz İbrahim Bekîr, 144.

134. Behhâz İbrahim Bekîr, 163, 165, 198; Cemalettin Erdemci, 62.

135. Kumaş boyama işleri Yahudiler tarafından yapılmaktaydı. Bkz. ed-Dercîni, II, 303.

136. Behhâz İbrahim Bekîr, 165.

137. İbn Sağîr, 299.

İlim: Rüstemiler'in başında bulunan imamlar aynı zamanda devletin ileri gelen alimleri idiler¹³⁸. İmamların alim olmaları Tahert'in önemli bir ilim merkezi haline gelmesini ve halkın ilme ilgi duymasını sağlamıştır. Halk, genelde camilerde kurulmakta olan ilim meclislerine katılmakta, ilim tahsil etmeleri için imamlardan sürekli teşvik görmekteydi. Bunun yanı sıra o dönemde eşine ender rastlanan ilim kurumları da vardı. Örneğin İbn Sellâm el-İbâdî'nin aktardığına göre Tahert'te 500 öğrenciyi ders veren bir medrese mevcuttu¹³⁹. Gerek mescitlerde gerekse bu medreselerde sadece dini ilimler okutulmaz, pozitif ilimler de okutulurdu.

Bu imamlardan ilki olan Abdurrahman b. Rüstem, döneminin en büyük alimlerinden biri idi. Dini ilimler, dil ve astronomi ilimlerinde derin bir bilgiye sahip olan Abdurrahman'ın, tefsir alanında yazılmış, günümüze gelmeyen bir eseri de mevcuttur¹⁴⁰. Kendisinden sonra imamete geçen İmam Abdulvahhab döneminde Tahert'te büyük bir kütüphane kuruldu, Abdulvahhab, Irak yöresine görevliler göndererek kitaplar satın aldırdı¹⁴¹. Bu kitaplar ülkedeki kütüphaneler aracılığıyla halkın istifadesine sunuldu. Daha çok hukuk konularına ilgisi bulunan İmam Abdulvahhab, Kuzey Afrikalı alimlerin fetvalarını içeren *Mesâilu Nefusa* adında bir de eser yazdı¹⁴². Aynı zamanda döneminin büyük şairlerinden biri olan imam Eflah ise dini ilimlerin yanı sıra matematik ve astronomiye ilgi duymaktaydı¹⁴³. Dolayısıyla bu devlette dini ilimler kadar pozitif ilimler de yayıldı¹⁴⁴.

Bu faaliyetlerin sonucunda Tahert büyük bir ilim merkezi haline geldi. Tahert'teki *Ma'sume* kütüphanesinde 300.000 cilt dolayında kitap bulunduğu rivayet edilmektedir. Tahert kütüphanesi sahip olduğu bu kitaplarla gerek doğudaki, gerekse de batıdaki bir çok büyük ilim merkezinde bulunan kütüphaneleri geride bırakmaktaydı. Ülkenin diğer kentlerinde de kütüphaneler mevcuttu; Şurus kentinde binlerce cilt kitaba sahip bir kütüphanenin bulunduğu rivayet edilmektedir¹⁴⁵. Bu kütüphaneler Kuzey Afrika'yı kasıp kavuran Fatımî istilası esnasında yok edildi. Kütüphanelerden astronomi, matematik gibi pozitif bilimlere ait bazı kitaplar alındı, geri kalan kitaplar ise yakıldı¹⁴⁶.

138. ed-Dercîni, I, 56; Seyyid Abdulaziz Sâlim, 488; Behhâz İbrahim Bekir, 265 vd.

139. İbn Sellâm, el-İbâdî, 134.

140. Behhâz İbrahim Bekir, 265.

141. ed-Dercîni, I, 56; Vercilânî ise Basra Haricilerinin Kuzey Afrikalı kardeşleri tarafından gönderilen bu paralar ile kalem, divit, kağıt gibi yazı malzemeleri aldıklarını ve gerekli gördükleri kitapları istinsah ederek Kuzey Afrika'ya gönderdiklerini bildirmektedir. Bkz. Vercilânî, 65.

142. İbn Sağır, 255; Abdulaziz Sâlim, 488; Behhâz İbrahim Bekir, 267.

143. Ed-Dercîni, I, 83; Behhâz İbrahim Bekir, 269.

144. Tahert ve yöresinde ün yapmış olan bu bilginler için ed-Dercîni'nin *Tabakat*'ına bakınız. O, bu eserinde bunların biyografileri ile ilgili bilgiler sunmaktadır.

145. Bahhâz İbrahim Bekir, 289.

146. Abdulaziz Sâlim, 490; Behhâz İbrahim Bekir, 289.

Tahert'in -özellikle pozitif bilimlerde- böylesi büyük bir ilim merkezi haline gelmesinde Endülüs Emevî Devleti ile kurduğu iyi ilişkilerin önemli etkisi olmuştur. Rüstemî Devletinden bazı ilim adamları Endülüs'e gidip geldikleri gibi, Endülüs'ten de bazı ilim adamları da Tahert'e gelirlerdi¹⁴⁷. Tahert, adeta Doğu kültürü ile Batı kültürünün birleştiği bir yoldu. Muhtemelen Endülüslü bilginlerin bir kısmı doğuda yazılmış kitapları buradan tedarik etmekteydiler. Tahert'teki Ma'sume kütüphanesindeki pozitif bilimlerle ilgili eserlerin bir çoğu da Endülüs'ten getirilmiş olmalıdır.

Bir çok mezhep mensubunun yaşamakta olduğu Rüstemîlerin başkenti Tahert'te, o dönemde doğu ile mukayese edildiğinde mezhep kavgalarının ciddi bir şekilde yaşanmadığı görülecektir¹⁴⁸. Hatta bazen bu mezheplere mensup olan bilginler bir araya gelir, halka açık tartışmalar yapılırdı¹⁴⁹. Bu tartışmalarla kimin haklı olduğunun belirlenmesinden ziyade kimin ne iddia ettiğinin ortaya çıkması hedefleniyordu. Tartışma sonunda kimse kimseyi suçlamadan oradan ayrılabilirdi. Sünnî bir tarihçi olan ve o dönemde yaşayan İbn Sağır, İbâdîler ile Mü'tezile arasındaki böylesi bir tartışmayı bize aktarmaktadır¹⁵⁰. Mezhepler arasındaki ihtilafın fazla derin olmadığını, yüzeysel olduğunu bize gösteren bir başka olay da mezhebine bakılmaksızın alim olarak kabul edilen şahıslardan, her mezhep mensubunun dersler alması ve fetvalarına baş vurmasıdır¹⁵¹. Bu durum Rüstemî devletinin farklı fikir ve görüşlere karşı uyguladığı hoş görüyü göstermektedir.

Kurumlar

İmamet: Devlet başkanı olarak imam, "Emirü'l-Mü'minin" olduğu gibi, ordu komutanı, ülkenin yöneticisi, beytü'l-malda tasarruf yetkisine sahip, en büyük kadı ve en büyük muhtesib idi. O, devleti ve vatandaşları Allah'ın emirleri doğrultusunda idare etmekle mükellef idi¹⁵².

Devletin ilk dönemlerinde ve Ebû Yakzân devrinde imam, devlet işlerinden yalnız başına sorumlu olmakla beraber, devleti ilgilendiren her konuda halka danışır, öyle karar verirdi. Halk, namaz zamanında mescidde toplanır, namazdan sonra dağılmaz, devlet işlerini dinler, fikirlerini beyan ederdi¹⁵³. Ancak bu gelenek devletin sonlarına doğru bozulmuş, halk yönetime katılamaz olmuştur.

Daru'd-Duyûf: Bu kurumlarda dışarıdan gelmiş olan yabancılar ağırlanır, ihtiyaçları giderilirdi. Devletin kontrolündeki *Daru'd-Duyûf* la-

147. Reşid Abdullâh el-Cemîlî, 195.

148. Bkz. ed-Dercîni, I, 43.

149. İbn Sağır, 292.

150. Bkz. İbn Sağır, 290; ed-Dercîni, I, 57-64.

151. İbn Sağır, 292-293.

152. Muhammed Vulid Dâdûh, 26.

153. İbn Sağır, 240-242.

rın korunması, bakımı ve masrafları devlet tarafından karşılanırdı. Mahallelerde bulunan, kabilelere ait daru'd-duyuflar ise bu kabileler veya mahalle sakinleri tarafından korunup gözetilmekteydi¹⁵⁴. Muhtemelen bu gelenek Küfe'den buraya göçen İbâdîler tarafından Kuzey Afrika'ya taşınmıştır¹⁵⁵.

Daru'z Zekatlar: Doğuda görmediğimiz bu kurum beytu'l-malden farklı bir işleve sahipti. Düzenli olarak toplanan zekatlar burada korunurdu, devlet giderlerine harcanmaz, ihtiyaç sahiplerine dağıtılırdı¹⁵⁶. Fey, ganimet, harac, uşûr gibi gelirler ise beytu'l-malde toplanır ve devlet giderleri için harcanırdı¹⁵⁷. Devlet reisi beytu'l-maldan kendisi ve ailesi için harcamada bulunamazdı¹⁵⁸.

Hisbe Teşkilatı: Rüstemi devletinin en düzenli kurumlarından biri olan Hisbe teşkilatının, tam olarak ne zaman kurulduğu bilinmemekle beraber İmam Ebû Bekîr'in imameti döneminde kardeşi Ebû'l-Yakzân Muhammed b. Eflah bu kurumu yeniden düzenlemiş ve işlerlik kazandırmıştır. Bağdat'ta uzun yıllar esir olarak kalmış olan ve oradaki devlet düzeni ve işleyişi hakkında bilgiler edinen Ebû'l-Yakzân b. Muhammed, muhtemelen bu kurumu yeniden düzenlerken Bağdat'taki Hisbe teşkilatının işleyişini örnek almıştır. Ebû'l-Yakzân'ın kurumu yeniden yapılandırmasından hareket eden bazı çağdaş araştırmacılar bu kurumun Ebû'l-Yakzân Muhammed b. Eflah tarafından kurulduğu sonucuna varmışlardır¹⁵⁹. Ancak ticarete bu kadar önem veren bir devletin ticaret ile yakından ilişkisi bulunan böyle bir kurumu devletin son yıllarında kurmuş olma ihtimali zayıf görünmektedir.

Muhtesibin Tahert çarşısı içinde konağı bulunur, başta çarşıdaki ölçü ve tartılar olmak üzere, çarşının düzeni ve işleyişi ile ilgilenirdi¹⁶⁰. Muhtesib doğrudan imama karşı sorumlu idi. Kendisine bağlı olarak görev yapan kurumun en üst sorumlusu idi¹⁶¹.

Sonuç

Hariciler, Hz. Ali ve Emeviler döneminde kendilerine karşı takip edilen sert siyaset nedeniyle doğuda tutunamayarak devlet otoritesinin tam kurulamadığı Kuzey Afrika'ya -bugünkü Libya'ya- geçerek burada ilk Haricî devlet olan Rüstemîleri kurdular.

154. İbn Sağır, 293; Vercilânî, 108.

155. Küfe'deki Daru'd-duyuflar ile ilgili olarak bkz. M. Mahfuz Söylemez, Kuruluşundan Emevîlerin Sonunda Kadir Küfe Şehri'nin Siyasi Tarihi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1995, 25.

156. İbn Sağır, 248.

157. Behhâz İbrahim Bekir, 243.

158. Behhâz İbrahim Bekir, 244.

159. Bkz. Behhâz İbrahim Bekir, 247.

160. Behhâz İbrahim Bekir, 196.

161. İbn Sağır, 288.

Rüstemîler'in resmi mezhebi olan İbâdîlik Haricîliğin en ılımlı kolunu oluşturmaktaydı. Rüstemî ibâdîliği kendileri dışındaki müslümanları tekfir etmemeye çalışan nadir Haricî fırkalarından biridir¹⁶². Bu fırkanın başta Irak, Hicâz, Hadramevt, Yemen, Ummân, İran, Mısır ve Kuzey Afrika olmak üzere, İslam aleminin bir çok yerinde taraftarı mevcuttu¹⁶³. Hatta devlette zuhur eden ve çözümünde güçlük çekilen bir takım meselelerin çözümü için bu bölgelerde yaşayan alimlere başvurulurdu¹⁶⁴. Bu durum bunların diğer İbâdîler ile sürekli ilişkide olduklarını göstermektedir. Rüstemî İbâdîler bu fikirleriyle Haricîlerin diğer fırkalarından -özellikle Necadât ve Ezarîka gibi katı Haricî mezheplerden- ayrılmaktadır.

Bir çok etnik unsurdan oluşan Rüstemî devletinin vatandaşları, kabileler halinde yaşamaktaydı. Hatta Doğudan buraya gelen Araplar ve İranlılar ile Kayrevân taraflarından gelen Berberîler de bu özelliklerini korudular. Kendilerine özgü mahalleler, çarşılar ve mescitler inşa ettiler. Doğudaki tüm geleneklerini burada da sürdürdüler¹⁶⁵. Bu kabileler arasında sürekli barış hakim olmamış, zaman zaman sürtüşmeler ve savaşlar da yaşanmıştır.

Endülüs ile doğu arasında köprü görevi görmüş olan Rustemîler, burada yazılmış olan eserlerin doğuya, orada yazılan eserlerin de Endülüse geçmesine aracılık yaparak, doğuda pozitif bilimlerin, Endülüste ise dini ilimlerin gelişmesinde önemli rol oynadılar.

Sahil ve sahra ticaret yolu üzerinde kurulmuş olan Rüstemîler, Kuzey Afrika ticaretinin önemli bir bölümünü ellerinde tuttular.

Rüstemî Devleti'nin Fatimîler tarafından yıkılmasından sonrada İbâdîler varlıklarını günümüze kadar devam ettirmeyi başardılar. Bugün Cezayir, Libya, Tunus ve Fas'ta önemli sayıda İbâdînin yaşadığı bilinmektedir.

162. Muhammed Valid Dâdâh, 26.

163. Muhammed Valid Dâdâh, 26; Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 188.

164. Bkz. İbn Sağîr, 255.

165. Reşîd Abdullah el-Cemîlî, 188.

REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY

ISSUED YEARLY



Vol. XXXVIII

PUBLISHED BY THE FACULTY OF DIVINITY
OF ANKARA UNIVERSITY

ISBN : 975 - 482 - 446 - 0

ISSN : 1301 - 0522

Fiyatı : 3.000.000 TL.