

İSLÂM FELSEFESİNİN BAZI TEMEL SORUNLARI ÜZERİNDE DÜŞÜNCELER

Prof. Dr. Mehmet DAĞ

I. İSLÂM FELSEFESİ : Kavram ve Kapsamı

İslâm felsefesi deyince, ilk bakışta, İslâm inanç sisteminin felsefi yorumu ya da açıklaması anlaşılır. Bu, kuşkusuz, İslâm felsefesi deyiminin bir ölçüde daraltılmış anlamını ifade eder. Bu deyim, daha geniş anlamda, İslâm kültürü ortamında ortaya çıkmış, çeşitli felsefi sistemleri de ifade edebilir. Nitekim bugün Batı Felsefesi deyince, Batı kültürü içinde ortaya çıkmış çeşitli felsefe sistemlerini; Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi deyince, Ortaçağ Hıristiyan kültürü ortamında ortaya çıkmış çeşitli felsefi sistemleri anlıyoruz. Bu geniş anlamıyla ele alınınca, İslâm Felsefesinin, İslâm inanç sistemini savunsun ya da savunmasın, bu inanç sistemine aklî bir tavır koyan her felsefi sistemi içine alması gerekir. Çünkü takınılan olumlu ya da olumsuz tavır, eleştirici ya da savunmacı tutum, İslâm kültürünün doğrudan kendisiyle ilgilidir.

İslâm felsefesinin böylesine geniş anlamda ele alınması, İslâm inanç sistemine eleştirici bir açıdan yaklaşan felsefe sistemleri yanında, kimi belirgin görüş farklılıkları olmakla birlikte, bu sisteme yine aklî açıklamalar ve yorumlar getirmeğe çalışan kelâmın da aynı kategoriye sokulmasını gerektirecektir. Oysa İslâm filozofları diye nitelenen kişilerle kelâmcılar diye nitelenen kişilerin görüşlerinde önemli olduğu düşünülen farklılıklara ve «felâsife» diye adlandırılan grubun eski Yunanlılara ait büyük felsefe sistemlerine, Hellenistik Yeni-Eflatuncu felsefe geleneğine bağlı olmalarına bakarak, bu iki grup birbirinden ayrı olarak düşünülmüştür. Kuşkusuz, bu iki grubun İslâm inanç sistemine getirdikleri çözümler farklıdır; ancak sorunlara aklî yaklaşım yöntemlerini benimsemeleri açısından aralarında farklılık bulunduğu söylenemez; hatta Mu'tezililer gibi kimi kelâmcıların görüşleriyle filozofların görüşleri arasında çoğu kez paralellik kurmak mümkündür. Filozofların Aristocu, Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu eğilimlerine gelince, bu eğilimlerin Gazzâli'den sonra giderek artan ölçülerde kelâmcılar arasında benimsendiği görülüyor. Aslında Gazzâli'den önceki kelâm da biryandan Yunan atomcuları ve Stoa okulu gibi felsefe okulların-

dan, bir yandan da Hint dinî-felsefî sistemlerinden önemli ölçüde yararlanmışır. Öyle görünüyor ki, her iki grup da, bir başka deyişle gerek İslâm filozofları gerekse kelâmcılar, Ortadoğu'da yaygın olan felsefî düşüncelerden olabildiğince etkilenmişlerdir. O halde bu iki grup arasındaki farklılığı yaklaşım ya da yöntem farklılığından çok, ulaştıkları sonuçların ya da benimsedikleri görüşlerin farklılığına bağlamak gerekir.

II. DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ

Biraz önce gerek İslâm filozoflarının gerekse kelâmcıların, din kurumuna karşı bir tutum takınan küçük bir azınlığı bir yana bırakacak olursak, genellikle İslâm inanç sistemini aklî bir temele oturtmak için çaba harcadıklarını, bu yolda o dönemde yaygın çeşitli felsefî sistemlerden yararlandıklarını söylemiştik. Dine aklî bir yorum getirmek ve bu konuda çeşitli felsefe ve düşünce sistemlerinden yararlanmak dinle felsefe arasındaki ilişki sorununu gündeme getirmektedir. Bu ilişkinin temelinde, yalnızca görülenle yetinmemek, görülenin ötesinde görülmeyene de cevap aramak merakı yatmaktadır. Bilindiği gibi, hem din hem de felsefe, klasik tanımı içinde bu merakı gidermeğe çalışmaktadır. Bu nedenle gerek dinin gerekse metafizik anlamında felsefenin konularının önemli ölçüde çakıştığını söyleyebiliriz. Ancak başlangıçta, aklî düşüncenin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde, insana ve evrene ilişkin bütün sorunların dinler tarafından karşılanmağa çalışıldığı görülmektedir. Aklî düşüncenin gelişmeğe başlaması ve evrenin daha iyi tanınmasıyla dinlerin getirdiği cevapların yetersiz olduğu görülmüş; cevaplar nitelik değiştirerek aklileştirilmiştir. İşte bu aklileştirme süreci, felsefenin doğuşunu hazırlamıştır. Felsefe dinin açıklamağa çalıştığı alanlara el atarken, genellikle, dinle ilişkisini bütünüyle koparmamış, Tanrı ve tanrısal olanı da kavramağa çalışmıştır. Felsefenin metafizik sayılmadığı, metafizik konularla uğraşmaması gerektiğinin düşünüldüğü günümüzde bile, dinsel cevapların aklî tutarlılığı üzerinde duran «din felsefesi»nde ve ilâhiyatçılar arasında dinle felsefe arasındaki ilişki bütün canlılığı ile sürmektedir.

İlk çağlarda, diğer ulusal dinlerde olduğu gibi, Yunan dinlerinde de, evrenin ve tanrıların yaratılışı mitolojik (efsanevî) bir biçimde açıklanmıştır. Çeşitli doğal güçler ve nesnelere, bunlar ister yeryüzünde ister gökyüzünde bulunsunlar, tanrılar olarak görülmüş; söz konusu tanrılar da insanlar gibi yiyip içen, zevkleri, tutkuları, kin ve nefretleri bulunan, birbirleriyle savaşan insanüstü yaratıklar olarak nitelenmiştir. Bu dönemde öncesiz ve ölümsüz üstün bir tanrı anlayışına yaklaşan ifadeler bulunmakla birlikte,⁽¹⁾ gerçek anlamda öncesiz, ölümsüz bir tanrı anlayışından söz etmek güçtür. Bu din anlayışı Homeros ve Hesiod gibi şâirlerin⁽²⁾ şiirlerin-

de ifadesini bulmuştur. Bu din anlayışı bir bakıma Muse'lerin (esin perilerinin) şâirlere bir esini, bir ilhamı olarak görülmüştür. Bu nedenle bu dine genellikle «şâirlerin dini» denmiştir.⁽³⁾ Bunun yanında devletin hizmetinde işlevini yerine getiren, âyinleri ve toplumsal kuruluşlarıyla bir «devlet dini» yer almaktadır.⁽⁴⁾

Genel olarak «mitolojik dönem» diye nitelendirilen bu dönemin dini motiflerinin bir çoğunun, felsefenin yeşerdiği «kozmojik dönem»de ortaya çıkan ilk Yunan filozoflarınca ele alınarak, daha akla uygun açıklamalarla kullanıldığı görülmektedir. Şâirlerin ilham perisi olan Muse'ların yerini çoğu kez filozofların Daemon'u almıştır. Her iki dönemde de gerek din gerekse felsefe esin ya da ilhama dayandırılmış; tanrısal olanla ilişki koparılmamıştır. Kozmojik dönem filozofları, mitolojik dönemin tanrılarını tabii güçlerle açıklamaya çalışmışlar; onları duyularla kavranan nesnelere durumuna indirgemişler; bunun da ötesinde ilâhî olanı tabiatta aramışlardır.⁽⁵⁾ Bu nedenle kozmojik dönemin açıklamaları, çoğu kez tabii din ya da tabii ilâhiyat biçiminde açıklanmıştır. Bu gelenek daha sonraki Yunan, İslâm ve Hıristiyan filozoflarında devam ettirilecektir.

Tales, suyu her şeyin ilkesi olarak kabul ederken,⁽⁶⁾ onu mitolojiden arındırılmış, tanrı Okyanus'la ilişkisini keserek, duyularla algılanan bir nesne durumuna indirgemiş; ancak «her şeyin tanrılarla dolu»⁽⁷⁾ olduğunu söyleyerek, nesnelere gizli güçleri dinsel ifadesiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Anaximandros'un ilk ilkesi olan «apeiron», sınırsız olan, «her şeyin kendisinden çıktığı, kendisine döneceği» şeydir;⁽⁸⁾ bu durumla tanrısal bir niteliğe sahiptir. Xenophanes mitolojik dönemin insana benzeyen tanrılarını şiddetle karşı çıkar; tanrılar arasında beşerî özellikleri olmayan bir yüce Tanrı anlayışını savunur;⁽⁹⁾ bir bakıma tanrı Zeus'u yeniden değerlendirir. Parmenides'in, oluşmayan, bozulmayan, tek, sarsılmayan, öncesiz ve yetkin niteliklerine sahip Varlık'ı⁽¹⁰⁾ dinsel bir içerik taşımaktadır. Herakleitos, bir yandan evreni sürekli bir oluş, zıtların çatıştığı bir sahne olarak görürken, bir yandan da sürekli oluşan şeylerde değişmeye- nin de bulunduğunu; logosun tüm evrene nüfuz eden bir ilke olarak hem nesnelere dünyasında hem de toplumsal düzen ve kanunluğun nedeni olduğunu düşünür;⁽¹¹⁾ kendisini de bir peygamber gibi sunar. Dört unsuru ilk kez ortaya atan Empedokles ise, bunları hem doğal unsurlar hem de Zeus, Hera, Aidoneus ve Nestis şeklinde tanrılar olarak görür;⁽¹²⁾ böylece onlara tanrısal güçlerin yaşam solğunun ve özlerinin nüfuz etmiş olduğunu îma eder; bu unsurların tek başlarına evrendeki oluşları meydana getirmede yeterli olmadıkları; bunun için sevgi ve nefret adını verdiği iki ilkenin gerekli olduğunu savunur;⁽¹³⁾ onları da yine tanrı adlarıyla adlandırır; kendisini bir peygamber, ruhları ve bedenleri tedavi eden bir halk hekimi ola-

rak kabul eder; tenasühe ve ruhsal arınmanın kalıcı bir hayat için gerekliliğine inanır.⁽¹⁴⁾ Nesnelere sonsuz sayıda parçacıklardan oluştuğunu söyleyen Anaxagoras ise, iç düzeni sağlayan ilâhî olarak nitelendirdiği Nous (Akıl) olduğunu vurgular.⁽¹⁵⁾

Daha sonraki dönemlerde de devam eden bu yakın din ve felsefe ilişkisi, felsefenin dinsel efsanelerin (mitolojilerin) felsefî terimlerle ifadesinden doğduğu anlayışının yerleşmesine yol açtı. Stoacılar felsefeyi dinsel efsanelerin bir yorumu olarak gördüler.⁽¹⁶⁾ Bu anlayış din ve felsefenin aynı hakikatların farklı ifadeleri olduğu sonucuna iletti. Sözelimi, Plutarch'a göre, çeşitli dinlerdeki tanrılar, benzeri işlevleri yerine getiren, ancak farklı adlarla adlandırılan tanrılardır. Dinlerdeki efsaneler felsefî hakikatları içerir.⁽¹⁷⁾ Yeni-Eflatuncu Porphyrius, efsanelerin felsefî hakikatların simgesel ifadeleri olduğunu söyler; ona göre, tanrıların ve kutsal hayvanların suretleri, duyular-üstünün simgeleridir.⁽¹⁸⁾

Görüldüğü gibi, oldukça erken bir tarihte, hakikatin tek olduğu; dinin simgelerle ifade ettiği bu hakikatin tüm çıplaklığı ve gerçekliği ile felsefe tarafından ortaya konduğu görüşü benimsenmiş ve yaygın bir hale gelmiştir. Bu görüşe paralel olarak, filozoflarla peygamberlerin öğretilerinin değeri ve birbirlerine olan üstünlüğü sorunu da gündeme gelmiştir. Genellikle filozoflar peygamberlerden üstün görüldüğü halde, Iamblicus gibi kimi düşünürlerin peygamberleri filozoflardan üstün gördükleri görülmektedir.⁽¹⁹⁾

Dinle felsefenin aynı hakikatı savunduğu görüşünün yaygınlık kazanmış olması, daha sonraki dönemlerde felsefenin gerek Hıristiyanlar gerekse Müslümanlar tarafından benimsenmesi konusunda kolaylıklar sağlamıştır.

Tertullianus gibi ilk Hıristiyan düşünürlerin, putatapıcıların (paganların) ürünü olarak felsefeye karşı sert tutum takındıkları görülüyor. Özellikle batı Hıristiyan dünyasında ilk zamanlarda kendisini gösteren bu tutumun, Hıristiyanlığın pagan kültürü içinde yetişmiş kültürlü kişilere de seslenmesi gerektiği düşüncesinin ağırlık kazanmasıyla giderek terkedildiği ve Hıristiyanlıkla pagan kültürü arasında bir uzlaşma zemini aranmağa çalışıldığı görülmektedir.⁽²⁰⁾ Biraz önce pagan kültürüne sert tutumundan söz ettiğimiz Tertullianus'un bile zaman zaman Hıristiyanlığa aykırı düşmemek kaydıyla pagan kültüründen yararlanılabileceğini ileri sürerek, bir ölçüde ödün verdiği görülmektedir. Hıristiyanlıkla felsefe arasında bir uzlaşma zemini arama çabalarının, doğu Hıristiyan dünyasında, özellikle İskenderiye'de ortaya çıktığını görüyoruz. Bunun nedeni, öyle anlaşılıyor ki, İskenderiye'de doğan Yeni-Eflatunculukta dinle felsefe arasında daha yakın ve sıcak bir ilişkinin sağlanmış olmasıdır.

Hıristiyanlıkla felsefe arasında uzlaşma zemini arayan Hıristiyan düşünürlerin başında İskenderiye'li Clement yer alır. O, tıpkı Iamblicus gibi vahyi felsefeden üstün görmekle birlikte, felsefeye vahyin anlaşılmasını sağlayın bir araç olarak bakar ve onu vahyin hizmetçisi olarak niteler. Ona göre, Hz. İsa gelmeden önce, felsefe Yunanlıları doğru yola iletmek için gerekli idi. Tıpkı Yahudilik gibi, felsefe de insanların kafasını Hıristiyanlığa hazırladı. İncil, Hellenizm ve Yahudilikten yeni bir ayrılma anlamına gelmeyip, her ikisinin buluşma noktasıdır. Bir tek hakikat bir tek tarih vardır. Nasıl birçok dere çeşitli yönlerden gelerek bir tek ırmağa dökülürse, Hellenizm ve Yahudilik de Hıristiyanlıkta buluşurlar. Hiç kuşkusuz eski dünyanın uygarlığı putatapıcılığa yol açmıştır; bu uygarlık putatapıcılığı dolayısıyla utanç ve nefret duyguları uyandıran bir uygarlık olmakla gerçekte hakikati içeren aslı kaynağından uzaklaşmış ve bozulmuştur. Aklın meyvaları yalnızca Herakleitos, Sophokles ve Eflatun'da değerlendirilmelidir; çünkü bilim Tanrı'nın bir sözleşmesidir. Nasıl ki, din İbranileri yasallaştırdıysa, bilim de bu meyvaları yasallaştırmıştır. Aslında Yunan filozofları en iyi düşüncelerini Hz. Musa'nın kitaplarından çalmışlardır. Felsefe şeytanların bir armağanı olmayıp, Tanrı'nın bir armağanıdır.⁽²¹⁾

Kendisi İskenderiye'li olmamakla birlikte, Yeni-Eflatuncuların tabii din anlayışlarının etkisi altında kalan bir başka Hıristiyan düşünür de St. Augustine'dir. O, ünlü Roma'lı yazar, M. Terentius Varro'nun «Antiquitates rerum Humanarum et divinarum» adlı eserinde sözünü ettiği Antik Çağın üç çeşit dinini ele alır: Mitolojik Din, Siyasi Din ve Tabii Din. Şairlerin dini olarak nitelenen mitolojik dini yapma olduğu; siyasi dini devlet otoritesine dayandığı için reddeder ve yalnızca tabii dinin din adına yaraşır olduğunu savunur. Ona göre, öteki din türleri insan ürünü oldukları, ulustan ulusa değişiklik gösterdiği halde, tabii din hakikatin tabiatına nüfuz eden aklın ürünü olup, evrenseldir; Hıristiyanlıkla tam bir uyum halindedir.⁽²²⁾ St. Augustine böylece tabii ilâhiyatçılar diye nitelendirdiği Yunan filozoflarının görüşünü Hıristiyanlığa aktarmağa çalışmaktadır. Tıpkı Clement gibi, o da aslında Hıristiyanlığı tek gerçek olarak görmekte ve tabii dini ya da felsefeyi ona hizmet etmesi gereken bir bilgi alanı olarak kabul etmektedir.

Görüldüğü kadarıyla gerek Clement gerekse Augustine Yahudilik ve Hıristiyanlıkla bir tabii din ya da tabii ilâhiyat geliştirmiş olan Yunan felsefesi ve Hellenistik felsefe arasında bir uyum bulunduğuna dikkati çekmeğe çalışmaktadırlar. Bunu yaparken, kuşkusuz, onların kafalarında ilk planda yer alan felsefe Yeni-Eflatuncu felsefedir.

İslâm felsefesinde de temelde Yeni-Eflatunculuk önemli bir yer tutmakla birlikte, doğrudan doğruya Eflatun, Aristo ve Stoalılardan gelen

güçlü etkiler de söz konusudur. Bu nedenle İslâm filozoflarının din-felsefe ilişkisinde her zaman Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyeti göz önünde tuttukları söylenemez; hatta kimi zaman kurulu din anlamında dinin reddedilerek, ilişkinin bütünüyle koparıldığı da olmuştur. Sözgelimi, Fârâbî, Stoalılara uyararak, genel bir din-felsefe ilişkisi üzerinde durduğu halde, Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ve İbn er-Râvendî'nin kurulu dinleri ve peygamberliği reddettikleri görülmektedir.

Genel olarak İslâm filozoflarının din konusundaki tutumlarının birbirine zıt iki yönde geliştiğini söylemek mümkündür: a) Kurulu dinlere gerek olmadığı, aklın aydınlığıyla oluşturulan felsefi dinin insanların gereksinimi için yeterli olduğu; b) Anlatımları farklı olmakla birlikte, kurulu dinlerle tabii ya da felsefi din arasında bir uyum olduğu. Her iki eğilimi de bir ölçüde Aristo'nun kehanet, ilham konusundaki görüşüne bağlamak mümkündür. Aristo'nun kehanete (divination) indirgelediği tanrısal kaynaklı bilgi konusunda kuşku duyduğu ve bu kuşkusunu da bu yolla bilgi elde eden kimselerin en iyi ve en akıllı kişiler olmayıp, sıradan insanlar olmasına dayandığı görülmektedir.⁽²³⁾ İslâm dünyasında kurulu dinleri ve peygamberliği yadsıyanların gerek Yunan gerekse Hallenistik felsefede yaygın olan «her insan bireyinde eşit olarak bulunan tanrısal kaynaklı aklın evreni araştırmada, iyile kötüyü birbirinden ayırmada yeterli olduğu» görüşünün güçlü etkisiyle Aristo'nun anılan kuşkusunu olumsuz yönde geliştirmiş oldukları söylenebilir. Peygamberliği ve kurulu dinleri savunanların ise Aristo'nun bu kuşkusunu falcılık ve müneccimlik için geçerli gördükleri halde, özellikle vahy ve ilham söz konusu olduğunda böyle bir kuşkuya katılmadıkları ileri sürülebilir.

Kurulu dinlere ve peygamberliğe karşı çıkanlar, ötekilerden farklı olarak, insanların eşit yaratılışa sahip olduğuna ve tanrısal kaynaklı aklın onlar arasında eşit olarak yaratıldığına inanırlar; insanlığın tarih içinde zihinsel bir gelişime sahip olduğu gerçeğini gözardı ederler. O halde insanlar arasındaki bilgi farkı, insanların, herkese açık olan felsefi araştırmalara, bir başka deyişle, gerçeği araştırmaya uzak durmalarından kaynaklanmaktadır. Sözgelimi, Râzî, Eflatun ve Aristocu İslâm filozoflarından farklı olarak, felsefenin yalnızca seçkin kişilere özgü bir uğraş olduğunu reddeder ve felsefenin herkese açık olduğu görüşünü savunur. Felsefenin insanlar için tek kurtuluş yolu olduğunu söyler.⁽²⁴⁾ Râzîye göre, kendisini araştırma ve incelemeye veren ve bu konuda bir çaba harcayan kimse kendisini gerçeğe ulaştıracak yola girmiş olur. Gerçekten de insanların nefsi ancak felsefe öğrenmek suretiyle bu dünya batağından ve karanlığından arınabilir; öteki dünya için kurtuluşa erebilir.⁽²⁵⁾

Eşit yaratılışa sahip olan insanlar arasındaki farklılık, yeteneklerinin felsefe çalışmak suretiyle az ya da çok geliştirilmiş olmasına bağlı olduğuna göre, onlar yeteneklerini geliştirmek suretiyle hiçbir aracıya muhtaç olmadan iyi ve kötüyü, yararlı ve zararlıyı birbirinden ayırdedebilir ve tarımsal sırların bilgisine ulaşabilir. Bu nedenle içlerinden birinin onları doğru yola iletmek hususunda üstün ve yetkili sayılması anlamsızdır.⁽²⁶⁾

Görüldüğü gibi, Râzî ve bu arada İbn er-Râvendî, herkesin akli sayesinde evrensel olan felsefi hakikate ulaşabileceği; dolayısıyla peygamberlere ve dine gerek bulunmadığı görüşündedirler.⁽²⁷⁾ Aristocu İslâm filozoflarıyla akli hakikatin, bir başka deyişle felsefi hakikatin evrenselliği konusunda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, onların, dinin de aynı hakikati farklı bir anlatımla içerdiği görüşünü reddedererek, onlardan ayrılırlar. Özellikle Râzî'ye göre, peygamberler ya da dinler birbirlerini nakzeden şeyler ileri sürerler; bu nedenle dinlerin ortaya koyduğu akideler tek olan hakikata zıttır. Bu çelişkiler insanlar arasında ayrılıklara sebep olur, sonu gelmeyen dinsel savaflara yol açar. Din önderlerine bağlılık gelenek ve alışkanlığın bir sonucudur; bunlar felsefeye ve bilimsel araştırmaya düşmandır. Aristo'nun kehanetleri kuşkuyla karşılayışına dayanak olarak ileri sürdüğü ifadeye benzer bir biçimde Râzî, bu önderlerin çevresinde toplanan insanların ya zayıf düşünceli insanlar ya da kadınlar ve çocuklar olduğunu söyler.⁽²⁸⁾ Ona göre, kutsal kitapların hiçbir değeri yoktur. Eflatun, Aristo, Euklides ve Hippokrates gibi eski yazarların kitapları insanlığa çok daha büyük hizmet vermiştir.⁽²⁹⁾ Öyle görünüyor ki, Râzî, burada mevcut dinler arasındaki farklılıkları ve çelişkileri; bunun sonucu olarak ortaya çıkan düşmanlıkları; dinsel çevrelerdeki bilim ve felsefe düşmanlığını oldukça sert ve kırıcı bir dille değerlendirmeye çalışmaktadır.

Râzî, Aristocuların, dinlerin toplumsal bir işlevi yerine getirdiği, birliği, dirlik ve düzeni sağladığı görüşünü de şiddetle eleştirmektedir. Ona göre, düzenli, rahat ve huzur içinde bir toplumun oluşturulması için insanların peygamberler ve onların getirdiği şer'at tarafından zorlanmalarına gerek yoktur. İnsan türünün korunması ve toplumun karmaşadan uzak tutulması, din önderlerine saygıya ve dine bağlılığa dayanmaz. Bu nedenle dine zarar verebilecek hakikatların açıklanması, insanlar için bir tehlike oluşturmaz.⁽³⁰⁾

Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci eğilime, yani felsefe ile dinin aynı hakikati farklı anlatımlarla ortaya koydukları eğilimine gelince, bu eğilimin özellikle İslâm Aristocuları (Meşşâ'iler) arasında ortak bir eğilim olduğu ve İslâm dünyasında birinciye oranla yaygın olan görüşü yansıttığı görülmektedir. Kuşkusuz İslâm filozofları arasında bu görüşün yaygınlaşmasında dinle felsefe arasında ayırım gözetmeyen ve felsefeyi dinin bir yorumu olarak gören Stoa felsefesinin büyük rolü bulunmakla birlikte, özellikle

Kur'an-ı Kerim'de geçen kimi âyetlerin Yeni-Eflatunculuğun kimi görüşleriyle açıklanabilme özelliğine sahip olmasının da oldukça önemli bir katkısının bulunduğu söylenebilir. Bilindiği gibi, gerek Yunan felsefesi gerekse Yeni-Eflatuncu felsefe, ikincisi daha yoğun ölçülerde olmak üzere, Mısır ve Babil gibi Ortadoğu'da gelişmiş çeşitli kültürlerle ilişkisini kesmemiştir. Ortadoğu'da ortaya çıkmış olan üç büyük dinden özellikle Yahudilik ve İslâmiyetin de bu kültürle yakın ilişkisi olduğu görülmektedir. Her iki din de gerek Tanrı'yı ve Tanrı'ya ilişkin sorunları, Tanrı-evren ilişkisini, gerekse ahlâk, hukuk gibi beşerî sorunları açıklarken Ortadoğu kültüründe yer alan ve bu kültürün insanlarına yabancı olmayan çeşitli motifleri açıklama ve ders verme amacıyla kullanmışlardır. Sözgelimi, Kur'an-ı Kerim'de geçen «su üzerinde Tanrı'nın tahtı»⁽³¹⁾ motifi eski Mısır dinlerinde de görülen bir motiftir.⁽³²⁾ Suyun yaratılıştaki önemli bir öge oluşu gerek eski Mısır'da ve öteki Ortadoğu kültürlerinde, tabii bu arada Yunan filozofu Tales tarafından da kullanılmış bir motiftir.⁽³³⁾ Tufan efsanesi.⁽³⁴⁾ yedi kat gökyüzü,⁽³⁵⁾ yerle göğün erkek ve dişi birer öge olarak bitişikken birbirinden ayrılması, göğün başlangıçta duman halinde bulunması⁽³⁷⁾ vb. gibi pek çok motifler çoğu kez Ortadoğu kültüründe de yer alan ve Yunan felsefesinde yankısını bulan motiflerdir.⁽³⁸⁾ Gerek Yahudiliğin gerekse İslâmiyetin bu motifleri gerçek anlamlarıyla kullandıklarını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde ulusların cezalandırılması ya da ödüllendirilmesini,⁽³⁹⁾ beşerî zaafı ve eksiklikleri⁽⁴⁰⁾ tarihsel bir anlatım içinde veren ifadeleri de gerçek birer tarihsel olgu olarak ele almak gerekmez. Bütün bunlar, yaygın birtakım kültürel motifleri kullanarak, dinin gerçek konuları olan Tanrı'yı, Tanrı'nın kudret ve hikmetini açıklamak, insanlara ve toplumlara ahlâk ve ibret dersi vermek, kimi konularda ahlâkî duyarlılığı sağlamak amacını taşır. Bir başka deyişle, Yahudilik ve İslâmiyette gerçek dinî ve ahlâkî bildiri, geçmişten gelen çeşitli kültürel motiflerle desteklenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de müteşabihattan söz edilmesi, bu olguyla yakından ilgilidir. Müteşabihat, sözcüğün kök anlamından da anlaşılacağı üzere, örnekler ve simgelerle açıklığa kavuşturulmağa çalışılan hakikatları içeren âyetlerdir.

İşte gerek Yunan felsefesi, Yeni-Eflatunculuk ve İslâmiyetin Ortadoğu kültürüne yabancı olmaması, gerekse önce Stoacılar, daha sonra ise Yeni-Eflatunculukta hâkim olan «felsefenin dinlerin simgesel anlatımlarının yorumu» olduğu görüşünün, Kur'an'da açıkça ifadesini bulan «...onda örneklerle ve simgelerle anlatımların (müteşabihatın) bulunduğu»⁽⁴¹⁾ görüşüyle desteklenmesi, Aristocu İslâm filozoflarını dinle felsefe arasında yakın bir ilişki bulunduğu sonucuna iletmiş olmalıdır.

İslâm Aristocularının dinle felsefe arasında genellikle varolduğunu savundukları bu yakın ilişki, İslâm dünyasında şu iki sorunun çözümünü gündeme getirmiştir: 1) Felsefe ile dinden hangisi ötekine kaynaklık etmiştir? 2) Felsefe ile din arasında bir nitelik farkı var mıdır? Bu ikinci soru beraberinde felsefenin mi yoksa dinin mi üstünlüğü sorununu gündeme getirmiştir.

Birinci soruya İslâm dünyasında verilen yanıt Clement'in yanıtına önemli ölçüde benzemektedir. Yaygın kanaate göre bu kaynak dindir. Şehristânî, «el-Milel ve'n-Nihâl»inde Sokrates öncesi Yunan filozoflarını ele alırken bu konuya değinmektedir. O, Tales'in görüşlerini anlattığı kesimde, Tales'e göre her şeyin aslının su olduğunu açıkladıktan sonra şöyle der: «Eski Ahid'in ilk kitabında yaratılışın ilkesinin bir töz olduğu; daha sonra bu tözün parçalarının çözülerek suyun meydana geldiği; sudan dumana benzer buharın, buhardan göklerin oluşturulduğu; suyun yüzeyinde tıpkı deniz köpüğü gibi bir köpüğün belirdiği; bundan yeryüzünün yaratıldığı; nihayet yeryüzünün dağlarla sağlamlaştırıldığı belirtilir.⁽⁴²⁾ Öyle görünüyor ki, 'Milet'li Tales görüşünü bu peygamberane kaynaktan (el-mişkât en-nebeviyye) edinmiştir. Onun suretlerin kaynağı olan ilk unsur hakkında ileri sürdükleri, tanrısal kitaplarda anılan «korunmuş levha» (el-levh el-mahfûz)'ya çok benzemektedir; çünkü bu levhada bilinenlerle ilgili bütün hükümler, bütün varlıkların suretleri ve varlıklar hakkında haberler yer almaktadır. İkinci görüşe göre su, tahtın üzerinde bulunduğu suya oldukça benzemektedir: «O'nun tahtı su üzerinde idi.»⁽⁴³⁾ Şehristânî'nin benzeri bir görüşü Anaximenes'ten söz ederken şu şekilde deyimlendirdiğini görüyoruz: «...O da (Anaximenes de) peygamberlik kaynağından yararlanmış, Thebes halkının açıklamalarını benimsemiştir.»⁽⁴⁴⁾ Şehristânî, Empedokles'le ilgili olarak da şunları söylemektedir: «O (Empedokles) Hz. Dâvut'un çağdaşdır. Hz. Dâvut'a gidip ondan ilim öğrenmiş; sık sık Lokman Hakîm'i ziyaret ederek ondan hikmet (bilgelik) elde etmiş; daha sonra da Yunanistan'a dönmüştür.»⁽⁴⁵⁾ Bilindiği gibi, her bilgi dalının bir peygambere dayandırılması İslâm dünyasında yaygın bir gelenek olmuştur.

Şehristânî'nin genel kanaati yansıtan, yukarıda aktardığımız görüşleri, felsefeye dinin kaynaklık ettiği savını ortaya koymasının yanında, felsefe ile dinin aynı hakikatları paylaştığı tezine de bir destek oluşturmaktadır.

Felsefe ile dinin aynı hakikatları paylaştığı tezi, İslâm Aristocuları arasında yaygın bir görüştür. Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu konuda aynı görüşü paylaşmakla birlikte, dinler arasındaki nitelik farkı konusunda aralarında ayrılıklar bulunduğu görülmektedir. Hepsine göre de, gerek felsefi bilginin gerekse temel dinsel bilginin kaynağı tan-

rısal aydınlanma veya vahiydir. Onlar bu konuda 'Aristo'nun, özellikle etkin aklın edilgin aklı aydınlatma işlevini⁽⁴⁶⁾ kendileri için bir hareket noktası olarak alırlar. Ancak felsefe, etkin aklın ya da dinsel ifadesiyle Ceb-rail'in insan aklını aydınlatması sonucu doğrudan, her akıl sahibi için evrensel bilgi verdiği halde, din, söz konusu aydınlatma işlevinin genellikle hayâlgücünde gerçekleşmesi sonucu, dolaylı, simgesel bilgi verir. Bu sonuncu türden bilgi sıradan insanlar için yeterlidir; çünkü bu bilgi hem onların anlayış ve kavrayışlarına seslenebilen hem de onların bu ve öteki dünyada mutlu olabilmelerini sağlayan bir bilgidir. Kindî, öyle anlaşıyor ki, bu bilginin, simgesel olduğunu, yorum gerektirdiğini kabul etmesine rağmen, her insan zümresine seslenmesi, sorunlara özlü ve anlaşılır cevaplar vermesi nedeniyle, felsefi bilgiden daha üstün olduğunu ileri sürmektedir.⁽⁴⁷⁾ İbn Miskeveyh ve Fârâbî ise, toplumsal düzeni sağlamak, sıradan insanların mutluluğuna katkıda bulunmak suretiyle toplumsal bir işlevi yerine getirdiği için dinî bilgilerin yararlı olduğunu; ancak simgesel niteliğiyle bu bilginin evrensel bir niteliğe sahip olamayacağını ve felsefi bilgi düzeyine ulaşamayacağını belirtirler. Onlara göre, dinî bilgiler toplumun düzeni ve mutluluğu için yararlı olup, insanın eğitim aşamalarında felsefi öğrenime bir hazırlık görevi yapabilir.⁽⁴⁸⁾ İslâm dinî dışında diğer dinler hakkında bu yargıya varan Fârâbî, dinsel bilgilerdeki simgesellik özelliğini toplumların gelişmişliğiyle orantılı olarak görür; bir bakıma ilkel dinlerden göksel dinlere kadar dinlerin geçirdiği evrimi açıklamaya çalışır.⁽⁴⁹⁾ İslâm dinî söz konusu olduğunda ise Fârâbî, öyle anlaşıyor ki, gelişmişliğin en üst düzeyinde bir din olarak onun her kesimden insana seslenmesi dolayısıyla dinî olduğu kadar felsefi özelliği de bulunduğu düşüncesindedir. Bu nedenle O, Hz. Muhammed'i hem bir filozof hem de bir peygamber olarak niteler. Bir başka deyişle, ona göre, etkin akıl onun hem peygamberlik yetisi olan «hayâl yetisi»ni hem de filozofluk yetisi olan aklını aydınlatır. Fârâbî'nin yeterince açık olarak belirtmediği bu nokta İbn Sînâ ve İbn Rüşd'te daha açık bir biçimde ele alınmıştır. İbn Sînâ mucize, hayâlgücü ve akıl düzeyinde olmak üzere üç peygamberlik türü ayırırken⁽⁵⁰⁾ öyle görünüyor ki, mitolojik dinler gibi simgesel anlatıma, Hıristiyanlık gibi mucizeye ve belki de Yahudilik ve İslâmiyet gibi doğrudan anlatıma ağırlık veren dinler bulunduğu dikkati çekmek istemektedir. Görüldüğü kadarıyla her üç unsura da dengeli bir ağırlık veren tek din, ona göre, İslâm dinidir. İbn Rüşd, aynı görüşü sürdürerek, İslâm dininin tüm insanlara seslenmesi dolayısıyla her kavrayış ve anlayış derecesindeki insanı gözettiğini; dolayısıyla onda simgesel anlatımlar kadar, felsefi anlatımların da bulunduğunu belirtir. Ona göre, simgesel anlatımları en iyi yorumlayacak olan kişiler filozoflardır.⁽⁵¹⁾

Fârâbî'nin de üzerinde durduğu bu son nokta, onun siyaset kuramına ilginç bir boyut kazandırmaktadır. Bilindiği gibi, Fârâbî de, Eflatun gibi, erdemli bir toplumda filozofun hükümdar olması gerektiğini düşünür. Böylece filozof, yalnızca bir bilgin değil, aynı zamanda bir yasakoyucu olarak görülür. Fârâbî, öyle görünüyor ki, geçmişte ve yaşadığı dönemde dinlerin simgesel bir anlatımla da olsa hem kuramsal hem de eylemsel sorunlarla ilgilenmesinin, hakikat araştırmacısı ve dinin simgesel anlatımlarının en iyi yorumcusu niteliğine sahip olan filozofu erdemli bir toplumu oluşturmak için devlet yönetimini ele almaya zorladığını düşünmektedir. Fârâbî'nin filozof-hükümdarı her türlü yetkiyle donanmıştır. Her şeyden önce bir yasakoyucudur. Kendisinden önce konmuş olan yasaları, değişen toplumsal koşullar karşısında iptal etme ve yerine yenilerini koyma yetkisine sahiptir. Fârâbî bu görüşü şu sağlam temele oturtmağa çalışır: Eğer daha önceki yasaları koymuş olan kişi, bugünün koşullarında yaşasaydı, kendisi bu yasaları değiştirirdi.⁽³²⁾ Fârâbî'nin bu görüşü, öyle görünüyor ki, İslâmın ortaya koyduğu yasaları da kapsamaktadır. Nasıl ki, İslâmiyetin gelişyle daha önceki dinlerin yasaları (şer'atları) kısmen ya da tamamen geçerliğini yitirdiyse, Hz. Muhammed'ten sonra gelecek bir filozof-hükümdar da, toplumsal koşulların zorlamasıyla onun koyduğu yasaları kısmen ya da tamamen iptal edip, yerlerine yenilerini koyabilir. Fârâbî'nin ifadelerinin ulaştığı bu mantıksal sonuç, filozofun da peygamber gibi tanrısal bir ilişkiye sahip olmasıyla yakından ilgilidir. O halde Fârâbî'nin, Hz. Muhammed'den sonra, İslâm inancına göre, peygamber gönderilmeyeceği için, onun kuramsal ve eylemsel görevini filozofun yerine getirmesi gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir. Kuşkusuz Fârâbî'nin bu görüşü bizi, anlayış ve kavrayış düzeyi iyice gelişmiş filozoflardan oluşan bir toplumda kuramsal olarak dine ihtiyaç kalmayacağı, çünkü onun işlevini artık felsefenin yerine getireceği sonucuna iletir.

Aristocu İslâm filozoflarının yukarıda açıklamaya çalıştığımız felsefe ile din arasında kurmağa çalıştıkları ilişki birkaç yönden eleştiriye tabi tutulabilir: a) Onlar yaşadıkları dönemin felsefe anlayışının bir gereği olarak, felsefeyi ilâhiyata indirgerler; bağımsız, nesnel bir araştırma alanı olarak görmezler; dinin hakikatlerini felsefenin, felsefenin hakikatlerini de dinin hakikatleri olarak görürler. b) Felsefe olarak, o dönemde yaygın olan Yeni-Eflatunculuğa sıkı sıkıya bağlanarak yeni diyebileceğimiz bir çığıra yönelmezler; çünkü dinin anlattıklarına en iyi uyum gösteren ve insan düşüncesinin son durağı olan felsefe sistemi onlarca Yeni-Eflatunculuktur.

iii. BİLGİ KURAMI

Yukarıda sözünü ettiğimiz din-felsefe ilişkisi sorununa İslâm Aristocularının getirmeğe çalıştığı çözüm, onların bilgi sorununa yaklaşımlarıyla da yakından ilgilidir. Şimdi onların bu önemli soruna getirdikleri çözümü görelim.

İslâm Aristocularının gerçekte izlemiş oldukları felsefe sistemi, bütünüyle Aristo'nun oluşturmuş olduğu felsefe sistemi olmayıp, Yeni-Eflatunculuk diye adlandırıldığı halde, onların felsefelerinde Aristo'nun ağırlığı her zaman hissedilmektedir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi bir yana bırakılırsa, Eflatun genellikle geri planda kalmaktadır. İslâm Aristocularının, hatta genel olarak kendilerini Eflatuncu diye niteleyen İslâm filozoflarının bile, bilgi kuramına bakışlarında Aristo'nun güçlü etkisi görülmektedir. Onlar, Aristo'yu izleyerek, bilgi sorununu yeterince önemsemezler, ona Eflatun'un ya da İslâm kelâmçılarının verdiği değeri vermezler. Bu sorunun çeşitli yönleri için, Eflatun'un yaptığı gibi, köklü ve ayrıntılı irdelemelerde bulunmazlar. Bilgiyi değerlendirmek, değerini tartışmak, çeşitli bilgi sorunlarına dikkati çekmek, onların doğrudan ilgilendikleri hususlar değildir. Bu nedenle onlar bilgi ile ilgili sorunları, bir ölçüde mantıkları içinde, daha geniş ölçüde ise psikolojilerinde ele alırlar.

Aristo ve onu önemli ölçüde izleyen İslâm filozofları, bilgi sorunlarına Eflatun'un verdiği değeri vermemekle birlikte, bu sorunlara sınırlı da olsa verdikleri yanıtlarda Aristo felsefesinin izin verdiği ölçüde Eflatun'dan da yararlanırlar; çünkü Aristo, Eflatun'un ideler kuramı bir yana bırakılırsa, bilgi konusunda önemli ölçüde Eflatun'un oluşturduğu görüşlere dayanmaktadır.

a) Bilginin Tanımı

Anlaşıldığı kadarıyla, İslâm filozoflarına göre, bilgi, temelde bilen varlıkla bilinen şey arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan psikolojik bir kavrama işlemidir. Onlar, Eflatun ve Aristo'yu izleyerek, bu kavrama işlemini bir soyutlama, nesnelere maddelerinden ve maddesel ilişkilerinden bir arındırma işlemi olarak görürler. Onlara göre, bizim dış alemde bildiğimiz şey, nesnelere çeşitli düzeylerde soyutlanmış suretleridir; çünkü kavrama sırasında, kavranan, kavranan şeyin maddesi değil, onun suretidir. Bu suret, kavranan nesnelere özünü ya da mahiyetini oluşturur ve bir anlamda tümel bir kavramdır. Maddi alemde suretlerin bulunduğu maddenin kendisi kavranamaz, dolayısıyla bilgisi elde edilemez. Aristo'nun dokuz kategorisi olarak anılan «nitelik, nicelik, zaman, mekân, görelilik, durum, sahiplik, etki, edilgi» hep maddenin kendisinden kaynaklanan şeyler olup, iç ve dış du-

yularla algılanan, nesnenin özünü ya da suretini oluşturmıyan, kalıcı olmayan unsurları oluşturur ve Eflatun'un da değindiği duyular aleminin bu lanık bilgisini verir. Bilindiği gibi Eflatun bu bilgiye doksa (sanı) adını veriyor.

Tümellik niteliğine sahip oldukları ifade edilen suretlerin bilgisi **tasavvurât** adını alır, suretler arasındaki ilişkidenden kaynaklanan önermelerin (tasdikât) temel taşlarını oluşturur.⁽⁵³⁾ Bu nedenle İslâm filozofları, bilgiyi kavramlar ve önermeler biçiminde ikiye ayırırlar. Kavramlar ya da suretler doğrudan doğruya kavranan şeyler olup, haklarında olumlu ya da olumsuz bir önermenin oluşturulmadığı ilk bilgileri meydana getirirler, tanımların yapılmasında rol oynarlar.⁽⁵⁴⁾ Önermeler ise haklarında olumlu ya da olumsuz bir önermenin bulunduğu ilk bilgileri meydana getirirler ve kıyasların (tasımların) oluşturulmasında temel taşları oluştururlar. Birincilere, insan, hayvan vb.'yi; ikincilere de, «her şeyin bir başlangıcı vardır», «bütün parçadan büyüktür», «aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir» önermelerini örnek olarak verebiliriz.⁽⁵⁵⁾

Öte yandan suretler ya da kavramlar, nesnelere nedenleri ya da etkileri olmaları nedeniyle, bilimsel bilginin oluşturulmasını sağlarlar.⁽⁵⁶⁾

Böylece bilgi, nesnelere özleriyle ya da nedenleriyle kavramak; bu özleri ya da nedenleri sınıflandırmak, aralarında ilişki kurup, bağlantıları sağlamak anlamına gelmektedir. Aristocu felsefede organik bir bütün olarak görülen evreni, tek başlarına, aralarında herhangi bir bağlantı kurmadan suretlerin, özlerin ya da nedenlerin bilgisiyle açıklamağa çalışmak yeterli değildir.

b) Bilgi Türleri

İslâm filozoflarına göre, daha önce de gördüğümüz gibi, bilgi mahiyeti ya da niteliği açısından ikiye ayrılır: a) Kavramsal bilgi. b) Yargısal bilgi.⁽⁵⁷⁾ Kavramsal bilgi suretlerin, nedenlerin ya da tümel kavramların bilgisidir. Dış ve iç duyularla maddesel ilişkileri içinde kavranırlar; aklı yetide ise bu ilişkiler giderek kaybolur, mutlak soyut suretlerin kendisinde bulunduğu etkin aklın aydınlatılmasıyla bu ilişkilerden tamamıyla ya da önemli ölçüde soyutlanmış aklı kavramlara ulaşılır. Ancak bu son aşamaya herkes ulaşamaz; sadece çok az sayıda seçkin kişiler, filozoflar ve peygamberler ulaşabilir.⁽⁵⁸⁾ Suretler önce duyularla tek tek nesnelere algılanır. Bu aşamada suretler maddelerinden ayrı fakat maddesel ilişkileriyle birlikte; dolayısıyla tüm bireyselliklerini korurlar. Soyutlama işlemi önemli bir aşamasına hayâlgücünde ulaşır. Burada benzerler ve farklılar birbirinden ayrılarak, genel kavramlara birtakım simgeler altında

ulaşılır. Bu kavramlar etkin aklın hayâlgücünü aydınlatmasıyla berraklık kazanmadıkça, bulanık ve yoruma açık durumlarını muhafaza ederler. İnsanların çoğu bu soyutlama aşamasında kalır. Geçmişe ilişkin kavramlar musavvira ve bellekte saklanır.⁽⁵⁹⁾

Yargısal bilgiye gelince, bu türden bilgiler, yargı gücü bulunan kimi iç duylarda ve aklî yetide oluşturulur. Bu bilginin özelliği soyutlanmış suretler ya da tümel kavramlar arasında bir bağlantının sağlanmış olmasıdır. İç duylar arasında yargı gücüne sahip olan yeti kuruntu ya da vehim yetisidir. Sevilen, arzu duyulan şeye yaklaşılması, nefret edilen şeyden kaçınılması konusunda yargıda bulunan, çağırışım ya da benzetme yoluyla bir şeyin bir başka şey olduğuna hükmeden bu yetidir. Aklî yetide oluşturulan yargılar, kuruntu yetisinde oluşturululardan farklı olarak, «bütün parçadan büyüktür», «iki zıt şeyin aynı anda aynı yeri işgâl etmesi imkânsızdır» gibi ilk öncülleri oluşturur; tasım kurarak, öncüllerindeki orta terimi kavramak suretiyle sonucun oluşturulmasını sağlar; ya da bir olgunun aynı ilişkiler içinde sık sık tekrarlanmış olmasını gözlemek yoluyla deneysel yargıları meydana getirir.⁽⁶⁰⁾

Çeşitli kanıtama biçimleri olan burhan, cedel ve safsata öncüllerini, bu iki yetide oluşturulan önermeler meydana getirir. Bu önermeleri İslâm filozofları şu biçimde sınıflandırmaya çalışırlar: evveliyât (ilk önermeler), mücerrebât (deneysel önermeler), vehmiyyât ya da zanniyât (sanısal önermeler), mütevâtirât (çok sayıda kişi tarafından bildirilen haberler), meşhûrât (insanlar arasında yaygın olan önermeler), müsellemlât (karşı tarafın kabul ettiği önermeler).⁽⁶¹⁾ Bu sınıflandırmanın bazan daha da genişletildiği görülmektedir. Evveliyât, kanıtlamayı gerektirmeyen açık ve seçik öncülleri verdiği için burhan (kesin kanıt) yönteminin öncülleri olarak görev yaparlar. Mücerrebât da bize kesin, doğrulanabilir önermeler sunduğu için burhan yönteminin öncüllerini oluşturabilir. Maşhûrât ve müsellemlât türünden önermeler cedel yönetiminde kullanılan önermelerdir. Vehmiyyât ya da zanniyât daha çok safsatada kullanılır. Mütevâtirât ise dinî, coğrafi, ve tarihî konularda önermeler sunar.

c) Bilginin Kaynakları :

Yukarıda verdiğim bilgilerden de anlaşılacağı üzere, İslâm filozofları bilginin kaynaklarını duylar (dış ve iç duylar), akıl ve vahiy ya da ilham şeklinde belirlerler. Bilginin kaynaklarını belirlemede kelâmcılardan farklı bir tutum izlemezler. Duylardan beş dış duyu ile İbn Sînâ'da yine beş olarak belirlenen beş iç duyu anlarlar. Beş dış duyu dokunma, tadalma, koklama, işitme ve görme; beş iç duyu ise ortak duyu, hayâl ya da musavvira, hayâlgücü, kuruntu ve bellektir. Akıl yalnız insanda bulunur; onun

da birtakım dereceleri vardır. İbn Sînâ'ya bakacak olursak, akılı, kuvve halindeki akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve kazanılmış akıl şeklinde derecelendirebiliriz.⁽⁶²⁾

Nasıl ki, dış ve iç duyular duyulur suretlerin algılanmasını sağlarsa, akıl da akiledilir suretleri kavrar. Duyulur suretler maddesel ilişkilerden tam olarak soyutlanmamış olduğu halde, akiledilir suretler bu ilişkilerden tam olarak soyutlanmış suretlerdir; onlar önemli ölçüde ilineklere arındırılmışlardır. Tıpkı suretlerin iç ve dış duyularda izlenim bırakması, bu duyuların kuvve halinden fiil haline geçmelerini sağlar ve kuruntu yetisinde olduğu gibi kimi önermeleri oluşturmak suretiyle etkin bir işlevi yerine getirirse akli yeti de akiledilir suretleri elde etmek suretiyle fiil haline geçer ve yetkinlik kazanır. Bu nedenle aklın dereceleri aynı zamanda onun yetkinlik dereceleridir. Kuvve halindeki akıl, mutlak yetenek halindeki akıldır; kendisinde hiçbir akiledilir suret bulunmayıp, bu suretleri alabilecek güçtedir. Meleke halindeki akıl ilk akiledilirlerin elde edilmesiyle ortaya çıkan mümkün yetenek halindedir. Fiil halindeki akıl, elde edilen ilk akiledilirlerden ikinci akiledilirleri akilyürütme yoluyla çıkarabilecek güç ve yetenekte olan akıldır. Kazanılmış akıl ise, aklın mutlak fiil halindedir. Tüm akiledilirler onda fiil halinde bulunurlar. İnsana ait olan aklın en yüksek derecesidir.⁽⁶³⁾

Üçüncü bilgi yolu olan vahy ya da ilhama gelince, tüm bilgilerimizin temelinde tanrısal bir aydınlanma, vahy ya da ilham yatar. Kuruntu yetisinin bir işlevi olan, kuzunun kurttan kaçması, çocuğun doğar doğmaz annesinin memesine sarılması, doğuştan ilhamlar (ilhâmât garîziyye) diye nitelenir. Hayâlgücünde, gerçeğin simgelelerinin elde edilmesi, etkin aklın aydınlatmasıyla olur. Peygamberlik genel olarak bu yetiye dayandırılır. Nihayet akiledilirlerin akli yeti tarafından elde edilmesi de yine etkin aklın aydınlatmasıyla açıklanır. Her bilimsel ya da felsefi faaliyette vahiy ya da ilhamın önemli bir rolü vardır. Sözelimi, İbn Sînâ'ya göre, yalnızca ilk akiledilirlerin kavranması değil, akilyürütme sonucu yeni bilgilerin elde edilmesi de vahy ya da ilhamın bir sonucudur; çünkü akilyürütmede sonucun oluşturulmasına olanak veren orta terimin kavranması bir tür vahiy ya da ilhamdır.⁽⁶⁴⁾ Fârâbî'ye göre ise, iç ve dış duyularda bulunan suretler, maddesel ilişkilerinden soyutlanmadığı için, hakikatin bulanık bir örneğini oluştururlar; bu nedenle etkin akılla aydınlatılmaları gerekir.⁽⁶⁵⁾

d) Bilginin Değeri :

İslâm filozofları, Aristo'yu izleyerek, ne Sofistler gibi objektif (nesnel) bilgiyi inkâr ederler, ne Şüpheçiler gibi bilginin hakikatinden kuşku duyarlar, ne de Eflatun gibi bilginin değerini enine boyuna tartışmağa girişirler.

Onlar, dış duyularla elde edilen suretlerin yanılmazlığını ve gerçekliğini ilke olarak benimserler. Yanılgı daha çok iç duyularda ortaya çıkar. Sözelimi, simgeler ve örneklerle anlatıma kaynaklık eden hayâlgücü, hakikatin kimi zaman benzerini üretir; kimi zaman da hakikatle ilgisi olmayan hayâlleri üretir. Aklî yargılardaki yanılgı ise, aklî yetinin bedensel yetiler tarafından yanıltılmasıyla ortaya çıkar.

Bedensel yetilere yönelik olarak görev yapan aklî yeti eylemsel (amelî) akıl şeklinde nitelendirilir. Eylemsel yeti, öğrenme ve alışkanlık sonucu ortaya çıkan eylemlerin kaynağıdır. Toplumsal davranışları, sanatsal eylemleri düzenleyen yargılar, insanda küçük yaşta öğrenme sonucu yerleşmeğe başlar, eyleme de sık sık yansıtılarak alışkanlık yoluyla insan nefsinde (zihninde) kökleşir ve inanç haline gelir. Böylece insan bu eylemleri kendisinde doğuştan bulunuyormuş sanır. Bu türlü yargılar, eyleme ilişik olan dinî ve ahlâkî yargılarla, çeşitli sanat ve zenaatlerde kullanılan yargılardır. Daha önce gördüğümüz meşhûrât, makbûlât, müsellemlât, maznûnât, mütevatirât ve temelsiz deneysel önermeler bu sınıfa sokulabilir. Bunların bilgi düzeyine yükseltilebilmeleri için kanıtlanmaları gerekir. Ancak bu şekilde onlar aklî öncüller sınıfına sokulabilir. Bu türden yargılar inançlar olarak nitelendikleri için doğrulukları tartışılabilir.⁽⁶⁵⁾

Sadece kuramsal akıl mutlak bilginin kaynağıdır; ancak o, bunu tek başına başaramaz; ona bu konuda tanrısal alemde etkin akıl yardımcı olur. Duyular düzeyinde elde edilmiş, hakikatin bulanık görüntülerini içeren suretlerin insanı tanrısal aydınlanmaya yatkın bir hale getirme işlevi vardır. Bu işleve Fârâbî büyük önem verdiği halde, İbn Sînâ onu neredeyse hiç önemsemez; mutlak akiledilir suretlerin doğrudan doğruya etkin akıldan insan aklına aktığını söyler. Aristo ve onu izleyen Fârâbî gibi İslâm filozoflarında, insanın bilgi edinme süreci içinde suretleri ya da tümelleri kavraması, bu suretlerin ya da tümellerin kendilerinde bulunduğu bireyleri kavramasıyla gerçekleşir. Ancak hem Fârâbî hem de İbn Sînâ'ya göre, mutlak suretler tanrısal âlemde tam anlamıyla gerçekliğe sahip olup, Tanrı'nın zihninde bulunurlar. Bu nedenle İslâm filozoflarına, insanın bilgi edinme süreci dikkate alındığında, konseptualist; mutlak suretlerin Tanrı'nın zihninde bulunup, bu âleme gerçekliğini verdiği iddia etmeleri nedeniyle idealist olduklarını söylemek mümkündür.

Böylece İslâm filozofları bilgi ve inancı birbirinden ayırırlar. Birincisi kuramsal aklın; ikincisi ise eylemsel aklın konusudur. Bu ayırımın nedeni, kuramsal aklın tanrısal etkin akla, eylemsel aklın ise bedene ve bedensel yetilere yönelik olmasıdır. Eylemsel akıl bedeni ve bütün bedensel yetileri yöneten yetidir. Eyleme ilişkin yargılar, son aşamada onun tarafından denetlenir ve oluşturulur. Bu yargıların aklî öncüller düzeyine yüksel-

tilebilmesi için kuramsal akla ihtiyaç vardır. İslâm filozofları bu nedenle her iki aklın işlevini şu şekilde belirlemeğe çalışırlar : Kuramsal akıl, aklî incelemeye ilişkin olan tümel kavramları ve önermeleri elde eden yetidir. Eylemsel akıl ise, uygulamaya yönelik olan yetidir. Kuramsal akıl tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı; eylemsel akıl iyilik ve kötülüğü; kuramsal akıl zorunlu, mümkün ve imkânsızı; eylemsel akıl çirkin, güzel ve mübahı araştırır. Kuramsal aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; eylemsel aklın ilkeleri ise, üzerinde genellikle birleşilen önermeler (meşhûrât ve makbûlât), sanısal önermeler (mazzûnât) ve temelsiz deneysel önermelerdir.⁽⁶⁷⁾

e) Tanrı'nın Bilgisi :

İnsanın bilme süreci tikelden tümele doğru olduğu halde, Tanrı ne bir bilme sürecine sahiptir, ne de O'nda tikelin bilgisinin bulunması gerekir. İslâm filozoflarına göre, Tanrı'nın bilgisi tümel olup, kendi özünden kaynaklanır. Tıpkı Aristo'nun Tanrı'sı gibi, İslâm filozoflarının Tanrı'sı da yalnızca kendi özünü bilir. Bu nedenle O'nda bilen bilinen ikiliği yoktur. O'nun bilgisi insanın bilgisi gibi, bilinene bağlı bir bilgi değildir. O'nun özü gibi bilgisi de tektir. Bu durumda Tanrı çokluğu ya da tikel nesnelere nasıl bilecektir? Genellikle İslâm filozoflarının yukarıda sözünü ettiğim görüşlerinden Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği sonucu çıkmaktadır. İbn Sînâ bu soruna şu çözümü getirmeyi dener: «Tanrı tikelleri tümel bir biçimde bilir.» Buna göre, Tanrı, tikelleri, bütün ilinekerlerinden soyutlanmış olarak bilmek zorundadır. Tanrı, tanımlanan şeyi bilmek için tanım oluşturmaya (cins ve ayırımı bir araya getirmeğe), tasımda sonucu bilmek için öncülleri sıralamağa ve orta terimi bulmağa muhtaç değildir. Tanrı, tanımlananı ve sonucu doğrudan doğruya, zaman sürecine ihtiyaç kalmadan bilir. Aynı şekilde Tanrı, nedensellik sürecinin kaynağı olduğu için, bir olgunun, sözgelimi, güneş tutulması olgusunun nedensellik sürecinin hangi noktasında meydana geleceğini bilir. Ancak bu bilgi, tıpkı tanımlananın ve sonucun bilgisi gibi anlık, zamandışı bir bilgidir. Bu çözüm, kuşkusuz, zaman, mekân, durum vb. ilişkileri içinde yer alan olguların, bu ilişkileri ile bilindikleri anlamına gelmez.⁽⁶⁸⁾

f) Sonuç :

İslâm filozofları bilgi sorununu ele alırken, gerçekliği evrenin kendi içinde değil, dışında aramağa çalışırlar. Birey ya da tikel, onlar için, tümel olana, soyut olana iletmede rol oynadığı sürece önemlidir. Çünkü tümel niteliğe sahip olan suret bir yetkinleştirme, bir kemal ilkesidir. Sözgelimi, madde belli bir sureti almakla kuvveden fiile çıkar ve yetkinleşir. Bu süreç temelde ahlâkî bir anlama sahiptir. Özellikle insan söz konusu ol-

duğunda bu ahlâkî anlam iyice belirgin bir hale gelmektedir. İnsanın tümel kavramlara sahip olması bilgiye sahip olup, kendisinde var olan güçleri eyleme dönüştürerek yetkinleşmesi anlamına gelir. Bu yetkinleşme, maddî anlamda gelişme ve evrimleşme anlamına gelmeyip, ahlâken yücelme demektir. İslâm filozofları bu konuda Sokrates'ten itibaren yaygınlık kazanan «bilgi erdemdir» görüşünün güçlü etkisi altındadır. Onlara göre, insanın amacı ve mutluluğu, tanrısal âleme yücelmek, orada önemli bir yer edinmektir. Bunun için de bir tek yol vardır; o da insanın olabildiğince kendisini tanrısal âleme ulaştırarak akli güçlerini gerçekleştirmek; be-densel yaşam sona erdiğinde tanrısal âlemde ebedî mutluluğa ulaşmaktır. Böylesine bir felsefenin ya da dünya görüşünün maddî kültürün geliştirilmesinde etkin bir rol oynayacağı söylenemez.

Öte yandan İslâm filozoflarının, Aristo'nun güçlü etkisiyle, bilgi sorunlarına yeterince eğilmedikleri görülmektedir. Bilginin ne yeterli bir tanımını verilmiş; ne de bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişki yeterince açıklığa kavuşturulabilmiştir. Bilgi süreci içindeki aşamalar, bölümlere ayrılarak sınıflandırılmış bir nefis anlayışıyla çözümlenmeğe çalışılmış; berrak ve açık-seçik bir sonuca ulaşılamamıştır. Sözelimi, ne ortak duyunun, ne hayâlgücünün, ne kuruntu yetisinin ve ne de akli yetinin işlevlerini kesin çizgileriyle birbirinden ayırmak mümkündür. Nitekim hayâlgücünün ve mu-savvıranın işlevini kimi İslâm filozoflarında sadece hayâl yetisi yerine getirebilmektedir. Birer yargı yetisi olarak kuruntu yetisiyle akli yeti arasındaki çizgiyi tam olarak belirleme olanağı da yoktur. Öyle görünüyor ki, İslâm filozofları bilginin temel problemlerine eğilmek yerine insan zihnini parçalara ayırıp sınıflandırmak ve her parçanın işlevini belirlemekle boşuna bir çaba içine girmişlerdir.

IV. VARLIK SORUNU

Varlık sorunu felsefe tarihi içinde hemen hemen bütün filozofların ilgilendiği ortak sorundur. Kimileri varlık sorununu değişmeyi, mutlak olanı, sürekli kalanı araştırmak biçiminde algıladıkları halde, kimileri de konuya beşerî açıdan yaklaşarak, bireyin sonu, bir varlık ve hiçlik sorunu olarak algırlar. Varoluşçu filozoflar diye niteleyebileceğimiz ikinciler konumuzun dışındadır, Bizi, İslâm filozoflarının da dahil bulunduğu birinciler ilgilendirmektedir. Onların oluşturdukları metafizik sistem, modern çağda Alman filozofu Christian Wolff'un oluşturduğu deyimle «ontoloji» diye anılmaktadır. «Varlık sorunu» diye Türkçeye çevirebileceğimiz bu deyim, «sürekli değişen şeylerde değişmeyi, kayıtsız ve koşulsuz olanı» araştıran her felsefe sistemine ad olarak verilmiştir. Bu felsefenin babası Par-

menides olarak görülür; çünkü o, belirtildiğine göre, felsefe tarihinde ilk kez, değişen varlıklardaki değişmeyen, hep aynı kalan varlık'ı araştırır.

Parmenides'le başlayan bu çabanın Eflatun, Aristo, Yeni-Eflatuncular ve İslâm filozoflarında sürdürüldüğü görülmektedir. Bilindiği gibi, Eflatun, değişmeyi idelerde bulur. Ona göre, yalnızca ideler gerçek varlığa sahip olup, tanrısal âlemde bulunur; bu âlemdeki her şey değişken olup, idele- rin gölgeleri ya da görüntüleridir. Bu gölgeler ya da görüntüler, bu âleme gelmeden önce ideler âleminde yaşama olanağına sahip olmuş olan insa- nın, bu âleme geldiğinde unuttuğu ideleri yeniden kavramasına yardımcı olur. Eflatun, bu kuramını, bilindiği gibi, daha çok soyut ahlâkî kavram- larla ve matematik işlemlerle ilgili olarak geliştirir. Bunun nedeni, belki de, koşulların gereği olarak nesnelere dünyasının Eflatun'u beşerî sorunlar kadar ilgilendirmemesidir. Ancak özellikle öğrencisi Aristo'nun, onun, bu kuramını, nesnelere dünyası için de geçerli bir kuram olarak ortaya attığı, görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Eflatun'un ideler kuramı Aris- to'dan itibaren hep bu şekilde anlaşılmıştır.

Aristo da, tıpkı Parmenides ve Eflatun gibi, değişmeyi araştırır. Bu- nu yaparken kimi noktalarda özellikle Eflatun'dan ayrılmakla birlikte, ondan pek fazla uzaklaştığı söylenemez. Aristo, Eflatun'dan farklı olarak, gerçek- te bireyin var olduğunu, öz ve varlığın aynı şey olduğunu söylemekle birlikte, nesnelere yetkinlik ilkesi olarak gördüğü soyut tümel bir kavram olan suretin gerçekliğe sahip olduğunu belirtir ve böylece sonunda bir ba- kıma ideleri kabul etmek suretiyle Eflatun'la birleşir; Eflatun'da eleştirdiği noktaya geri döner.

Nesnelere değişmeyi arama çabası, başta Aristo olmak üzere, onu izleyenlerin felsefe tanımlarına yansımıştır. Gerek Aristo ve gerekse onu izleyen İslâm filozofları felsefeyi, «varlığı varlık olarak ele alan bir bilgi dalı» olarak tanımlarlar. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, felsefenin uğ- raş alanı, değişen nesnelere olmayıp, değişmeyen varlıktır. Felsefe de- ği- şen şeylerle ancak değişmeyen varlıkla ilişkisi açısından ilgilendir. İslâm filozofları da bu Aristocu geleneği sürdürürler. Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve İbn Rüşd, felsefenin bu tanımını benimserler. Bu nedenle onların oluşturdukları felsefî sistemlere ontoloji adını vermek mümkündür. Ancak onların kullandıkları ad, ilk felsefe (el-felsefet el-ülâ) ve ilâhiyattır. On- lar kendi felsefî sistemlerine ilk felsefe derler; çünkü «var» ya da «mev- cut ilk kavranan şeydir. İlâhiyat adını verirler; çünkü oluşturdukları fel- sefî sistemler Tanrı, soyut akıllar ve aklî kavramlar üzerinde durur.

İslâm filozofları ontolojilerinde özellikle şu üç sorun üzerinde durur- lar: 1. «Var» ya da «mevcut» dediğimiz şey nedir? Nesnenin kendisinden

ayrılabilir mi? Bir başka deyişle, «var» ya da «mevcut», tıpkı suret ve ilinekler gibi, gerçek bir yüklem midir? 2. Tümeller gerçek bir varlığa sahip midir? 3. Varetme ya da yaratma eylemi nasıl meydana gelir?

1. Varlık :

İslâm filozofları bu konudaki görüşlerini oluştururken Aristo'yu hareket noktası olarak alırlar ve özellikle Aristo'da kapalı olarak bırakılmış noktaları açıklığa kavuşturmağa çalışırlar. Nitekim İslâm filozoflarından önce gelen Aristo'nun çeşitli yorumcuları da aynı yolu izlerler. İslâm filozofları arasında İbn Sînâ ve İbn Rüşd dışındaki filozofların bize kadar ulaşan eserlerinde bu konu yeterince ele alınmadığı için, bu sorunun İslâm dünyasındaki çözümünü daha çok bu iki düşünür açısından ele alacağız.

Daha önce İslâm filozoflarının «varlık» konusunda Aristo'nun görüşlerinden hareket ettiklerini söylemiştik. O halde önce Aristo'nun bu konudaki görüşünü ortaya koymağa çalışalım.

Aristo, bu konuyu üç eserinde ele alır. Bunlar mantığa ilişkin II. Analitikler, Kategoriler ve Metafizik adlı eserleridir. II. Analitiklerin ikinci kitabının başında Aristo şunları söyler: «Bir şeyin bilgisini elde etmeyi istediğimizde, önce o şeyin var olup olmadığını; ancak var olduğu konusunda bilgi edindikten sonra özünün ne olduğunu araştırmamız gerekir.»⁽⁶⁹⁾ Görüldüğü kadarıyla bu metinde mantıksal açıdan varlıkla öz arasında bir ayırım yapıldığı halde, varlıkla öz arasındaki ilişkiye değil, bilimsel bir araştırmada söz konusu olan araştırma sırasına değinilmektedir. Aristo, aynı eserin ikinci kitabının 7. bölümünde ise, bir nesnedeki varlık ve öz ayırımını ele almaktadır: «İnsan tabiatının ne olduğu ve insan tabiatının var olduğu farklı şeylerdir. Bir şeyin varlığı, varlık öz olmadığına, kanıtlama yoluyla ortaya konabilir. Varlık bir cins olmadığına göre, herhangi bir şeyin özü olamaz.»⁽⁷⁰⁾ Aristo, Metafizik'inde de bu ayırımı sürdürür. Ona göre, varlık bir nesnenin özünü oluşturmayıp, her şeye yüklenen en genel bir yüklemidir. Onu yüklem olan tümellerden biri ile karıştırmamak gerekir; çünkü sözgelimi, varlık cins olsaydı, kendisi gibi var olan ayırımı yüklenmemesi gerekirdi.⁽⁷¹⁾

Yukarıdaki parçalardan da anlaşılacağı üzere, Aristo varlık ile öz arasında bir ayırımı gittiği halde, varlık ile özün bağımsız gerçekliklere sahip olup, gerçek nesnenin bu iki unsurun şu ya da bu biçimde bileşiminden meydana geldiğini söylememektedir. Ona göre, gerçekliğe, somut varlığa, sahip olan şeyler bireylerdir. Birer tümel varlık, birer suret olan özlere gerçeklik atfetmek, Eflatun'un idelerini kabul etmek, onun düştüğü yanılgıya düşmek demektir. Tümellerin, özlerin ya da suretlerin birey dışında gerçekliği yoktur. Sözgelimi, insanlık, taşlık, beyazlık, atlık tek başına

gerçekliğe sahip olmayıp, belli bir insan, belli bir taş, belli bir beyaz nesne, belli bir at olmadan kavranamaz; onlar yalnızca bireyleri temsil ederler. Bu duruma göre, Aristo, ne soyut kavramları, ne de ilinekleri gerçek varlıklar olarak nitelemektedir. O halde, varlık en genel bir yüklem olmakla birlikte, beş tümeller ve ilinekler anlamında bir yüklem değildir.

Gerçek varlık bireyler olduğuna göre, bireylere gerçek varlığını sağlayan nedir? Bunun, oluş bozuluş evreninde onların özleri, suretleri ve ilinekleri olmadığını gördük. Bu özlerin, suretlerin ve ilineklerin bulunduğu ilk madde de, şekilsiz ve boyutsuz olduğuna göre, gerçek varlığa sahip değildir; bir başka deyişle, bu niteliğiyle ilk madde de bireylere gerçek varlığını veremez. Aristo'ya göre, öyle görünüyor ki, bir nesneye gerçekliğini fiilleri (eylemleri) sağlar. Nesnelerdeki eylemlerin ilkesi «tabiat» diye adlandırılır. Nesnelere kendilerinde bulunan «tabiat»lar sayesinde hareket ederler, değişime uğrarlar, etkinlik gösterirler. Bir başka deyişle, varlık nesnelere yetkinliğidir. Madde edilgin olduğu için bu yetkinliği sağlayamaz. O halde bu yetkinliği sağlayan, bireylerdeki özler ve suretlerdir; bir başka deyişle tabiatlardır.⁽⁷²⁾ Böylece Aristo, öyle anlaşıyor ki, açıkça reddettiği Eflatun'un idelerine geri dönmektedir. Onun yaptığı tek şey, Eflatun'un idelerini gökyüzünden yeryüzüne indirmekten ibarettir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Aristo'ya göre, biz sureti, neden olduğu mevcut sayesinde, mevcudu ise tanım sayesinde biliriz.⁽⁷³⁾ Böylece Aristo, kendi başlarına var olmadıklarını söylediği özlerin ve suretlerin bireylere gerçek varlığını sağladığını söylemekle çelişkiye düşmektedir.

Varlık ve öz ilişkisini İslâm felsefesinde en ayrıntılı bir biçimde İbn Sînâ ele almaktadır. Fârâbî'nin eserleri, hiç değilse bize kadar ulaşan eserleri küçük ölçekli eserler oldukları ve daha çok siyaset üzerinde durdukları için, bu eserlerde bu konuya yeterince yer verilmediği görülmektedir. Fârâbî, yalnızca Fusûs fi'l-Hikme'de bu konuya biraz olsun değiniyor. Ancak burada bu eserin Fârâbî'ye ait olduğunu tartışan yazarların bulunduğu dikkati çekmek gerekiyor. Fârâbî'nin, bu eserde Aristo'nun mantıksal açıdan yaptığı öz-varlık ayırımını izleyerek, bu ayırımı metafiziğe taşıdığı anlaşıyor. Bu konuda şunları söylüyor : «Eğer bir şeyin özü varlığını gerektirseydi, bir kimsenin, salt bu nedenle, bir şeyin özünü kavradığında, o şeyin var olduğunu da kavraması gerekirdi. Oysa gerçek durum böyle değildir, çünkü biz bir şeyin ne olduğunu kavrayabilsek de, o şeyi, duyarlarla ya da akılyürütme ile kavrayıncaya değin, var olup, olmadığını bilemeyiz.»⁽⁷⁴⁾ Fârâbî bir şeyin özünü ya da mahiyetini bilmenin, mevcut olduğunu bilmeye önceliği olduğunu ileri sürmekte, özle varlık arasındaki ilişkinin ilineklilik (arazi) olduğunu söylemek istemektedir. Ona göre, varlık, bir şeyin özünün dışında bulunduğu için, özün yapısına ilişkin bir unsur

(özün mukavvimi) olamaz; varlık özün zorunlu bir niteliği olmayıp, salt ilinektir.⁽⁷⁵⁾

Kuşkusuz Fârâbî'nin Fusûs'undaki çok kısa ifadelerinden, onun görüşleri hakkında sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün olmamakla birlikte, bir şeyin özünü bilmenin varlığını bilmeyi gerektirmediğini söyleyerek, hiç değilse dış âlemde varlığı bilmenin özü bilmeye önceliği olması gerektiğini ileri süren Aristo'dan⁽⁷⁶⁾ ayrıldığı izlenimini vermektedir. Oysa, daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo da gerçekte özlerin, suretlerin ya da tümellerin maddesel tözlere gerçekliklerini verdiğini söylemekte ve böylece gerçekliğin özler, suretler ya da tümellere ait olduğunu ortaya koymağa çalışmaktadır. Kuşkusuz Aristo bunu, Eflatun'un idelerini reddettiği için, çelişkiye düşmek pahasına yapmaktadır. Fârâbî ise, özün bilinme bakımından varlıktan önce geldiğini söylerken, kavramsal düzeyde bir öncelikten söz etmektedir. Bu öncelik, öyle anlaşılıyor ki, gerçekleştirilecek şeyin, gerçekleştirilmeden önce zihinde tasavvuru ile ilgilidir. Zihindeki bu tasavvurun gerçekleşmesi, dış âlemde bulunması, bir konuma sahip olması anlamına gelir. Bir başka deyişle, zihinsel suret gerçeklik kazanınca, varlık kategorilerinden birine ya da ötekine sahip olur. Onun varlık kategorilerinden birine ya da ötekine sahip oluşunun nedeni dış âlemde var oluşu ya da bulunusudur. Suret böylece genel bir varlık yüklemine sahip olduğu için, varlık kategorileri ona yüklenebilir. Buna karşılık, soyut varlık düzeyinde suret ya da öz, kendileri birer ilinek olan bu kategorilerle nitelendirilemez.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin yukarıda açıklamağa çalıştığımız görüşünü geliştirmeğe çalışır. İbn Sînâ, önce, konuyu bilgi kuramı içinde değerlendirir. Ona göre, mevcut, şey ve zorunlu (zarûrî) doğrudan doğruya kavradığımız ilk kavramlardır. Nasıl ki, biz önermeler ya da hükümler düzeyinde başkalarından sonuçlama yoluyla elde edilemeyen temel önermelerden hareket edersek, kavramlar düzeyinde de türetilmemiş temel kavramlardan hareket ederiz. Eğer temel kavramlar olmasaydı, sonsuzca gidiş söz konusu olurdu ki, böyle bir şey imkânsızdır.⁽⁷⁷⁾ İbn Sînâ, bu genel bilgilere bağlı olarak, «varlık» ya da «mevcut» konusunda şunları söylemektedir: Varlık ya da mevcut, soyutlama sonucu elde edilen en genel bir kavram olmadığı gibi, bütün varlık kategorilerini içeren en yüksek cins de olmayıp, kategorilerin gerçekliğe yüklenmesini mümkün kılan ilk kavramdır.⁽⁷⁸⁾ Böylece İbn Sînâ, mevcudu, bilgi sağlayan tüm diğer kavramların ve bütün önermelerin temel koşulu saymaktadır. Bu nedenle bir şeyin yalnızca varlığından söz etmek döngüdür (devr); o şeye yeni bir şey ilâve etmez. Mevcut ilk ve temel kavram olma niteliğine sahip olduğu için, tanımı, açıklaması ve kanıtlanması yapılamaz. Ona yalnızca işaret edilebilir.⁽⁷⁹⁾ Şey kav-

ramı da temel kavramlardan biri olduğu halde, kullanım alanı çok geniş olup, gerçekliğe sahip olsun ya da olmasın, her şeye yüklenebilir; yüklemi olduğu şey hakkında hiçbir şey söylemediği için, şeyin yüklem olduğu önermeler en yararsız önermelerdir. Bu nedenle «şey» «mevcut» yerine geçemez; o, mevcut olan şeye de yüklem olabilir.⁽⁸⁰⁾

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla, İbn Sînâ; İbn Rüşd, Gilson, Goichon vb. larının iddia ettikleri gibi, mevcudu öze eklenmiş bir ilinek olarak görmemekte, tikel ya da tümelin dış âlemde bulunuşu, bir konuma sahip oluşu olarak algılamaktadır.⁽⁸¹⁾ Varlık ya da mevcut, daha önce Fârâbî'de de gördüğümüz gibi, bütün ilineklerin ya da varlık kategorilerinin nesnelere yüklenebilmesinin temel koşuludur. Bir başka deyişle, nesnelere hakkında bilgi verici önermelerin temel dayanağıdır. Varlık ya da mevcut, dış âlemde bulunan ya da bir konuma sahip olan şeyler için yüklem olarak kullanıldığında, bilgi verici ve açıklayıcı önermelerin oluşmasına yardımcı olur. Sözgelimi, «insan türü mevcuttur», «atom bombası mevcuttur» gibi. Bunun yanında varlık ya da mevcut, yok olan nesnelere ya da hayâli şeyler için de günlük dilde yüklem olarak kullanılabilir. Ancak varlığın bu tür kullanımı yararsızdır. Mutlak yok için ise olumlu ya da olumsuz bir şey söylenemez. Haklarında olumlu ya da olumsuz önermeler kurabileceğimiz hayâli nesnelere, İbn Sînâ'ya göre, gerçekte bulunmadığı halde, onların zihinsel bir tablosuna sahip olduğumuz için ya da gerçek nesnelere olan bir tür ilişkisine oranla onlar hakkında konuşabiliriz; mevcudu onlar için yüklem olarak kullanabiliriz.⁽⁸²⁾

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın yukarıda açıklamağa çalıştığımız görüşünü farklı bir biçimde anlayarak günümüzde Gilson ve Goichon'un yanlış olduğunu sandığımız yorumlarına kaynaklık eder. Ona göre, İbn Sînâ varlığı öze eklenmiş bir ilinek olarak görür; «beyazdır», «büyüktür», «küçüktür» gibi yüklemelerden bir farkı olmadığını söyler. İbn Rüşd bu yorumunu, önce İbn Sînâ'nın, «bir şeyin özünü, tanımını bilmek varlığından önce gelir» görüşüne: ikinci olarak da varlığı ve biri birbirine benzeterek, töze ve diğer tüm kategorilere yüklenebilen genel bir yüklem olarak kabul etmesine dayanır.

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın benimsediğini ileri sürdüğü bu iki görüşü şu şekilde eleştirir: Var'ın bilgisinin özün bilgisinden önce gelmesi gerekir; çünkü salt özün ya da tanımın bilgisi bir şeyin adının işaret ettiği anlamdan başka bir şey değildir; o şeyin zihninde dışında bir varlığa sahip olduğunu göstermez. İbn Rüşd bu durumla ilgili olarak Aristo'dan şu alıntıyı yapar: «...Kategoriler adlı kitapta nesnelere akılla kavranan tümellerinin, ancak bireyleri dolayısıyla var olduğu ve bireylerinin de tümelleri dola-

yısıyla akılla kavrandığı ileri sürülmüştür.⁽⁸³⁾ Var'ın İbn Sînâ tarafından bire benzetilmesine gelince, İbn Sînâ burada var'la biri birbirine karıştırır; çünkü her ikisi de bütün kategorilere yüklem olarak verilebilir. Oysa bunların özdeş olduklarını söylemek mümkün değildir. Benzerlik ancak farklı açılardan söz konusu edilebilir.⁽⁸⁴⁾

İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın var'dan ne anladığını açıklamak için, var'ın çeşitli anlamlarını araştırır. Ona göre, var'ın iki anlamı bulunmaktadır: a) Var, yüklemli önermelerdeki bağ olup, doğru anlamına gelir. Bu var, zihinde bulunanın gerçekte bulunana uygunluğunu ortaya koyar. Bir başka deyişle, zihinde bulunanın gerçekte de bulunduğunu tasdik eder, doğrular. b) Var, yokun karşıtı olan şey anlamına gelir. Her iki anlamda da var sözcüğü hem töze hem de öteki kategorilere yüklenebilir. Birincisi zihinsel ya da mantıksal bir işlemi gösterdiği, ikincisi ise var'ı birincil olarak tözle ya da bireyle özdeş saydığı, onun ikincil olarak töz ya da birey dolayısıyla öteki kategorilerde bulunduğunu ifade ettiği için İbn Sînâ'nın var'ından farklıdır. İbn Sînâ, var'ı tüm kategorilerde ortak bir yüklem haline getirdiği için onu bir ilinek haline sokar.⁽⁸⁵⁾

İbn Rüşd, bu eleştirisine bağlı olarak, tıpkı Aristo gibi, var'ın öze önceliği olduğunu; her şeyden önce tözle ya da bireyle özdeş olduğunu ileri sürer. Ona göre, gerçekte var'la öz birliktedir; birbirinden bağımsız olmaz. Özler, bir başka deyişle, tümeller bireylerden elde edilirler ve zihinde bulunurlar. Ancak İbn Rüşd'e göre de, son çözümlemede, özler ya da suretler maddeye yetkinliğini sağladığı ve dolayısıyla ona hakikatını verdiği için⁽⁸⁶⁾ Aristo'nun içine düştüğü çıkmaza kendisi de düşer.

2. Tümellerin Gerçekliği

Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo, başlangıçta bir tabiat araştırmacısı olmasının etkisiyle, gerçekte var olanın duyulur olan nesnelere ya da bireyler olduğunu; tümellerin ya da tümel kavramların zihin aracılığıyla bireylerdeki ortak niteliklerin saptanmasıyla ortaya çıkarıldığını ileri sürmektedir. Ancak onun bu noktada ısrarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi, cins, tür ve ayırım gibi suretlerin ya da tümellerin bireylere gerçekliğini verdiğini ileri sürerek, bireylerde gerçek olanın suretler olduğunu belirtmektedir. Aristo suretlerin ne türden bir gerçekliğe sahip olduğunu hiçbir duraksamaya meydan vermeyecek bir açıklıkta ortaya koymamaktadır. Kimi zaman tümellerin bireyler dışında varlığı olmadığını söylemekte, kimi zaman da böyle bir varlığa sahip olduğunu benimsediği izlenimi vermektedir.⁽⁸⁷⁾ İkinci görüş, onun metafiziğinde daha ağır basmaktadır. Aristo'yu izleyenler genellikle bu görüşün etkisinde kalmışlar ve bu görüşün doğal sonucu olan, bilimin nes-

neleri tek tek inceleyip araştırmak yerine, nesnelere ortak olanı bulup, onlara iliştirmekten ibaret olduğu anlayışını 'yüzyıllarca savunmuşlardır. Kuşkusuz bu türden bir anlayış, sınıflandırmalarda bir ölçüde yararının bulunması bir yana bırakılırsa, müspet bilimlerin gelişmesini engelleyici bir rol oynamıştır.

İslâm filozoflarında, özellikle İbn Sînâ'da bu yöndeki etkiyi göziemek mümkündür. İbn Sînâ, her türlü ilişkinin dışında kalan kendi başına öz'le, bireylerle ilişkisi olan özü birbirinden ayırır. Ona göre, öz, sözgelimi, İnsan, kendi başına ne tümel, ne tikel, ne bir, ne de çoktur. İnsan bir anlamda tümel olduğu halde, insanlık başka Şey, tümellik ise başka Şeydir. Böyle bir öz dış âlemde (görölür âlemde) hiçbir yerde bulunmadığı halde, doğal varlıklara önceliği olan ve tanrısal bir varlığa sahip olan bir tabiat olarak nitelenir.⁽⁸⁸⁾ Tanrısal varlığa sahip olan bu tabiat, bu öz, öyle anlaşılıyor ki, bireysel ilişkilerinden tümüyle arınmış, henüz böyle bir ilişkiye hiç bulaşmamış bir Şeydir. Daha önce yaptığımız bir benzetmeyi yineleyecek olursak, bu, kabaca, henüz herhangi bir malzeme ile ilişkiye sokulmamış, malzemededen bağımsız olarak oluşturulmuş zihindeki bir tasarıma benzetilebilir. Bu türden özler ilk madde ile birleşerek dış âlemde belli bir konuma ve gerçekliğe sahip olunca, bireyler tarafından temsil edilirler. Böylece özler, bireylerde özdeş olmaktan çıkarlar ve farklılık kazanırlar. O halde özler, Gilson'un iddia ettiği gibi, nesnelere zihinler arasında boşlukta dolaşan, varlık ve yokluğa, tümel ve tikelliğe yatkın bir takım hayâller olarak nitelenemez.⁽⁸⁹⁾ Onların kendi başlarına gerçekliği bulunmayıp, ya Tanrı'da salt öz olarak, ya bireylerde bireysel ve maddesel özelliklerle ya da akılda bireysel özelliklerden bir ölçüde soyutlanmış tümel kavramlar olarak bulunurlar. Bu âlemde bireylerden tümelleri elde eden ve onları bireylere iliştiren akıldır.

İbn Sînâ'ya göre, bir çok Şeye birden yüklenemeyeceği kavranan Şey tikel; bir çok Şeye birden aynı Şekilde yüklenebilen Şey ise tümeldir. Tümel üç farklı anlamda ele alınabilir: a) Kuvve halindeki tümel. Sözgelimi, insan bireylerinde bulunan insanlık. b) Fiil halindeki tümel. Sözgelimi, insan cinsinden bulunan insanlık. c) Çok olarak düşünölmesinde hiçbir engel olmayan bir tek Şeyde bulunan tümel.⁽⁹⁰⁾ Sözgelimi, güneş. Bu bölümlenmeden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'ya göre, tümel kavramlar dış âlemde var olan bireylerde kuvve halinde; yalnızca zihinde var olan cinslerde ise fiil halinde bulunurlar. Onlar bireylerde kuvve halinde bulunurlar ve zihin aracılığıyla fiil haline çıkarılırlar. Bir başka deyişe, tümellik, kendi başına ne tümel ne de birey olan öze ya da mahiyete zihin tarafından eklenen bir kavramdır; öz ya da mahiyetin tümel olması, zihinsel bir işlemlerle birçok Şeye birden yüklenebilmesine bağlıdır.

Kendi başına belirsiz olan öz ya da mahiyet, zihin tarafından kendisine yüklenen tümelliği yanında, tikel ya da daha dar bir anlamda birey olmaya da yatkındır. O, bireyliği ya da tikelliği, tümelliğinin aksine, sahip olduğu ilinekler sayesinde elde eder. Sözelimi, belli bir büyüklüğe sahip olma, belli bir zamanda bulunma ve belli bir yer işgâl etme gibi. Bu ifadelerden, özlerin ya da mahiyetlerin kendi başlarına fiilen var oldukları sonucu çıkarılmamalıdır. Onlar sahip oldukları tikel ya da bireysel niteliklerle tikel ya da birey; bu özelliklerden zihin tarafından soyutlanmış olmaları bakımından türsel bir suret olarak da tümeldir. O halde, İbn Sînâ ile birlikte, bireyselliğin kaynağı özün madde ile ilişkisi; tümelliğin kaynağı ise onun madde ile ilişkisinden zihin tarafından soyutlanarak, birden fazla bireye yüklenebilmesidir, diyebiliriz.

3. Varetme ya da Yaratma Eylemi

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, varetme ya da yaratma eylemi, yukarıda sözünü etmeğe çalıştığımız varlık ve özle yakından ilişkilidir. Öz; cins, tür ve birey gibi her türlü belirlemeden, maddesel ve bireysel ilişkilerden uzak, Tanrı'da bulunan bir tasarımdır. Bireysel ilişkileri içinde o, birey, tikel ve tümel olabilir. İşte Tanrı'da bulunan bu tasarım, bu öz, mutlak imkân halini ifade eder. Onu ne var ne de yok olarak niteleyebiliriz. O, yalnızca mümkündür. Onun varlığı ya da yokluğu bir çelişki ya da imkânsızlığa yol açmaz. Öyle anlaşılıyor ki, mutlak imkân halindeki bu öz, Tanrı'nın birliğini bozmaması için, Tanrı'nın dışında bir şey olamayacağına göre, Tanrı'nın özünden başka bir şey değildir; çok olmayıp, birdir. Zaman ve mekânda konumlandırılmak suretiyle çok olur. Bu yorum bizi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın vahdet-i vücutçu oldukları sonucuna iletir. Ancak kendileri bunu açıkça ifade etmeyip, çoğu kez Tanrı'yı evrenden ayırmağa çalıştıkları için, yeterince berrak ve açık-seçik değildir. Nitekim onlar, Tanrı'yı zorunlu varlık olarak, diğer varlıkları ise mümkün varlıklar olarak ayırırlar. Mümkün varlıkları da özleriyle mümkün, başkasıyla zorunlu ve her yönüyle mümkün varlıklar olarak sınıflandırır. Özleriyle mümkün, başkasıyla zorunlu göksel, ruhânî varlıkları, cismânî varlıkların yaratılışında bir aracı olarak değerlendirirler.

DİPNOTLAR

1. Homeros, Iliada, 14, 258'de geçen parça için bkz., Kirk-Raven, The Presocratic Philosophers, CUP 1966, s. 19; Hesiod'un Theogonia'sında geçen parçalar için bkz., yine, Kirk-Raven, age., ss. 24, 30. Hesiod'un anılan eserinden kimi parçaların Türkçeye çevirisi için bkz., Walter Kranz, Antik Felsefe, Türk. çev. Suad Y. Baydur, Kısım I-II, İÜEF. Yay. (trç). (Türkçeye çevirisi yapılmış olan bu eser, H. Diels'in Die Fragmente der Vorsokratiker adıyla hazırladığı ve W. Kranz tarafından eklerle birlikte yeniden yayımlanan eserdir). Krş. W. Jaeger, The Theology of the Early Greek Philosophers, OUP 1967, s. 11 ve aynı sayfadaki dipnot 36. Orfik mısralarda da Zeus «başlangıç, orta ve son» olarak tanımlanır (bkz., yine, Jaeger, age., s. 29).
2. Aristo, Homer ve Hesiod'u «İlk Teologlar» (hoi protoi theologhesantes) olarak niteliyor (bkz., Metafizika, A3, 983b, 28).
3. Bu din anlayışının şiirle ifade edilmiş olması dolayısıyla şairlere bağlanması konusunda bkz., W. Jaeger, age., s. 2; ayrıca Muse'ların ilham perisi olduğu konusunda bkz., Jaeger, age., ss. 11, 93; konuyla ilgili metnin Türkçe çevirisi için bkz., W. Kranz, age., ss. 15 vd., ve s. 19 dipnot 1.
4. Tabii Din, Mitolojik Din ya da Şairlerin Dini ve Devlet Dini ayrımı M. Terentius Varro'ya ait olup, St. Augustinus tarafından da benimsenmiştir. Bkz., St. Augustine, De Civitate Dei, VI, 5. St. Augustine'in anlattıklarından anlaşıldığına göre, Varro da bu ayrımı bir başka felsefi kaynaktan almıştır; bkz., Jaeger, age., ss. 1-2 ve dipnot 4; aynı ayrımla ilgili olarak bkz., St. Augustine'in De Civitate Dei adlı eserinin İngilizceye kısaltılmış çevirisi, The City of God, İng. çev. J. W. C. Wand, OUP 1963, s. 118.
5. Muse'ların birer ilham perisi olarak işlevlerini, kozmolojik dönem filozoflarından Parmenides ve Empedokles'te de sürdürürler, bkz., W. Jaeger, age., ss. 94, 134. Eski Yunan düşüncesinde daemon kavramı konusunda bkz., F. M. Cornford, From Religion to Philosophy, Harper Torchbooks, New York 1957, ss. 95 vdd. Xenophanes ve Eflatun (Plato) Sokrates'in daemon'undan söz ediyorlar; bkz., Kamran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, AÜİF. Yay., Ankara 1958, s. 39; E. Brehier, The History of Philosophy: The Hellenic Age, İng. çev. J. Thomas, The University of Chicago Press 1967, s. 84. Bu konuda bilgi Eflatun'un Sokratik dialoglarından Eutyphro ve Alkibiades'te; Xenophon'un Memorabilia'sında yer alıyor.
6. Tales'le ilgili metin için bkz., Kirk-Raven, age., s. 87; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., s. 33.
7. Tales'in söz konusu görüşü için bkz., Kirk-Raven, age., s. 94; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., s. 34.
8. Anaximandros'un görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 105-106 ve 117; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 38-39.
9. Xenophanes'in görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 168-170; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 67 vd.

10. Parmenides'in görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 275-276; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 110vd.
11. Herakleitos'un görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 187-188, 191, 195, 196-197; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 79-83; bkz., yine Jaeger, age., s. 113.
12. Empedokles'in görüşlerinden parçalar için bkz., Kirk-Raven, age., ss. 323, 327-330; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 145-146.
13. Kirk-Raven, age., ss. 324-332; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 148-152.
14. Kirk-Raven, age., ss. 321, 328, 351 vdd.; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 132 vdd., Bkz., yine, Jaeger, age., ss. 143vd.
15. Kirk-Raven, age., ss. 368, 372 vdd.; Türk. çev. için bkz., W. Kranz, age., ss. 9 vd., 11 vd., Bkz., yine, W. Jaeger, age., ss. 160-161.
16. Bkz., E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, İng. çev. L. R. Palmer, Londra 1963, s. 226.
17. R. Walzer, *Early Islamic Philosophy, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, neşr. A. H. Armstrong, CUP 1967, s. 656; krş., Zeller, age., s. 287.
18. A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, s. 285; krş., Zeller, age., s. 303.
19. A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*, ss. 296-297.
20. Tertullianus (doğ. tak. 160)'un felsefe ve pagan kültürü konusundaki görüşleri için bkz., *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, neşr. Jason L. Saunders, New York 1966, ss. 343 vd. Tertullianus, Hristiyan gençlerin Roma okullarında yaygın olan dünyevi eğitimde karşılaşacakları tehlikeleri belirttikten sonra, onların yine de bu okullara devam etmelerini yasaklamanın doğru olmayacağını şu sözlerle ifade etmektedir: «İnsanın beşeri hikmeti kazanması ya da düşünce ve eylemlerini yönetmeyi öğrenmesi başka türlü nasıl mümkün olabilir? Edebiyat hayatla ilgili sorunlar için zorunlu bir âlet, bir vasıta değil midir?» Bkz., Tertullianus'tan naklen W. Boyd, *The History of Western Education*, Londra 1932, s. 86.
21. Clement'in *Stromata* adlı eserinden İngilizceye çevrilmiş konuyla ilgili parçalar için bkz., *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, ss. 305-322, özellikle 306-307; ayrıca bkz., H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ss. 169-170; krş., W. Boyd, age., s. 87.
22. Bkz., Jaeger, age., ss. 2-3; krş., R.A. Markus, *Marius Victorinus and Augustine, The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* içinde, ss. 344 vd.
23. Aristo, *De Divinatione Per Somnum*, I, 462b 1-23; 463a 30-463b 10, krş., aynı eser, II, 463b 15-20.
24. Bkz., R. Walzer, *Greek into Arabic*, ss. 15-16.
25. Aynı eser, s. 16.
26. Bkz., P. Kraus-S. Pines, *Râzi maddesi, İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., c. IX, s. 644.*
27. İbn er-Ravendi için bkz., P. Kraus (G. Vajda), *Ibn al-Râwandî maddesi, The Encyclopedia of Islam, New Edition, c. III, s. 903. Râzi'nin görüşleri için bkz., P. Kraus-S. Pines, anılan madde, İslâm Ansiklopedisi, c. IX, s. 644; bkz., yine, S. Pines, *Philosophy, Cambridge History of Islam* içinde, c. 2B. CUP*

- 1970, s. 801. Râzî, et-Tıbb er-Rûhânî'de farklı bir görüşü savunur görünmektedir. Sözelimi, bu eserin son bölümünün sonlarında diyor ki: «...Âdil ve erdemli olup, hak olan şeriatın kendisine yüklediği bütün ödevleri yerine getiren kimsenin ölümden korkması gerekmez; çünkü bu şeriat ona zafer, sükunet ve sonsuz mutluluk vaad eder.» Bkz., The Spiritual Physick of Rhazes, İng. çev. Arberry, Londra 1950, s. 106.
28. P. Kraus-S. Pines, anılan madde, İslâm Ansiklopedisi, c. IX, s. 644; S. Pines, Some Problems of Islamic Philosophy, Islamic Culture içinde, c. XI, sayı 1, Haydarabad 1937, ss. 78-79; S. Pines, Philosophy, The Cambridge History of Islam içinde, c. 2B, CUP 1970, ss. 801-802; M. Meyerhof, The Philosophy of the Physician ar-Râzî, Islamic Culture içinde, c. XII, 1941, s. 57. Özellikle bu âlemde kalıp şeytanlaşan ve insanlara vahiy meleği olarak görünüp, onları aldatan kötü nefislerle ilgili olarak bkz., Opera Philosophica, neşr. P. Kraus, c. I, Kahire 1939, s. 178.
29. P. Kraus-S. Pines, Râzî maddesi, İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., c. IX, s. 644.
30. Bkz., S. Pines, Philosophy, The Cambridge History of Islam içinde, c. 2B, s. 802.
31. Kur'an, Hûd, XI, 7.
32. Bkz., H. Frankfort ve diğerleri, Before Philosophy, Penguin Books 1967, ss. 32, 54 ve özellikle 60.
33. Mezopotamya kültüründe su motifinin önemi konusunda bkz., H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 159-161, 172; Tales için bkz., yukarıya, dipnot 6; Xenophanes'te de yine su unsuru toprakla birlikte önemli bir rol oynar; onun anlattıkları Kur'an'ın bildirisiyle ilginç bir benzerlik gösterir; bkz., Kirk-Raven, age., s. 176; W. Kranz, age., s. 69; Xenophanes diyor ki: «Toprakla sudur hepsi, bütün doğanların ve yetişenlerin. Hepimiz topraktan ve sudan doğduk zira. Topraktan gelir bütün bütün şeyler ve toprağa döner sonunda.»
34. Kur'an, A'raf, VII, 64; Yûnus, X, 73; kıssanın geniş anlatımı için bkz., Hûd, XI, 36-45.
35. Kur'an, Bakara, II, 29; İsrâ, XVIII, 44; Mu'minûn, XXIII, 17.
36. Kur'an, Enbiyâ, XXI, 30.
37. Kur'an, Fussilet, XLI, 11.
38. Tufan efsanesi eski Mezopotamya kültürünün en önemli ögesidir. Sümer, Babil ve Yahudilikte Tufan efsanesinin karşılaştırmalı bir çizelgesi için bkz., S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books 1966, ss. 133-136; aynı konuyla ilgili olarak bkz., yine, H. Frankfort ve diğer., age., ss. 226, 76. Yedi kat gök motifi, Babil astronomisinden etkilendikleri ileri sürülen Harranlılarda bulunur, bkz., De Lacy O'Leary, How Greek Science Passed to the Arabs, Londra 1964, s. 172; Babil astronomisi için bkz., Astronomy maddesi, Encyclopedia Britannica, c. II, 1970, s. 643; Mısır dinlerinde, başlangıçta bitişik olan yerle göğün ayrılması hakkında bkz., H. G. Yurdaydın-M. Dağ, Dinler Tarihi, Turizm ve Tanıtma Bakanlığı, Turizm Eğitimi Genel Müdürlüğü Yay. 5, Ankara 1978, s. 67; krş., H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 28, 60, özellikle s. 63; Cornford, From Religion to Philosophy, New York 1957, ss. 65-67; bkz., yine, S. Toulmin-J. Goodfield, The Discovery of Time, Penguin Books 1965, s. 40. Diodorus'tan alıntılanan bir metinde İyonyahlara atfen şu bilgi veriliyor: «Başlangıçta evren biçimlenirken gök ve yeryüzü, unsurları birbirine karışmış olduğu için görünüm bakımından ayırdedilemez bir haldeydi; daha sonra bedenleri birbirinden ayrıldığında, evren bütün parçalarıyla bu-

- gün görülen düzenli biçimine kavuştu.» Başlangıçta göğün buhar ya da duman halinde bulunmasına gelince, göğün menşeinin «hava ve nem» olduğu düşüncesi Ortadoğu kültüründe oldukça yaygındır. Bu konuda Mısır kültürüyle ilgili olarak bkz., H. Frankfort ve diğerleri, age., ss. 63-64. «Gökyüzü hava (Shu) ve nem (Tefnut)'den doğar.» Buhara benzer bir töz olan hava (su buharlaşınca hava olur) Anaximenes'te evrenin aslı (arçe) olup, gök cisimleri yeryüzünden yükselen nemden meydana gelir. Bkz., S. Toulmin ve J. Goodfield, *The Fabric of the Heavens*, Penguin Books 1961, s. 75.
39. Kur'an, A'raf, VII, 78; Hüd, XI, 94; Hâcc, XXII, 42-45; Furkân, XXV, 38; Kâf, L, 12-14.
40. Sözelimi, bkz., Kur'an, Ahzâb, XXXII, 72.
41. Bkz., Âl-i İmrân, III, 7.
42. Şehristani, el-Milel ve'n-Nihâl, c. II, Kahire 1387/1968, ss. 121-122. Şehristani'nin Eski Ahid'ten yaptığı bu alıntı bugünkü muteber Eski Ahid metninde, suyun temel öge olarak vurgulanması dışında, oldukça farklıdır. Bkz., Tekvîn, Bâb 1. Şehristani'nin bu alıntısı Eski Ahid'in hiç değilse bu konuda Kur'an âyetlerine daha yakın bir nüshasının bulunduğu olasılığını hatıra getiriyor. Gökerin yaratılışı Kur'an'da şöyle dile getiriliyor: «...Sonra duman halindeki göge yöneldi» (Fussilet XLI, 11). Görüldüğü gibi, bugün bazı yazarların yaptığı gibi, Kur'an'daki «duman» anlamına gelen «duhan» sözcüğünün, bugünkü gökbilimcilerin sözünü ettiği «nebulae» ile hiçbir ilgisi yoktur.
43. Şehristani, age., s. 122; âyet için bkz., Kur'an, Hüd, XI, 7.
44. Şehristani, age., s. 126.
45. Aynı eser, s. 126.
46. Bkz., Aristo, *De Anima*, III 5, 430a, 14vdd.
47. Mehmet Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, İbn Sinâ, Doğumunun 1000. Yılı Armağanı içinde, TTK Yay. 1984, ss. 362 vdd., 376, 379, 381 vd. Kindî için bkz., Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye, c. I, Kahire 1950, ss. 155, 179, 97, 372-373. Fârâbî'nin görüşü için bkz., Tahsil es-Sa'âde, Haydarabad 1345/1926, ss. 40-41; anılan sayfaların Türkçe çevirisi için bkz., Fârâbî'nin Üç Eseri, çev. H. Atay, AÜİF Yay. Ankara 1974, ss. 53-55. Yine bkz., Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, University of Chicago Press 1979, ss. 40-41; R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 216.
48. İbn Miskevî'nin görüşü için bkz., Tehzîb el-Ahlâk ve Tathîr el-A'râk, Kahire 1323/1905, ss. 17-18; krş., R. Walzer, *Greek into Arabic*, s. 332. Fârâbî'nin görüşü için bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, neşr. M. Kabbânî, Kahire (trç.), ss. 85-86, 102-103. Fârâbî burada filozoflar ve onları izleyenlerle bunların dışında kalan insanların, hakikati elde etme biçimlerini ve derecelerini karşılaştırıyor ve hepsini meşru ve geçerli görmekte birlikte; filozofların bilgisinin üstünlüğünü vurguluyor.
49. Fârâbî, Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 103 vd.
50. İbn Sinâ'nın üç türlü peygamberliği için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 362-363, 384-385.
51. Bkz., İbn Rüşd, Kitâb Fasl el-Makâl, neşr. G. F. Hourani, Leyden 1959, ss. 14-16; Türk. çev. N. Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd'ün Felsefesi, AÜİF Yay., Ankara 1955, ss. 8, 18-19. İbn Rüşd burada Kur'an âyetlerini tevîl edilebilirlik bakımından üçe ayırıyor: a) Zahir (dış) anlamıyla alınması gereken âyetler. b) Kelâmcılar ve sıradan insanlar tarafından zahir (dış) anlamıyla alın-

- ması, Burhan Ehlî (Filozoflar) tarafından ise tevili gereken âyetler. Bunların filozoflarca tevil edilmemeleri küfürdür. c) Her iki sınıfa da sokulamayan ve tevilde hata yapılması mazur görülen âyetler.
52. Fârâbî, Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye, Haydarabad 1346/1927, ss. 50-51; Türk. çev. M. Aydın ve ötekiler, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 46.
 53. İlmin (bilginin) kavramlar (tasavvurât) ve önermeler (tasdikât) biçiminde ayırımıyla Fârâbî'nin Uyûn el-Mesâ'il'inin başında karşılaşırız (Mebâdî' el-Felsefet el-Kadîme içinde, Kahire 1328/1910, ss. 2-3); söz konusu eserin Türkçeye özet çevirisi için bkz., H. Z. Ülken ve K. Burslan, Farabi, Kanaat Kitabevi Yay., (trç.), s. 207; İbn Sinâ'nın görüşü için bkz., Kitâb en-Necât, neşr. Kürdî, Kahire 1331/1912, ss. 3 vd.; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, c. III, s. 3. Şehristânî, söz konusu eserde İbn Sinâ'nın görüşlerinin sadık bir özetini veriyor. Krş., A. Bingöl, İbn Sinâ'da Mantıkî Mahiyet ve Bilinmesi, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri içinde, Ankara 1990, s. 140.
 54. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, c. III, s. 3; A. Bingöl, adı geçen bildiri, s. 140.
 55. Şehristânî, age., c. III, ss. 3-4.
 56. Sözelimi, ateş yakıcılığından ötürü atestir; insan akıllı olduğu için insandır. Bu anlayış, o dönemin tanın ve sınıflandırmalara dayanan bilgi anlayışının bir sonucudur.
 57. Bkz., yukarıya, dipnot 53.
 58. İbn Sinâ ile ilgili olarak bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 379 vd., 384 vd.; Fârâbî ile ilgili olarak bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 62 vd., 86; Kitâb es-Siyâset el-Medeniyye, ss. 47-48; Türk. çev. ss. 40-41.
 59. Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri için bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 47-77; İbn Sinâ'nın bu konudaki görüşleri benim «İbn Sinâ'nın Psikolojisi» adlı makalemden ayrıntılarıyla işlenmiştir, bkz., «Hayvansal Nefs» ve «İnsan Nefsi» başlıkları altındaki bölümler.
 60. Özellikle İbn Sinâ'nın görüşü için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 363-365, 375.
 61. Fârâbî'nin görüşleri için bkz., D. M. Dunlop, Al-Farabi's Introductory Sections (Fusûl) in Logic, Islamic Quarterly içinde, (1955), el-Fasl es-Sânî (Ar. metin), Section Two (İng. metin); İbn Sinâ'nın görüşleri için bkz., İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 372, 379-381.
 62. M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 343 vdd.
 63. Fârâbî'de akli yetiler konusunda bkz., Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 62 vd.; İbn Sinâ için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 374-379.
 64. Bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar, Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri içinde, Ankara 1990, ss. 154 vdd.
 65. Fârâbî, Kitâb Ârâ'i Ehl el-Medinet el-Fâzıla, ss. 73 vd.
 66. Fârâbî'de de yer alan bu görüşler İbn Sinâ'da daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. İbn Sinâ'nın görüşü için bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, ss. 370-373; krş., ss. 379-381; krş., Fârâbî, The Fusûl al-Madani, neşr. ve İng. çev. D.M. Dunlop, CUP 1961, ss. 108-109 (Ar. metin), s. 31 (İng. metin).
 67. Bkz., M. Dağ, İbn Sinâ'nın Psikolojisi, s. 372.
 68. İbn Sinâ'nın Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşleri için bkz., M. E. Mar-mura, Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars, JAOS, c. LXXXII, (1962), ss. 299-312.

69. Aristo, *Analytica Posteriora*, II, 1; krş., *Organon IV*, Türk. çev. H. R. Atademir, MEB Yay., 1951, s. 106.
70. Aristo, *Analytica Posteriora*, II, 7; krş., *Organon IV*, Türk. çev. H.R. Atademir, ss. 122-123.
71. Aristo, *Metaphysica*, B3, 998b, 17 vdd.
72. Krş., E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd. edition, Toronto 1952, ss. 46-47. Maddenin bilinemezliği için bkz., Aristo, *Metaphysica*, Z10, 1036a, 8.
73. Aristo mantığında tanım bize tanımlananın özünü verir. O öz de tanımlanan mevcudun türsel suretidir. Suret konusunda ise tek bilgi kaynağımız vardır; sureti mevcudun deneyimi, gözlemi sonucu biliriz.
74. Fârâbî, *Fusûs el-Hikem*, Haydarabad 1345/1926, s. 2. Fârâbî'nin *Fusûs el-Hikem*'inden (eser *Fusûs fi'l-Hikme* ya da *Risâlet el-Fusûs fi'l-Hikme* olarak da tanınır) yapılan alıntılar için bkz., Fazlur Rahman, *Essence and Existence in Avicenna*, *Medieval and Renaissance Studies* içinde, c. IV, (1958), s. 2; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londra 1955, s. 186. Aslında *Fusûs el-Hikem*'in Fârâbî'ye ait olduğu hususu kimi yazarlarca tartışma konusu yapılmıştır. Bu konuda bkz., H. Cerr (Georr), *Fârâbî Fûsus'ül Hikem'in Yazarı mıdır?* Türk. çev. Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XVIII, Ankara 1972, ss. 153-161; S. Pines, *İbn Sinâ ve «Risâlet el-Fûsus fi'l-Hikme»nin Yazarı*, Türk. çev. Kifayet Özaydın, *AÜİF Dergisi*, c. XIX, Ankara 1973, ss. 193-196.
75. Fârâbî, *Fusûs el-Hikem*, ss. 2-3; F. Rahman, agm., s. 2; Gilson, *History of Christian Philosophy*, s. 186.
76. Aslında Aristo'nun böyle bir şeyi tikeller dünyası için geçerli gördüğü anlaşılmaktadır.
77. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, neşr. C. Anawati ve ötekiler, Kahire 1380 / 1960, ss. 29-30; krş., F. Rahman, agm., s. 4; Gilson, *History of Christian Philosophy*, ss. 206-207.
78. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, s. 31; Avicenne, *Le Livre de Science*, Fr. çev. M. Aghena ve H. Masse, Paris 1955, s. 94; krş., F. Rahman, agm., s. 4.
79. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, ss. 31-32; krş., F. Rahman, s. 4.
80. İbn Sinâ, *eş-Şifâ*, *el-İlâhiyyât I*, s. 32; krş., F. Rahman, agm., s. 7.
81. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Türk. çev. K. Işık - M. Dağ, Samsun 1986, s. 161; E. Gilson, *Being and Some Philosophers*, ss. 77 vdd.; Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937, s. 49 vd.
82. Krş., F. Rahman, agm., ss. 6-9.
83. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 162.
84. Leon Gauthier, *İbn Rochd*, Paris 1948, ss. 154-155.
85. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 162.
86. Gilson, *History of Christian Philosophy*, ss. 220-221.
87. Gilson, *Being and Some Philosophers*, ss. 41-51.
88. F. Rahman, agm., s. 9.
89. Gilson, *Being and Some Philosophers*, ss. 75, 76, 96.
90. Gilson, *History of Christian Philosophy*, s. 209.

NÜZHET ÖMER EFENDİ VE HADİS-İ ERBAİN TERCEMESİ*

Prof. Dr. Sadık CİHAN

Nüzhet Ömer şuarâ'dan bir kimse olup, Urfa'lıdır. Şiir tarzı Ragıb Paşa'ninkini andırır. Uzun zaman Ragıb Paşa'nın mühürdarlığını yaptı.(¹) Haremeyn kîse-dârı (vekilharçlık) görevinde bulundu.

Neccâr-Zâde Mustafa Rıza Efendi'nin müritlerindendir.(²) Astronomi ilmiyle de meşgul oldu.

1192/1778'de İstanbul'da vefat etti ve Galata Mevlevî Hanesine gömüldü.

Nüzhet Efendi'nin, Hadis-i Erbaîn Tercemesinden başka, Dıvanı, Menâkıb-ü Evliyâyıye fi Ahvâl-i Rıdâiyye,(³) Terceme-i Merzubân-Nâme Cevheru'l-Hikem, Menâzihu'l-Ebsâr ve Tenbîhâtü'l-Müneccimîn(⁴) gibi eserleri vardır.(⁵)

Hadis-i Erbaîn Tercemesi

Bursalı Mehmet Tahir «Osmanlı Müellifleri» isimli eserinde, Nüzhet Ömer Efendi'nin manzum bir hadis-i erbaîn tercemesi bulunduğunu zikretmiştir.(⁶) Diğer taraftan Abdülkadir Karahan «İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis» eserinde: «İlmî nücuma da intisabı olan Nüzhet Ömer Efendi'nin manzum bir hadis-i erbaîn şerhi bulunduğunu Bursalı Mehmet Tahir'den öğreniyoruz»(⁷) diyerek, bu eseri tesbit edemediğini belirtmiştir.

(*) Osmanlı Devri Hadis yazarları üzerine araştırma. Seri: 4.

(1) Bursalı Mehmet Tahir, Osmanlı Müellifleri, İstanbul 1333 h, Matba-i Âmire, II, 460.

(2) Mehmet Süreyya, Sicilli Osmanî (Tezkire-i Meşâhiri Osmaniye), Matba-i Âmire, ciltler muhtelif tarihlerde basılmıştır, IV, 550.

(3) Bu Menâkıb-Nâmesini Mustafa Rıza Efendi için yazmıştır.

(4) İslâm müneccimlerinden Muhammed Kâsım'ın Farsça eserinin Türkçe tercümesidir.

(5) Osmanlı Müellifleri, II, 460.

(6) II, 460.

(7) İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları No. 587, İstanbul, 1954, s. 249.

Bursa İl Halk Genel Kütüphanesindeki çalışmalarım esnasında adı geçen eseri buldum. Halihazırda tek nüsha olan bu eseri ilme kazandırmanın faydalı olacağı kanaatıyla, eser üzerinde çalışmaya karar verdim.

N ü s h a n ı n T a n ı m ı

Kütüphane : Bursa İl Halk Genel Kütüphanesi Yazmaları
Numara : 1521
Varak : 1 a - 8 b
Kâğıdı : Âbâdi, su yollu
Yazı : Nesih (Kapak : Ebrulu mukavva)
Satır : 15
Ebadı : 211 x 118 (145 x 87)^{mm}
Yazılış Tarihi : 1170/1756.

Hadislerin Kaynağı ve Sıhhat Durumu

Müellif giriş kısmının 44.cü beytinde belirttiği gibi, hadisleri Celâlüddin Suyutî'nin (Ö. 911/1505) «Câmiu's-Sagîr» isimli eserinden almış ve nazma uyması bakımından kısa hadisleri tercih etmiştir.

Hadislerin «Câmiu's-Sagîr»daki yerlerini tesbit ettik. Bunun yanında Sehavî'nin «Mekâsıdu'l-Hasene» ve Aclunî'nin «Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs» eserlerinden de hadisleri tesbit ederek, hadislerin durumu hakkında okuyucuya daha geniş bir perspektif kazandırmak istedik.

Müellifin seçtiği hadisleri sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Hadislerin durumlarına açıklamalar kısmında temas ettik.

K u l l a n ı l a n V e z i n

Müellif mesnevî tarzındaki mazum giriş kısmında ve hadislerin mazum tercemesinde «Fâilâtun/mefâilün/fa'lun» ve «Fâilâtun/mefâilün/feilün» vezinlerini kullanmıştır.

G i r i Ő K ı s ı m ı n ı n M u h t e v a s ı

Müellif 69 beytlik mesnevî tarzındaki giriş kısmında önce Allaha hamd, daha sonra âlemin ve insanın yaratılışını anlatır.

Hamd ol Allâh'a kim idüp icâd

Nüşa-i kevni eyledi inşâd.⁽⁸⁾

(8) 1. beyt.

Daha sonra sırayla Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirir ve Cihâyâr-ı güzîni metheder.

Dahi güldeste-i salât ü selâm
Ola muhdâ-yı rûh-ı Fahr-i enâm.⁽⁹⁾

Bünye-i ser'ine virüp temkîn
Çâr rûkn oldı çâr yâr-ı güzîn⁽¹⁰⁾

Âhirette Resulullah'ın şefâatına nail olmak için eserini telif ettiğini açıklar.

Ümmete müjde eyleyüp biz-zât
Bu hadîsi dimiş şefî'i 'usât.⁽¹¹⁾

Hıfz iden çil-hadîs sünnetimi
Âhiretde görür şefâ'atımı.⁽¹²⁾

Şefâat saâdeti için kendisinden önce Câmî'in (Ö. 898/1492) Farsça kırk hadîsini Nâbî (Ö. 1124/1712) ve Münîf'in (Ö. 1156/1743) Türkçeye çevirdiğini ifâde eder.

İtmiş ez-cümle Câmî'i merhûm
Şerhini çil hadîsinin manzûm.⁽¹³⁾

Sonra olmuşlar ol 'azîze redîf
Hazret-i Nâbî vü Cenâb-ı Münîf.⁽¹⁴⁾

Fârisî lafzın eyleyüp tebdil
Türkiye her rubâ'isin tahvîl.⁽¹⁵⁾

Aynı saâdete ermek ümidi ile «Câmiu's-Sagîr» isimli eserden 40 hadîs ezberlediğini, bunlardan feyz aldığı ve rubâ'i şeklinde tercüme ettiğini belirtir.

Eyleyüp Câmiu's-Sagîr'e nazar
Eyledim çil hadîsini ezber.⁽¹⁶⁾

Her hadîsin meâlîni tenhâ
Eyledim bir rubâ'i ile edâ.⁽¹⁷⁾

(9) 8. beyt.

(10) 14. beyt

(11) 25. beyt.

(12) 26. beyt.

(13) 30. beyt.

(14) 33. beyt.

(15) 35. beyt.

(16) 44. beyt.

(17) 46. beyt.

Eserini zamanın Sadrazamı Ragıb Paşa'ya ithaf ettiğini açıklar.

Oldı bu tuhfe-i huçeste-nişân
Nâm-ı Âsafıla zîb-i bezm-i cihân.(18)

Ragıb Paşanın ilim ve irfan sahibi, düşkûnlere yardım eden, halkın sevgisini kazanan, cihanda eşi bulunmayan eşsiz bir edip ve nazım erbabı olduğunu belirtir.

Nice Âsaf ki îzed-i müte'âl
Zâtın itmîş muhît-i fazl-u kemâl.(19)

Eyleyüp hilmi halkı şermeñde
Eyledi cümlesin ana bende.(20)

Diğerk taraftan Ragıb Paşa'ya duâda bulunarak şöyle der .

İzz ü devletle kendi sağ olsun
Dil-i edâsı dâğ dâğ olsun.(21)

Eyleyüp dâima derûnunu şâd
Ömrü gündend güne ola müzdâd.(22)

Pâye-i izzet-i refî' olsun
Fahr-ı 'âlem ana şefî' olsun.(23)

Son beytte de kendisinin hayırla anılmasını arzu eder .

Her kusûra olup kabûle karîn
Hayr ile yâd ola bu 'abd-ı hazîn.(24)

(18) 48. beyt.

(19) 49. beyt.

(20) 56. beyt.

(21) 64. beyt.

(22) 65. beyt.

(23) 66. beyt.

(24) 69. beyt.

GİRİŞ

1. Hamd ol Allâh'a kim idüp icâd
Nüsha-i kevni eyledi inşâd
2. İdüp eczâ-yı Âdemi tertîb
Çâr 'unsûrdan eyledi terkîb.
3. Virüp âyîne-i 'ukûla cilâ
Tûti-i nutkı eyledi gûyâ.
4. Hâme-i kudretinden oldı 'ayân
Bir rubâ'i gibi bu çâr erkân.
5. İdüp insâna 'ilm-ile tebcîl
Cümle mahlûka eyledi tafdîl.
6. Fenn-i sun'undan oldı çarh-i 'ulâ
Nüh varak bir risâle-veş peydâ.
7. İdüp icâd-ı 'âleme fermân
Lafz-ı kün'den zuhûra geldi cihân.
8. Dahi güldeste-i salât ü selâm
Ola mühdâ-yı rûh-ı Fahr-i enâm.
9. Ki olup ümmetine râh-nümâ
Eyledi sâlik-i tarîk-i Hüdâ.
10. Her hadîsi rehîn-i hikmettir
Her sözi masdar-ı hakîkattir.
11. Eyledi hazret-i Hudâ-yı cemîl
Nutkını tercemân-ı vahy-i Celîl.
12. Zâtı kim matla'-ı güzinişdir
Sebeb-i nazm-ı âferînişdir.
13. Ne kadar itse hâme sarf-ı kelâm
Şerh-i evsâfın idemez itmâm.
14. Bünye-i ser'ine virüp temkîn
Çâr rûkn oldı çâr yâr-i güzîn.
15. Hıfz-ı mazmûn-ı dîn için dâim
Çâr mısra'-veş oldılar kâim.
16. Oldılar hırz-bâzu-yı İslâm
Çâr kul gibi ol çihâr-ı be-nâm.

17. İtdi ol çâr ma'delet-ârâ
Penc-gâh-ı Muhammed'i icrâ.
18. Gülşen-i dehre çâr fasl-âsâ
Mâye-i zînet oldılar gûyâ.
19. Cümlelerin rûh-ı pâki ide karâr
Rahmet-i Hak'la tâbe-yevm-i karâr.
20. Çünki vakt-i şitâ idince hulûl
Pîr-i çerh itdi erba'îne duhûl.
21. Çâr ahbâb ile idüp ülfet
Eyledük bir mahalde cem'ıyyet.
22. Eyleyüp iktisâb-ı zevk-ü sürûr
Oldı dört üstüne safâ vü hubûr.
23. Eyleyüp çâr gûşede râhat
Çâr-gâh oldı nağme-i sohbet.
24. Oldı nâgeh hadîs-i Fahr-ı enâm
Zîb-bahşâ-yı silk-i nazm-ı kelâm.
25. Ümmete müjde eyleyüp biz-zât
Bu hadîsi dimiş şefi'i 'usât.
26. Hıfz iden çil-hadîs sünnetimi
Âhiretde görür şefâ'atımı .
27. Olmağa bu sa'âdete mazhar
Bundan akdem bir iki ehl-i hüner.
28. Her biri çil hadîs idüp ifrâz
Eylemişler bu devleti ihrâz.
29. Şerh idüp her birisi ânı temâm
Eylemiş zîb-i safha-yı eyyâm.
30. İtmîş ez-cümle Câmî'i merhûm
Şerhini çil hadîsinin manzûm.
31. Eylemiş her meâlini ammâ
Fârisî bir rûbâ'i ile edâ.
32. Vâye-dâr olmaga o devletden
Ya'ni ol mâye-i sa'âdetden.
33. Sonra olmuşlar ol 'azîze redîf
Hazret-i Nâbî vü Cenâb-ı Münîf.

34. Sâire dahi olmağa âsân
Eylemişler ol iki ehl-i beyân.
35. Fârisî lafzın eyleyüp tebdîl
Türkîye her rübâ'isin tahvîl.
36. Biri ol çâr yârın itdi hîtâb
Bana k'ey nûr-ı dîde-i ahhâb
37. N'ola sen dahı himmet idüp eger
Eylesen böyle bir huçeste eser
38. Hem sevâb-ı azîm idüp hâsıl
Hem olurdun o devlete nâil.
39. Eyleyüb başka çil-hadîs ihrâc
Eserün bulsa gayri gûne revâc.
40. Tab'ınız evc-i i'tilâda olur
Belki dört kat dahi ziyâde olur.
41. Gûş idince ânı bu a'bd-i fakîr
Ya'ni kim NUZHET-i şikeste-zamîr.
42. Mâye-i şevk olub bana bu makâl
Âzim oldum bu niyyete fi'l-hâl.
43. Halvêt ü inzivâda kalb-i hazîn
Oldı dervîş gibi çilli-nişîn.
44. Eyleyüp Câmî'us-Sagîr'e nazar
Eyledim çil hadîsini ezber.
45. Mâye-i feyzle ile olup meşhûn
Kırklar tekyesine döndü derûn.
46. Her hadîsin meâlini tenhâ
Evledim bir rübâ'î ile edâ.
47. Eyleyüp feth kufl-i bâb-ı merâm
Eyledim erba'îni çünki tamam.
48. Oldı bu tuhfe-i huçeste-nişân
Nâm-ı Âsafı zîb-i bezm-i cihân.
49. Nice Âsaf ki îzed-i müte'âl
Zâtın itmiş muhîti fazl u kemâl.
50. Sebeb-i râhat-ı 'ibâd ü bilâd
Dâver-i Cemm gulâm u Kisrâ-dâd.

51. Çâr bâliş-nişin-i ı'zz ü Celâl
Âsümân rûtbe dâver-i mifdâl.
52. Râgıb-ı ehl-i dâniş ü idrâk
Nâm-dâşî şehinşeh-i «levlâk».
53. Nâzım-ı kâr-gâh-ı emn ü emân
Menba-ı 'ilm ü mefhar-i devrân.
54. Re'yinin re'y-i halk hayrânı
'Aklının 'akl-ı kül sebek-hânı.
55. Tab'ı kim nüsha-i mürüvvetdir
Nakş-ı dibâcesî sehâvetdir.
56. Eyleyüp hilmî halkı şermende
Eyledi cümlesin ana bende.
57. Eşkiyâyı cihândan eyledi pâk
Şu'le-i berk-i tîgi çün hâşâk.
58. Düşmene kahrı virmeyüp ârâm
Çâr-nâçâr itdi emrine râm.
59. Böyle bir dâver-i yegâne hele
Anlamam bir dahî cihâne gele.
60. İtse 'âlemde birisi bir eser
Bulur evsâfı ile zînet ü fer.
61. 'Ulemâya nigâh-ı şefkat ider
Nazm. erbâbı taba rağbet ider.
62. Lafz-ı Râgıb ki bî-medânîdir
Anâ atû-yı âsümânî dir.
63. Dilerim hazret-i Hudâyi ganî
Her işinde muvaffak ide anı.
64. 'İzz ü devletle kendü sağ olsun
Dil-i edâsı dâğ dâğ olsun.
65. Eyleyüp dâimâ derûnunu şâd
Ömrü günden güne ola müzdâd.
66. Pâye-i 'izzet-i refî' olsun
Fahr-ı 'âlem ana şefî' olsun.
67. Hem ide Hak bu çend evrâkı
Dest-i 'âlemde dâimâ bâkî.

68. Her kimin itse çeşmi ana gûzar
Budur ondan ümîd-i hâtır-ı râ.
69. Her kusûru olup kabûle karîn
Hayr ile yâd ola bu 'abd-i hazîn.

**

Takrîz- Cenâb-ı Hazret-i Veliyyü'l-Numâ
Sellemehu'llâh u Teâlâ bi-hattı hûd.

Dürr-i güftârın ol şeh-i resülün
Çektiler nazma çekmeye zahmet.

Girmedi îki böyle üslûba
Âferîn tabı pâkına NÜZHET.

Takrîz-i Basîrî Seyyid Halil Efendi

Erbâb-ı kemâlâta sūhanver NÜZHET
Virdi bu mukatta'at ile keyfiyet.

Hakkâ bi zebân-ı hâsîd-i bed güyük
Her kıt'asıdır katına kata hüccet.

**

Hadis : 1 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِفْتَاحُ كُلِّ كِتَابٍ

Nüşa-i her kelâm olursa nola
Fihris-i Besmeleyle cilve-nümâ

Besmele oldu her kitâba kilit
Feth-i bâb-ı adem edince Hüdâ.

Hadis : 2 الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَأَمَّا زُورًا

İtmede tohm-ı hamdi pâşide
Mezrâ-ı kalbe eyleme ihmâl.

Hirmen-i mâl ü ni'meti eyler
Hamd-i Bâri masûn-ı berk-ı zevâl.

(1) Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Aziz eş-Sâfiî, es-Sirâcu'l-Munîr alâ Câmi's-
Sagîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr, Mısır, 1377/1957, İkinci Baskı, II, 138.

(2) Aynı eser, II, 240.

Hadis : 3 صَلَاتًا عَلَىٰ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Ümmete kasd-ı şefkat ile didi
Bu hadîsi şefî-i rûz-i cezâ.

Salât ile yâd idün beni kim
Size de rahmet eyleye Mevlâ.

Hadis : 4 وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : الصُّومُ جُنَّةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ

Olmayınca mevâni-i Şer'ı
Nice eyler ibâ-yı savm-ı Slâm.

Bir siperdir 'azâb-ı Mevlâdan
Mâye-dârâ-ı dîni hıfza siyâm.

Hadis : 5 الصَّلَاةُ عِصَاءُ الدِّينِ

Terk-i rükn-i salât idüp dâim
Bünye-i dîni virme hedme cevâz.

Hayme-i dîni kâim itmek için
Bir sûtün oldı gûyiyâ ki namaz.

Hadis : 6 حَبْرًا فَإِنَّ الْحَبَّ يَقْسِلُ الذُّنُوبَ كَمَا يَقْسِلُ الْمَاءُ الدَّرَنَ

Kasd-ı beyt-i Hüdâ idün olıcak
Eülğa-i iktidâra dest-resâ.

Ki ider âb gibi şüyîdi
Veseh-i cürmü hacc-ı beyt-i Hüdâ.

Hadis : 7 نَازِكًا : نَظَرًا إِلَى الْإِسْلَامِ

İdüp i'tâ zekât-ı emvâlün
Düşme kaydı mezîk-ı âlâma.

Kulzüm-i vartadan 'ubûre zekât
Cisrdir gûyiyâ ki İslâmâ.

(3) Aynı eser, II, 388.

(4) Aynı eser, II, 404

(5) Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman Şehavî, el-Mekâsıdu'l-Hasene, Bağdat. 1385/1956, s. 266-67; İsmail b. Muhammed el-Aclunî, Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs, 1351 h, Üçüncü Tabı, (2 cüz bir arada), II, 31; Sirâcu'l-Munîr, II, 407.

(6) Sirâcu'l-Munîr, II, 223.

(7) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 233; Keşfu'l-Hafâ, I, 439; Sirâcu'l-Munîr, II, 331.

Hadis : 8 مَنْ كَانَ أَمْرًا كَلَامِيَةً لِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ

Âhir-i nüsha-i kelâmi k'ola
Her kimini «Lâ ilâhe illallâh».

Bakmayup safha-i hatâlarına
Cennete dâhil eyler anı ilâh.

Hadis : 9 اتَّبِعُوا الْعُلَمَاءَ فَإِنَّهُمْ سُرُجٌ الدُّنْيَا وَمَصَابِيحُ الْآخِرَةِ

Kavl-i erbâb-ı 'ilme tâbi' olun
K'oldular reh-nümâsı mağfiretüh.

'Ulemâdır sirâc ü mıs bâhı
Dâr-ı dünyâ vü dâr-ı âhîretün.

Hadis : 10 دَلِيلُ الْخَيْرِ كَفَّاعِلُهُ

Yoğ-ise sende fi'l-i hayra mecâl
Gayrıyı bâri sevke ol dem-sâz.

Kâr-ı hayra delil olan kimse
Rûtbe-i fâ'ilin ider ihrâz.

Hadis : 11 إِنَّ بَنَ آدَمَ لِحَرْبٍ عَلَى مَا مَنَعَ

Dâm-ı sayyâd-ı nefsdem âdem
İdemez mürğ-ı hâtırın tahlîs.

Men olundığı şeye tabi'i olur
Şiddet-i şevk-i hemîşe harîs.

Hadis : 12 تَحَرُّوا عَنِ مَكَانِكُمْ الَّذِي أَصَابَتْكُمْ فِيهِ الْعُقَلْبَةُ

Olmayın tîr-i gaflete âmâc
Renc-i biyhûde eyleyüp tahsîl.

Size gaflet-resâ olan yerden
Mevzi-i digere idin tahvîl.

(8) Sirâcu'l-Munir, III,383.

(9) Keşfu'l-Hafâ, I,36; Sirâcu'l-Munir, I,31.

(10) Sirâcu'l-Munir, II,287.

(11) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 110; Keşfu'l-Hafâ, I,221; Sirâcu'l-Munir, I,480.

(12) Sirâcu'l-Munir, I,480.

Hadis : 13 أَهْلُ الْجَوْرِ وَأَسْوَأُهُمْ فِي النَّارِ

Eyleyüp sell-i seyf-i cevri sakın
İtme âzurde kimseyi mutlak.

Ehl-i cevr ile cümle a'vânın
Nâra şâyeste gördü hazret-i Hak.

Hadis : 14 اسْتَظَارَ الْفَرَجَ عِبَادَةً

Sâbir ol her belâya gerçi belâ
Hân mânsuz mülk râhattır.

Dedi şâh-ı peygamberân ü rüsül
İntizâr-ı ferec 'ibadetdür.

Hadis : 15 كُلُّ خَلْقٍ لَللَّهِ تَعَالَى حَسَنٌ

Hilkat-i halka 'ayb-cûy olma
Herkes bir kusûr idüp ta'yîn

Nakş-perdâz-ı hilkat-i âlem
Cümle mahlûka virdi nakş-ı bihîn.

Hadis : 16 مَا قَدَّرَ فِي الرَّحْمِ سَيَكُونُ

Dahi sen rahm-ı mâderinde iken
Anı kim eyledi Hudâ takdîr

Sana dünyâda vakti geldikte
Olur ol şey resîde bî-te'hîr.

Hadis : 17 ذَكَرَ اللَّهُ شِفَاءَ التَّوْبِ

Cüst-ü-cûy-i devâ idüp her bâr
Zikr-i Hakkı dilinden itme cüdâ.

Her ne 'illet olur ise târî
Zikr-i bârî virür kulûba şifâ.

(13) (Sirâcu'l-Munîr, II,78.

(14) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 99; Sirâcu'l-Munîr, II,71; Keşfu'l-Hafâ, I,206.

(15) Sirâcu'l-Munîr, III,88.

(16) Aynı eser, III,275.

(17) Aynı eser, II,299.

Hadis : 18 مَا أَنْكَرَ قَلْبُكَ فُدَّعِهِ

Bir husûsundü kavlen-ü-fi'len
Mütereddid olursa kalbin eğer.

Sen dahi etmeyüp karîn-i kabûl
Anı terk itmek oldu evlâ - ter.

Hadis : 19 الْفِتْنَةُ نَائِمَةٌ لَمَّا لَمَسَ اللَّهُ مِنْ أَيْتَابِهَا

Dâmen-i mekri eyleyüp tahrik
İtme îkâd-ı mefsedet zinhâr.

Mazhar-ı la'n-i zu'l-Celâl oldu
Fitne-i nâimi iden bîdâr.

Hadis : 20 الَّذِي تَبِعَ النَّبِيَّ وَمَدَّ لَهُ فِي النَّهَارِ

Derd-i deyne ber-âferîde seni
Müptelâ itmesun Hudâ-yı Cemîl.

Gice îrâs-ı mâye-i gam idüp
İder insânı rûz olunca zelîl.

Hadis : 21 إِتَّقِ اللَّهَ فِي عَمَلِكَ وَفِي شَرِّكَ

Sadme-i 'usrdan bulunca rehâ
Yine Hakk'a mutî-i fermân ol

Ya'ni kim îzid-i Teâlâdan
'Usr ü yüsüründe de hir âsân ol.

Hadis : 22 أَكْبَرُ الْكِبَائِرِ حُبُّ الدُّنْيَا

Silk-i kavl-i Resûl-i Ekremden
Bu leâli bu gûne zâhirdir.

Ki zen-i dehre hubbu meyl itmek
Dediler «ekber-i kebâir»dir.

(18) Aynı eser, III,262.

(19) Aynı eser, III,36.

(20) Aynı eser, II,295.

(21) Aynı eser, I,37.

(22) Aynı eser, I,285.

Hadis : 23 اجْتَنِبُوا النَّسْرَ فَإِنَّهَا مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ

Hamrdan ictinâb idüp itmen
'Aklı târâc-ı ceys-i fitne müdâm.

Vâr ise her ne denlü şerr ü fesâd
Oldı miftâh-ı kufî-ı bâb-ı müdâm.

Hadis : 24 مَنْ صَمَّتْ حَجًّا

Pey-revi kesret-i kelâm olanın
Dili üftâde-i nedâmet olur.

Kim ki râh-ı sükûta itse sülûk
Vâsıl-ı menzil-i selâmet olur.

Hadis : 25 لَيْئَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ

Kadr-dân-ı hayâ olup dâim
Mâye-i dîne virme kesr ü ziyân.

Vezn-i kıstâs-ı şermi nâkis olan
Nakd-i îmânını bulur noksân.

Hadis : 26 مَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ

Behre-yâb ol kimesne kim her-bâr
Cins-i nahvetden ola müstağnî.

Kim ki Allâh için tavâzu' ide
Ana rif'at virir Hudâ-yı ganî.

Hadis : 27 الْجَاهِدْ مِنْ جَاهِدِ نَفْسَكَ

Gerçi def-i gezend-i hasm idene
Müctehîd dinse kavli vâriddir.

İçtihâd eyleyen hakîkatde
Düşr.en-i nefse mücâhiddir.

(23) Keşfu'l-Hafâ, I,48; Sirâcu'l-Munîr, I,48-49.

(24) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 416 vd; Keşfu'l-Hafâ, II,257; Sirâcu'l-Munîr, III,370.

(25) Sirâcu'l-Munîr, II,243.

(26) Keşfu'l-Hafâ, II,242; Sirâcu'l-Munîr, III,349.

(27) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 376; Keşfu'l-Hafâ, II,199; Sirâcu'l-Munîr, III,403.

Hadis : 28 خَيْرُ النَّاسِ أَعْنَهُمْ خُلُقًا

Bez-i mâl ile hayr-i nâs olamaz
Nekadar sa'y iderse de insân.

Mâlik-i hulk-i hûb olan ammâ
Hayr-i nâs oldığında itme gümân.

Hadis : 29 لَيْسَ الْخَيْرُ كَالْمَعَايِنَةِ

Bir kumâş-ı nevîn nesîc-i haber
Düş-i şöhretde k'ola cilve-nümâ.

Dest-saz-ı nigâhın olmayacak
Anı bâlâ-yı sıdka görme sezâ.

Hadis : 30 مَنْ يَصْمَلْ سُوءَ يُجْزِيهِ فِي الدُّنْيَا

Terk-i sû'i 'amel idüp olma
Garaz-ı nefs-i şûmî icrâda.

Fi'l-i bed eyleyen olur me'cûr
Ecr-i bi'l-misli ile dünyâda.

Hadis : 31 وَيَلْ لِلْأَغْنِيَاءِ مِنَ الْفُقَرَاءِ

Hayfdır agniyâya vermiş iken
Anlara Hazret-i Hudâ makdûr.

Hân-ı ni'metlerinden eyleyeler
Kâse-lîsân fakr ü fâkayı dûr.

Hadi : 32 مِنْ شُكْرِ النِّعْمَةِ إِفْشَاهَا

Her ne ni'met ki ola dest-resin
Halkdan anı eyleme ihfâ.

Oldı ma'dûd-ı şükr-i ni'metden
Ni'met-ı Hakk-ı eylemek ifşâ.

(28) Sirâcu'l-Munîr, II,266.

(29) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 351-52; Keşfu'l-Hafâ, II,168; Sirâcu'l-Munîr, III, 231.

(30) Sirâcu'l-Munîr, III,231.

(31) Aynı eser, III,448.

(32) Kaynağını bulamadım.

Hadis : 33 طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

Bend-i cehl ile beste-pây olmak
Nâ-sezâdır cemî-i insâna.

Taleb et dâim ki farz oldu
Taleb-i 'ilm her müselmâna.

Hadis : 34 مَنْ أَحْزَنَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ عَفَىمَا

Vâlideynin reh-i rızasından
İtme bir hatve pâyini bîrûn.

Anlara 'âk olur hakikatde
Kim ki eylerse kasd ile mahzûn.

Hadis : 35 لَا يُغْنِي حَذْرٌ مِنْ قَدْرِ

Ey olan çâre-cüy-ı def'ı kader
İtme tahsîl-i renciş-i bî-câ.

Olamaz vazı' bünyeyi tedbîr
Pâyidâr-ı hucûm-ı seyl-ı kazâ.

كَفَى بِكَ إِشْمًا أَنْ لَا تَرَأَى خَاصِمًا

Eyleyüp mâcerâ-yı sâbıkı yâd
'Arsa-i kîne itme 'âtf-ı zimâm.

Sana dânyâda bu güneh besdir
Kî'desin halkla hemîşe hisâm.

Hadis : 37 مَنْ خَلَفَ بِعَيْتِ اللَّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ

İtme her şey için kasem hazer it
Eylersen de Hakk a kasem.

Müşrik olur İlâhdan gayra
Kasem itse eğerki bir âdem.

(33) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 275-76; Keşfu'l-Hafâ, II,43; Sirâcu'l-Munîr, II,416.

(34) Sirâcu'l-Munîr, III,320.

(35) Mekâsıdu'l-Hasene, s. 471; Keşfu'l-Hafâ, II,374; Sirâcu'l-Munîr, III,481.

(36) Sirâcu'l-Munîr, III,481.

(37) Aynı eser, III,354.

Hadis : 38 التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ

Tevbe ile izâle et günahın
Ki buyurdu bu kavli Fahr-i cihân.

Tâib olan olur günahından
Merd-i nâkerde cürm ile yeksân.

Hadis : 39 إِنَّ اللَّهَ يُبَغِّضُ الْمُعْبِسَ فِي دُجُورِهِ إِخْوَانَهُ

Buğz ider Hazret-i Hüdâ ana kim
Rûyini dâim eyleye derhem.

Ya'nî ihvânunun huzûrunda
Oimaya hande-nâk olup hurrem.

Hadis : 40* سَلَامَةُ الرَّجُلِ فِي الْفِتْنَةِ أَنْ يَلْزَمَ بَيْتَهُ

Çıkma hengâm-ı fitne hânenden
Ki sana müntec-i nedâmetdür.

Fitnede hânesin penâh itmek
Kişiye mûcib-i selâmetdir.

تاریخ برای اتمام

Çünkü Nüzhet bu şerh-i manzûmı
Safha-i rûzigâra eyledi zeyn.

Yâd idüp didi târih
Sebeb-i neyl-i rifa't-i dâreyn.

1170

تاریخ بصیری سیدخلیل افندی

Şerh'i in çij hadîs-râ Nüzhet
Kerd-i îthâf-ı Âsaf-ı meşhûr.

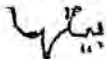
Hasst-ı târih-i hatm avâz meni
Guftemeş bâd-ı tuhfe-i destûr.

1170

(38) Mekâsîdu'l-Hasene, s. 313; Keşfu'l-Hafâ, I, 296; Sirâcu'l-Munîr, II,176.

(39) Sirâcu'l-Munîr, I,412.

(40) Aynı eser, II, 349.

(*) Metinde  olarak zikredilmiştir.

A Ç I K L A M A L A R

Hadis-1 : «Bismillahirrahmânirrahîm her kitabın anahtarıdır.»

Nusha-i her : Her nûsha
Fihris-i Besmele : Besmele indeksi
Cilve-nümâ : Cilve gösteren, cilve yapan
Feth-i bâb-ı adem : Yokluk kapısının fethi (açılışı)

Hadis-2 : «Allahın nimetine hamd etmek, nimetin zevâline bir emniyettir.»

Tohm-ı hamd : Hamd tohumu
Pâside : Saçılmış, serpilmiş, dağılmış
Mezrâ-i kalb : Kalb (gönül) mezrası, tarlası, yeri
Hamd-i Bâri : Mal ve nimet harmanı
Hırmen-i mâl ü ni'met : Allaha bildirilen minnet
Masûn-ı berk-i zevâl : Sona erme şimşeginin korunması

Hadis-3 : «Bana salât getiriniz ki, Allah da size rahmet etsin.» Zayıf bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Kasd-ı şefkad : Şefkat kasdı, amacı
Şefi-i rûz-i cezâ : Hesap gününün şefâatçısı (Hz. Peygamber)

Hadis-4 : «Oruç Allah'ın azabından korunmak için bir kalkandır.» Zayıf bir isnad ile rivâyet edilmiştir.

Mevâni'-i şer'i : Şer'i engeller
İbâ-yı savm-ı (î)slâm : İslâm orucundan çekinme
Âzâb-ı Mevlâ : Allah'ın azâbı
Mâye-dârân-ı dîn : Dinin kudretlileri

Hadis-5 : «Namaz dinin direğidir.» Zayıf bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Terk-i rûkn-i salât : Namazın rûkûnlerini terketmek
Hayme-i dîn : Dinin çadırı
Hedm : Yıkma, harabetme

Hadis-6 : «Hac yapınız, zira hac suyun kiri temizlediği gibi günahları temizler.» Zayıf hadistir.

Kasd-ı beyt-i Hüdü : Allah evinin kasdedilmesi
Bülğa-i iktidâr : Bir varlığı meydana getirme gücü
Dest-resâ : El yetiştiren, elde eden, ele geçiren
Vesh-i cürm : Cürmün kirliliği, pıslığı
Hacc-ı beyt-i Hüdü : Allah evini ziyaret etme
Şûyide : Yıkanmış (gusletmiş)

Hadis-7 : «Zekât İslâm'ın köprüsüdür.» Sahih hadistir.

Zekât-i emvâl : Malların zekâtı
Mezîk-i âlâm : Elemlerin şiddetlisi
Kulzüm-i varta : Derin deniz, tehlikeli deniz
Cisr : Köprü

Hadis-8 : «Kimin son sözü, Lâilâheillâllah, olursa, Cennete girer.» Sahih hadistir.

Âhir-i nüsha-i kelâm : Sözü'nün son nüshası
Safha-i hatâ : Bir şeyin hatalı yüzü, durumu

Hadis-9 : «Âlimleri takibediniz, zira onlar dünya ve âhiretin lambalarıdır.» Zayıf hadistir.

Kavl-i erbâb-ı 'ilm : Ülim erbabının sözü
Reh-nümâ : Yol gösterici, gösteren, kılavuz
Sirâc ü misbâh : Işık ve kandil
Dâr-ı dünya vü dâr-ı âhîret : Dünya ve âhîret

Hadis-10 : «Hayra delâlet eden, onu işleyen kimse gibidir.» Zayıf bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Fî'l-i hayr : Hayırlı iş
Mecâl : Fakat, güç
Dem-sâz : Arkadaş, dost, sırdaş
Kâr-ı hayr : Hayırlı iş
Rütbe-i fâ'il : Fâilin (yapanın) rütbesi, derecesi
İhrâz : Erişme, elde etme, kazanma

Hadis-11 : «Muhakkak âdemoğlu yasak olan şeye karşı haristir.» Zayıf bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Dâm-ı sayyâd-ı nefis : Nefis avcısının tuzağı
Mürğ-i hâtır : Gönül kuşu
Şiddet-i şevk-i hemîşe : Devamlı olan neşenin şiddeti
Harîs : Hırslı, tamahkâr

Hadis-12 : «Size gaflet isabet eden yeri değiştiriniz.»

Tir-i gaflet : Gaflet, dalgınlık oku
Âmâc : Nişan tahtası, hedef
Renc-i biyhûde : Boş yere sıkıntı, eziyet, zahmet
Gaflet-resâ : Gaflet yetiştiren
Mevzi-i diğér : Başka yer
Tahvil : Değiştirme

Hadis-13 : «Zulüm ehli ve onların yardımcıları Cehennemdedir.» Sahih hadistir.

Sell-i seyf-i cevri : Eziyet kılıcını çekmek
Âzurde : İncinmiş, kırılmış, gücenmiş
Ehl-i cevri : Zulüm ehli
A'vân : Yardım edenler, yordakçılar

Nâr : Ateş
Şâyeste : Yakışır, yaraşır, uygun
Hazret-i Hak : Allah

Hadis-14 : «(Allah'tan gelen) sıkıntıyı beklemek ibâdetdir.» Zayıf hadistir.
Hâmânsûz : Ocak yakan, yakıcı, kül eden
Şâh-ı peygamberân ü resûl : Resul ve peygamberlerin şahı, hükümdar
İntizâr-ı ferec : Gam, tasa ve sıkıntıyı beklemek

Hadis-15 : «Allah'ın yarattığı herşey güzeldir.» Hasen hadistir.

Hilkat-ı halk : Halkın yaratılışı (tabiatı)
'Ayb-cûy : İnsanın ayıbını araştıran, soran
Nakş-perdâz-ı hilkat-i âlem : Âlemin yaratılışının ressamı
Nakş-i bihîn : En iyi, seçkin nakış

Hadis-16 : «(Ana)rahminde takdir edilen şey, olacaktır.»

Rahm-ı mâder : Ana rahmi
Reside : Erişmiş, ulaşmış, olgunlaşmış
Bi-te'hîr : Geciktirilmemiş

Hadis-17 : «Allah'ı zikretmek kalblerin şifâsıdır.» Hasen hadistir.

Cüst-ü-cûy-i devâ : Devâ, çare, tedbir arama
Zikr-i Hakk : Allahı anma, Allahı zikretme
Her bâr : Her defa
Cüdâ : Ayır, ayrı düşmüş, ayrılmış
Târî : Ansızın çıkan, birdenbire görünen
Zikr-i Bâri : Yaratanı zikretmek
Kulûb : Kalpler

Hadis-18 : «Kalbinin inkâr ettiği şeyi bırak.» Mürsel hadistir.

Mütereddîd : Karar veremeyen, kararsız, şüpheli
Karîn-i kabûl : Kabule nâil olan
Evlâ-ter : En uygunu, en lâyiğı, en iyisi

Hadis-19 : «Uyuyan fitneyi uyandıran kimseye Allah lânet etsin.»

Dâmen-i mekr : Hile ile aldatma eteği
İkâd-ı mefsedet : Bozgunculuğun yakılması
Zinhâr : Sakın, asla, aman
Mazhar-ı la'n-i zu'l-Celâl : Allah'ın lânetine mazhar olma, nâil olma.
Fitne-i nâem : Uyuyan fitne
Bidâr : Uyanık, uyumayan

Hadis-20 : «Borç gece meşgul eder, gündüz zelil eder.» Zayıf bir isnad ile rivâ-yet edilmiştir.

Derd-i deyn : Borç derdi, tasası, kaygısı
Ber-âferide : Yaratık, yaratılmış üzerine
Hüdâ-yı Cemîl : Güzel Allah

İras-ı mâye-i gam : Gam mayasının verilmesi

Rûz : Gün, gündüz

Hadis-21 : «Sana zor gelen ve kolay gelen hususta da Allah'tan kork.» Sahih hadistir.

Sadme-i 'usr : Zorluğun, güçlüğün gelip çatması

Rehâ : Kurtulma, kurtuluş

Muti-i fermân : Fermana bağlı, fermana itâat eden, boyun eğen.

İzid-i teâlâ : Yüce Allah

Üsr-ü yüsr : Zorluk ve kolaylık

Hirâsân : Korkan, korkak

Hadis-22 : «Günahların en büyüğü dünyayı sevmektir.» Hadisin zayıf olduğuna işâret edilmiştir.

Silk-i kavî-i Resûl-i Ekrem : Resulü Ekrem'in sözü üzere tutulan yol.

Leâli : İnciler

Zâhir : Görünen, açık, belli

Zen-i dehr : Zamanı çalan, dünyayı çalan

Ekber-i kebâir : Günahların en büyüğü

Hadis-23 : «İçkiden sakınınız, zira o her kötülüğün anahtarıdır.» Sahih hadistir.

İctinâb : Sakınma, çekinme, uzaklaşma

Târac-ı ceys-i fitne : Fitne askerlerinin yağması

Şerr-ü-fesad : Şer ve fesad

Miftâh-ı kufî-ı bâb-ı müdâm : Kapı sürgüsünün devamı

Hadis-24 : «Kim (faydasız olan şey karşısında) susarsa kurtuluşa erer.» Nevevi hadisin zayıf olduğunu belirtmiştir.

Peyrevî : Birinin izinden gitme, birine uyma

Kesret-i kelâm : Çok söz

Üftâde-i nedâmet : Pişmanlık düşkünü

Râh-ı sukut : Sessizlik yolu

Vâsıl-ı menzil-i selâmet : Kurtuluş menziline kavuşana, ulaşan

Hadis-25 : «Hayâ (utanma) imandandır.»

Kadr-dân-ı hayâ : Hayânın değerini bilen

Mâye-i dîn : Dinin mayası, esası

Kesr-ü-ziyân : Çok zarar, ziyan

Vezn-i kstâs-ı şerm : Utanma ölçüsünün ağırlığı (vezni)

Nâkıs : Noksan, eksik, tam olmayan

Nakd-i iman : İma makçesi (pârası)

Hadis-26 : «Kim, Allah için tevazu gösterirse Allah onu yükseltir.» Hasen bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Behre-yâb : Hisse ve nasibi olan

Her-bâr : Dâima, her defa

Cins-i nahvetten : Kibir türünden

Mustağni : Çekingen, nazlı davranan
Rif'at : Yükseklik
Hudâ-yı gani : Zengin, doygun Tanrı

Hadis-27 : «Mücâhid nefsi ile mücâhede eden kimsedir.»

Def-i gezend-i hasm : Düşmanın zararını savma, defetme
Müctehid : İctihad eden, dinle ilgili hüküm veren kişi
Düşmen-i nefis : Nefis düşmanı

Hadis-28 : «İnsanların hayırlısı ahlâk bakımından en güzel olanıdır.» Sahih hadistir.

Bez-i mâl : Malı bol bol verme, çok mal
Hayr-i nâs : Halkın, insanların hayırlısı
Mâlik-i hulk-i hûb : Güzel ahlâk sahibi olma
Gümân : Zan, sanma, sezme

Hadis-29 : «Haber gözle görülen gibi değildir.» Hasen hadistir.

Kumâş-ı nevin : Yepyeni kumaş
Nesic-i haber : Haberin dokunuşu
Düş-i şöret : Şöhret rüyası
Cilve-nümâ : Cilve yapan, cilve gösteren
Nigâh : Bakış, bakma
Bâlâ-yı sıdk : Doğruluk belâsı

Hadis-30 : «Kim kötülük işlerse, dünyada onunla cezalandırılır.»

Terk-i sâ-i amel : Kötü amelin terki, bırakılması
Garaz-ı nefis-i şûm : Uğursuz nefsin isteği, amacı, hedefi
İcrâ : Yapma, yerine getirme, bir işi yürütme
Fi'l-i bed : Kötü fiil, iş
Me'cûr : Ecir ve sevabı verilmiş olan
Ecr-i bi'l-misl : Misli ile sevap

Hadis-31 : «Fakir olan zenginlere yazıklar olsun.» Zayıf bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Hayf : Yazık ki, heyhat
Ağniyâ : Zenginler
Hazret-i Hudâ : Allah
Makdûr : Güç, kuvvet, kudret
Hân-ı ni'met : Nimet sofrası
Kâse-lisân : Dalkavuklar, çanak yalayanlar
Fakr-u-fâka : Yoksulluk
Dûr : Uzak

Hadis-32 : «Nimeti ifşâ etmek şükürdendir.»

Dest-res : Kuvvet ve zenginlik
İhfâ : Gizleme, saklama
Ma'dûd-ı şükr-i ni'met : Nimetin sayılı şükrü
İfşâ : Yayma, açığa vurma

Hadis-33 : «İlim öğrenmek her müslümana farzdır.» Sahih hadistir.

Bend-i cehl	: Cehâlet yuları, bağı
Beste-pây	: Ayağ bağı, ayağı bağı
Nâ-sezâ	: Yakışmaz
Cemi'-i insân	: İnsanın hepsi, tümü
Taleb-i 'ilm	: İlim talebi, isteği

Hadis-34 : «Kim anne ve babasını överse, muhakkak onlara karşı gelmiş olur.»

Reh-i rızâ	: Hoşnutluk, memnunluk yolu
Hatve	: Adım
Pây	: Ayak
Birûn	: Dışarı, dış, dışarıda
Mahzûn	: Hüzünlü, tasalı, kaygılı

Hadis-35 : «Sakinmakla kaderden korunulmaz.»

Tahsil-i rencî-i bicâ : Yersiz kader hâsıl etme

Çâre-cûy-i def'-i kader : Kaderi ortadan kaldırma çaresini arayan

Pâyidâr-ı hucûm-ı seyl-i kazâ : Kaza selinin hücumunun sağlamlığı

Hadis-36 : «Düşman olarak devam etmen, sana günah olarak yeter.» Hasen hadistir.

Mâcerâ-yı sâbık	: Geçmiş macera, geçici macera
Yâd	: Hatırlama, anma
'Arsa-i kin	: Kin meydanı, alanı
Âtf-ı zimâm	: Yular bağlama
Bes	: Yeter, tamam, kâfi
Hemişe	: Daima, her vakit, her zaman
Hisâm	: Düşmanlık etmek, husumet

Hadis-37 : «Kim Allah'tan başkasına yemin ederse, muhakkak şirk koşmuş olur.» Sahih bir isnadla rivâyet edilmiştir.

Kasem	: Yemin
Hazer	: Sakınma, kaçınma, korunma, çekinme
Gayra	: Başka, başkasına
Âdem	: İnsan

Hadis-38 : «Günahına tövbe eden, hiç günah işlememiş gibi olur.» Hasen hadistir.

İzâle	: Giderme ,giderilme, yoketme
Fahr-i cihân	: Cihanın, dünyanın iftihar ettiği (Hz. Peygamber kasedilmiştir).
Tâib	: Tövbe eden
Merd-i nâkerd	: Olmamış insan
Cürm	: Suç, günâh
Yeksân	: Düz, bir, beraber, her zaman

Hadis-39 : «Muhakkak Allah kardeşlerinin yüzlerine karşı surat asan kimseye buğzeder.» Zayıf hadistir.

Hazret-i Hüdâ	: Allah
Rûyîn	: Tunçtan tunç

Derhem	: Karışık, karmakarışık, muzdarip
İhvân	: Kardeşler, dostlar, arkadaşlar
Hande-nâk	: Gülmeli, gülüşlü
Hurrem	: Şen, sevinçli, güleryüzlü, gönül açan

Hadis-40 : «Kişinin fitneden kurtuluşu evine sığınması ile mümkündür.»

Hengâm-ı fitne	: Fitne zamanı, fesat zamanı
Müntec-i nedâmet	: Pişmanlıkla neticelenmek, sonuçlanmak
Hâne	: Ev, mesken
Penâh	: Sığınma, sığınacak yer, sığınak
Mücib-i selâmet	: Selâmet vesilesi, sebebi

T a m a m l a m a T a r i h i

Şerh-i manzûm	: Manzum açıklaması
Safha-i rüzgâr	: Dünyanın safhası, âlemin safhası, zamanın safhası
Zeyn	: Süs
Sebeb-i neyl-i rifa't-i dâreyn	: Dünya ve âhiret yüceliğine ulaşma sebebi

1170

Serh-i in cil hadis-râ	: Bu kırk hadisi açıklama
Kerd-i ithâf-ı Asâf-ı meşhur	: Meşhur vezire ithaf etmek
Avâz	: Ses, sedâ
Bâd-ı tuhfe-i destûr	: Ruhsat (müsaâde) hediyesinin olması

1170

Not : Teknik imkânlar el vermediğinden, transkripsiyon sistemi uygulanamamıştır.

ابو فارس بن محمد
١٦٠

ابو فارس بن محمد
بن محمد بن فارس
بن محمد بن فارس



2541

(7)



بعد از صحبت فرمودی که
 در آن که بر وضع پرورش
 قدرت منزه و کلام شرح
 بیست و سه روز است
 صد در کن اولی چهار روز
 همه صحبت این کلمات
 در هر روز در اولی
 بنشیند بر روی دست
 کف دست بر چهار انگشت
 ملائکه است حاجت که
 در وقت غفلت تا نوم فرار
 فکر و فکرتش به کوهها
 جدا جدا بیاید و آفت
 بیست و سه است بیاق بر
 اولی است از دست هر
 بیست و سه روز است
 در کار اولی از نو است



همه از خود گوید بیایا
 به ابه از آنی انی ترب
 از باب بیست و سه روز
 حاد قد و سندن اولی
 از دست ساد و غیره
 از صفندان اولی فرج
 به اب کا اعلای زمان
 سخن اولی بودی است
 با بر خردان بودی است
 علم اولی بودی است
 بر بار یکی بودی است
 همه گفتند بودی است
 نه در وقت فصل اولی
 لفظ کنان همه بودی است

اولی که در وقت فصل اولی
 اولی که در وقت فصل اولی
 که اولی است از صفندان
 هر روزی که در وقت فصل اولی

درد زنده بر آفرید گشت	بستانا ایتمه کله خنده ایتمه
کجکه ایرات نه فریاد	ایه رانسانان دونه از کجکه
اشق استغنی شکرک دیزیک	
صد زه سران با خجوردا	بینه طلاع طلع جانان
یعنی کیم ایرودعا بندن	عسر و سکر کندن از کجکه
آنرا الکجا بر طوطی المذنب	
سکته قره سول کورون	بوزال کجکه و خطه کجکه
کوزن هر وقت بیزنگ	دیندیک کیم کجک اهدار
باشینو آلا کجکه خاشا	بوشش کجکه کل کجکه
خوردن تشبیه و بیگان	عقله رایج قریش قیام
دارایب هر کجکه سوزنا	ادسلا تصدق قلع اولی
من صفت کجک	
بیر و کورت کلمه اول کجک	ولی افتاد با هاست اولی
کجکه راد کجکه است کجک	هر اصل هر کجکه سلامت کجک
الحیف ایمن آن بیان	

قدره ان ایضا اولی کجک	بیر و کورت کلمه اول کجک
درون کجک شکرک دیزیک	اشق استغنی شکرک دیزیک
من تواضع دینه ز کجک	
بجود مال کجک کیم بوز	عسر و سکر کندن از کجکه
کجکه نقیض کجک تواضع	اکلافت دیدر قلدان کجک
الحیف ایمن آن بیان	
کجکه کجک کجک کجک	کجکه کجک کجک کجک
اجتهاد ایمن حقیقت	اشق استغنی شکرک دیزیک
خیر ان کجک	
بطلان اولی کجک کجک	نقد بر کجک کجک کجک
کجک کجک کجک کجک	خیر کجک کجک کجک کجک
کجک کجک کجک کجک	
بر قائل این کجک کجک	اشق استغنی شکرک دیزیک
است سارا کجک کجک کجک	الی افلا کجک کجک کجک
من ایمن کجک کجک کجک	

پرتو حکام فتنه خاکنان	کوسکا صنایع بنا شده
فتنه افغان سن پنجاه و یک	
کشی به موجب رساله	
تاریخ سمرقند	
پوشش فتنه پرتو حکام	مستوفی در کارهای
عربی: تاریخ سمرقند	
فارسی: تاریخ سمرقند	
۱۱۶۷	
تاریخ بصره	
شرح تاریخ بصره	کردار و صفات
فارسه تاریخ بصره	فارسی تاریخ بصره
۱۱۶۸	
تاریخ بصره	

YEZİDİLERİN TOPLUMSAL YAŞAYIŞLARI

Doç. Dr. Ahmet TURAN
OMÜ İlahiyat Fakültesi

Güneydoğu Anadolu'da Siirt, Diyarbakır, Mardin ve Şanlıurfa'nın coğrafi bölümünde adı geçen ilçelerin köylerinde oturan Yezidiler⁽¹⁾, dinî örgütleri sayesinde, bölgeler arası mesafeleri ortadan kaldırarak, toplum olarak bir bütün oluşturmakta, sevinçlerini, üzüntülerini ve acılarını birlikte tatmaktadırlar.

A — Fert Olarak Yezidiler

1. Erkekler, Kadınlar, Çocuklar

Bir Yezîdî köyünde köy örf ve âdetleri yönünden geleneksel «geniş aile» yapısı süregelmekte olup, bir Yezîdî ailesi ana, baba, çocuklar, büyük anne, büyük baba, bazen kız yada erkek kardeşler, bazen de kız yada erkek yeğenlerden oluşmaktadır. Köyde «dar aile» bulunursa da bunun tek sebebinin bu ailelerde yaşayan büyük ana, büyük baba kuşağının olmayışındadır. Ailelerde hâkimiyet babada ve erkektedir. Akrabalıklar anaya ve babaya izafeten sayılırsa da nesep babadan oğula geçer ve baba ismini yaşatan oğuldur. Aile reisi normal şartlarda baba, yaşıyorsa büyük babadır. Oğullar evlenseler de aile reisi ölmeden baba ocağından ayrılıp kendi başlarına ev kurmaları kural dışıdır. Aile reisi olan baba mutlak bir otorite olup, istekleri sorgusuz saygıyla yerine getirilir.

Kadının yeri daima erkekten sonra gelir. Bu değer yargısı çeşitli davranışlara aksetmiştir. Yolda kadın arkada, erkek önde yürür. Ayakta bir erkek varsa kadın kalkar yerini verir. Yolda kadın erkeğin önünü kesmez. Bir toplulukta erkeklerin yanında kadınlar oturmaz, ayakta durup hizmet ederler. Toplulukta önce erkeğin eli öpülür. Bu kadın-erkek arasındaki ayrılık daha doğumda, hatta doğumdan önce belirlenmeye başlar. Köyde ko-

1. Türkiye Yezidileri Nüfus Dağılımları Tablosu için bkz. Turan (A), Yezidiler, OMÜ, Eğitim Fakültesi Dergisi, Samsun, 1986, Sayı: 1, s. 188-189.

nuşan ana ve babalar, büyük bir oranla erek evlât sahibi olmak isterler. Çünkü erkek evlât ananın yerini sağlamaştırır⁽²⁾ ve ihtiyarlık günlerinde ana ve babalarının desteğidir.

Çocuklara gelince bunlar, küçük yaşlarda, ilerde oynayacakları rollere göre eğitilir. Kız çocuklar beş yaşından sonra kardeşlerine bakmaya başlarlar. 6-7 yaşlarından sonra ise tamamı ile ananın yardımcısıdır ve kadınların yapması gereken bütün işleri anaları ile birlikte yapmaları kuraldır. Su taşırlar, tezek ve kerpiç kararlar, getir-götür işlerini yaparlar. 15 yaşlarına geldiklerinde bir köy evini döndürecek bilgiye sahiptirler. Ev temizlerler, süt sağlarlar, yoğurt mayalarlar, peynir yaparlar, yemek pişirirler, ekmek hamuru yoğururlar ve fırında pişirirler, çamaşır yıkarlar. Bütün Yezîdî kızları başlarını örterler.

Erkek çocuklar ise, babalarının yardımcısıdır. Daha 5 yaşında davar çobanlığı yapmaya başlarlar. 7-8 yaşlarında düven sürüp, sap çeker, bostan beklerler.

Güneydoğu Anadolu'da bulunan Yezîdî köylerini ve mezralarının hepsinde istisnasız ilkokul bulunmaktadır. Ancak bunların bir kısmı yeni yapılmıştır. Bundan dolayı köylerde 30 yaşından büyükler okuma yazma bilmezler. Fakat bunların birçoğu askerde öğrenmişlerdir. Kadınlar ise, değil okuma yazma, Türkçeyi dahi bilmezler. Bilenleri parmakla gösterecek kadar az olup, bunların da anlaşılması çok güçtür. Yaşları 50'nin üstünde olan erkek ve kadınlar ise Kürtçe'den başka dil bilmezler. Mushaf-ı Reş'te yazı, bizzat Tanı tarafından «eline bir kalem almak suretiyle yazıldığı»⁽³⁾ söylendiği halde kendilerini dinsiz yapar korkusu ile yazı yazmak âdeti alışlageldiği üzere Yezîdilere sert bir şekilde yasak edilmiştir. Okuma yazma hakkına yalnız Hasan el-Basrî'nin soyundan geldiği söylenen bugün Sincar'da oturan imamlar sahiptir.⁽⁴⁾ Bundan dolayı okur yazar olmaya ihtiyaç duyulmamıştır. Bu konuda kendisi ile konuştuğumuz bir din adamı, okuma yazmayı kendilerine yasaklayan Sincar Yezîdî din adamlarının, çocuklarını Avrupa'da okuttuklarından bahsederek; «Böyle bir şey olmaz, eğer yasak ise hepimizdir» deyip, Sincar'daki Yezîdî din adamlarının kendilerini yıllarca uyutarak cahil bıraktıklarından yakındı.

2. Erkek çocuk doğurmayan hanımlar, bu nedenle kocalarının başka bir kadınla evleneceğinden çok korkarlar.

3. Mushaf-ı Reş, âyet: 31.

4. Kurucusu Şeyh Adî b. Müsafir hakkında bkz. Turan (A), Yezîdiliğin Aslı, Kurucusu ve Tarihçesi, OMÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 1989, Sayı: 3, s. 46-58.

Son zamanlarda köy yollarının onarılması sonucu ulaşım imkânlarının artması, televizyonun köylere kadar gitmesi, Yezîdîleri kasaba ve şehirle sıkı bir temasa getirmiş buna paralel olarak da «Devlet Politikası» doğrultusunda eğitime karşı tutum da değişmiştir.

Bugün erkek çocukların tahsil çağında olup da ilkokula gitmeyen yada gitmemiş olanı yoktur. Sade ilkokulu bazı nedenlerle bitirmemiş olanlar vardır. Erkek çocuklar arasında ortaokul ve liseden mezun olanlar mevcut olduğu gibi, üniversiteyi bitirenler de olduğu halde, Yezîdîlerde okumuş olmak, «hayatını kurtarmak» olmadığından bu pek önemli değildir. Çünkü üniversite mezunu olanların iş bulma imkânları oldukça kısıtlıdır. Kızların eğitim konusuna gelince, köylerde öğrenim çağında olup da ilkokula gitmeyen kız çocukları yok denecek kadardır. Ancak ilkokuldan sonra öğrenim kızlar için hiç düşünülmez. Bu durumda Yezîdî ailesinin köyden ayrılarak şehire yerleşmesi gerekir ki, bu mümkün değildir. Bu konuda sorulduğunda: «Nasıl olsa evlenecek; daha fazla okuyupta ne olacak; ev işini bilsin yeter o kadar» denilir. Son zamanlarda ise bazı Yezîdî köylerinde kızların Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, Yaygın Eğitim Genel Müdürlüğü'nün açmış olduğu dikiş-nakış kurslarına devam ettikleri de görülmektedir.⁽⁵⁾

Yezîdîlerde orta ve yüksek öğrenim görenler

Adı ve Soyadı	Köyü	Mezun Olduğu Okul	Yaptığı İş
Şakir Veysi Bulut	Uğrak	İ.Ü. Hukuk Fakültesi	Boş
İbrahim Bulut (kardeşi)	Uğrak	Yıldız Teknik Üniversitesi	Boş
Cemil Temi	Oğuz	Diyarbakır Eğitim Yüksek Okulu	Oğlakçı köyünde öğretmen
Tahsin Temi (oğlu)	Oğuz	Lise mezunu	Boş
Emin Akbaş	Oğuz	Ankara Eğitim Yüksek Okulu	Şereflikoçhisar'da ilkokul öğretmeni
Abdullah Ayaz	Oğlakçı	Lise mezunu	Boş

2. Doğum

Yezîdî köylerinin yaşantısında doğum, düğün ve ölüm gibi, aileyi ve dışarıda olan aile fertlerini biraraya getiren bir olaydır. Yezîdîler doğumlarını «brik» adı verilen kendi ebelerine yaptırırlar. Müslümanlarla komşu olanlar veya müslüman köylerine yakın olan Yezîdî köylerinde yabancı

5. Kurtalan İlçesi Kurukavak köyü buna güzel bir örnektir.

ebelerden de istifade edilirse de, doğumu genellikle köyde yaptırıp, şehire hastaneye götürmezler. Doğan çocuk kız olursa sükût geçerler. Erkek olursa sevinir neşelenirler ve doğumun üçüncü gününde bir davar keserek şenlikler yaparlar.

Çocuğa adı, âdet olduğu üzere Şeyh veya Fakîr, bunların olmadıkları yerde de evin en yaşlısı verir. Din adamlarının çocuğa ad verirken bir dua okudukları da söylenirse de, duayı kaydetmek imkânımız olmadığı gibi, bugüne kadar Yezîdî literatüründe de rastlayamadık. Eskiden çocuğa büyük babanın veya aileden birinin isimlerini koymak âdeti var ise de, bugün bu âdet kalkmıştır. Çünkü Yezîdîler Türk toplumu içinde kendilerine «Yezîdî» dedirtmemek ve itibarlarını yükseltmek için günümüzde kız olsun erkek olsun öztürkçe isimler: Okan, Gökhan, Cengiz, Orhan, Selçuk, Yaprak, Çiçek, Tülin, Gül, Birgül vb. adlar koymaktadırlar. Oysa ki yaşlılara baktığımızda kadın adlarından : Meyso, Zino, Gevri, Hano, Nûre, Hane, Hamme, Barân, Pero, Sore, Rinde vb., erkek adlarından : Genco, Ferho, Teto, Hasi, Cindo, Mirzo, Nemîr, Reyso, Mehe, Haydo, Bubu, Galo, Koni, Bozo, Cendi, Nevruz, Yezdin, Memo, Reşo vb. adlar vermektedirler. Bununla beraber Kur'an'da geçen 28 Peygamber isimleri ile Alevî-Sunnî bütün Arap isimleri de konulmaktadır. Ancak erkek isimlerinden Adî, Yezîd ve yaratılış hikâyesinde geçen altı melek isimlerine hiçbir Yezîdîde rastlamadık.⁽⁶⁾ Herhalde bu, bunlara hürmeten olmalıdır. Hıristiyan isimleri ise asla konmaz.

3. Sünnet ve Kirvelik (Kiriv)

Sünnet, İslâm dinine göre düzenlenmiş bir gelenek olduğu halde Yezîdîlerde de uygulanmakta olup, sıfır ile ilkokul çağı arasında yaptırılır. Sünnet olacak çocuklar için, aile reisinin maddî durumuna göre bu merasim basit bir şekilde geçirildiği gibi, sünnet düğünler ve şenlikleri de yapılır. Yezîdîlerin ayrı bir sünnetçileri olmayıp, bu iş, yöredeki «sünnetçiler» tarafından yapılır. Yezîdîlerde sünnetin, yöredeki diğer din mensuplarından farkı «Kirvelik»deki anlayış ve uygulamalardır.

Kirve, bilindiği üzere, geleneklere göre yapılan sünnet düğününde veya sünnette çocuğu tutan kişiye verilen isimdir. Yezîdîlerde bu görevi aşğıdaki nedenlerden dolayı din adamları, Şeyhler, Fakîrler, Pîrler ve Peşîmamlar⁽⁷⁾ yaparlar. Bazan da yakın köylerden tanıdıkları, arkadaş ve

6. Sincar Yezîdîlerinin çocukları doğunca, Şeyh Adî'nin türbesi yanındaki Zemzem suyu ile yıkadıkları, bunun ise mecburî-dini bir görev olduğu da söylenir. Bkz. Guérinot (A), Les Yezîdis, RMM, C.V. s. 624; Mustafa Nuri, Abede-İ İblis, İstanbul 1910, s. 31.

7. Yezîdîlerde din adamı sınıfı için bkz., Turan (A), Yezîdî Din Adamları, OMÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 1990, Sayı: 4, s. 125-135.

dostları olan Müslümanlara yaptırırlar. Çünkü kirvenin kızı ile sünnet olan çocuğun evlenmesi yasaktır. Bacı-kardeş derecesindedir. Bilindiği gibi Yezîdiler arasında sınıflar, ancak kendi aralarında evlenebilirler. Din adamlarının çocukları ile halkın evlenmesi yasak olduğundan, bu görevi din adamlarına yaptırırlar. Diğer taraftan zaten Müslümanlardan kız almazlar. Mürîdler, yani Yezîdlîğe gönül vermiş halk tabakası kendi aralarında evlendiğinden, bu kirvelik işini kendi aralarında birbirlerine yaptırarak olurlarsa, kısa zamanda erkek ve kadınları evlenecek kimse bulamazlar. Bu yüzden kirvelik işini halka yaptırmayıp, kızları kendilerine haram olan din adamları ile Müslümanlara yaptırmaktadırlar. İşte bu yüzden de Doğuda Müslümanlar arasında maddî yükü çok ağır olan kirvenin⁽⁸⁾ Yezîdilerde aksine hafiftir. Çünkü yapılan bütün masrafları çocuğun babası karşılar. Gerek din adamlarından ve gerekse Müslümanlardan olan kirveler, çocuğa küçük hediyeler ile bu durumu geçiştirirler. Bu arada bir Müslümanın bir Yezîdiyi kirve yaptığı görülmez. Ancak kirve olan Müslüman ile sünnet olan çocuğun babası «Kelîf» olur⁽⁹⁾ yani birbirine kötü durumlarda yardımcı olarak «kirve kirvenin yolunda ölür.»

Yezîdî köylerinde yapılan bu sünnet merâsimi ve düğünlerinin bir de toplumsal yönü vardır. Bu, köyde bilhassa zengin veya itibarlı kimselerin veyahut da bu nedenle nüfuz ve itibar sağlamak isteyenlerin, köyün öksüz veya fakir çocuklarını da kendi çocukları ile birlikte sünnet ettirmeleri ve onları da bu vesile ile yapılan merasimden mahrum etmemeleridir. İster düğünlü, isterse düğünsüz olsun, yapılan sünnetten sonra sünnet olan çocuklara hediyeler verilir. Bu hediyeler para ve çeşitli giysiler olduğu gibi davar ve benzeri hayvanlar da olabilmektedir.

4. Evlenme

Son derece kapalı ve evlilik dışı cinsel ilişkiyi sıkı bir kontrol altına tutan Yezîdî köy toplumunda cinsel arzuların rahatça tatmini yolu, erken evlenmektir. Babalar oğullarını biran önce evlendirip torun sahibi olmayı özlerler. Kızlarını ise oğullarından önce «baş göz» ederler. Kız, evin namusudur ve evleninceye kadar her türlü davranışlarından aile sorumludur. Bu sorumluluğu ne kadar erken erkeğin ailesine transfer ederse o kadar önce rahata kavuşacaktır. «Kız, gözü açılmadan kocaya gitmelidir» diye düşünülür.

8. Doğu Anadolu'da ve Türkiye'de uygulanan kirvelik anlayışı için bkz., Türkoğan (O), Türklerde Kirvelik ve Sünnet Geleneği, Türk Kültürü Araştırmaları, Ankara 1966-1969; Kudat (A), Kirvelik, Ankara 1974; Balaban (A.R), Evlilik, Akrabalık Türleri, İzmir 1982; Tezcan (M), Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizde Uygulamaları, AÜEFĐ, C. 15, Sayı: 1, s. 117-130.

9. Mustafa Nuri, a.g.e., s. 33.

Erkek çocukları erken evliliğe iten başka bir faktör de, evliliğin toplumda yüksek statü sağlayan etken oluşudur. Yezîdî köylerinde erkek, toplumunda söz sahibi ve hatta erkekler tarafından «adam» yerine konulmak için atılacak ilk adım evlenmektir. Evliliğin ekonomik yönü ise ne gençi, ne de babayı fazla düşündürmez; «hele bir evlensin hep beraber nasıl olsa geçiniriz,» ailede hâkim olan düşüncedir. Esasen çocuklar, bundan önce de söylediğimiz gibi, ekonomik faaliyete küçük yaşta katıldıklarından evliliğin sorumluluğu altına girebilir kanısı da köylerde yaygındır.

Genellikle tek kadınla evlenen Yezîdîler, Müslümanlardan bir fazla olmak üzere beş kadına kadar evlenebilmektedirler.⁽¹⁰⁾ İçlerinden iki hanım ile evli olanlarına rastlanır. Emîr veya Mîrleri için sınırlandırma yoktur, istedikleri kadar kadın ile evlenebilirler. Evliliğin satın alma usulü ile olduğu Yezîdîlerde kız kaçırma âdeti de yaygındır. Bunun sebebinin başlık parasından kaynaklandığı bilinmektedir. Dul, altı defaya kadar evlenebilirse de bundan sonra artık evlenme hakkı yoktur.

Yezîdîlerde başlık parasının çok olması yüzünden değiş-tokuş (Keçikê bikeçik) âdeti vardır. Yani evlenecek oğlu olan bir aile reisi, kızını oğluna alacağı ailenin oğluna kendi kızını vererek masrafları azaltmak suretiyle evlenilir. Bununla beraber iki bacı ile aynı anda evlenenler de vardır. Buna bir örnek: Beşiri'nin Kumgeçit köyünden Bereket adlı bir yezîdî iki bacı ile evlidir.

Yezîdîler, Hıristiyanlarla da evlenmektedirler. Buna örnek de Beşiri'nin Uğurca köyünde Yezîdî Mehe, Gevri adında bir ermeni kadınla evlidir. Yine bu ilçenin Müslümanlarla içiçe karışık oturdukları Deveboynu köyü muhtarı Sabri Barışpek'in amcasının oğlu, 1942 doğumlu Mehmet Bice, Almanya'nın Wassel şehrinde çalışırken hanımını öldüğünden, 1984 yılında, 1935 doğumlu Helga Erna Bertazenk ile evlenmiştir. Almanya'da evlenenlerin sayısını çoğaltmak mümkün ise de Alman hanımların Türkiye'ye Yezîdî köylerine gelmeleri hiç görülmemiştir.⁽¹¹⁾

a) Evlenme Yaşı

İşte bu nedenlerle bugün yaşları kırkın üstünde olan aile reislerinin hemen hepsi 15-20 yaşları arasında evlenmişler, hatta bunlardan büyük

10. Tercüme es-Süryaniyye fi Ahvali el-Fırkati el-Yezîdiyye eş-Şeytaniyye, İstanbul Üniversitesi Kitaplığı Arapça Elyazmalar Bölümü, No. 285, 1305/1907, s. 14; Lescot (R), Enquête sur les Yezîdis de Syrie et du Djebel Sinjar, Beyrut 1938, s. 150.

11. Bu konuda açıklamalı bilgi için makalenin sonundaki Nüfus Müdürlüklerinden alınmış çeşitli kayıtlara bakınız.

bir kısmı kendi arzuları hilâfına ailenin baskısı ile küçük yaşta baş göz edilmişlerdir. Köylerde oğulları erken evlendirme temayülü son yıllarda biraz değişikliğe uğramış gibi görünmektedir. Karşılaştığımız yezîdilere: «Erkek çocuklarınızı kaç yaşında evlendirmeyi düşünüyorsunuz?» sorusuna cevap veren ailelerin çoğu, oğulları için uygun evlilik yaşı olarak 22-26 yaşı söylemişlerdir. Bununla beraber bazı ailelerin oğullarını 20 yaşına gelmeden evlendirmek istediklerini söylediler. Oğullarını 22 yaşından sonra evlendirmeyi düşünenlerin hemen hepsi, askerlik bittikten sonra erkek çocuğun evlenmesinin uygun olacağını, geçimin zorlaşması nedeni ile bazı hesapların yapıldıktan sonra evliliği düşünmek gerektiğini bildirmişlerdir. Düşünce ve davranışlardaki bu değişikliğin sebebi, günümüzde Yezîdî köylerinde hayatın gidişinin günden güne değişmekte olmasıdır. Yezîdîlerin Almanya'ya işçi olarak gidişleri ve yazları tekrar köylerine dönüşleri; köylerde gençlerin şehirlerle ilişkileri medeniyete olan ilgilerini artırmış, genellikle bu kişiler, başarılı kişiler olarak görülmüşlerdir. Buna paralel olarak eğitime karşı tutum tamamen değişmiş, erkek çocuğu ilkokuldan sonra okutmak arzusu baba için gaye olmuştur. Bu da oğlunu erken evlendirip mürüvetini görmenin üstünde bir değer kazanmıştır. Bunun yanında toprağı az olanlar veya şehir hayatına özen duyanlar, köy ailesine ilave geçim kaynağı aramaya da başlamışlardır. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse, Kurtalan'ın Kurukavak köyü ile Beşirî'nin Uğrak köylerinden 30 kadar genç çalışmak üzere köylerini geçici olarak terk edip İskenderun'un Payas kasabasında yerleşmişlerdir. Askerlik ise, «hayatı öğrenme, olgunlaştırma okulu» olarak kabul edilmekte, üstelik askere gitmeden önce evlenildiği takdirde «gencin gözünün arkada kalacağı»na inanılmaktadır. Bütün bunlar yezîdî köylerinde erkekler için evlilik yaşını yukarıya doğru iten etkili faktörlerdir. Buna karşılık kız çocuklar için arzu edilen evlilik yaşı değişmemekte, soruya cevap veren babaların hemen hepsi, kız evlâtları için 14-18 yaşı uygun görmüşlerdir. Bu yaşlar ise köydeki annelerin evlendikleri yaşlardır.

b) Kız İsteme

Bazan bir yezîdî köyünde anne statüsünde olan kadınların bir kısmı, köydışı doğumludur. Bu da köyde, dışarıdan kız almak ve dışarıya kız vermenin genel bir temayülü olduğunu göstermektedir. Kadınların yezîdî asıllı, yezîdî aileden olması kesin kuraldır. Bu nedenle bir köyde evlenme çağında kız bulunmazsa veya aileler arası anlaşma olmazsa, çevre köylerden, hatta başka bir il çevresinde oturan yezîdî asıllı aileden alınır. Alınacak kadında aranılan bu özellikler nedeni ile kız bulmak, beğenmek, her yerde olduğu gibi, önemli bir iş olup, ailenin kadınları tarafından yürütüldüğü gibi, Yezîdîlerde kaç-göç olmadığından, erkekler tarafından da yürütülür. Kız, aynı köyde ise zaten herkes tarafından çok iyi bilinir, yok başka köy-

de ise, soruşturma yaptıktan sonra, kız evine önce görücü olarak kadın-erkek karışık gidilir. Bu gidişte mümkün olursa din adamlarından da götürülür. Bu ziyaret sonucu erkek ailesi kız istemeye karar verirse, aradan zaman geçirmeden hemen konu din adamı : Şeyh, Pîr ve Peşîmam veya bunlar yoksa köyün hatırı sayılır kişileri tarafından kızın babasına açılır. Melek Tâvûs, Şeyh Adî (Hêdi) ve Sultan Yezîd adına kız istenir. «Kız evi naz evidir» ve kız için isteklerde bulunur, bazı şartlar ileri sürer. İleri sürülen bu şartların en önemlisi Başlık¹²tır. Yezîdiler buna «Naht» derler. Bu nahtın kızın cehizine ne derece katkısının olduğu veya olabileceği hususları ve ev için gerekli eşyalar üzerinde anlaşma olduğu zaman kız verilmiş sayılır. Bundan sonra kız evinin ikramları başlar. Gelenler tekrar gelmek üzere gün alırlar. Kararlaştırılan günde oğlan evi kadınları kalabalık bir grup olarak kız evine gündüz gelirler. Gece de erkekler gelerek, masraf erkek evine ait olmak üzere ziyafetler tertiplenir. Kız, gelen misafirlere başta din adamları olmak üzere saygınlık sırasına göre kayın pederinin, kayın validesinin ellerini öperek hoş geldin der. Bu sırada gelin adayına ufak tefek, karınca hediye getiren yakın akrabaları eş ve dostları da olur.

Nişana kadar kız ve erkeğin görüşmeleri göz altında bulundurulur. Ancak, erkek tarafı zaman zaman kız evini ziyaret ederek, kızın bazı eksiklikleri görmesi için para bırakır.

c) Başlık

Kız istemede sözü edilen başlık¹² : Evlenecek erkeğin ya da akrabalarının kız babası ya da akrabalarına yaptığı, toplumlara göre değişen hukuksal ve toplumsal uygulamaları içeren hediye niteliğinde bir ödemedir.¹³ Bu, genellikle para, hayvan, çeşitli süs eşyaları ya da törensel değerler gibi şeylerdir. Kitle iletişim araçlarında sık sık kırsal kesim insanlarınca mutsuzluklara, acı olaylara yol açması nedeniyle yakınmalara neden olan başlık parasının kaldırılmasının istendiği görüldüğü halde geleceği bir anda kaldırmanın mümkün olmadığı da ortadadır. Aksine artan hayat pahalılığında, onun da miktarı giderek artmaktadır. Sorun, ülkemizin belirli kesimlerinden olan Yezîdilerde de sürüp gitmektedir. Bu, kadının satın alınması gibi görünmekte ise de, aslında tarafların kendi aralarında hakların aktarılması ile ilgili bir anlaşmadır.

12. Başlık kelimesinin Doğu Anadolu'da muhtelif söylentileri için bkz. Türk Millî Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1986, s. 122-124 (Bir komisyon tarafından hazırlanmıştır).

13. Tezcan (M), Kültürel Antropoloji Açısından Başlık Parası Geleneği, Ankara 1981, s. 7.

Başlık parasının alınış nedenleri çeşitlidir. Bunlar : Başlığın bir gelenek haline gelmesi, çehizin telâfisi için olması, süt hakkı, bekâretin korunması, baba hakkı, kızın giderlerinin karşılanması, velâyet hakkının devri ve işgücü kaybının telâfisi gibi nedenlerdir.⁽¹⁴⁾

Yezîdiler «Naht» adı altında kızlarını evlendirirken başlık almaktadırlar. Başlıksız kız vermek kesinlikle mümkün değildir. Bunu, din adamları da dahil herkes verir. Naht, yukarıda söylediğimiz nedenlerin hepsinden dolayı olduğu gibi, biri veya ikisi için de olursa da, genellikle «baba hakkı» alınmaktadır.

Nahtın miktarının tayinine gelince, değişik olup, bunda rol oynayan etkenler de çeşitlidir. Bunlar : Çevrenin tesiri, ailenin saygınlığı, evlenen erkeklerin yaşlı olmaları, yani yaşlı kişilerin fazla başlık vererek genç kız almaları, Almanya'da çalışanlardan köye gelip evlenenlerin başlık parasını yükseltmeleri, istenilen kızın güzelliği, köyün dışına gelin gidilmesine mâni olunması için fiyatın yüksek tutulması gibi nedenlerdir. Bu miktar bugün 1 milyon liradan başlayarak, 5 milyon liraya kadar çıkmaktadır. Baba yakın bir zamana kadar aldığı paranın hepsini yerdî. Ancak bu durumda gündün güne bir yumuşama görüldüğü, bunun bir kısmı ile kıza ev eşyası da alındığı söylenmesine rağmen, başlık yüksek tutulduğundan dolayı oğlan babası için bir sorun olmaktadır.

55 Sayılı Düğünlerde Men-i İsrâf Yasası ile başlık alınması yasaklandığı, 1966 yılında bunun⁷ Anayasa Mahkemesince iptal edildiği, Yargıtay'ın 1975 yılındaki bir kararı ile başlığı ahlâka aykırı bulduğu halde verilen başlığın geri alınamayacağını da ön gördüğü⁽¹⁵⁾ halde Yezîdilerin bunlardan haberi olmayıp inançları, örf ve âdetleri ile bu «naht»ı sürdürüp gitmektedirler.

Nişan merâsimine geçmeden önce burada öneminden dolayı başlık parası yüzünden «Kız kaçırma ve kaçışma»dan da bahsetmek istiyorum. Başlık parası olmayan Yezîdî gencin başvurduğu yollardan birisi de kıza zorla kaçırması, ya da kızla anlaşarak kaçışmalarıdır. Bu, maddî imkânsızlıklar nedeniyle birbirini seven gençlerin evlenmelerini sağlamaktadır. Birbirlerini sevmek suretiyle olan kaçışmada, kız babası fazla birşey diyemez. Ancak kızın zorla kaçırılması olayı ortalığı karıştırırsa da, Yezîdiler bu ve bu gibi olaylar için mahkemeye başvurma yerine işi kendi aralarında, din adamları ve köyde saygınlığı olan kişiler aracılığı ile çözümlerler. Bu durumda kızın babasına gönlünü yapmak için bir miktar para verildiği de gö-

14. Bu konuda açıklayıcı bilgiler için bkz. İbid, s. 21-23.

15. 1974/5036 esas, 1974/7669 karar ve 16.6.1975 tarihli Yargıtay Kararı.

rülür. Bazan bir müslümanın bir yezîdî kızı kaçırıldığı da olur. Bu durumda yezîdiler neye mal olursa olsun, kızı, güçleri yeterse zorla, güçleri yetmezse de mahkeme aracılığı ile geri almaya çalışırlar. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse, 1975 yılında Kurtalan'ın Kurukavak köyünde oturan (aslında Beşpınar kasabasının Yalınca mezrasına kayıtlıdır) Şinön Yavşan'ın 12 yaşındaki kızı, Sivaslı bir Müslüman olup, bu köyde öğretmenlik yapan kendi öğretmeni tarafından kaçırlır. Yavşanlar Kurukavak'ta oldukça kalabalık ve saygınlığı olan bir ailedir. Kızı yaşı küçük olduğu için mahkeme aracılığı ile geri almaya karar verirler ve Kurtalan Adliyesinde mahkeme kararı ile öğretmenden geri alırlar. Fakat sonradan olay, o yörede saygınlığı oldukça yüksek olan ve 80 köyü bulunan, Yezîdilerce de çok sayılan Müslüman Şeyhi, Şeyh Hafzullah'a anlatılarak müdahale edilmesi istenir. Bu Şeyh, Kurukavak köyündeki Yezîdiler'in ileri gelenlerini çağırarak kızı kendisine teslim etmelerini söyler. Dediği olur. Şeyh Hafzullah da bu kızı, yaşı küçük olduğundan dolayı imam nikâhı ile öğretmene verir. Aradan 20 yıl geçtiği halde Yezîdiler kızlarının nerede olduğunu merak edip sormamışlardır.

d) Nişan

Başlık konusunda anlaşan aileler arasında önce söz kesilir, arkadan da nişan hazırlıkları başlar. Kız tarafı, kızlarına alınması ve yapılması gereken şeylerle ilgili isteklerini yerine getirtir. Nişan elbisesi alınır. Nişan gününden bir gün önce erkek tarafı bir veya daha fazla davar ile beraberinde aşçı kadınlar yollar. Bu aşçı kadınlar, orada toplanacak davetlilerin yemek işlerini düzenlerler. Bazan da her iki aileden gönüllü kadınlar, bu işi birlikte yaparlar. Nişan günü kızın çehizi herkeşin görebileceği bir yere konur, herkes seyreder. Davullar ve dümbelekler çalınır, yemekler yenilir. Kadın erkek herkesin geldiği nişanda damat ile gelin yanyana oturtulur. Yüzüklerini din adamları, bunlar bulunmadıkları zaman oğlanın babası veya ailede saygınlığı olan biri bakar. Nişandan bir gün sonra kız evi tarafından damada bir bohça gönderilir. Bohçada damat için hazırlanmış giyecek eşyası vardır. Getirene bahşış verilir. Bir müddet sonra erkeğin ailesi ve akrabaları gelini görmeye giderler. Kız tarafı gelen kadınlara oyaltı işlemeli tülbent dağıtır. Kaynana ve kayınbaba ise geline harçlık para verirler.

e) Evlenmeden Önce Yapılan Hazırlıklar

Gerek nişandan önce ve gerekse nişandan sonra, görüşmeler sırasında, iki aile arasında düğün günü kararlaştırılır. Bu, hasat mevsimine rastlatılmaz. Bu durumda işgücü azalacağından razı olunmaz. İki taraf birleşerek şehire esvap kesmeye giderler. Âdet olduğu üzere her iki tarafın kadınları bu alışverişte hazır bulunurlar. Aldıkları ziynet eşyaları, ev takım-

ları ve kumaşlardır. Erkek evi kız evinden olan hemen herkese hediyeler alır. Bunlar genellikle iç çamaşır ve elbise cinsindedir. Kız evi yapılan bu masraflara katılmaz. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi bu, kızı verirken yapılan anlaşmaya bağlıdır. Eğer başlık parasının içinden bazı eşyaların yapılması da söz konusu ise o zaman verilen söz yerine getirilir. Diğer taraftan, bugün Almanya'da çalışanlar, kızlar için bazan erkek evi kadar çehiz yaptığı gibi, bazan da evlenecek gencin mali durumu gözönünde bulundurularak masrafların hepsini de yapabilmektedir. Bu gibi durumlar özellikle yakın akrabalar arasında görülmektedir.

f) Düğün ve Nikâh

Her toplumun olduğu gibi düğün ve nikâh konusunda Yezîdîlerin de kendilerine özgü gelenek ve göreneklere sahiptir. Bunlar, oturdukları bölgelerde bile değişik ayrıntılarla bölgesel özellikler taşırsa da, bu özellikler temelde olmayıp, teferruattadır. Düğün belirli günlerde olmayıp haftanın her gününde olabilen iki, üç ve dört gün davul zurna ile bütün köyün katılacağı bir eğlence zemini. Düğün gününün birden fazla oluşu zenginliğe göredir. Düğünler genellikle mahsül sonrası güzün başlayarak bahara kadar yapılır. Nisan ayında, özellikle çarşamba günleri evlenmek ve nikâh kıymak yasaktır.¹⁶⁾ Düğünlerde erkekler ayrı oynadıkları gibi erkek-kadın karışık bir şekilde de oynanarak gündüz ve geceleri durmaksızın devam eder. Düğünlerde içki ve yemek boldur. Silahlar durmaksızın atılır, davul ve zurna devamlı çalar. Gece gündüz ateş yakılır, yükselen alevin çevresinde gülen mutlu insanlar halaylar çeker. Ardı ardına içilen içkiler yenilen yemekler, söylenen türküler, yapılan kınalar ve ağıtlar gece gündüz yaşanan bir hayâl âlemidir Yezîdî düğünleri. Bunlar, asırlardır süre gelen törelerin tekrar hatırlandığı günlerdir. Yedisinden yetmişine, kadın-erkek herkesin neşesi ile, hareketi ile, emeği ile meydana getirdiği bir toplum olayıdır.

Yezîdî köyleri içerisindeki yollar patika veya çok bozuk olduklarından gelin, genellikle ata bindirilir. Gelin evi aynı köyde ise düğünün son günü öğleden sonra gelin almaya gidilir. Eğer gelin başka bir köyde ise traktör veya arabalarla bir gün önce gidilir. Orada bir gece kalındıktan sonra ertesi gün alınarak köye getirilir. Erkek evine gelen gelin, hangi vasıta ile gelirse gelsin, hemen inerek yüzünü açtırmaz. İnmesi ve yüzünü açtırması için kayınvalidesinin veya kayınpederinin mutlaka bir hediye vermesi gerekir. Geline saç yapılır. Bu buğday, mercimek, şeker, para vb. şeylerden oluşur.

16. Mustafa Nuri, a.g.e., s. 30.

Köyde Peşimam var ise veya başka bir köyden getirilmiş ise nikâhı o kıyar. Peşimâm yok ise diğer din adamlarından birisi kıyar. Bu nikâhın bir de duası vardır. Meâlen şöyledir :

«Güneş, Ay, Ezda, Yezîd, Bismillah, Billah, Tillah hakkı için selâm ve selât olsun Resulullah'a. Allah'ın yolu bâkîdir, tektir. Sîzler de şahit olun. Ya Şeyh Hâdî, Ya Şeyh Hasan ve Mesut olanlar. Anne ve babalar razı oldu, uzun ömürlü ve doğurgan olsun. Kutlu, mübarek ve hayırlı olsun. Âmin.⁽¹⁷⁾ Bu duadan sonra nikâhı kıyan din adamı tarafından bir ekmek ikiye bölünerek, yarısı dâmada, yarısı da geline yedirilir. Şeyh Adî'nin mezarından getirilen toprak «Beratta»dan da birer parça yedirildiği söylenir.⁽¹⁸⁾ Bu nikâh kıyılırken din adamları bulunmazsa hiçbir şey yapılmaz. Bu konuda Yezîdîler şöyle der : «Dükkândan para vererek herhangi bir şey satın aldığında, o helâl olduğu gibi buna da hiçbir şey yapmak gerekmez, bize helâl olur.» Eskiden Müslüman din adamları bu nikâhı para ile kıyarlanmış. Ancak, Müslüman hocalar önce Kelime-i Şehâdeti söyleyip sonra nikâhlarlanmış. Bunlar ise sonradan tekrar Yezîdî olurlarmış. Bundan dolayı günümüzde bu işlem yapılmıyor.

Dâmat eve girişte, itaatın bir sembolü olarak geline bir taşla vurduğu söylenir. Gelinde aranılan özellikler içerisinde bâkirelik de vardır. Bâkire çıkmayan gelin babası evine geri gönderilmektedir.

5. Boşanma

Yezîdîler arasında boşanmak meşrudur. Zina yapan kadın iki şahit önünde veya suçüstü yakalandığında; eşler arası anlaşma sağlanamadığından erkeğin ve kadının birbirlerini boşama hakları var ise de bu hak, genellikle, erkeklere aittir. Nikâh Şeyh huzurunda olduğu gibi, boşanma da Şeyhin huzurunda yapılır. Karısını boşamak isteyen Yezîdî üç defa : «Sen benim şeyhim veya pîrimsin⁽¹⁹⁾» ve «yolundan çıktım, serbestsin» demek suretiyle onu boşamış olur. Kadının da erkeğini boşama hakkı olduğundan ve bu geçerli bir sebebe göre kararlaştırıldığından, son zamanlarda erkekler mutlaka «resmî nikâhı» da dinî nikâh ile birlikte yaptırmaktadırlar.

6. Cenaze Merâsimi ve Mezarlıklar

Cenaze, ölü demektir. Hayatın son durağı olan ölüm, insana acı ve keder veren bir son olmaktan çok, insanı korkutan, çaresiz kılan ve sırtına erişilmesi güç bir olaydır. Ölüm eninde sonunda bir gün gelecek ve

17. Okçu (D), Yezîdîlik ve Yezîdîler, Ankara 1979, s. 12 (İlâhiyat Fakültesinde yapılan mezuniyet tezi).

18. Güérintot (M), a.g.e., s. 623.

19. Menzel (Th), Yezîdîler, İA, c. 13, s. 420.

hak yerini bulacaktır. Zaman zaman bu korkunun baskısı altında tedirgin olan Yezîdî, çoğu kez çevresinde olup biten olayları, düşündeki bir görüntüyü ölüm için birer önbelirti sayarak uykuya da «Küçük ölüm» demektedir. Allah'ın ilk gün, pazar günü, yarattığı Melek Tâvûs (şeytan)'un bir adı da Azrâil⁽²⁰⁾ olup, yezîdîlerin canlarını bu melek alacaktır. Bunun canını ise bizzat Allah alacaktır. Ancak bu, daha önce bahsedildiği üzere «bir defa» ile yetmiyecek, günahkâr olan ruhlar, temizleninceye kadar birden çok kez bu dünyaya çeşitli cesetler içerisinde yeniden gelecek, günahını çekecek ondan sonra günahsız duruma gelince bir daha bu dünyaya dönmiyecek, cennetine kavuşmuş olacaktır.⁽²¹⁾

Yezîdîler ölülerini yıkayıp⁽²²⁾ kefenlerler. Cenazeyi Şeyh yıkar, Pîr de suyunu döker. Ancak her ölene yapılan muamele aynı değildir. Ölen çocuk ise ve sünnet olmamışsa, sünnet edildikten sonra gömülür. Ölen eğer vurulmuş, öldürülmüş, genç veya nişanlı ise kolları çapraz şekilde kefenlendikten sonra en kıymetli elbisesi, paraları ve ziynet eşyaları (küpe, yüzük, burun halkası) da birlikte tabuta konulur. Bazan da beraberinde ekmek, peynir, ayakkabı, keçe ve topuz da birlikte konulur. Bunun manâsı şudur : «Hesap sormak üzere gelecek Nekir ve Münker'e keçeyi ser, onlara ekmek, peynir ikram et, kabul ederlerse ederler, etmezlerse bu topuzu onlara salla, korka korka kaçacaktır.⁽²³⁾» Ölünün eline bir miktar para konduğu, gelen sorgu meleklerine bu parayı vermek suretiyle bu sorgudan kurtulunabileceği de söylenir. Ölünün ağızına ve yüzüne Şeyh Adî'nin mezarından getirilen toprak «Beratta»dan serpildiği gibi, var ise ağızına zemzem suyu da verilir. Cenaze evden çıkmadan ölen kişinin ailesi, mâli durumuna göre bir veya iki davar keser. Ölüye cenaze namazı kılınmaz. Sonra cenazeyi tabut ile birlikte ,bir metre genişliğinde ve birbuçuk metre derinliğinde olan mezar çukuruna, doğu-batı doğrultusunda, yüzü doğuya gelecek şekilde konur. Ölen kişi eceli ile ölmüşse, tabut aynı şekilde yapıldığı halde elbisesi ve kıymetli eşyaları tabuta konmaz. Zaten son zamanlarda bu mezarlar yabancılar tarafından açılarak konulan kıymetli eşyalar alındığından, bu âdet gün geçtikçe değişmektedir. Mezar çukuruna cenaze tabut ile konur. Bu tabutun üzerine önce taşlar, sonra toprak konarak doldurulur. Ölen erkek ise baş ve ayak uçlarına birer taş dikilir. Kadın ise yalnız baş tarafına bir taş dikilir. Bazan ölen kişinin sınıfına göre de ce-

20. Bkz., Mushaf-ı Reş, âyet: 2 ve 8.

21. Yezîdîlerde Tenâsuh inancı için bkz., Turan (A), Yezîdî İnanç ve İbadetleri, OMÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun 1986, Sayı: 1, s. 168-169.

22. Mardin'in Midyad ve İdil'in köylerinde oturanların ölülerini yıkamadıkları söylenir.

23. Çoban (A), Yezîdîlik, Erzurum 1983, s. 23-24 (İlahiyat Fakültesinde Yapılan Lisans Tezi).

naze merâsîmi yapılmaktadır. Örneğin, ölen bir Fakîr ise, telkinini okuyabilmek için yedi Fakîr'in hazır bulunması şartı vardır. Oysa ki çoğu kez bir bölgede bir Fakîr'in bulunması bu şartı ortadan kaldırmış olur.

Bu işler tamamlandıktan sonra ölüye talkin verilir. Bunu din adamlarından şeyhler veya Fakîrler yapar. Bu telkin duası meâlen ve özet olarak şöyledir :

«...Ya Rabbi, Bize verdiklerinden iyi ve kötüyü kabul ederiz... İsmim uğrunda fedakârlık yapmaya her zaman hazırız. Hakikat deryasından bir nutfe olarak anamın rahmine girdim. Dokuz ay bekledikten sonra O'nun yardımını ile mükemmelleştim. Yâ Rabbi! Bizi ârif ve bilicilerin yoldaşı yap. Fakîrlerimizden her zaman memnunuz. Biz onları tavaf eder, gönül zenginliğine kavuşuruz. Mîrimin ve ebeveynimin fedaisi benim... Talih kuşu uçar, ölenin başına konar. Sebep sensin ki bugün üzerime telkin nâsin okunur. Beni bir kefenin içine atarlar. Vade geldi. Bizler de göçücü olduğumuzu anladık, hastalanıp aklımız başımızdan gidince, sıralarının hududunu anladık. Hastalanıp yatağa girdim. Gök meleklerini beklemeye koyuldum. Üzerime kan alan, can çıkaran melek geldi. Artık mal ve kurban ile satın alınmam mümkün olmaz... Benim korkum Azrâil'dendir. Ey Azrâil, Mîr melek sensin. Suçsuz ve günahsızlar güzel giysilerle süslensin. Ey Azrâil, Ben nesh'e hazırım. Ölüm meleği Azrâil, acıdan bağirtir herkesi. Her yerde, her zaman odun kesen nefesi... O gün meşguliyet bu idi, ruh kalıptan ayrıldı. Ruh ve sır birbirini çağırdılar. Ruh kandile girip orada aslına kavuştu. Nihayet ruh kandilde gerçek ilâhına kavuşmuş oldu. Ruh gittikten sonra kuru kalıp kaldım... Çıplak edip, tenesir üstüne koyup, ılık bir su ile vücudumu yıkadılar. Temizleyip bir buçukluk kefenimin içine sardılar. Haydi zavallı miskin sen de öbür dünyaya dediler... Arkandan dost, kardeş ve yengeler ağlamaktadırlar. Buyurun yüksek sesle telkin ve nâsin okuyalım baylar... Ey canım üstünde ağlayanlar, ağlamayın. Ben dünyadan fanî oldum... Üzerime cânı gönülden ağlayanlar, cehizli olarak yollamış olurlar. Takatınca ağlayan ve mezarıma gelenler, «Hakkınızı helâl edin...» Beni zifiri karanlığa, kapısız ve nemli bir eve soktular. İki kişi gelip sorgu yağmuruna tuttular... Garip bir ilim ve garip bir dil konuşuyorlardı. O dille zebaniler, günahkârları çağırıyorlardı... Ahiret kardeşini⁽²⁴⁾ çağır, kardeşin kardeşe şefaati kabul olunur. Sırat köprüsü bellidir. Bir yanı uçurum, bir yanı duvardır. Âhiret kardeşini çağır, günahsızın günahkâra yardımını olur.⁽²⁵⁾

24. Bu konuda bkz., Turan (A), Yezidî Din Adamları, OMÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 1990, Sayı: 4, s. 125.

25. Okçu (D), a.g.e., s. 9-12.

Bundan sonra hep birlikte ölü evine dönülür. Cenazeye gelenlere cenaze evde iken kesilen kurban veya kurbanlardan birer parça et dağıtılır. Bundan üç gün sonra tekrar bir davar kesilerek yemekler yapılır. Bu yemeklerden her eve bir miktar dağıtılır. Bu sırada kadınlar tarafından mezar ziyaretleri yapılır. Mezara gitmeden önce şeker, bisküvi, çeşitli yiyecekler de götürülür. Bunlar mezarlığa gelen çocuklara ölen kişinin ruhu için dağıtılır. Ölünün 7. ve 40. günleri ile yıldönümünde de anma törenleri yapılır. Ölümünden sonra, bir din adamı tarafından görülen rüyanın yorumu ile, ölenin ruhunun yeniden doğması meselesi (Tenâsüh) çözülmeye çalışılır.⁽²⁶⁾

Yezidîlerin mezarlıkları, yöredeki diğer toplumların mezarlıklarından farklıdır. Şöyle ki : Her Yezidî köyünde mezarlık bulunmaz. Birkaç köyün mezarlığı birleştirilmiştir. Meselâ, Nusaybin'in Değirmencik, Çilesiz, Berhök mezarası, Mağaracık mezarası, Balaban ve Güneşli Yezidî köylerinin ortak mezarlığı Çilesize bağlı, Nusaybin-Cizre yoluna üç kilometrede dikenli ve taşlı bir tepenin başında kurulu, en az üçyüz yıllık bir mazisi olan Hasan Bey Mezarlığıdır. Burada bu yörenin ileri gelen Yezidîlerinin mezarları dört köşe, kenarları kemerli ve açık, üstü koni biçiminde taştan âdi binalarla çevrilmiştir.⁽²⁷⁾ Bunlar Fakîr Cendin, Şeyh Hasan Bey (Beşirilli olup bu mezarlığa konulmuştur), Makso Karaca vb. gibi. Mağara köyünden Abdi adında bir de Mücâvir'i vardır.

26. Yezidîlerde cenaze konusunda bkz., Tercüme es-Süryaniyye, s. 8; Slouffi (N), Notice sur le Cheikh Adî et la secte des Yézidîs, JA, C.V, 1885, s. 92; Guérinot (A), a.g.e., s. 625-626; Mustafa Nuri, a.g.e., s. 18; Nau (F), Recueil de textes et de documents sur les Yézidîs, ROC, C. XX, 1915-1917 Paris 1918, s. 262-268; Lescot (R), a.g.e., s. 154-155.

27. Makale sonundaki resimlere bakınız.

TTC.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
ANKARA

DİK/De4-2/80

10 Ocak-1980

İÇİŞLERİ BAKANLIĞINA
(Nüfus İşleri Genel Müdürlüğüne)

İlgi:14.12.1979 Şube 621.126.127/33060 sayılı yazınız.
Yezidilik Müsülmanlar arasında Hicri.1.ci asırda ortaya çıkan Haricilerin
İbdiye Fırkasının kollarından biridir.bu sebele Yezidiliğin Hıristiyanlık ve
Hüsevilikle bir ilgisi yoktur.İslamı Fırkalarında birinin kollarından doğmuştur
Ancak çeşitli İslam Fırkaları içinde İslamı inançlara bağlı kalan kişiler
bulunduğu gibi ininçları yönünde İslamdan uzaklaşmış kimselerde bulunmaktadır.
Bu itibarla Nüfus Kütüklerine daha önce yazılarda YEZİDİ yazılmış olan
Yurttaşlarımızın Nüfus Cüzdanlarının EĞİLEŞTİRİLMESİNE Muvafakatlarında alınarak
Müsülman yazılmasını uygun olacağı Mutaala olunmuştur.
Bilgilerinizi arz etmişim.

(İmza)
Tayyar ALPİKULUĞ
Diyânât İşleri Başkanı

Vahdullah GÜTEN
Nüfus Başmecdârı V.
25.2.1980
(İmza ve Mühür)



12.01.1985

Yukarıdaki yazı Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 10 Ocak 1980 tarihinde İçişleri Bakanlığı, Nüfus İşleri Genel Müdürlüğüne hitaben, Yezidilerin nüfus kütüklerine kendi arzuları ile «Müslümân» yazılabilecekleri hakkında verilen yazının örneğidir. Bu yazıya göre her ailede bulunan aile fertlerinin nüfus kütüklerine ve nüfus hüviyet cüzdanlarına geçen «dinî» sütunlarına bazan Yezidî, bazan da Müslümân yazıldıkları konusundaki örnekleri arkadaki sayfalardadır. Bu da bize günden güne, Yezidiler arasında İslâmiyete karşı sempatilerinin arttığını göstermektedir.

T. C.

Yolveren Eviandırma Memuru

Batman Nüfus Başmüdürlüğüne

Erkeğin		Kadının
	Kimlik No.	
Murat Gevel	Adı ve soyadı	Gülüstan Cilbo
Beşiri 20.02.1955	Doğduğu yer ve tarih	Beşiri : 26.10.1967 H : 47 C:012/01 S:4
Batman Yolveren Köyü	Nüfusta yazılı olduğu yer	Yolveren Köyü
H : 19 C:045 S:18	Şimdi oturduğu yer	Evhaniya
Yolveren köyü	İşi	
İşçi	Uyruğu	T.C.
T.C.	Bekâr veya dul olduğu	Bekâr
Dul	Dini	İslam
Yesidi	Baba adı	Cemil
Cemil	Ana adı	Vetha
Beşe		

Evlenmenin yapıldığı yer : Yolveren Köyü

Evlenme Tarihi : 31.10.1984

Evlenme Defter Sıra No. : 1

Yukarıda adları yazılı kadın ve erkek evlenmişlerdir. Bu bildirimde dayanılarak evliliğin aile kütük kayıtlarına işlenmesi gereklidir.

Bu bildirim Son kayıtlara Dayanılarak düzenlenmiştir.

Gülüstan Cilbo Anne ve Babasının imzası
ile Evlenmiştir.

Eviandırma Memuru
Adı, Soyadı ve İmzası
Süleyman ALC.
Yolveren Köyü Muh.
31.10.1984



D.M.O. Başmüdürlüğüne

Yukarıdaki kayıttaki açık olarak görüldüğü gibi, Batman'ın Yolveren Köyünden Yesidi Murat Gevel, Beşiri'nin Musçukuru Köyünden Müslüman Gülüstan Cilbo ile evlenmiştir.

1-Çeşitli yezîdî kadın tipleri ve kıyafetleri.

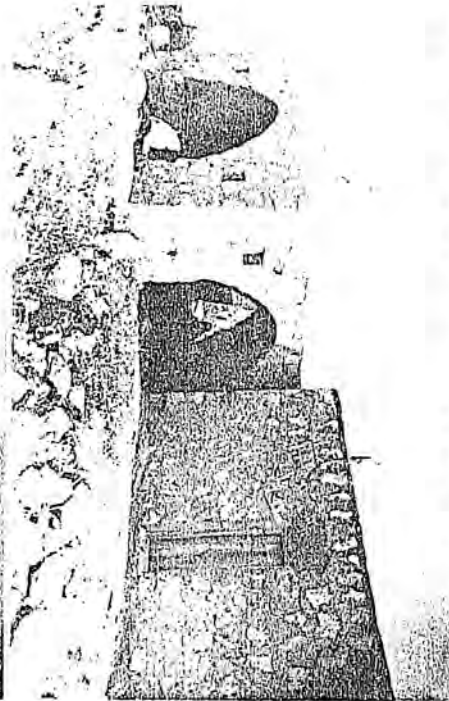


II -Geçitli yezidî kadın tipleri ve kıyafetleri.





III -Hasan Bey Mezarlığında başka bir mezar tipi.Çilesiz,Nusaybin.



IV -Hasan Bey Mezarlığında tipik bir Yezîdî mezarı.Çilesiz,Nusaybin.



V -Yezîdîlerde Yatır ziyareti. Şeyh Bilkâsım,Şeyh Teto Sencer ve muhtar Ömer Çelik.Nusaybin.

EHLİYETE TESİRİ AÇISINDAN SARHOŞLUK

Yrd. Doç. Dr. Mühsin KOÇAK
OMÜ İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ :

Konunun bir bütünlük arzemesi ve kolay anlaşılmasını temin açısından burada ehliyet mefhumunu kısaca gözden geçirmeliyiz.

I — EHLİYETİN MANÂ VE ÇEŞİTLERİ :

A — Manâsı :

Ehliyet lügatte selâhiyet⁽¹⁾, lâıyk ve yeterli olmak⁽²⁾ demektir. İstilahta ise ehliyet, Şâriin şahısta takdir ettiği, onu din ve hukukun muhatabı olmaya uygun bir mahal haline getiren vasıftır, diye tarif edilmiştir.⁽³⁾

B — Çeşitleri :

Ehliyeti usulcüler iki kısma ayırırlar :

1 — Vücub ehliyeti :

Bu, insanın leh ve aleyhine meşru hakların gerekliliğine selâhiyetidir. Yani, insanın kendi lehine haklarını sabit, kendi aleyhine de hakların vâcib olmasına elverişli bulunmasıdır.

İnsan için bu ehliyetin esasını hayat, yani canlı olmak teşkil eder. Bi-naenaleyh, hayat sahibi olan her insan bu ehliyete sahiptir. Hatta, kendisinde hayat bulunduğundan, anne karnındaki çocuk (cenin) için bile bu ehliyet söz konusudur. Ancak, ona bir başka açıdan, annesinin bir parçası

1. Zeydân Abdülkerim, el-Medhal li dirâseti's-şeriatil-İslâmiyye, Bağdat, 1969, s. 312; el-Veciz fi usûli'l-fıkh, Bağdat, 1973, s. 21.
2. Karaman Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul, 1982, I, 178; Uzunpostalcı Mustafa, Hakiki Şahıs ve Ehliyeti, Teksir, s. 52.
3. Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 178; Uzunpostalcı, age., s. 52.

imiş gibi bakmak da mümkün olduğundan⁽⁴⁾ ve annesinden ölü doğması da muhtemel bulunduğu⁽⁵⁾ ondaki bu ehliyet eksiktir.

2 — Eda ehliyeti :

Bu ehliyet, muamelât ehliyetidir.⁽⁶⁾ Yani, şahsın tasarruflarının şer'an ve hukuken muteber kabul edilmesine selâhiyetli olması demektir.⁽⁷⁾ Bu ehliyetin temelini akıl teşkil etmektedir.⁽⁸⁾

II — EHLİYETİN ÂRIZALARI

Sözü geçen ehliyetler, insanın gelişmesine paralel olarak gelişir, te-kâmül eder. Şahısların beden veya akıllarına âriz olabilen bazı bozukluklar da onun ehliyetini daraltır veya ortadan kaldırabilir. İşte bunlara ehliyet ârizaları denir.⁽⁹⁾

Fıkıh usulcüleri bunları ikiye ayırırlar :

A — Semâvî ârizalar :

Bunlar, meydana gelmesinde insan iradesinin tesiri bulunmayan ârizalardır. Semâvî ârizalar Şârî tarafından takdir olunmuşlardır. İnsan kudretinin haricinde olmalarından dolayı semaya nisbet edilmişlerdir.⁽¹⁰⁾

Semâvî ârizalar şunlardır :

1 — Çocukluk hali (sığar) :

İnsanın doğumundan bâliğ olmasına kadar geçen bir dönemi içine alan çocukluk hali, insanın mahiyetinden ayrılmayan bir şey olmadığı, ayrıca insanın yaratılışındaki gayeye zıt bir durum arzettiği düşüncesinden hareketle ehliyet ârizalarından sayılmıştır.⁽¹¹⁾

Çocukluk hali iki dönemde ele alınır :

4. Zeydân, el-Medhal, s. 312-313; el-Veciz, s. 71-73.
5. Ebu Zehra Muhammed, Usûlü'l-fıkh, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ty., s. 331.
6. Ebu Zehra, Usûlü'l-fıkh, s. 332.
7. Hudari Muhammed, Usûlü'l-fıkh, Mısır, 1969, s. 90.
8. Hudari, age., s. 90; Ebu Zehra, Usûlü'l-fıkh, s. 333.
9. Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 189.
10. Zeydan, el-Medhal, s. 317; el-Veciz, s. 78.
11. Molla Husrev Muhammed b. Ferâmuz, Mir'âtü'l-usûl Şerhu Mirkâti'l-vusul, (el-İzmiri'nin Hâşiyesinin kenarında), el-Matbaatü'l-Âmire, 1309, II, 439; Büyüyük Haydar Efendi Usûl-i Fıkıh Dersleri, İstanbul, 1966, s. 482-483; Bilmen Ömer Nasuhi, Hukukî İslâmiyye ve İstilâhâtı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, 1967, I, 229.

a) Doğumdan temyiz çağına kadar olan dönem :

Bu dönemde çocuk tam bir vücub ehliyetine sahip olmakla birlikte edâ ehliyetinden mahrumdur. Çünkü vücub ehliyetinin esasını hayat, edâ ehliyetinin esasını ise temyiz kudretiyle birlikte akıl teşkil eder. Çocuk da hayat sahibidir, ama bu dönemde onun temyiz kudreti bulunmamaktadır. Dolayısıyla, mümeyyiz olmayan çocuğun hiç bir sözlü tasarrufu muteber değildir.

Allah hakları konusunda hiçbir sorumluluğu yoktur. Kul haklarının da ancak mala taalluk eden kısmından mesuldür.

b) Temyiz çağından bülüğa kadar olan dönem :

Bu dönemde çocuk, tam bir vücub ehliyetiyle birlikte noksan edâ ehliyetine de sahiptir.

Bazı istisnaları bulunmakla birlikte mümeyyiz çocuk da mümeyyiz olmayan çocuk gibidir. Ondan ayrıldığı noktalar : aa) Farz olmamakla birlikte, eğer yerine getirecek olurlarsa, Allah haklarından olan ibadetler' sahih olarak gerçekleşir. ab) Bir de mümeyyiz olmayan çocuğun hiçbir mâlî tasarrufu geçerli olmadığı halde, mümeyyiz çocuğun sırf faydasına olan mâlî tasarrufları geçerli, sırf zararına olan mâlî tasarrufları geçersiz, faydasına da zararına da olması muhtemel bulunan mâlî tasarrufları ise velisinin iznine bağlıdır.⁽¹²⁾

2 — Akıl hastalığı (cünûn) :

Delilik, «nâdir istisnalar dışında akla uygun tarzda söz söylemeyi ve harekette bulunmayı engelleyecek şekilde aklın bozukluğudur» diye tarif edilir.⁽¹³⁾

Bu ârıza, vücub ehliyetine tesir etmez. Ancak, edâ ehliyetine tesir eder ve onu ortadan kaldırır. Bu durumdayken vaki olan tasarruflarında kişi, mümeyyiz olmayan çocuk gibi kabul edilir.⁽¹⁴⁾

12. Zeydan, el-Veciz, s. 74-76.

13. Sadru's-şeri'a Ubeydullah b. Mes'ud, et-Tavdih (Taftazâni'nin et-Telvihi'nin kenarında), Matbaatü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevi, 1304, II, 736.

14. Sadru's-şeri'a, age., II, 736-738; Molla Hüsrev, age., II, 438-439; Zeydan, el-Veciz, s. 79; Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 191; Uzunpostalcı, age., s. 112-114.

3 — Bunama (ateh) :

Bu da, eda ehliyetine tesir eden bir ârıza olup sahibini bazan akıllı bazan deli gibi harekete sevk eden bir akıl bozukluğudur.⁽¹⁵⁾ Bunaklar, gelgit akıllı kimselerdir.⁽¹⁶⁾ Bunlar, ehliyet açısından mümeyyiz çocuklar gibidirler.⁽¹⁷⁾

4 — Uyku (nevm) :

«Şahsın akıl ve iradesini kullanmasını geçici olarak engelleyen tabii bir ârizadır.»⁽¹⁸⁾ Devam ettiği sürece eda ehliyetini ortadan kaldırır. Dolayısıyla, uyuyan bir kimsenin sözlü hiçbir tasarrufu geçerli değildir. Fiili tasarruflarından da bedeni olarak muahaze edilmez. Sebep olduğu zarar ve telef hadiselerinden mâli açıdan sorumludur. Uyku, ibadetleri iskat etmez, ancak eda vaktini geciktirir.⁽¹⁹⁾

5 — Bayılma (iğma) :

Uykudan daha az meydana gelen fakat ondan daha ağır bir ârizadır. Bu da eda ehliyetine tesir eder ve devamı süresince onu ortadan kaldırır. Bayılmanın ehliyete tesiri aynen uykununki gibidir. Ancak, uzun (yirmi dört saatten fazla) süren baygınlık şahıstan namaz ibadetinin kaza mükellefiyetini de düşürür.⁽²⁰⁾

6 — Ölüm hastalığı (maradu'l-mevt) :

Bundan maksat ekseriyetle ölüme götüren veya ölümün kendisine bağlı olarak vuku bulduğu hastalıktır.⁽²¹⁾

Hastalık, şahsın her iki ehliyetine de tesir etmez. Ancak, böyle bir hastalığa tutulan ve öleceğini hisseden kimsenin, bazı vârislerinin veya bazı alacaklılarının zararına bir takım tasarruflarda bulunabileceği göz önüne alınarak bir kısım tasarruflarına bazı sınırlamalar getirilmiştir. Bu tasarruflar, bağış, vakıf, anlaşmalı görünen alış veriş gibi, adı geçen hak sahip-

15. Sadru's-şeria, age., II, 739.

16. Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 191; Uzunpostalcı, age., s. 112.

17. Sadru's-şeri'a, age., II, 739; Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 191; Uzunpostalcı, age., s. 112.

18. Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 192.

19. Molla Hüsrev, age., II, 440-441; Zeydan, el-Veciz, s. 82-83; Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 192; Uzunpostalcı, age, s. 109-111.

20. Sadru's-şeri'a, age., II, 741-742; Molla Hüsrev, age., II, 441; Zeydan, el-Veciz, s. 83; Uzunpostalcı, age., s. 111.

21. Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 194; Uzunpostalcı, age., s. 115.

lerinin zararına olan tasarruflardır. Sınırlamalar ise hak sahiplerinin hakları nisbetindedir ki, bu hak vârisler için malın üçte ikisi, alacaklılar için ise alacak miktarı kadardır.⁽²²⁾

7 — Kölelik (Rıkk) :

Hükmi bir acziyet ifade eden kölelik, sahibini hür kimselerin ehil oldukları bir kısım tasarruflara ehil bulunmaz hale getiren bir ârizadır. Bu cümleden olarak kölelik, mülkiyet hakkına engel bir durumdur. Ancak, malın dışındaki şeylere mâlik olmaya engel değildir. Binaenaleyh, köle nikâh, hayat ve kan haklarına mâliktir.⁽²³⁾

8 — Unutma (nisyan) :

Bu, ihtiyaç duyulduğu zaman bir şeyi hatırlamamak demektir.

Unutmak vücut ehliyetini de eda ehliyetini de ortadan kaldırmaz. Ancak, Allah hakları hususunda günaha girme açısından özür sayıldığı gibi, bazı ibadetlerin dünyevî hükmü hususunda da makbul bir özür kabul edilmiştir. Meselâ, unutarak yiyen bir oruçlunun orucu bozulmaz.⁽²⁴⁾

9 — Ölüm (mevt) :

Ölüm, insanı tamamen âciz ve kuvvetten mahrum bırakan, ehliyeti yok eden bir durumdur. Dolayısıyla, kulun mükellef bulunduğu bütün dünyevî hükümleri düşürür. Ancak, üzerinde bulunan bir kısım kul haklarının malından ödenmesi gerekir.⁽²⁵⁾

10 — Ay hali (hayız) ve lohusalık (Nifas) :

Kadınlara mahsus bulunan bu haller, ne vücut ve ne de eda ehliyetini düşürürler. Ancak, namaz, oruç gibi ibadetlerin yerine getirilmesi bu ârizalardan temizlenmeye bağlı olduğundan hayızlı ve nifaslı kadınlar, bu ibadetleri eda edemezler.⁽²⁶⁾

22. Sadru's-şerî'a, age., II, 754-755; Molla Hüsrev, age., II, 446; Zeydân, el-Veciz s. 83-84; Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 194; Uzunpostalcı, age., s. 115-117.

23. Sadru's-şerî'a, age., II, 742-745; Molla Hüsrev, age., II, 441-443; Bilmen, age., I, 232-233; Karaman, Fıkıh Usûlü, İstanbul, 1964, s. 173.

24. Ebu Zehra, Usûlü'l-fıkıh, s. 341; Zeydan, el-Veciz, s. 82; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 172.

25. Sadru's-şerî'a, age., II, 756-757; Bilmen, age., I, 232; Zeydan, el-Veciz, s. 86; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 174.

26. Bilmen, age., I, 231; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 173.

B — Mükteseb ârizalar :

Bunlar, meydana gelmesinde şahsın irade ve ihtiyarının tesiri bulunan ârizalardır.⁽²⁷⁾ Bu tür ârizalar da şunlardır :

1 — Sarhoşluk (sekr) :

Bu konuyu müstakil olarak işleyeceğimiz için, burada üzerinde durmuyoruz.

2 — Sefâhet (sefeh) :

Sefâhet, akıl mevcut olduğu halde, mâlî tasarruflarda dengeli hareket edememek, aklın ve dinin gerektirdiğinin aksine mâlî tasarruflarda bulunmak manâsında kullanılır.⁽²⁸⁾

Sefihlik, akli giderici bir durum olmadığı için ehliyeti de ortadan kaldırmaz. Ancak sefihlik, kişinin akla aykırı hareket etmesi münasebetiyle ehliyet ârizalarından sayılmıştır. Bu da mâlî akit ve tasarruflarda kendisini gösterir. Binaenaleyh, ekseri fakihlere göre kişi sefihliği gidinceye kadar mâlî konularda hacr altına alınır.⁽²⁹⁾

3 — Yolculuk (sefer) :

Yolculuk, her iki ehliyete de tesir etmez. Ancak Şâri, bundan dolayı bazı kolaylıklar ve ruhsatlar tanımıştır. Dört rekatlı farz namazları iki rekât olarak kılmak, sonra kaza edilmek üzere oruç tutmamak gibi kolaylıklar ve ruhsatlar bu cümledendir.⁽³⁰⁾

4 — Bilmemek (cehl) :

Bilmemek, ehliyeti yok eden bir âriza değildir. Ancak, bazı durumlarda özür sayılması söz konusudur.

Şahısların ancak kendilerine bildirildiği takdirde öğrenebileceği konular ve olaylar bunlardandır. Ayrıca, İslâm ülkesi sayılmayan bir yerde (Dârü'l-harp) müslüman olan bir kimsenin, haberdar edilmediği İslâmî hükümler konusundaki bilgisizliği de bir özür olarak telakki edilmiştir.⁽³¹⁾

27. Zeydan, el-Medhal, s. 317; el-Veciz, s. 78.

28. Zeydan, el-Veciz, s. 94; Uzunpostalcı, age., s. 129.

29. Molla Hüsrev, age., II, 458; Ebu Zehra, Usûlü'l-fıkh, s. 342; Zeydan, el-Veciz, s. 94.

30. Sadru's-şerî'a, age., II, 784-785; Molla Hüsrev, age., II, 459; Karaman, Fıkh Usûlü, s. 180; Uzunpostalcı, age., s. 128.

31. Zeydan, el-Veciz, s. 88-90; Uzunpostalcı, age., s. 126-127.

5 — Yanılmak (hata) :

Hérhangi bir fiil veya sözün, yapanın yahut söyleyenin iradesine aykırı olarak meydana gelmesi manasında kullanılan yanılma,⁽³²⁾ ne vücub, ne de eda ehliyetini ortadan kaldırır. Ancak, hata bazı tasarruflarda bir özür olarak kabul edilmiştir. İctihad yolu ile meydana gelmiş olan hata Allah haklarında bir mazeret teşkil eder ve sahibini günahkâr olmaktan kurtarır. Yine yanılma, şüphe bulunduğu zaman uygulanmayan had ve kısas gibi cezalarda da bir şüphe teşkil eder.⁽³³⁾

6 — Ciddiyetsizlik (hezl) :

Bu, «kendisiyle hakiki veya mecâzi bir manâ kastedilmeyen söz ve fiilleri ifade eder.»⁽³⁴⁾

Hezl, her iki ehliyete de engel teşkil etmez. Yine hezl, teşebbüs ve rızaya da aykırı değildir. Ancak, bazı hükümlere tesir eder. Haber verme (ihbar) ile, alış-veriş, kira gibi feshî kabil olan inşâî tasarruflar bu cümledendir. Hezl, bunları hükümsüz kılar.⁽³⁵⁾

7 — Zorlama (ikrâh) :

İkrâh, bir kimseyi, hoşlanmayıp yapmak istemediği bir şeyi yapmaya korkutma ve tehdit ile sevk etmektedir.⁽³⁶⁾

Zorlama, ehliyeti ortadan kaldıran bir durum değildir. Bunun, zorlananın (mükrehin) tasarruflarındaki tesirine gelince : Bu hususta, konuyla ilgili genel kâideleri zikretmekle yetineceğiz :

a) Hanefilere göre bu husustaki genel kâide şudur : Zorlamanın, mükrehin tasarruflarını ortadan kaldırma (iptal etme) hususunda tesiri yoktur. Ancak zorlama, nisbet değişikliğine sebep olabilir. Şöyle ki : Bir tasarrufu şayet zorlayana nisbet etmek mümkün olursa, tasarruf zorlayan hakkında hüküm ifade eder. Bu da zorlananın, zorlayanın bir âleti gibi kabul etmek mümkün olan yerler için geçerlidir. Öldürme ve telef hâdiselerinde durum böyledir. Tasarrufu, eğer zorlayana nisbet etmek mümkün olmazsa, o takdirde tasarruf, zorlanan hakkında geçerli olur. Zinâ, yemek içmek gibi fiilî tasarruflar ile sözlü tasarruflar bu cümledendir. Bu durumda manevî mesuliyet (günah) zorlayana aittir.

32. Ebu Zehra, Usûl'l-fıkh, s. 353; Zeydan, el-Veciz, s. 91; Uzunpostalcı, age., s. 143.

33. Zeydan, el-Veciz, s. 91; Bilmen, age., I, 237; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 180.

34. Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 177.

35. Zeydan, el-Veciz, s. 92-93; Uzunpostalcı, age., s. 145-148.

36. Büyük Haydar Efendi, age., s. 508; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 180.

b) Şafiiler ve diğer fakihlere göre ise konuyla ilgili genel kâide şöyledir : Borcunu ödemesi için borçlunun satış yapmaya zorlanması gibi, şayet zorlama haklı olarak yapılmışsa, zorlamanın tesiri yoktur. Tasarruf, yapan namına sahih olarak gerçekleşir.

Eğer zorlama haksız yere yapılırsa, dikkat edilecek husus şudur : Şayet zorlama, zorlanılan şeyi yapmayı mübah kılmıyorsa hüküm zorlanan (fail) hakkında sabit olur. Örneğin, birini öldürmeye zorlamak böyledir.

Şayet zorlama, zorlanılan şeyi yapmayı mübah kılıyor ve tasarrufun da zorlayana nisbeti mümkün ise, tasarruf zorlayan hakkında geçerli olur. Başkasının malını telef etmeye zorlamak gibi. Eğer tasarrufun zorlayana nisbeti mümkün değilse hüküm düşer, zorlayan hakkında da, zorlanan hakkında da meydana gelmez. Bütün sözlü tasarruflar bu cümledendir.⁽³⁷⁾

Burada, bazı âlimlerin adı geçen ârizalardan «çocukluk hali, unutma, ölüm, ay hali ve lohusalık, yolculuk, bilmemek, yanılmak ve ciddiyetsizlik»i bir ârıza mahiyetinde görmediklerine de⁽³⁸⁾ işaret ettikten sonra sarhoşluğu ele alabiliriz.

SARHOŞLUK (SEKR)

I — TARİF VE ÖLÇÜSÜ :

A — Tarifi :

Sekr, sarhoşluk veren bir kısım sıvı veya katı maddelerin kullanılmasıyla aklın örtülmesi olayıdır.⁽³⁹⁾

Bazı sebeplere bağlı olarak aklı gideren bir durumdur, şeklinde de tarif olunmuştur.⁽⁴⁰⁾

B — Ölçüsü :

Sarhoşluğun ölçüsü yani, sarhoşu sarhoş olmayandan ayıran ölçü hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür :

37. el-Ensâri, Abdulali Muhammed b. Nizâmüddin, Fevâtilu'r-rahâmut bi şerhi Müsellemi's-subût, Gazzâlî'nin el-Mustasfâ'sı ile birlikte, Bulak, 1322, I, 167-168; Sadru's-şerî'a, age, II, 791-793; Zeydan, el-Veciz, s. 112-113; Karaman, Fıkıh Usûlü, s. 180-181.

38. M. Yusuf Mûsa, el-Emvâl ve Nazariyetü'l-akd fi'l-fıkhî'l-İslâmî, Mısır, 1987, s. 327; Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, I, 189-190.

39. Ebu Zehra, Usûlü'l-Fıkh, s. 344.

40. Abdülaziz b. Ahmed el-Buhâri, Keşfu'l-Esrâr, İstanbul, 1890, IV, 352.

Bir görüşe göre ,şahsın yer ile göğü, annesi ile hanımını birbirinden ayıramaz hale gelmesi bu konuda ölçü olarak kabul edilmiştir. Bu görüş, Şâfiî'nin (ö. 204/821) talebesi Müzenî'ye (ö. 264/877) aittir.⁽⁴¹⁾

Hâd uygulanmasını gerektiren sarhoşluk hakkında Ebu Hanife de (ö. 150/767) böyle düşünmüş, kişinin az, çok hiçbir şey düşünemez, yer ile göğü, kadın ile erkeği birbirinden ayıramaz hale gelmesini haddi gerktiren sarhoşluk ölçüsü olarak kabul etmiştir.

Ebu Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed (ö. 189/805) ise genellikle sözlerinde karışıklık (ihtilâf) meydana gelmesi ve konuşurken saçmalaması, şahsın sarhoş sayılmasının ölçüsüdür, demişlerdir. Onlar bu konuda örfe itibar etmişler, böyle olan kişilere halk arasında sarhoş denmesini dikka-
te almışlardır. « يا ايها الذين آمنوا لا تنسوا الصلاة وانتم - كان حتى تعلموا ماتقولون . »

Ey inanlar, sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın.»⁽⁴²⁾ âyeti de bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca, Hz. Ali'nin konuyla ilgili olarak : «Sarhoş olduğu zaman saçmalar, saçmalayınca da iftira eder, iftiracının cezası ise seksen kırbaçtır.» şeklindeki sözü de bu görüşün delilleri arasındadır.⁽⁴³⁾ Bu görüş, diğer âlimlerin çoğu tarafından da benimsenmiştir.⁽⁴⁴⁾

Gerek haram sayılan miktar⁽⁴⁵⁾ ve gerek sarhoşun tasarruflarına ilişkin diğer hükümler konusunda⁽⁴⁶⁾ Ebu Hanife'nin görüşü de bu şekildedir. Ebu Hanife, sadece had ta'ibiki hususunda sarhoşluğun nihai sınırını ölçü ola-

41. Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ty., s. 238.

42. Nisâ, 4/43.

43. Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Sehl, el-Mebsût, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ty., XXIV, 30; Kâsânî, Alâüddin Ebu Bekr b. Mes'ûd, Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi', Kahire, ty., VI, 2946-2947.

44. İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed, el-Muğni, Beyrut, 1972, VIII, 257, X, 335; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid, Fethu'l-Kadir, Bulak, 1316, IV, 187; İbn Âbidin, Muhammed Emin, Raddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar, Beyrut, ty., II, 423; Ebû Zehrâ, el-Cerime ve'l-Ukûbe fi'l-Fıkhi'l-İslâmî, Kahire, ty., s. 475.

45. Serahsî, age., XXIV, 30; Kâsânî, age., VI, 2947; Zeyla'i Fahrüddin Osman b. Ali, Tebyinü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik, Bulak, 1313, III, 198; Abdülaziz el-Buhârî, age, IV, 356; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, IV, 187; İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim, el-Bahru'r-Râik şerhu Kenzi'd-dekâik, Matbaatü'l-İlmiyye, ty., V, 30; İbn Abidin, age., II, 423, III, 165.

46. Sadru's-şeria, age., II, 772; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrir, İbn Emir Padişah'ın Teysiru't-Tahrir adlı şerhiyle birlikte, Mısır, Matbaatu Mustafa'l-Bâbi'l-Halebi, ty., II, 289; Molla Hüseyin, age., II, 454.

rak almıştır. Zira, onun düşüncesine göre bundan daha az olan sarhoşlukta noksanlık vardır. Noksan olanda yokluk şüphesi vardır. Şüpheli durumlarda ise hadler uygulanmaz.

Bu konuda Ebu Hanife'nin görüşü daha ihtiyatlı bulunmuşken; haram olan miktar, dinden dönme, dönülmesi muhtemel ikrarlarda hadlerin düşmesi gibi, haddin haricindeki hükümlerde ise, Ebu Hanife'nin de benimsemiş olduğu, İmameyn'nin görüşü daha ihtiyatlı kabul edilmiştir.⁽⁴⁷⁾

Görülüyor ki, Ebu Hanife daha ihtiyatlı davranmış olmaktadır. Abdullah b. Abbas'tan da Ebu Hanife'nin bu görüşünü destekleyen şöyle bir rivayet nakledilmiştir : «Geceyi sarhoş olarak geçiren kimsenin, sabah olunca yıkanması gerekir.» Bu söz, sarhoşun, yaptığı hiçbir şeyi hissetmediğini ifade eder.⁽⁴⁸⁾

Ancak, ekseri Hanefî âlimleri, had uygulanmasını gerektiren miktar da dahil sarhoşluk için bir ölçü aranan her konuda⁽⁴⁹⁾ İmameyn'nin görüşünü tercih etmiş ve onunla fetvâ vermişlerdir.⁽⁵⁰⁾

Burada daha önce de geçmiş olan ve açıklanmasına ihtiyaç bulunan «had uygulanmasını gerektiren miktar» ve «haram sayılan miktar» ifadelerini açıklamalıyız : Hanefîler içkileri üç grupta mütalaa etmişlerdir :

1 — Az olsun çok olsun, sarhoş etsin veya etmesin içilmesi haram olan ve had gerektirenler. Şarap (hamr) gibi.

2 — Az veya çok, içilmesi haram olmakla birlikte sarhoşluk verecek dereçeye ulaşmadıkça içki haddini gerektirmeyenler. Yaş üzümünden imal edilmiş şarap (hamr) haricindeki diğer içkiler (Bâzik, munassef, buhtec, seker) gibi.

3 — Sarhoş edecek miktara ulaşmadıkça haram sayılmayan ve haddi gerektirmeyenler. —Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre— kabarık köpük atmış kuru hurma, kuru üzüm, bal, incir, buğday, arpa... nebiz (şerbet)leri gibi.⁽⁵¹⁾

Sarhoşluğun ölçüsü konusunda Ebu Yusuf'tan bir rivayet daha yapılmıştır. Bu rivayet, şahsa «Kâfirûn» suresinin okunmasının teklif edileceği, doğru okuyabilirse sarhoş olmadığına, okuyamazsa sarhoş olduğuna hük-

47. Serahsi, age., XXIV, 30; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, IV, 187, 189; İbn Âbidin, age., III, 165.

48. Serahsi, age., XXIV, 30; İbn Nüceym, el-Bahru'r-Râik, V, 30.

49. İbn Âbidin, age., II, 424.

50. İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, IV, 187; Zeyla'i, age., III, 198; İbn Nüceym, el-bahru'r-Râik, V, 30; İbn Âbidin, age., II, 423-424.

51. Bilmen, age., III, 250-251.

molunacağı şeklindedir. Bunun dayanağı, «الذین آمنوا لا تقربوا الملوة وانتم»

سكارى حتى تعلموا ما تقولون • Ey inananlar, sarhoş iken ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın.»⁽⁵²⁾ âyetinin nüzûl sebebi olarak naklolunan hadisedir.⁽⁵³⁾ Bu rivayete göre, içki yasağından önce Abdurrahman b. Avf, sahabeden bazılarını yemeğe davet etmiş. Yemekte, içmişler. Bu arada akşam namazı vakti olmuş. Akşam namazını kıldırmak üzere Hz. Ali'yi imam tayin etmişler. Hz. Ali, namazda «Kâfirûn» suresini okumuş, Ancak, sarhoş olduğu için, yanılarak âyetlerin baş taraflarında bulunan ve olumsuzluk ifade eden «Lâ : y » harflerini okumamış. Tabii, bu takdirde de manâ bozuluyor. Örneğin, ikinci âyetin manâsı, «sizin taptıklarınıza ben tapmam» olacakken, «sizin taptıklarınıza ben de taparım» oluyor. İşte, bunun üzerine yukarıda kaydettiğimiz âyet nâzil olmuş.⁽⁵⁴⁾

Kâsânî'nin de (ö. 587/1151) dediği gibi böyle bir denemenin doğru olmadığı açıktır.⁽⁵⁵⁾ Zira, pek çok insan bu sûreyi ezberleyememiş olabilir. İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) yorumladığı gibi⁽⁵⁶⁾ bu denemenin, bu sûreyi ezbere bilenler hakkında olduğunu düşünsek bile, yine de doğru olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü, bunu ezbere bilenlerden de, ayık halinde bile yanılanlar bulunabilir.

Hız. Ömer'den de Ebu Yusuf'un bu görüşüne benzer bir rivayet naklolunmuştur. Buna göre, şahsa Fâtiha sûresini (Ümmü'l-Kur'an) okuması teklif edilir. Yahut paltosunu (rida) başka paltolar arasından ayırması istenir. Şayet okur veya ayırt edebilirse sarhoş sayılmaz. Aksi takdirde sarhoş olduğuna hükmedilir.⁽⁵⁷⁾

İmam Şâfi'den, yürüyüş, hareket ve bakışlarına içkinin tesiri akseden kimseye sarhoş deneceğine dair bir görüş nakleden Kâsânî, bunun da doğru olmadığını, zira bu durumun insandan insana farklılık göstereceğini, binaenaleyh, bazı insanlarda azıcık bir içki ile bu tür tesirlerin görülebileceği halde, bazılarında sarhoşluk son haddine vardığı halde böyle tesirler görülmebileceğini söyler.⁽⁵⁸⁾

52. Nisa, 4/43.

53. Kâsânî age., VI, 2947; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, IV, 188.

54. Bkz.: Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Câmî'u'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân, Mısır, 1968, V, 95. Krş. Tirmizî, es-Sünen, Tefsir, 48/5, r. 3026.

55. Kâsânî, age., VI, 2947.

56. İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, IV, 188.

57. İbn Kudâme, age., VIII, 257.

58. Kâsânî, age., VI, 2947.

İmam Mâlik ise, sarhoş; kullandığı bir içkiden dolayı güzel ile çirkini birbirinden ayıramaz hale gelen kimsedir, demiştir.⁽⁵⁹⁾

Bu konuda daha başka görüşler de bulunmaktadır.⁽⁶⁰⁾

Doğru olanı, örfе itibar eden ve âyetin mânâsına da uygun düşen ekseriyetin görüşüdür.

II — EHLİYETE TESİRİ :

Sarhoşluğun, vücûb ehliyetine tesir etmediği açıktır. Çünkü, daha önce de ifade edildiği üzere bu ehliyetin dayanağı hayattır. İnsan sağ oldukça, bu ehliyet de kendisinden ayrılmamaktadır. Eda ehliyetine gelince, bu konuda usulcüler farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir :

Bazıları, asıl itibariyle sarhoşluğun akli gidermediğini, sadece, insanın aklının gerektirdiği işleri yapmasına engel teşkil ettiğini savunarak, sekrin hitap ehliyetini ortadan kaldırmadığını söylemişlerdir.⁽⁶¹⁾ Buna göre sarhoş olan kimse de teklife muhatap olacaktır.

Diğer bir kısım usulcülerse, sarhoşluğun akli hakikaten giderdiğini savunmuşlardır.⁽⁶²⁾

Bu görüşe göre, eda ehliyetinin esasını teşkil eden akıl bulunmadığı için, sarhoşta bu ehliyetin de bulunmaması, dolayısıyla sarhoştan mükellefiyetin kaldırılması ve sarhoşluğu süresince hiçbir şeyle muhatap olmanması gerekmektedir.

Ancak, bu görüşü benimseyenlerin ekserisi, sarhoşluğun meydana geliş yollarını dikkate alarak, yerine göre akli hükmen var kabul etmişler ve sarhoşun yine muhatap sayıldığını söylemişlerdir.

Görülüyor ki, bunlar, netice itibariyle, sarhoşluğun akli ve ehliyeti giderici olmadığını savunan birinci görüş sahipleriyle birleşmektedirler. Onlar da, ileride temas edileceği üzere, mübah yolla meydana gelen sarhoşluğun mükellef için bir mazeret teşkil ettiğini kabul etmeleri açısından ikinci görüş sahipleriyle birleşmiş olmaktadırlar. Ancak, sarhoşluğun akli ve ehliyeti giderici olmadığını savunanlar, mübah yolla olan sarhoşluğu, bir nevi hastalık olarak telakki etmektedirler.

59. Bilmen, age, III, 254.

60. Suyûti, age., s. 238.

61. Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 352; Molla Hüsrev, age., II, 453; Ebu Zehrâ, Usûlü'l-Fıkh, s. 344.

62. Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 452; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd, el-Muhalla, Beyrut, ty., X, 211.

Genelde sarhoşun isnad kabiliyetini (cezâî ehliyet) kabul eden modern hukukçular da bunun sebebinin tartışmışlardır : Değişik görüşler yanında bazıları, ihtiyariyle sarhoşluk halinde isnad kabiliyetinin esasını kanunî mesuliyette ararken, bazıları da şahsın kendisini serbest olarak bu duruma soktuğu cihetle isnad kabiliyetinin var kabul olduğunu savunmuş;⁽⁶³⁾ «son zamanlarda ileri sürülen bir noktâ nazar (ise), tam sarhoşluk halinde bulunan şahsın dahi kendisini kontrol etme imkânını büsbütün kaybetmediğini, isnad kabiliyetini mezkûr esasa dayandırmanın, yani ihtiyariyle sarhoşluk halinde anlayabilme, isteyebilme kudretleri ortadan kalkmadığı içindir ki, hukukî manâda isnad kabiliyeti mevcuttur demenin uygun olacağını müdafaa etmektedir.» Bu cümleden olarak Battglini der ki : «Zekâsı tamamıyla silinmiş ve iradesi yok olmuş sarhoş, hayal mahsulüdür : Hiç kimse böyle bir şahsı sanık sandalyesinde görmüş değildir.»⁽⁶⁴⁾

Sarhoşun mükellefiyeti açısından, sarhoşluğun nasıl meydana geldiği önem arz etmektedir.

Fıkıh usulcileri bu bakımdan sarhoşluğu iki kısımda mütalaa ederler :

A — Yasak olmayan (mübah, meşru) bir yolla meydana gelen sarhoşluk :

Bu, sarhoşluk veren bir şeyin mecbur kalınarak, yahut sarhoşluk verdiği bilinmeden alınması veya alınan bir ilacın insanı sarhoş etmesi gibi dînen meşru kabul edilmiş bir yolla meydana gelen sarhoşluktur.

Böyle bir sarhoşluk, tasarrufların sıhhatine engel olması açısından baygınlık gibidir.⁽⁶⁵⁾ Binaenaleyh, bu yolla sarhoş olan kimse baygın olan şahsın hükmüne tabidir.

Böylelerinin, nikâh ve talâk da dahil, bütün sözlü tasarrufları geçersizdir.

Filî tasarruflarına gelince, bunlar, suç teşkil eden fiiller (cürümler)inden bedenî olarak sorumlu tutulmazlar.

Ancak, kulların mâlî hukukuna nisbetle bu tasarrufların hukukî neticeleri meydana gelir. Bunlar, telef ettikleri can ve malların tazminatından

63. Dönmezer Sulhi-Erman Sahir, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul, 1969, II, 213.

64. Dönmezer - Erman, age., II, 214.

65. Pezdevi, Fıhru'l-İslâm Ali b. Muhammed, Usûlü'l-Fıkıh, Abdülaziz el-Buhârî'nin Keşfu'l-Esrar'ının kenarında, IV, 352; Sadru's-şerî'a, age., II, 770-771; İbnü'l-Hümâm, et-Tahrir, II, 288; Molla Hüsrev, age., II, 453.

sorumludurlar.⁽⁶⁶⁾ Çünkü, can ve mallar masum (dokunulmaz) dırlar. Bunların dokunulmazlığını hiçbir mazeret ortadan kaldıramaz.⁽⁶⁷⁾

Mübah yolla sarhoş olan bir şahıs, sarhoşluğu süresince, Allah hakkı olan ibadetleri eda ile de mükellef değildir. Ancak, ayıldıktan sonra, geçirdiği ibadetleri kaza etmekle yükümlüdür.⁽⁶⁸⁾

Bütün bu hükümler, ulemanın ittifakla kabul etmiş olduğu hükümlerdir.

Ancak böyle neticede birleşmiş olan âlimler, sebeplerde farklı düşünmüşlerdir. Sarhoşluğun akli giderici olduğunu kabul etmeyenler, bu yolla meydana gelen sarhoşluğun bir çeşit hastalık olduğunu, bundan dolayı mükellefiyeti düşürdüğünü ileri sürerlerken⁽⁶⁹⁾ diğerleri, akıl ve temyiz gücünün bulunmamasının bu neticeyi meydana getirdiğini söylerler.⁽⁷⁰⁾

Burada bir hususu daha açıklığa kavuşturmalıyız : Mübah yolla olan sarhoşluğun, baygınlık gibi telakki edildiğini, baygınlıktaki gibi, şahıslardan ibadetlerin eda mükellefiyetini düşürdüğünü kaydetmiştik. Ancak, baygınlık uzun süre devam eder de bu esnada geçen ibadetleri kaza yoluyla telâfi etmede bir güçlük söz konusu olursa, örneğin, baygınlık bir gün ve bir gece devam ederse baygın kimseden, geçirdiği namazları kaza mükellefiyeti de düşer.⁽⁷¹⁾ Mübah yolla meydana gelen sarhoşlukta da hüküm böyle midir?

Sarhoşa ait hükümleri kendilerinden naklettiğimiz kaynaklarda bir açıklık yoktur. Onlar, bu sarhoşluğun baygınlık gibi olduğunu kaydederken herhangi bir istisna zikretmemişlerdir. Kaynakların bu mutlak ifadelerinden mübah yolla sarhoş olanın, bu konuda da baygın gibi olduğu anlaşılır. Nitekim, bazı müellifler de, belki de bu anlayış sebebiyle, sarhoşun ayıldıktan sonra, sadece kazası kendisine güç gelmeyecek olan ibadetleri kaza etmekle mükellef bulunduğunu söylemişlerdir.⁽⁷²⁾ Ancak, İbn Nüceym (ö. 970/1563) el-Muhît'ten naklen, ibadetleri kaza etme açısından, bu tür sarhoşluğun baygınlıktan istisna edildiğini ve sarhoşluğu bir gün ve bir geceden daha fazla devam etse bile, kendi fiili (sun'u) ile meydana geldiği için, ondan kaza mükellefiyetinin düşmediğini söylemiştir.⁽⁷³⁾

66. Abdülkadir Udeh, et-Teşriu'l-Cinâiyyü'l-İslâmi, Beyrut, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabi, ty., I, 583; Ebu Zehra, el-Cerime s. 477; Usûlü'l-Fıkh, s. 345; Zeydan, el-Veciz, s. 103.

67. Abdülkadir Udeh, age., II, 583-584; Zeydan, el-Veciz, s. 103-104.

68. Zeydan, el-Veciz, s. 103.

69. Pezdevî, age., IV, 352; Molla Hüsrev, age., II, 453.

70. Zeydan, el-Veciz, s. 104.

71. Zeydan, el-Veciz, s. 83.

72. Bkz. Zeydan, el-Veciz, s. 103.

73. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, Kahire, 1968, s. 311.

B — Yasak (haram, gayr-i meşru) yolla meydana gelen sarhoşluk :

Bu, sarhoşluk verdiği bilinen haram bir içkiyi, herhangi bir mazeret olmaksızın, bilerek almak neticesinde meydana gelen sarhoşluktur.

Bu sarhoşluğun insan ehliyetine tesiri fakihler arasında tartışmalıdır. Fukahânın bu konudaki görüşlerini genel olarak şöyle guruplandırmak mümkündür :

1 — Yasak yolla meydana gelmiş olan sarhoşluk da mükellefiyete mânîdir. Eda ehliyetini ortadan kaldıran bir arızadır. Binaenaleyh, sarhoş deli gibidir ve onun hiçbir sözlü ve fiilî tasarrufu geçerli değildir. Kendisine sadece içki haddi uygulanır. Bu görüş, Zâhiriler ve Osman el-Bettî'nin (ö. 145/760) görüşüdür.⁽⁷⁴⁾ Ahmed b. Hanbel'den (ö. 164/855) yapılan bir rivayet de böyledir.⁽⁷⁵⁾ Mâlikî,⁽⁷⁶⁾ Şafîî⁽⁷⁷⁾ ve Hanbelî⁽⁷⁸⁾ mezhebinden bazı âlimler de bu görüşü benimsemişlerdir.

Sarhoşun boşaması konusunda Hanefiler'den Züfer (ö. 158/775), Muhammed b. Seleme (ö. 278/891),⁽⁷⁹⁾ Tahâvî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/951)⁸⁰ ile İshak (ö. 238/852), Ebu Sevr (ö. 246/860), Müzenî de böyle düşünmüşler ve sarhoşun talâkının muteber olmadığını söylemişlerdir. Şafîî den (ö. 204/819) yapılan bir rivayet de böyledir.⁽⁸¹⁾

2 — Gayr-i meşru yolla meydana gelen sarhoşluk mükellefiyete engel değildir. Binaenaleyh, sarhoşun sözlü tasarrufları geçerli olduğu gibi, sarhoş işlemiş olduğu tüm fiillerinden de, hem bedenî hem de mâlî açıdan sorumludur. Örneğin, sarhoşken karısını boşamışsa talâk meydana geldiği gibi, bir kimseyi haksız yere öldürmüşse kısas cezasına, zina yapmış veya birine iftira etmişse, zina ve kazf haddi cezasına çarptırılır. Başta

74. İbn Hazm, age., X, 211; Zeydan, el-Vecîz, s. 104.

75. İbn Kudâme, age., VIII, 256-257; İbnü'l-Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr, Zâdü'l-Meâd, Beyrut, 1979, V, 212.

76. Düsûkî, Muhammed b. Ahmed, Hâşiye ale's-şerhi'l-kebir, Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, III, 6; Abdülkadir Udeh, age., I, 583.

77. Şirâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali, el-Mühezzeb, Mısır, ty., II, 77, 172; Suyûtî, age., s. 236-237; Abdülkadir Udeh, age., I, 583.

78. İbn Kudâme, age., VIII, 255-257; İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalim, el-Fetâva'l-Kübrâ, Beyrut, Dâru'l -Ma'rife, ty., II, 159; Abdülkadir Udeh, age., I, 583.

79. İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadîr, III, 40.

80. Serahsî, age., VI, 176; Kâsânî, age., IV, 1790.

81. İbn Kudâme, age., VIII, 255-256.

Hanefiler olmak üzere⁽⁸²⁾ ekserî Mâlikîler⁽⁸³⁾, Şâfiîler⁽⁸⁴⁾ ve Hanbelîler⁽⁸⁵⁾ tarafından benimsenmiş olan bu görüş, adı geçen dört mezhep içerisinde makbul karşılanmış ve mezhep görüşü olarak benimsenmiştir.

Hanefiler, bu genel hükümlerden dinde dönme ile zina ikrarı, hırsızlık ikrarı, içki içme ikrarı gibi kendilerinden dönülmesi mümkün ve muhtemel bulunan ikrarları istisna etmişler ve sarhoş aleyhine bunları geçerli saymamışlardır.⁽⁸⁶⁾

Mâlikîler de, ikrarlarla akitleri bundan müstesna saymışlar ve sarhoşu ikrarlarıyla akitlerinden mesul tutmamışlardır.⁽⁸⁷⁾

3 — Mübah olmayan yolla sarhoş olan kimsenin hiçbir sözlü tasarrufu muteber değildir. Ama, yapmış olduğu tüm fiillerden, işlemiş olduğu bütün suç ve cinayetlerden hem mâlî ve hem de bedenî olarak sorumludur.

Bu görüş de Leys b. Sa'd'a (ö. 175/791) aittir.⁽⁸⁸⁾ Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivayet de böyledir.⁽⁸⁹⁾ Diğer dört mezhebe mensup âlimlerden bazıları da bu görüştedir.⁽⁹⁰⁾

4 — Bu görüşlerin yanında, sarhoşun tasarruflarını, lehinde ve aleyhinde olması, tek başına yapıp yapamaması açısından değerlendirmeye tabi tutan fakihlerin bulunduğu da burada işaret edelim. Bunlardan bazıları, nikâh, Müslüman olmak gibi lehinde olanları geçersiz, talâk, ikrarlar, tazminatlar gibi aleyhinde olanlarla, alış veriş, kira gibi hem lehinde ve hem de aleyhinde olabilecekleri bir ceza olarak, geçerli sayarken; bazıları da, boşama, âzad etme gibi tek başına yapabileceği tasarruflarla, cinayetlerini geçerli, alış veriş, kira, nikâh gibi tek başına yapamayacaklarını ise hükümsüz saymışlardır.⁽⁹¹⁾

82. Pezdevî, age., IV, 354; İbnü'l-Hümmam, et-Tahrîr, II, 288-289; Molla Hüsrev, age., II, 453-454; İbn Nuceym, el-Eşbah ve'n-Nezâir, s. 310.

83. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid, Kahire, ty., II, 70; Düsûkî, age., III, 6.

84. Şâfiî, Muhammed b. İdris, el-Ümm, Beyrut, 1973, VIII, 194; Remli Muhammed b. Ahmed b. Hamza, Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc, Mısır, 1967, VI, 424, 448; Suyûtî, age., s. 236.

85. İbn Kudâme, age., VIII, 255-257; İbn Teymiyye, age., II, 159.

86. Pezdevî, age., IV, 354-355; Molla Hüsrev, age., II, 454; İbnü'l-Hümmam, et-Tahrîr, s. 288-289; Fethu'l-Kadîr, III, 41;

87. Düsûkî, age., III, 6; Zeydân, el-Veciz, s. 104.

88. İbn Hazm, age., X, 210; İbn Rüşd, age., II, 70.

89. İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 211, 212-213.

90. İbn Teymiyye, age., II, 157; Suyûtî, age., s. 236-237.

91. İbn Kudâme, age., VIII, 257; İbn Teymiyye, age., II, 159; Suyûtî, age., s. 237; M. Yusuf Musa, age., s. 287.

Burada, hangi görüşü benimserse benimsesin, sarhoşun kul haklarına ilişkin olan fiilî tasarruflarından, mâlî açıdan sorumlu olduğunda, meselâ, birini öldürmüş veya başkasına ait malı telef etmişse bunları tazminle mükellef bulunduğu fukahanın ittifak halinde olduklarına da işaret edelim. Çünkü, daha önce de ifade olunduğu gibi, can ve mallar dokunulmazdır, onların dokunulmazlığını hiçbir mazeret ortadan kaldıramaz.⁽⁹²⁾

C — DELİLLER :

1 — Haram yolla meydana gelmiş olsa bile sarhoşun sözleri muteber değildir, suç teşkil eden fiillerinden de bedenî olarak cezalandırılmaz, kendisine sadece içki haddi uygulanır diyenler şu delillere istinad etmişlerdir:

a) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا السُّؤْرَةَ وَأَنْتُمْ سَكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ »

Ey inananlar, sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın.⁽⁹³⁾ âyeti kerîmesi gösteriyor ki, sarhoş ne dediğini bilmez. Ne dediğini bilmeyen kimse ise tasarruflarından sorumlu olmaz. Çünkü, o akıl sahibi değildir. Akıl sahibi olmayan kimselerse muhatap değildir.⁽⁹⁴⁾

b) Mükellefiyetin dayanağı anlamaktır. Hitabı anlamayanın mükellef tutulması söz konusu değildir.⁽⁹⁵⁾

c) İşlemiş olduğu günahtan dolayı kendisine ceza olsun diye mükellefiyetinin devam ettiğini düşünmek de yanlıştır. Çünkü, zaten dinde kendisine bir ceza takdir edilmiştir. Bunu değiştirmek, eksiltmek veya buna ilâvede bulunmak caiz değildir.⁽⁹⁶⁾ Sonra, sarhoşun tüm tasarrufları sadece kendisini ilgilendiriyor da değildir. Örneğin, ona bir ceza olsun diye boşanmasını geçerli saymada suçsuz, günahsız olan hanımı için de zarar söz konusudur. Bir şahsı, bir başkasının günahından mesul tutmak câiz değildir.⁽⁹⁷⁾

d) Tasarrufların geçerli olması için kasit veya kasit şüphesi (mazineti) şarttır. Bunlardan biri bulunmazsa tasarruf geçerli değildir. Sarhoşta ise bunların hiçbiri mevcut değildir.⁽⁹⁸⁾

92. Abdülkadir Udeh, age., I, 583-584; Zeydân, el-Veciz, s. 105.

93. Nisa, 4/43.

94. İbn Hazm, age., X, 208-209; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 209; İlämü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn, Beyrut, ty., IV, 49.

95. Şevkânî, Muhammed b. Ali, Neylü'l-Evtâr şerhu munteka'l-ahbar min Seyyidi'l-ahyâr, Mısır, 1952, VI, 251; Ebu Zehrâ, el-Cerime, s. 480; Zeydân, el-Veciz, s. 105.

96. İbn Teymiyye, age., II, 160; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 213; Şevkânî, age., VI, 252; Zeydân, el-Veciz, s. 105.

97. İbn Teymiyye, age., II, 159-169.

98. İbn Teymiyye, age., II, 161; İbnü'l-Kayyim, İlämü'l-Muvakkî'in, IV, 49; Zeydân, el-Veciz, s. 105.

e) Mübah yolla meydana gelen sarhoşlukta kişi mesul tutulmadığına göre, burada da tutulmamalıdır. Çünkü, akli ve temyiz gücü olmaması açısından ikisi arasında bir fark yoktur. Hüküm bakımından da olmamalıdır.⁽⁹⁹⁾ Yollarının farklılığı, birinin meşru sayılan diğerininse gayr-ı meşru kabul edilen yoldan meydana gelmesi neticelerine tesir etmemelidir. Nitekim, kazara ayağı kırılan bir şahısla, ayağını kendisi kasten kıran bir adam arasında fark gözetilmemiştir. Örneğin, ikisine de namazlarını oturarak kılama müsaadesi verilmiştir. Halbuki, birinin meydana geliş yolu kaza, diğerinin ki ise gayr-ı meşrudur. Fakat, hüküm bakımından aralarında bir farklılık bulunmamaktadır.⁽¹⁰⁰⁾

f) Sarhoşun namaz gibi ibadetlerinin sahih olmayacağı, sarhoş olmayan kişinin ise, şartlarına riayet ettiği takdirde sahih olacağı ittifakla kabul edilmiştir. Bunun namazının sahih olmamasının sebebi, ne dediğini bilmemesidir. Nitekim, yukarıda kaydettiğimiz âyet buna açıkça delâlet etmekte ve ne dediğini bilinceye kadar, sarhoşun namaza yaklaşmamasını istemektedir. Buna göre, ibadetleri bâtil olan birinin akitleri evleviyetle bâtil olmalıdır. Nitekim, uyuyan kimse ile deli olanda durum böyledir. Halbuki çocuk, hacr altındaki sefih gibi akılları noksan olan kimselerin tasarruflarını makbul sayılmadığı halde ibadetleri sahih kabul edilmiştir.⁽¹⁰¹⁾

g) Hz. Mâiz, Hz. Peygamber'in huzurunda, zina yaptığını ikrar ettiğinde Hz. Peygamber, onun sarhoş olup olmadığını anlamak için ağzının koklanmasını istemiştir.⁽¹⁰²⁾ Sarhoş mükellef olsaydı böyle bir araştırmaya gerek olmazdı.⁽¹⁰³⁾

h) Buhârî'nin, Sahîh'inde rivayetine göre⁽¹⁰⁴⁾, bir gün içkili olan Hz. Hamza, Hz. Ali'nin iki devesini öldürmüştü. Hz. Ali'nin şikâyeti üzerine, Hz. Hamza'ya gelip yaptığından dolayı kendisini kınayan Hz. Peygamber'e Hz. Hamza : « مل أنتم آل عبید لآبی » Siz, ancak babamın kölelerisiniz » dedi. Onun içkili olduğunu gören Hz. Peygamber, herhangi bir şey söylemeden oradan ayrıldı. Eğer bu sözü sarhoş olmayan biri söylemiş olsaydı, küfrü gerektirir ve kendisine iman tazelemesi teklif edilirdi. Hz. Peygamber böyle bir şey yapmamış, bu sözünden ötürü onu sıygaya çekmemiştir.⁽¹⁰⁵⁾

99. İbnü'l-Kayyim, İ'lâmü'l-Muvakkî'in, IV, 49; Zeydân, el-Veciz, s. 105.

100. İbn Kudâme, age., VIII, 256; Şevkânî, age., VI, 251.

101. İbn Teymiyye, age., II, 161.

102. Müslim, es-Sahih, Hudûd, 29/5, r. 22.

103. İbn Teymiyye, age., II, 161; İbnü'l-Kayyim, İ'lâmü'l-Muvakkî'in, IV, 49.

104. Bkz. Buhârî, es-Sahih, Humus, 57/1; Megâzi, 64/12.

105. İbn Hazm, age., X, 211; İbn Teymiyye, age., II, 162; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 209-210; İ'lâmü'l-Muvakkî'in, IV, 49; Şevkânî, age., VI, 252.

1) Sahîh rivayetlerle sabittir ki, Hz. Osman (ö. 35/665), sarhoşun ta-lâkını muteber saymamıştır. Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Ata (ö. 135/752), Tâvus (ö. 107/724), Kasım b. Muhammed (ö. 102/720), Yahya b. Said el-Ensârî (ö. 143/760) gibi Tâbîûn fakihleri de Hz. Osman'ın bu görüşüne katılmışlardır.⁽¹⁰⁶⁾

2 — Mübah olmayan bir yolla meydana gelen sarhoşluğu mükellefi-yete engel görmeyen, sarhoşun tüm tasarruflarından sorumlu olacağını sa-vunanlar da şu delilleri ileri sürmüşlerdir :

a) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الْمَلَاةَ وَأَنْتُمْ كَارُونَ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ »

Ey inananlar, sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın»¹⁰⁷ âyeti kerimesi, sarhoşluğun hitaba engel olmadığını gösterir. Çünkü, aa) Eğer bu âyet, sarhoş olan kimseye yöneltilmiş bir hitapsa durum açıktır. Sarhoş muhataptır. ab) Yok, eğer ayık bir kimseye sarhoş olmadan önce yöneltilmiş bir hitapsa, yine hüküm aynıdır, sarhoşun muhatap olma-sını gerektirir.⁽¹⁰⁸⁾

Çünkü, bu durumda, ayık olan kimseye «sarhoş olduğun zaman nama-za yaklaşma» demek gibi bir manâ çıkar.⁽¹⁰⁹⁾ Zira, « وَأَنْتُمْ كَارُونَ » ifadesinin başındaki «vav» harfi hal içindir. Hallerse şart ifade ederler. Eğer sarhoş-luk, hitaba aykırı bir durum olsaydı bu şekilde bir takdir caiz olmazdı.⁽¹¹⁰⁾ Nitekim, akıllı olan bir kimseye : «Delirdiğin zaman şunu yapma» demek caiz değildir.¹¹¹

b) Sarhoşluk, akli gideren, ortadan kaldıran bir durum değil, onu örten, bastıran ve insanı akli kullanmaktan aciz bırakan bir zevktir. Bu da, gayr-i meşru bir sebeple meydana gelmiştir. Dolayısıyla, mükellefiyetin düşmesi için özür sayılamaz. Zira, masiyet mükellefiyetin hafifletilmesinin bir se-bebi olamaz.⁽¹¹²⁾

106. İbn Hazm, age., X, 209-210; İbnü'l-Kayyim, Zâdû'l-Meâd, V, 210.

107. Nisâ, 4/43.

108. Pezdevî, age., IV, 353; Serahsî, age., VI, 176; İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadîr, III, 41; Molla Hüsrev, age., II, 454.

109. Molla Hüsrev, age., I, 454.

110. Abdülazîz el-Buhârî, age., IV, 354.

111. Pezdevî, age., IV, 353; Serahsî, age., VI, 176; İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadîr, III, 41; Molla Hüsrev, age., II, 454.

112. Pezdevî, age., IV, 355; Serahsî, age., VI, 176; İbnü'l-Hümmam, et-Tahrîr, II, 288.

Mübah yolla olan sarhoşlukta durum böyle değildir. Çünkü, şahsın bu-
radaki gafleti, acizliği gayr-i meşru bir sebeple meydana gelmemiştir. Bu,
hakiki bir sarhoşluk değil, bir çeşit hastalıktır.⁽¹¹³⁾

c) Sarhoşluğun akli giderdiğini kabul etsek bile, yine de sarhoşun
muhatap olmadığını söyleyemeyiz. Zira sarhoş, kendisine haram olan bir
şeyi işlemek suretiyle aklının izâlesine kendisi sebep olmuştur. Günahı,
mükellefiyetinin hafiflemesinin sebebi olamaz. Dolayısıyla, kendisine bir
ceza ve onu engelleyici bir unsur olarak akli takdirene var kabul edilir.
Bunda garipsenecek bir durum da yoktur. Çünkü, isyan sayılan bir sebeple
yok edildiği takdirde, hakikaten yok olan bir şeye, tekrar yapılmasını ön-
lemek amacıyla, takdirene mevcut olanın hükmü verilir. Nitekim, mürisini
öldüren bir kimseye mirastan hisse verilmemektedir. Müris hakikaten ölü
olduğu halde, katiline bir ceza ve suçu önleyici bir tedbir olması için,
kâtile nisbetle sağ kabul edilmiş ve vâris durumundaki kâtil, mürisine mi-
rasçı kılınmamıştır.⁽¹¹⁴⁾

d) Hatta sarhoşun mükellef olmadığını düşünsek bile bu, onun tasarruflarının geçerliliğini engellemez. Zira, müsebbeblerin, sebeplerine bağlan-
ması bir asıldır. Sarhoşun tasarrufları da teklif kalbinden değil, müseb-
beblerin, sebeplerine bağlanması kabûlindedir. Dolayısıyla, sarhoş tarafın-
dan hükmün sebebi meydana getirilince, hüküm de meydana gelmiş olur.
Ramazan ayının gelmesiyle orucunu gerekli olması gibi.⁽¹¹⁵⁾

e) İçki içen kimse, sarhoşluğun, şuuru giderdiğini, şuurun gitmesiyle
de bazı suçlar işlenebileceğini bilir. Bunu bildiği halde isteyerek içki içerse,
yaptığı bu işin bütün neticelerini göze almış demektir. Buna ilâveten,
sarhoşluk bazı suçların işlenmesine sebep olduğuna göre, isteyerek sarhoş
olan kimse sonuçlarını bildiği halde bu sebebi meydana getirmektedir. Se-
bebin meydana gelmesini sağlamak, onun neticesini istemektir.⁽¹¹⁶⁾

f) Suç, suçu ortadan kaldırmaz. İçki içmek bir suçtur. Bunun netice-
sinde de bir başka suç meydana gelmişse, bu içki içme suçu diğerinin
mesuliyetini düşürmez. Meselâ, bir kimse sarhoş olur da birine iftirada
bulunursa bu hem sarhoş olma hem de iftirada bulunma suçunu işlemiş-
tir. Yine, içki içip birini öldüren kimse, hem içki içmek ve hem de adam
öldürmek suçunu işlemiştir. Her ikisinin cezasını da çekmelidir.⁽¹¹⁷⁾

113. Serahsi, age., VI, 176; Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 352; Molla Hüsrev, age.,
II, 176;

114. Kâsânî, age., IV, 1791; Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 352; Zeydân, el-Veciz,
s. 106.

115. el-Ensâri, age., 1, 144; Suyûtî, el-Eşbâh ve'n-Nezâir, s. 240.

116. Ebu Zehrâ, Usûlü'l-Fıkh, s. 345; el-Cerime, s. 478; Zeydân, el-Veciz, s. 106.

117. Ebu Zehrâ, Usûlü'l-Fıkh, s. 345; el-Cerime, s. 477.

g) Her ne kadar sarhoşken ifa edilen ibadetler sahih olmasa da, sarhoş olan şahıs ibadet mükellefiyetinden kurtulamaz. Edası sahih olmadığı için eda yoluyla olmasa bile kaza yoluyla bunu yerine getirecektir. Ayrıca, eda etmeme vebâli de kendisinden sâkit olmamaktadır.⁽¹¹⁸⁾

h) Sarhoşun talâkını geçerli saydığımızda bir kısım kadınların zarar gördüğünü kabul etsek bile, bunun bir çok kadın hakkında bir hürriyet vesilesi ve kurtuluş çaresi mahiyetinde olduğunu görürüz. Şöyle ki, içki müptelâsı olan kimselerin nikâhları altında bulunan kadınlar, bazan büyük tehlike ve hücumlara maruz kalırlar. İçtiği içkinin tesiriyle ağzından çıkan kulağı duymayan bir kimse, bu yüzden daha büyük hâdiseye sebebiyet verecek eşinin hayatına bile kastedebilir. Alkol yüzünden haysiyetini kaybeden, israfa ve saçıp savurmaya mübtelâ olan bir erkek, çok kere eşini mesut edemez. Aksine, onun felâketine sebebiyet verir. İşte böyle bir kocadan kurtulmak için talâk bir kurtuluş vesilesi olmuş olur. Kadının elinden böyle bir imkânı almamalıdır. Şayet kadın, kocasının bu haline razı ise onun için bu birliği ifade yolu dâima açıktır. Usulüne göre nikâhlarını yenileyebilirler.⁽¹¹⁹⁾

i) Hz. Peygamber, «Çocuk ve matuhun talâkından başka tüm boşamalar câizdir» buyurmuştur.⁽¹²⁰⁾ Bu hadis de sarhoşun mükellefiyetine delâlet eder.

j) Rivayete göre Hz. Ömer, içki içen kimseye uygulanacak ceza hususunda ashâb ile istişarede bulunduğu zaman Hz. Ali : «Ona seksen kırbaç vurmanı öneririz. Çünkü, bu şahıs içince sarhoş olur, sarhoş olunca saçmalar, saçmalayınca da iftira eder.⁽¹²¹⁾ İftira edenin cezası ise Allah'ın kitabına göre seksen kırbaçtır.»⁽¹²²⁾ demiş, bu görüş Hz. Ömer ve diğer ashâb tarafından da tasvip görmüştür.

Sahabenin bu davranışı, sarhoşu ayık kimse gibi mütâlaa ettiklerini gösterir.⁽¹²³⁾

118. Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 354; İbn Emir Padişah, age., II, 288.

119. Bilmen, age., II, 200-201.

120. Serahsî, age., VI, 176; Kâsânî, age., IV, 1791. Bu hadis Tirmizî'de

"كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب علي عقله" Aklına hâkim olamayan matuhun

talâkı dışındaki tüm boşamalar câizdir» şeklinde geçmektedir. Bkz. Tirmizî, Sünen, Talâk, 11/15, r.1191.

121. Mâlik, el-Muvatta', Eşribe, 42/1, r. 2.

122. Serahsî, age., IX, 72.

123. İbn Kudâme, age., VIII, 256, IX, 358; Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 355; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 211.

k) Hz. Ömer⁽¹²⁴⁾ (ö. 23/643), Hz. Ali⁽¹²⁵⁾ ö. 40/660), İbn Ömer⁽¹²⁶⁾ (ö. 74/693) ve Muaviye⁽¹²⁷⁾ (ö. 60/679) gibi sahâbiler sarhoşun talâkını muteber saymışlar, Said b. el-Müseyyib (ö. 94/712), Ata (ö. 115/713), Mücâhid (ö. 100/718), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbrahim en-Nehâî (ö. 86/714), İbn Sîrin (ö. 110/728) gibi Tâbiûn fakihleri de bu görüşü benimsemişlerdir.⁽¹²⁸⁾

l) Pek çok ceza hukukçusu, sarhoşun işlemiş olduğu suçlardan dolayı mesul tutulacağını ve kendisine ceza uygulanacağını savunmuşlardır.⁽¹²⁹⁾ Zira, eğer bu şahıs işlemiş olduğu had ve kısas gibi cezayı gerektiren suçlardan mesul tutulmazsa, din kurallarının yıkılmasına, kötülüklerin yaygınlaşmasına kapı açılmış, sebebiyet verilmiş olur. Çünkü, birini öldürmek, zina yahut hırsızlık yapmak isteyen şahıs, içki içip sarhoş olur ve bu suçları işleyebilir. Bu durumda, kendilerine ceza öngörülmediği taktirde, bunların isyanı cezanın düşmesinin sebebi sayılmış olur ki, bu doğru değildir ve bu mantığın izahı yoktur.⁽¹³⁰⁾

Şimdi, bir sarhoş, had ve kısas gibi şüpheli durumlarda düşen cezalarda bile mazur sayılmayıp ayık kimseler gibi mütalaa edildiğine göre, boşama, âzâd etme gibi şüphe ile düşmeyen tasarruflarında da, evleviyetle sarhoş olmayan mükellefler gibi sayılmalıdır.⁽¹³¹⁾

3 — Sözleryle fiillerini ayrı mütalaa edip, haram yolla da olsa, sarhoşun hiçbir sözünü geçerli saymazken, tüm cürümlerinden sorumlu olması gerektiğini söyleyenler de şöyle düşünmüşlerdir :

Sarhoşun sözlerini hükümsüz saymada bir kötülük yoktur. Çünkü, akıllı olmayan kimsenin sarfettiği mücerret sözde herhangi bir zarar mevcut değildir.

Fiilî tasarruflar ise böyle değildir. Bir fiil meydana geldikten sonra onun zararını yok saymak imkânsızdır. Zira, bu durumda tamamen zarar ve büyük bir düzensizlik söz konusudur ki, buna meydan verilemez.

124. İbn Hazm, age., X, 209; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 211-212.

125. Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, es-Sünenü'l-Kübra, Haydarabad, 1353, VII, 359; İbn Kudâme, age., VIII, 255; Şevkânî, age., VI, 251.

126. Şevkânî, age., VI, 251.

127. İbn Kudâme, age., VIII, 255; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 211.

128. İbn Kudâme, age., VIII, 255; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, III, 40.

129. Kâsânî, age., IV, 1791; İbn Kudâme, age., IX, 358; İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, III, 41; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 211.

130. İbn Kudâme, age., IX, 358; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 212.

131. İbnü'l-Hümâm, Fethu'l-Kadir, III, 41.

132. İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 212-213; Zeydân, el-Veciz, s. 106.

Ayrıca, sarhoşun suç teşkil eden fiillerinde sorumlu tutulmaması, suç işlemeye cesaret bulmasına ve masum canlara kıymada bir sakınca görmemesine vesile olacaktır ki, bunun kötülüğü ortadadır.⁽¹³²⁾

4 — Hanefîler de İslâm'dan dönmesi ile kendisinden dönülmesi muhtemel olan ikrarlarını geçerli saymazken şu gerekçeleri ileri sürmüşlerdir :

a) Şâri', sarhoşu dinin fer'i meselelerinde sorumlu tutmuştur, ama dinin aslı sayılan itikad konularında mesul tutmamıştır. Bunun delili, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَعْبُدُوا

Avf hadisidir. Bu hadise göre, sarhoş olduğu halde namaz kıldırırken «Kâfirûn» suresindeki لَا أُعْبَدُ : «Sizin taptıklarınıza ben tapmam.»

âyetini : وَأُعْبَدُ مَا تَعْبُدُونَ Sizin taptıklarınıza ben de taparım» şeklinde okuyan müslümanın küfrüne hükmetmemiştir. Halbuki bu, küfrü gerektiren bir durumdur. Üstelik onların sarhoşluğu hiçbir şeyi idrâk etmeyecek seviyede de değildir. Zira onlar, namaz vakti geldiğini idrak etmiş ve kalkıp namaza durmuşlardır. Bu da gösteriyor ki, Şâri', dinin aslı olan itikad konusunda sarhoşa acıdığı halde fer'i meselelerinde kendisini cezalandırmıştır. Bundan dolayıdır ki biz Hanefîler, sarhoşken Müslüman olan bir kâfirin müslümanlığını sahih kabul etmişizdir.⁽¹³⁴⁾

b) Sarhoşun irtidadı (İslâmdan dönmesi) istihsânen geçerli sayılmamıştır. Çünkü, İslâm'dan dönmeye esas, itikadın değişmesidir. Bu da kasıtsız meydana gelmez. Sarhoşun kastının olmadığı ise açıktır.⁽¹³⁵⁾

Gayr-i ciddî olarak dinden dönen kimsenin de kastı yoktur. Böyle olmasına rağmen onun irtidadı geçerli sayılıyor. Halbuki, kastı bulunmadığına göre onun dinden dönmesi de geçerli sayılmalı da denemez. Çünkü, gayr-i ciddî olarak dinden dönmek, dini istihfaf (küçümseme) dir. Dini hafife almak ise küfrü gerektirir. Sarhoşun dinden dönmesini de dinle alay kâbilinden sayamayız. Zira, akli başında olmayan biri herhangi bir şeyle alay etmekle vasıflandırılmaz.⁽¹³⁶⁾

133. Nisâ, 4/43.

134. İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, IV, 189; Hadis için bkz. s. 101.

135. Serahsî, age., VI, 16; Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 354; Molla Hüsrev, age., II, 454; İbnü'l-Hümmam, et-Tahrîr, II, 288; Fethu'l-Kadir, III, 41.

136. Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 355; İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, III, 41; İbn Emir Pâdişah, age., II, 288-289.

c) Diğer taraftan, sarhoşta akıl hakikaten bulunmadığı halde takdiren var kabul edilmesi, istenmeyen bir durumun meydana gelmesini önlemek içindir. Böyle önleyici bir tedbire ihtiyaç ise fıtrî bir meyilden dolayı sıkça meydana gelmesi muhtemel şeyler için söz konusudur. İrtidad ise, fıtrî meyil gibi bir sebebi bulunmadığı için, böyle sıkça meydana gelecek hadiselerden değildir. Dolayısıyla, dinden dönmede önleyici bir tedbir olarak akli takdiren var kabul etmeye ihtiyaç yoktur.

d) Sonra şu da var ki, sarhoşun aklının hakikaten yokluğu tercih edilirse, Müslümanlığının sona ermesi söz konusudur. Böyle durumlarda, Müslümanlığının devamını sağlayan yön tercih edilir. Çünkü, «İslâm herşeyden üstündür, hiçbir şey ona üstün gelemez: *الإسلام يعلو ولا يعلى عليه*». Bundan dolayıdır ki, zorla Müslüman olmuş bir kâfirin Müslümanlığına hükmedildiği halde kalpten inanmadıkça, zorla İslâm'dan döndüğü söylenen bir Müslümanın küfrüne hükmedilmez.⁽¹³⁷⁾

e) İcap eden yerde tavizsiz davranılması (teşdîd) ihtiyat içindir. Halbuki, bu durumdaki bir müslümanı tekfir etmek ihtiyata uygun değildir. Aksine, onun ictidadına itibar etmemek daha ihtiyatlıdır. Bunun içindir ki, âlimlerimiz, bir kimseyi birçok yönden tekfir etmek mümkün olduğu halde, sadece bir yönden mümkün olmazsa, müftünün, o bir yönü tercih edip hükmünü ona göre vermesi gerekir, demişlerdir.⁽¹³⁸⁾

f) Kendisinden dönülmesi muhtemel ikrarlarına gelince :

Sarhoşun, herhangi bir konuda sebati ve istikrarı yoktur. Dolayısıyla, onun bu halî ikrarından dönme gibi telakki edilmiş ve bu konulardaki ikrarları geçerli sayılmamıştır.⁽¹³⁹⁾

Üstelik sarhoşun, kendine karşı yalan söyleme şüphesi de vardır. Böyle bir şüphe de sırf Allah hakkı olan hadlerin uygulanmamasının bir sebebi olarak kabul edilebilir.⁽¹⁴⁰⁾

5 — Mâlikîler ise akitlerinin ve ikrarlarının hükümsüzlüğünü şu delillere dayandırmışlardır :

a) Akdin sahih olması için, akdi yapanın temyiz sahibi olması şarttır. Halbuki, sarhoşun temyiz gücü yoktur.

137. Kâsânî, age., IV, 1791; İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, III, 41.

138. İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, IV, 189.

139. Abdülaziz el-Buhârî, age., IV, 355; Molla Hüsvrev, age., II, 454; İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, III, 41; İbn Emir-i Pâdişâh, age., II, 289.

140. İbnü'l-Hümmam, Fethu'l-Kadir, IV, 189.

b) İkrarlarına gelince :

aa) İkrar, mâlî konularda olabilir. Bu durumda ikrarı geçerli değildir. Çünkü, sarhoşluğundan dolayı hacr altındadır.

ab) İkrar, mâlî konuların dışında bir şeyle ilgili olabilir. Bu takdirde de, sarhoşun ikrarı geçerli değildir. Zira, Mâiz hadisi¹⁴¹ bunun muteber olmadığını göstermektedir.⁽¹⁴²⁾

D — MÜNAKAŞA VE TERCİH :

Bütün bu görüşler ve delilleri incelendiğinde, sarhoşun sözlerini hükümsüz kabul edenlerin delillerinin daha sağlam ve geçerli olduğu görülür. Zira :

1 — «

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون Ey iman edenler sarhoşken, ne dediğinizi bilene kadar namaza yaklaşmayın.»⁽¹⁴³⁾ âyet-i kerimesi de gösteriyor ki, sarhoş ne söylediğini bilmemektedir. Ne söylediğini bilmeyenin, söylediği sözde kasıtlı olmadığı açıktır. Halbuki, sözün muteber olması kasıtlı olmasına bağlıdır. O halde sarhoşun sözlerine itibar edilmemesi hukuken uygun bir davranış olmaktadır.⁽¹⁴⁴⁾ Nitekim, «talâk» kelimesinin manâsını bilmeyen bir yabancının, bu lafı bilmeden söylemesi neticesinde talâk vâki olmaz.⁽¹⁴⁵⁾

Yukarıdaki âyet-i kerimeyi, sarhoşun mükellefiyetine delil olarak kullanmak doğru değildir. Çünkü, bu âyet, sarhoşluk halindeki sarhoşa tevcih edilmiş bir hitap değildir, ayık hallerinde müslümanlara tevcih olunmuş bir hitaptır. Bundan maksat, sarhoş olan kimseleri namaza yaklaşımdan men etmek değildir, namaz vakti yaklaştığı zaman, müslümanların içki içmelerini¹⁴⁶ veya insanın idrakini ve anlayışını ihlâl edecek derecede içkide ifrata gitmelerini¹⁴⁷ önlemektir. Aksi taktirde bu, teklifi anlamayanın mükellef ol-

141. Mâiz hadisi için bkz. s. 108.

142. Zeydân, el-Vecîz, s. 106.

143. Nisa, 4/43.

144. Zeydân, el-Vecîz, s. 107; Uzunpostalcı, age., s. 143.

145. Zeydân, el-Vecîz, s. 107.

146. el-Ensârî, age., I, 146; Zeydân, el-Vecîz, s. 68.

147. Kadı Beydâvî, Tefsir, (Muhyiddin Şeyhzâde'nin «Hâşiye alâ tefsirî'l-Kâdi'l-Beydâvî» isimli hâşiyesinin kenarında), Diyarbakır el-Mektebetü'l-İslâmiyye, II, 37.

masını gerektirir ki, bu da, mükellefiyetin şartlarından olan teklifi anlama şartına aykırı düşer.⁽¹⁴⁸⁾ Bu âyet, « **فَلَا تَهْتِكُوا الْأَوْلِيَاءَ** Şu halde siz ancak müslüman olarak can verin.»⁽¹⁴⁹⁾ âyet-i kerimesine benzemektedir. Bu âyetten maksat, onları ölmekten nehyetmek değil, ölüm kendilerine gelinceye kadar İslâm üzere devam etmelerini emirdir.⁽¹⁵⁰⁾

Ayrıca, bu âyetin içkiyi kesin olarak yasaklayan âyetten⁽¹⁵¹⁾ önce indirildiğini (ve dolayısıyla hükmünün neshedilmiş olduğunu) dikkatten uzak tutmamalıdır.⁽¹⁵²⁾

3 — Bunu, murisini öldüren katile kıyas etmek de uygun olmayan bir kıyas (kıyas ma'a'l-fârik)tır. Zira, katil vaktinden önce mirasını almak için murisini öldürmeyi kasetmiştir ve bu yüzden mirastan mahrum bırakılarak cezalandırılmıştır. Halbuki sarhoş, sarhoş olmayı kasetmiştir, ama, meselâ, sarhoşken karısını boşadıysa, boşanmanın meydana gelmesini kasetmemiştir. Böyle olunca, onun boşamasının vuku bulmaması gerekir.⁽¹⁵³⁾

4 — Sarhoşun tasarruflarının teklif kabilinden olmayıp hükümlerin sebeplere bağıllığı açısından değerlendirmeye tabi tutularak sebep meydana gelince, hüküm de kendiliğinden meydana gelir. Binaenaleyh, hükmün sebebi olan tasarruf sarhoş tarafından meydana getirilince neticesi olan hüküm de meydana gelir, şeklindeki bir değerlendirme de yanlıştır. Çünkü, teklif kabilinden olan hükümler için bir takım şartlar arandığı gibi vaz'î hükümler için de aranır.⁽¹⁵⁴⁾ Binaenaleyh, aynı şey deli, uyuyan ve mübah yoıla sarhoş olan kimseler için de geçerlidir. Halbuki, bunların tasarruflarının muteber olduğunu söyleyen âlim yoktur.⁽¹⁵⁵⁾

5 — Hz. Ali tarafından yapılan teklifi kabul eden sahabe'nin, içki içen kimseyi iftira atan kimseye kıyas ederek, bu suça seksen kırbaç ceza takdir ettiklerine dâir rivayet de sarhoşun her konuda ayık kimseler gibi mütâlââ edileceğine delil olarak kullanılamaz. Zira, bu tatbikatında sahabe, o şahsı, iftiraya mazinnet teşkil eden (çoğu zaman iftiraya götüren) sarhoşluk sebebiyle cezalandırmışlardır. Onların, «sarhoş olunca saçmalar, saçmalayınca iftira atar, müfterinin cezası ise seksen kırbaçtır» şeklindeki ifa-

148. el-Ensâri, age., I, 144; Zeydân, el-Veciz, s. 68.

149. Bakara, 2/132.

150. Muhyiddin Şeyhzâde, age., II, 37.

151. Mâide, 5/90.

152. Zeydân, el-Veciz, s. 68.

153. Zeydân, el-Veciz, s. 107.

154. Şevkânî, age., IV, 242.

155. İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 213; Şevkânî, age., VI, 251.

deleri açıkça göstermektedir ki, burada, çoğu kere iftiraya sebep (iftiranın mazinneti) olan sarhoşluğu meydana getiren şahıs, iftira atan şahsa ilhak edilmiştir. Bu, hikmetin mazinnetini hakikat makamına kâim kılma kabilindedir. Nitekim, çoğu zaman hadese sebep (hadesin mazinneti) olan uyku da, hades makamına kâim kılınmıştır. Bu, İslâm Hukukunda, bilinen bir durumdur. Eğer, sarhoşun sözlü tasarrufları da bu şekilde değerlendirilecekse, içki içen şahsın, iftira etsin veya etmesin, iftira cezasına çarptırıldığı gibi, sarhoş olan şahsın da, karısını boşasın veya boşamasın, talâkının meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Halbuki, bunu söyleyen hiçbir fakih bulunmamaktadır.⁽¹⁵⁶⁾

6 — Sarhoşun bir ceza olarak, sözlü tasarruflarından mesul tutulduğunu düşünsek bile, onu suçsuz olan karısına da uygulanmış bir ceza ile cezalandırmayı nasıl düşünebiliriz?⁽¹⁵⁷⁾

7 — Bunun pek çok kadın için, ayyaş kocalarının ellerinden kurtulma vesilesi olduğunu, şayet kadınlar razı ise nikâhlarının yenilenmesinin mümkün bulunduğu şeklindeki bir savunma da pek tutarlı görünmüyor. Zira, sarhoş olan bir erkeğin, karısını hangi sebeple ve nasıl boşayacağı belli değildir. Belki de yuvasını sebepsiz yere, bir daha kurulamayacak şekilde yıkacaktır. Mâlûm olduğu üzere, İslâm Hukukunda her boşama, sadece bir nikâh yenilemesi ile kolayca telâfi edilecek cinsten değildir. Ayrıca bu mümkün olsa bile, bu duruma düşmüş eşlerin, başkalarına karşı utanç duyma, dedi kodudan çekinme v.s. gibi sebeplerle nikâh yenileyerek bir araya gelmeleri kolay değildir. Halbuki, kocasının ayyaşlığı yüzünden, geçimi bu derece bozulmuş, bir kısım tehlike ve hücumlara maruz bulunan mutsuz bir eşin, eğer istiyorsa, bu durumdan kurtulmak için mahkeme yoluna başvurması daima mümkündür ve bu yol daha geçerli ve her bakımdan daha emniyetlidir.

8 — Hz. Peygamber'den rivayet edilen çocuk ve matuhun talâkından başka tüm boşamaların caiz olacağı şeklindeki hadis tenkit edilmiş ve zayıf bulunmuştur. Hadisin râvilerinden Tirmizî, bu hadisin Ata b. Aclân kanalı dışında, merfu bir yoldan geldiğinin bilinmediğini, Atâ b. Aclân'ın ise zayıf ve hadisleri makbul sayılmayan (zâhibu'l-hadis) biri olduğunu söylemiştir.⁽¹⁵⁸⁾

156. İbn Teymiyye, age., II, 160; İbn Hazm ve İbnü'l-Kayyim, bu rivayetin sahih olmadığını söylemişlerdir. Bkz., İbn Hazm, age., X, 211; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 213.

157. Zeydân, el-Veciz, s. 107.

158. Tirmizî, age., Talâk, 11/15, r. 1191. Ayrıca bkz. İbn Hazm, age., X, 210; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 209, 214.

Bu hadisin sahih olduğunu kabul etsek bile sarhoşu, matuh olarak yorumlamak mümkündür. Nitekim bazı âlimler matuh kelimesinin lügâtte, akli olmayan, dediğini bilmeyen mânâsına geldiğini ve dolayısıyla sarhoşun da matuh olduğunu söylemişlerdir.⁽¹⁵⁹⁾

9 — Sarhoşun dinden dönmesi muteber sayılmadığına göre, diğer tassarufaları da sayılmamalıdır. Çünkü, inanç konuları diğer konulardan daha önemlidir. Daha önemli konularda sözü geçerli sayılmayanın, daha az önemli konulardaki sözlerinin de geçerli kabul edilmemesi garipsenecek bir durum olmamalıdır.

10 — Sarhoşun talâkını muteber sayan Sahabe ve Tâbiûn âlimleri bulunduğu gibi, saymayan Sahabe ve Tâbiûn âlimleri de vardır. Bu konu, üzerinde ittifak sağlanmış bir konu değildir.

Sarhoşun, cürümlerinden sorumlu tutulacağı ve suç için öngörülen cezaya çarptırılacağı hususundaki deliller de makbul ve makul delillerdir. Çünkü :

1 — Sarhoş hem içki içmekle suç işlemiş, hem de başkalarına karşı ika ettiği fiiliyle suç işlemiştir. Bu durumda, kendisine karşı suç işlenen, mağdur olan şahsın değil de, her iki halde de suç işlemiş olan sarhoşun hiymayeye müstehak görülmesi makul sayılmaz.⁽¹⁶⁰⁾

2 — Kaldı ki, bu şahsın normal halde iken cesaret edemediği bir suç işlemek için içki almış olması da uzak bir ihtimal değildir. İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi bu maksatla içki içip suç işleyen kimsenin vebalinin, aynı suçu normal halde işleyeninkinden daha büyük olduğu açıktır. Şimdi, aynı suçu normal halde işleyen şahsa kanunda, öngörülen cezayı verirken, bazı modern hukukçuların da savunduğu gibi, ondan daha büyük vebal altındaki sarhoşa o cezayı bile vermemek hangi adalet anlayışıyla bağdaşır?

3 — Üstelik, bu maksatla içki alan kimsenin, şuurunu tamamen kaybettiğini söylemek de zordur. Zira, şahıs, sarhoş olmadan önce kafasına koyduğu bir fiili, sarhoş olduktan sonra aynen uygulama sahasına geçirmiştir. Bu durumdaki bir sarhoşun, şuurunu kaybettiğini söylemek nasıl mümkün olur?⁽¹⁶¹⁾

159. İbn Hazm, age., X, 212; İbnü'l-Kayyim, Zâdü'l-Meâd, V, 214.

160. Zeydân, el-Veciz, s. 107.

161. Ebu Zehra, el-Cerime, s. 481; Usûlü'l-Fıkh, s. 346-347.

Zaten ekseri âlimler, yeri gökten, kadını erkekten ayıramayacak derecede sarhoş olan kimseyi tasarrufları açısından deli gibi telakki etmişlerdir.⁽¹⁶²⁾

4 — Hz. Peygamber'in, Hz. Hamza'yı «Siz babamın kölelerisiniz» şeklindeki sözlerinden mesul tutmaması, sarhoşun her konuda mesul olmadığına delil teşkil etmez. Çünkü, zikri geçen hâdisenin içki yasağından önce meydana geldiği bir yana,⁽¹⁶³⁾ Hz. Hamza'nın bu tasarrufu, inançla ilgili sözlü bir tasarruftur. Sarhoşun sözlerinin muteber olmadığını biz de kabul ediyoruz.

5— Yine Mâiz hadisindeki, Hz. Peygamber'in uygulaması, sarhoşun ikrarıyla ilgili bir uygulamadır. İkrarlar da sözlü tasarruflar cümlesindedir.⁽¹⁶⁴⁾

6 — İslâmî telâkkinin aksine, modern hukuklarda içki içmek suç sayılmadığı halde⁽¹⁶⁵⁾ bugün pek çok modern ceza hukukçusu da, kendi isteğiyle içki içip sarhoş olduktan sonra suç işleyen kimseyi mesul tutmuş ve ihtiyârî sarhoşluğun cezâi ehliyete engel olmadığını kabul etmişlerdir.⁽¹⁶⁶⁾

Örneğin, T.C.K., md. 48/2 de «İhtiyârî sarhoşluk veya ihtiyariyle kullanılan uyuşturucu madde tesiri ile işlenen fiiller bu madde hükmünden hariçtir.» hükmü konularak sarhoşluk, cezayı düşürücü veya haffiletici sebep olarak kabul edilen aklî malûliyet cümlesinden sayılmamıştır.⁽¹⁶⁷⁾

7 — Görülüyor ki, bütün diğer gerekçeleri dikkate almasak bile, sarhoşun, suçlarından sorumlu tutuluşunu kötülöklere yol açan vesileleri önlemek (sedd-i zerâyi') kaidesi teyid etmektedir. Pek çok şer'î nass ve usûl de bu kaidenin doğruluğunu göstermektedir.⁽¹⁶⁸⁾

Bütün bunlar muvacehesinde, sarhoşun sözlerinin muteber olmayacağı, cürümlerinden ise tamamen mesul tutulacağı görüşünün tercihe şâyân olduğu söylenebilir.

Nitekim, asrımız İslâm Hukukçularının birçoğu da bu görüşe taraftar olmuşlardır.⁽¹⁶⁹⁾

162. Düsûkî, age., III, 6; Bilmen, age., II, 196.

163. Bkz. Şevkânî, age., VI, 252.

164. Zeydân, el-Medhal, s. 286.

165. Bkz. Ebu Zehra, Usûlü'l-Fıkh, s. 346.

166. Bkz. Ebu Zehra, el-Cerime, s. 481; Dönmezer-Erman, age., s. 213.

167. Bkz. T.C.K., Md. 46, 47, 48/1.

168. Zeydân, el-Veciz, s. 107.

169. Bkz. M. Yusuf Musa, age., s. 321-322; Zeydân, el-Veciz, s. 107-108; Uzun-postalci, age., s. 143.

ZÜFER B. EL-HÜZEYL

HAYATI VE ESERLERİ

Yrd. Doç. Dr. Muhsin KOÇAK
OMÜ İlahiyat Fakültesi

GİRİŞ

Yaşanılan devir ve çevrenin, insanın yetişmesinde önemli etkisinin olduğu bir gerçektir. Bu münasebetle, her şeyden önce Züfer'in yetiştiği asır ve muhite kısaca temas etmemiz yerinde olacaktır.

I— YAŞADIĞI ASIR

Züfer, Hicri ikinci asrın ilk yarısında yaşadı. Bu devir Emevî devletinin son zamanlarına, Abbasiler'in ise kurulup gelişme dönemlerine rastlar. Hayatının yirmi iki yıllık bir bölümü Emevîler zamanında, kalan yirmi altı yıllık bir bölümü ise Abbasiler zamanında geçti.

Bu devir, daha önceki devirlerde başlamış olan ilmî hareketin büyük bir gelişme kaydettiği bir dönemdir. Çünkü bu devirde İslâm ülkelerinin sınırları daha da genişlemiş, çeşitli milletlerle temasa geçilmiş, değişik milletlerden çok sayıda insan Müslüman olmuştur. Böylece, onlar Müslümanlardan İslâmî ilimleri öğrendikleri gibi, Müslümanlar da onların kültürlerini tanımış oldular. Karşılıklı fikir alış veriş ve ilmî görüşmeler, ilmin inkişafına büyük katkı sağladı.

Ayrıca, daha önce başlamış olan değişik dillerdeki kitapların Arapça'ya tercüme faaliyeti, Abbasi halifelerinin de teşvikiyle, bu devirde büyük bir hız kazandı. Tercüme edilen eserler geniş çapta yayınlanarak, bilhassa kelâm sahasında büyük tesirler meydana getirdi.(¹)

1. el-Hudari, Muhammed, Târihu't-teşri'i'l-İslâmî, Mısır 1970, s. 130.

Kur'ân-ı Kerîm'in tamamı ile kısmen hadisler dışındaki bütün dinî ilim ve kitapların telifi de bu devirde başlamıştır.(2) Bu münasebetle bu devir, tedvin devri diye de bilinir.(3)

Daha önce ortaya çıkmış bulunan Şîî, Haricî ve Mutezile gibi değişik siyasi ve itikadî mezheplere ilâveten, çeşitli fikhî mezhepler de yine bu devirde teşekkül etmiştir.(4)

II — YETİŞTİĞİ MUHİT

Züfer, işte böyle bir devirde Irak'ta yetişti.

Irak, eski kültür ve medeniyetlerin yatağı olan bir yerdi. Süryaniler orada yaşamıştı. İslâm'dan önce oralarda mektepler kurmuşlardı. Orada, inanç meselelerinde birbiriyle mücadele halinde bulunan Hıristiyan mezhepleri vardı.

İslâmiyetten sonra da çeşitli milletler ve dinler burada mevcuttu. Emevîler devrinin sonu, Abbasiler devrinin başında Irak şehirleri halkı çeşitli unsurlardan meydana geliyordu. Araplarla birlikte İranlı, Rum, Hindli vs. gibi muhtelif milletlerle dolu idi.

Ayrıca Irak, muhtelif siyasi ve dinî fırkaların da merkezi durumundaydı. Bütün çeşitleriyle birlikte Şîa, Hâriciler ve Mutezile oradaydı. Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie hep oradan çıkmıştı. Bu münasebetle orası canlı bir fikir hareketi kaynağı halinde idi. Siyasi fırkalar birbiriyle çarpışıyor, akideler usul mücadelesi yapıyorlardı.(5)

Yine Irak, İslâm hukuk tarihinde «Ehl-i Re'y» diye bilinen fukahanın da yatağı durumundaydı.

Değişik faktörler yanında bunda hiç şüphesiz Irak'taki toplum yapısının, hayat tarzının da büyük etkisi olmuştur. Zira, muhtelif unsurlardan meydana gelen, eski medeniyetlere, muhtelif örf ve âdetlere sahip olan, çeşitli fikrî cereyanlarla karşı karşıya bulunan toplumlarda içtimaî hadiselerin de çok ve karmaşık olacağı şüphesizdir. Hadiseler ise hüküm ister. Bu durumda da fıkıhçı sık sık re'ye başvurma zorunda kalır.(6) Aynı za-

2. Karaman Hayreddin, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul, 1975, s. 64; es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, Târihu'l-Hulefâ, Kahire, 1952, s. 261.

3. Abdülkerim Zeydan, el-Medhal li dirâseti's-Şerî'ati'l-İslâmiyye, Bağdat, 1969, s. 141.

4. Zeydan, age., s. 145; Karaman, age., s. 62.

5. Ebu Zehra Muhammed, Ebu Hanife, -terc. Osman Keskioglu, İstanbul, Üç Dal eşriyat, ty., s. 31, 145.

6. Ebu Zehra, age., s. 145; Zeydan, age., s. 139.

manda bu gibi çeşitli hadiseleri incelemek, fakihin fikir ufkunu da genişletir. Onun zihnini açarak meseleler hakkında hüküm vermeye hazırlar. Faraziyeler yürütmeye alıştıırır. Ayrı ayrı meseleleri umûmî bir kâide altında toplayacak kıyaslar bulmaya sevkeder.(7)

İşte, Emevîler'in sonu ile Abbasiler devrinin başlangıcında Irak medresesi mensubu olan re'yciler (ehl-i re'y) in merkezi, Irak'ın önemli şehirlerinden biri olan Kûfe idi. Bu ekolün o zamanki lideri Ebu Hanife idi. İmam Züfer de Ebu Hanife'nin önde gelen talebelerinden biriydi.

ZÜFER'İN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

I — HAYATI

A — Nesebi, Künyesi ve Doğumu :

Ebu Hanife'nin önde gelen talebelerinden ve İslâm müctehidlerinin seçkin simâlarından biri olan İmam Züfer, Adnanlılar'dan Temîm kabilesinin bir kolunu teşkil eden el-Anber b. Amr(8) kabilesine mensuptur.(9)

Kendisine, kabilesine nisbetle el-Anberî(10), kabilesinin de aslını teşkil eden Temîmoğullarına nisbetle et-Temîmî(11), hayatını geçirip ilmini ikmal ettiği yerlere nisbetle el-Kûfî(12) ve el-Basrî(13) şeklinde nisbetler verilmiştir.

7. Ebu Zehra, age., s. 145.
8. Kehhâle Ömer Rıza, Mu'cemu kabâilil-Arab, Beyrut, ty., II, 845; G. Levidella Vîda, İA., «Temîm» md., XII/1, 154.
9. Züferin kendisinden başlayarak Ma'd b. Adnan'a kadar uzanan nesebi için bkz. İbn Hallikan, Ebû'l Abbas Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-zaman, Beyrut, 1968-1972, II, 317-318.
10. İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed, el-Cerh ve't-Ta'dîl, Haydarabad, 1952, III, 608; es-Saymeri, Ebu Abdullah el-Huseyn b. Ali, Menâkıb (neseb) il-İmami'l-Azam, yazma, Fatih/Süleymaniye küt. No: 4493/1, vr. 34b İbn Hallikân, age., II, 317-318; Taşköprizade, Kemalüddin Muhammed Efendi, Mevzuatü'l-ülûm, Dersaadet İkdâm Matbaası, 1313, II, 708.
11. İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, el-İntikâ, Mısır, 1350, s. 173; el-Aynî, Bedruddîn Mahmud, Meâni'ahyâr fi esmâi'r-ricâl, yazma, Topkapı küt., No: M 484, I/2, vr. 208.
12. el-Kerderi, Hâfızuddîn Muhammed b. Muhammed, Menâkıbu'l-İmami'l-Azam, yazma, Hekimoğlu/Süleymaniye Küt. No: 806, vr. 142; el-Aynî, age., I/2, vr. 208.
13. İbn Ebî Hâtîm, age., III, 608; el-Leknevi, Muhammed Abdulhâyy, el-Fevâidü'l-behiyye fi Terâcîmi'l-Hanefiyye, Kahire, 1324, s. 75.

Aslen İsfahanlı olmasına rağmen, kaynaklarda «el-İsfahanî» şeklinde bir nisbete rastlanmamaktadır.

İmam Züfer'in künyesi Ebu'l-Hüzeyl⁽¹⁴⁾ ve Ebu Halid'dir.⁽¹⁵⁾ Bunlardan en yaygın olarak kullanılan ve meşhur olanı, «Ebu'l-Hüzeyl» şeklindeki künyesidir.

Ebu'l-Hüzeyl Züfer, bütün kaynakların ittifakıyla Hicri 110 tarihinde doğmuştur.⁽¹⁶⁾ Doğumu, babasının İsfahan valiliği dönemine rastlamaktadır.⁽¹⁷⁾

B — Ailesi :

İmam Züfer, daha önce de ifade olunduğu gibi, aslen İsfahanlı olup⁽¹⁸⁾, babası Hüzeyl İsfahan valilerindedir.⁽¹⁹⁾ Babasının valiliği, Emevî halifelerinden Yezid b. Velid b. Abdülmelik zamanına rastlamaktadır.⁽²⁰⁾ Ayrıca onun Basra valiliği yaptığı da rivâyet olunur.⁽²¹⁾

14. İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut, 1957, VI, 387; İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, el-Mearif, Kahire, 1919, s. 496; en-Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriyya b. Şeref, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lügât, Beyrut, ty., I, 197. İbn Hacer el-Askalanî, Lisânü'l-Mizan, Beyrut, 1971, II, 476.
15. el-Kerderî, age., vr. 142; et-Temîmî, Takıyyuddin b. Abdulkadir, et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Fukahâ'l-Hanefiyye, yazma, Şehid Ali Paşa/Süleymaniye Küt., No: 1908, vr. 206.
16. en-Nevevî, age., I, 197; İbn Hallikân, age., II, 319; el-Kuraşî, İbn Ebî'l-Vefa, el-Cevahirü'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye, Haydarâbâd, 1332, I, 244; el-Aynî, age., 1/2, vr. 208; İbn Kutlubuğa, Zeynuddin el-Kasım, Tâcü't-terâcim, yazma, Beyazid Devlet Küt., No: 5058, vr. 71; el-Kevserî, age., s. 3; Muhammed Ferid Vecdi, Dâiretü Meârifil-karnî'l-ısrin, Beyrut, 1971, IV, 568.
17. el-Kevserî, age., s. 3; Şener Abdülkadir, İmam Züfer b. el-Hüzeyl, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara, 1975, s. 91.
18. el-Kuraşî, age., I, 243; el-Kerderî, age., vr. 143; İbn Kutlubuğa, age., vr. 71; et-Temîmî, age., vr. 206; Ali el-Kâri, Nûruddin Ali b. Sultân, el-Esmâru'l-Ciniyye fi Esmâil-Hanefiyye, yazma, Şehid Ali Paşa/Süleymaniye Küt., No: 1841/1, vr. 25; ez-Ziriklî, Hayruddin, el-A'lâm, Mısır, 1373-1378, III, 78.
19. İbn Sa'd, age., VI, 388; İbn Kuteybe, age., s. 496; İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakup, el-Fihrist, Mısır, ty., I, 285; İbn Hallikan, age., II, 318; el-Aynî, age., 1/2, vr. 208; Ebu'l-Felah Abdulhayy, Şezerâtü'z-zehab fi Ahbârî men zehab, Kahire, 1350, I, 243.
20. Ebu Nuaym, Ahbâru İsbehân, Leyden, 1931, I, 317.
21. el-Kerderî, age., vr. 144; Bilmen Ömer Nasuhî, Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul, 1976, I, 472.

Anberoğulları kabilesinin ileri gelen bir ailesine mensup olan Züfer'in annesi, rivâyete göre, İranlı⁽²²⁾ bir cariye idi. Bu sebeple yüzü Acemlere benzerdi.⁽²³⁾

Kaynaklarımızda Kevser, Hersemet⁽²⁴⁾ Temimoğulları kabilesinin zekât memurluğunu yapan Sabbâh⁽²⁵⁾ adlarında üç kardeşinin olduğu ifade edilen Züfer'in çocuklarına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

C — Tahsil Hayatı

1 — Hadis Öğrenmesi

İmam Züfer bir vali çocuğudur. Dolayısıyla, küçük yaşlardan başlayarak iyi bir tahsil yapabilmek ve yetişme imkânı bulunduğu düşünülür. Ancak, kaynaklarda onun küçük yaşlarındaki tahsil hayatına ait hiç bir bilgiye rastlayamadık. Daha ileri yaşlardaki tahsiliyle ilgili kesinlikle bildiğimiz tek şey ise, Kûfe'de Ebu Hanife'den fıkıh öğrendiğidir. Ancak, Ebu Hanife Züfer'in ilk hocası değildir. Ona talebe olmadan önce de muazzam bir tahsil hayatı geçirdiği ilmî değeri hususunda onun hakkında söylenenlerden anlaşılıyor.

Züfer'in Ebu Hanife ile tanışmadan ve onun talebeleri arasına katılmadan önce bilhassa hadis ilmiyle meşgul olduğunu görüyoruz. İbn Kesir'in (ö. 774/1372) bu konuda şöyle dediği rivâyet olunmuştur : «Züfer âbid bir zat idi. Önceleri hadis ilmiyle meşgul oldu, daha sonra fıkıh ağır bastı.»⁽²⁶⁾

Züfer'in hadis ilmindeki ihtisasına delil olarak, aralarında Yahya b. Ma'in'in de (ö. 233/848) bulunduğu pek çok hadis mütehassısı ve tenkitçilerinin onu sikâttan saymaları ve re'y ehli tarafına geçmezden önce hadis ehlinde kabul edilmesi gösterilebilir.⁽²⁷⁾

Ebu'l-Hüzeyl Züfer'in, devrindeki tahsil sistemini göz önünde bulundurursak, bu iki sahanın dışındaki diğer ilim dallarında da tahsil görmüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu cümleden olarak onun, kelâm ilmi sahasında muarızlarıyla münakaşa ve münazaralara girişebilecek kadar yetişkin olduğu rivâyet olunur.⁽²⁸⁾

22. Ebu Zehra, age., s. 343.

23. es-Saymerî, age., vr. 35b; el-Kerderî, age., vr. 144; el-Kevserî, age., s. 8.

24. Ebu Nuaym, age., I, 317; el-Kevserî, age., s. 5.

25. İbn Sa'd, age., VI, 388; el-Kerderî, age., vr. 144; el-Aynî, age., I/2, vr. 208; el-Kevserî, age., s. 4.

26. el-Aynî, age., I/2, vr. 208; et-Temîmî, age., vr. 206.

27. Konulara ilişkin açıklamalar ileride gelecektir.

28. Bkz. el-Kevserî, age., s. 21-22.

Ancak, sapıtacakları endişesiyle, kelâmın inceliklerine vâkif olmayan kimselerin kelâmî konulara dalmalarını hoş karşılamadığı da gelen rivâyetler arasındadır.⁽²⁹⁾

2 — Ebu Hanife İle Tanışması ve Re'y Ehli Tarafına Geçışı :

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi İmam Züfer önceleri hadis ehlindenken, sonradan re'y ehli tarafına geçmiştir.

Muhammed b. Vehb'den yapılan bir rivâyete göre, onun re'y ehli tarafına geçişin sebebi şudur : Züfer ehl-i hadistendi. Bir gün kendilerine bir mesele soruldu. Cevap veremediler. Züfer gidip meselenin hükmünü Ebu Hanife'ye sordu. Ebu Hanife meseleye cevap verince Züfer, «bunu neye dayanarak söylüyorsun?» diye sordu. Ebu Hanife de, «şu hadise şu cihetten kıyasla söylüyorum» dedi. «Mesele şöyle olsaydı cevap nasıl olurdu?» diye Züfer'e sordu. Züfer bilemedi. Ebu Hanife cevabını ve delilini anlattıktan sonra meseleyi değiştirerek, «şöyle olsa cevap nasıl olurdu?» diye tekrar Züfer'e sordu. Züfer bu sefer daha da şaşırmişti. Ebu Hanife bunun da cevabını ve delilini bildirdikten sonra Züfer arkadaşlarının yanına geldi ve onlara Ebu Hanife'den öğrendiği meseleleri sordu. Fakat onlar da bilemediler. Züfer, onlara cevapları ve delillerini söyleyince, «bunları nereden öğrendin?» dediler. O da, «Ebu Hanife'den» diye cevap verdi. Daha sonra da Ebu Hanife'nin derslerine devam etmeye başladı.⁽³⁰⁾

Bizzat kendisinden yapılan rivâyete göre, bu beraberlik yirmi seneden fazla devam etmiştir.⁽³¹⁾

İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) ifadesine göre Ebu Hanife'den sonra onun ders halkasının başına da Züfer geçmiştir. Ondan sonra Ebu Yusuf, ondan sonra da İmam Muhammed bu görevi yürütmüştür.⁽³²⁾

3 — Hocaları :

İmam Züfer'in Fıkıhta en büyük hocası hiç şüphesiz Ebu Hanife'dir (ö. 150/767). Ebu Hanife'den ilim öğrenmek için onun ilim meclisine yirmi seneden fazla devam ettiğini bizzat kendisi şöyle anlatır : «Ebu Hanife'nin yanında yirmi seneden fazla kaldım. İnsanlara karşı ondan daha şefkatli ve nasihatkâr kimse görmedim. O, nefsinin Allah için cömertçe harcardı. Bütün gün meselelerin halli, onları öğrencilerine anlatma ve kendisine gelen-

29. İbn Ebi'l-Avvâm, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed, Menâkıbu'l-İmâmi'l-Azam, yazma, Beyazîd Dev. Küt., vr. 61; el-Kevserî, age., s. 21.

30. es-Saymerî, age., vr. 36a; el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kevserî, age., s. 5-6.

31. el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kevserî, age., s. 14.

32. İbn Abdilberr, age., s. 174.

lere cevap vermekle meşgul olur... gece olunca da Kur'an okuma, ibadet ve namazla başbaşa kalırdı. Ölünceye kadar onun yaşayışı böyle idi.⁽³³⁾

Züfer'in Ebu Hanife'den başka, özellikle de hadis sahasındaki hocalarından bazıları şunlardır : Süleyman b. Mihrân el-A'meş (ö. 148/765), Muhammed b. İshak (ö. 151/768), Yahya b. Abdullah et-Teymî, İsmail b. Ebî Halid (ö. 145/762)³⁴, Yahya b. Said el-Ensârî (ö. 143/760), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748), Zekeriyya b. Ebu Zâide (ö. 147/764) ve Said b. Ebu Arûbe (ö. 156/772)³⁵.

4 — Talebeleri :

İmam Züfer pek çok talebe yetiştirmiştir. Diğer bir ifadeyle, kendisinin ilminden pek çok kişi istifade etmiştir. Züfer'den ilim öğrenen talebelerinden bazılarının isimlerini şöyle sıralayabiliriz : Abdullah b. el-Mübarek (ö. 181/797), Muhammed b. el-Hasen (ö. 189/804), Şekîk b. İbrahim (ö. 194/810), Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), Ebu Ali Ubeydullah b. Abdülmecîd el-Basrî (ö. 206/821), Hz. Enes b. Malik'in torunlarından olan Kadı Muhammed b. Abdullah el-Ensârî (ö. 215/830), Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî (ö. 204/819), Ebu Asım en-Nebîl ed-Dahhâk b. Mahled (ö. 212/828), Ebu Vehb Muhammed b. Müzâhim el-Mervezî (ö. 209/824), Ebu Nuaym el-Fadl b. Dükeyn (ö. 219/834), Bişr b. el-Kâsım, Said b. Evs (ö. 214/829), İbrahim b. Süleyman, Müslim b. İbrahim (ö. 222/836), Yahya b. Eksem'in (ö. 242/856) babası Eksem, Hasan b. el-Velîd, Muhammed b. A'yen (ö. 213/828), Abdullah b. Ebu Rezeme, Muhammed b. Vehb, Ömer b. ez-Zeccâc, Abdullah b. Davud el-Harîbî (ö. 213/828), Halid b. el-Hâris (ö. 186/802), Abdulvâhid b. Ziyâd (ö. 176/792),³⁶ Hilâlü'r-re'y diye bilinen Hilâl b. Yahya (ö. 245/859),³⁷ Kadı Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 220/835),³⁸ el-Hakem b. Eyyûb, Numan b. Abdüsselâm (ö. 183/799), Mâlik b. Füdeyk⁽³⁹⁾ ve Hassân b. İbrahim (ö. 186/802).⁴⁰

Görüldüğü gibi bunlar arasında Ebu Hanife'nin de talebesi olan ve içtihad edebilecek seviyeye ulaşan pek çok değerli fıkıh ve hadis âlimi kimseler de bulunmaktadır.

33. el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kevserî, age., 14-15.

34. Ebu Nuayn, age., I, 317; el-Kevserî, age., s. 15.

35. el-Kevserî, age., s. 15.

36. el-Kevserî, age., s. 15-16.

37. es-Saymerî, age., vr. 50a; el-Kevserî, age., s. 16.

38. el-Leknevî, age., s. 83; el-Kevserî, age., s. 16.

39. Ebu Nuayn, age., I, 317; el-Kevserî, age., s. 16.

40. İbn Hacer, Tehzîbu't-tehzîb, II, 245; el-Kevserî, age., s. 16.

5 — Seyahatleri :

Yukarıda da temas edildiği üzere, aslen İsfahanlı olan İmam Züfer, sonra Kûfe'ye gelmiş, Ebu Hanife'den fıkıh öğrenmiş, onun vefatından sonra da Basra'ya yerleşmiştir.

Züfer'in Kûfe'ye ne zaman ve ne için geldiğine dair bir bilgiye rastlamıyoruz. Ancak, o devirde önemli bir ilim merkezi olan bu şehre ilim tahsili için gelmiş olabileceği söylenebilir. Basra'ya ise onun iki defa seyahati olmuştur. Bunlardan birisi, o zaman Basralıların imamı sayılan Osman el-Bettî'nin (ö. 143/760) sağlığında, diğeri ise onun ve Ebu Hanife'nin (150/767) ölümünden sonradır.⁽⁴¹⁾

İbn Abdilberr, Züfer'in Ebu Hanife ve Osman el-Bettî hayatta iken Basra'ya yaptığı seyahatinin kadılık münasebetiyle olduğunu söylüyorsa da, ileride de temas edileceği gibi, bu durum mümkün görünmüyor.

İkinci seyahatinin sebebinden de anlaşılacağı ve Kevseri'nin (ö.1952) de ifade ettiği üzere⁽⁴²⁾ Züfer'in Basra'da akrabaları vardı. Bu seyahatini onları ziyaret maksadıyla yapmış olabilir.

Ayrıca, konuyla ilgili rivâyetler dikkate alındığında, onun bu seyahatini Ebu Hanife'nin görüşlerini Basra'da yaymak maksadıyla yaptığı da söylenebilir. et-Tahâvî (ö. 321/933), Ebu Hâzım el-Kâdî kanalıyla Ahmed b. Abde'den şöyle rivayet etmiştir : «Yusuf b. Halid es-Semtî, Ebu Hanife'nin yanından Basra'ya gelmişti. Basra'da bulunduğu sürede buranın reisi ve fakihî Osman el-Bettî'ye gelir, onun arkadaşlarıyla münakaşa yapar ve onlara Ebu Hanife'nin muhalefetini zikrederdi. Onlar da onu döver, Ebu Hanife'ye de küfrederlerdi. Züfer Basra'ya gelinceye kadar bu durum böyle devam etti.⁽⁴³⁾ Daha sonra Züfer Basra'ya geldi. (O gelince de durum değişti). Çünkü o siyaset ilmini Yusuf'tan daha iyi biliyordu. Bunun için Züfer önce el-Bettî'nin ders halkasına katılır, onların meselelerini dinlerdi. Fürû' meselelerini bina ettikleri usullerini öğrenip de kendi usullerine kendilerinin muhalefet ettiklerine vâkıf olunca da el-Bettî'nin kendi usulünden ayrıldığını açıklar ve ondan sözüne ve ictihad usulüne bağlı kalmasını isterdi. Böylece el-Bettî'nin arkadaşları da meseleyi anlayıp Züfer'in görüşlerini beğenince İmam Züfer, «bu konuda bundan daha iyisi var» der ve hemen onu açıklar, delillerini serdeder ve el-Bettî'nin de bunu kabul etmesini isterdi. el-Bettî'nin arkadaşları da bunu kabul edince, «işte bu, Ebu Hani-

41. el-Kevseri, age., s. 9, 22, 23.

42. el-Kevseri, age., s. 34.

43. İbn Ebî'l-Avvâm, age., vr. 61; el-Kevseri, age., s. 22.

fe'nin görüşüdür» derdi. Aradan çok bir zaman geçmeden el-Bettî'nin ders halkasında bulunanlar Züfer'in etrafında toplandılar ve el-Bettî tek başına kaldı.⁽⁴⁴⁾

İmam Züfer'in Basra'ya ikinci gidişinin (ise, kardeşinin mirası sebebiyle olduğu ve bu defa Basralıların, kendisini bırakmayıp ölünceye kadar orada kaldığı rivâyet edilir.⁽⁴⁵⁾

D — Kadılığı Meselesi :

İbn Abdilberr, el-İntikâ adlı eserinde İmam Züfer'in, Basra kadılığı görevinde bulunduğunu ileri sürer. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir. «Züfer Ebu Hanife'nin ashabının büyüklerinden ve en iyi fakihlerinden idi. Denebilir ki, en iyi kıyas yapanı idi. Basra kadılığına tayin olunduğu zaman, Ebu Hanife ona dedi ki : 'Bizimle Basralılar arasındaki husumet, kıskançlık ve rekabeti biliyorsun. Onlardan kolay kurtulacağını zannetmem.' Kadı olarak Basra'ya gelince ilim sahibi kimseler onun başında toplandılar ve onunla her gün fıkıh meseleleri üzerinde münazara yapmaya başladılar. Züfer, ortaya koyduğu meseleleri ve getirdiği delilleri, Basralı ilim adamlarının beğenip kabul ettiklerini görünce, 'işte bu Ebu Hanife'nin sözüdür' derdi. Onlar ise, 'Ebu Hanife'nin böyle güzel buluşları var mı?' derlerdi. O da, 'Evet, o daha iyi buluşların sahibidir' cevabını verdi... Böylece onlar Ebu Hanife'nin görüşlerine hayran kalırlardı. Bu sayede Basralıların nefreti sönüp, içlerinde Ebu Hanife'ye karşı bir sevgi uyandı. O zamana kadar onun hakkında kötü konuşanlar bile onu övmeye başladılar...»⁽⁴⁶⁾

Abdulkadir el-Kuraşî de (ö. 775/1373), İbn Abdilberr'in bu görüşüne katılır ve Züfer b. el-Hüzeyl'in Basra'da kadılık görevinde bulunduğunu söyler.⁽⁴⁷⁾

Ancak bu görüş isabetli bulunmamıştır. Bu iddia sahiplerinin yanıldıklarını söyleyen el-Kevserî⁽⁴⁸⁾, bu görüşünü İbn Hibbân'dan (ö. 354/965) nakledilen bir rivâyete dayandırmaktadır. Bu rivâyete göre, Abbâsi halifelerinden Ebu Cafer el-Mansûr tarafından Hicrî 138'de Basra kadılığına geti-

44. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 61; İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, II, 477-478; el-Kevserî, age., s. 22.

45. İbn Ebi Hâtim, age., III, 609; İbn Ebi'l Avvâm, age., vr. 59; en-Nevevî, age., I, 197; el-Kuraşî, age., I, 243; el-Kevserî, age., s. 33.

46. İbn Abdilberr, age., s. 173-174; el-Kevserî, age., s. 33-34; Ebu Zehra, age., s. 344.

47. el-Kuraşî, age., I, 243.

48. el-Kevserî, age., s. 34.

rilen Şevvâr b. Abdullah el-Anberî'nin bu görevi, Hicrî 156'da ölümüne kadar devam etmiş⁽⁴⁹⁾ onun ölümünden sonra da oğlu Abdullah Basra kadılığına getirilmiştir.⁽⁵⁰⁾

Taberî de (ö. 310/922) bu görüşü doğrulamakta ve her bir seneye ait tarihi olayları bitirirken, önemli merkezlerdeki idareci, memur ve kadıların isimlerini kaydettiği Tarih'inde İmam Züfer'in adına yer vermemektedir. Ancak, Taberî'nin tesbitlerine göre Sevvâr b. Abdullah'ın Basra kadılığı Hicrî 145 ve 146. yıllardaki inkıtai ile birlikte 138'den 157'ye kadar devam etmiş, onun bu tarihte ölümünden sonra da yerine Ubeydullah b. el-Hasan b. el-Husayn el-Anberî getirilmiştir. Hicrî 145 yılında Basra kadısı Abbâd b. Mansur'dur. Taberî, Hicrî 146 yılındaki Basra kadısının ismini zikretmemiştir.⁽⁵¹⁾

Bu durumda, Züfer'in Basra kadılığı yaptığı iddiası geçerlilik kazanmıyor. Nitekim, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî'den (ö. 215/830) yapılan bir rivâyet bu ihtimali daha da zayıflatıyor. Bu rivâyete göre Züfer, bütün ısrarlara ve baskılara rağmen görevi kabul etmemiştir.⁽⁵²⁾

E — Ö l ü m ü :

Ebu Nuaym (ö. 430/1038), İmam Züfer'in hayatının sonlarına doğru re'ydin dönerek kendisini ibadete verdiğini rivâyet ediyorsa da⁽⁵³⁾ el-Kevserî bunun yanlış olduğunu söyler. Çünkü, re'yi bırakıp kendini ibadete veren onun arkadaşı Davud et-Tâî'dir. Züfer ise fıkıh ve ibadeti cemetmişti.⁽⁵⁴⁾ Hem sonra Kitap ve Sünnete istinat eden re'y bir vebal değildir ki, ondan dönmeye ihtiyaç duysun. Züfer, kendisini o derece fıkıha vermişti ki, ölüm döşeginde bile onunla meşgul olmakta idi. Rivâyete göre Fadl b. Dukeyn (ö. 219/834), «Züfer öleceği sırada yanına girdim. O, 'şu halde ka-

49. İbn Hacer, Tehzibu't-Tenzib, IV, 269.

50. el-Kevserî, age., s. 34.

51. Taberî'nin tesbitlerine göre Hicrî 130-158 yılları arasındaki Basra kadılarının isimleri için bkz. Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, Târihu'l-ümem ve'l-mülük, Beyrut, Mektebetu Hayyât, Dâru'l-kalem, ty., V/9, 112, 117, 148, 151, 152, 155, 169, 171, 172, 173, 177, 179, 201, 260, 275, 276, 278, 283, 284, 285, 287, 288.

52. el-Kuraşî, age., I, 243; el-Kerderî, age., vr. 143; Ali el-Kâri, age., vr. 25; el-Leknevî, age., s. 76; el-Kevserî age., s. 14.

53. Ebu Nuaym, age., I, 117; İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, II, 476; el-Kevserî, age., s. 19.

54. es-Saymerî, age., vr. 35a; el-Kerderî, age., vr. 143; et-Temimî, age., vr. 206; Ali el-Kâri, age., vr. 25; el-Leknevî, age., s. 77.

dına tam mehir, şöyle olursa mehrin üçte ikisi verilir' diyordu» demiştir.⁽⁵⁵⁾ «Re'yden dönen böyle mi olur?»⁽⁵⁶⁾

İmam Züfer'in Hicrî 158'de Basra'da vefat ettiği hususunda ihtilâf nakledilmiyor. Ancak, hangi ayda vefat ettiği konusu ihtilâfli. Kaynaklarımızın bazılarında onun Abbasi halifelerinden el-Mehdî'nin hilâfetinin ilk zamanlarında vefat ettiği bildirilirken⁽⁵⁷⁾, diğer bir kısmında ise, el-Mehdî'nin babası Ebu Cafer el-Mansûr zamanında öldüğü ifade edilir.⁽⁵⁸⁾ Vefeyâtü'l-âyân'da da Züfer'in vefatının Şaban ayında olduğu kaydedilir.⁽⁵⁹⁾ Bu da Züfer'in Ebu Cafer el-Mansûr zamanında vefat ettiğini söyleyenlerin görüşlerine uygundur. Zira, Taberî'den el-Mansûr'un Zilhicce ayında vefat ettiğini, yine bu ayda el-Mehdî'nin hilâfete geçtiğini öğreniyoruz.⁽⁶⁰⁾ Züfer'in Ebu Cafer el-Mansûr zamanında vefat ettiğini bildiren rivâyet ekseriyete aittir.⁽⁶¹⁾

II — ESERLERİ

Büyük bir fıkıh ve hadis âlimi olan İmam Züfer'in eserlerine dair pek fazla malumata sahip değiliz. Kaynaklarımızın bir kısmında onun Ebu Hanife ile birlikte kitap tedvin eden on kişiden biri olduğu zikredilirken,⁽⁶²⁾ bir kısmında da hiçbir eserinin adı verilmeden sadece kitapları olduğu kaydedilir.⁽⁶³⁾

el-Hâkim en-Nisâbüri (ö. 404/1013), Züfer'in, biri Şeddâd b. Hakîm el-Belhî (ö. 220/835) tarafından, diğeri de Ebu Vehb Muhammed b. Müzâhim el-Mervezi (ö. 209/824) tarafından rivâyet edilen hadise dair iki eseri (nüshası) bulunduğunu söyler.⁽⁶⁴⁾

es-Sem'ânî de (ö. 562/1166) Züfer'in Ebu Hanife'den «Kitâbu'l-âsâr» isimli bir eser rivâyet ettiğini zikreder.⁽⁶⁵⁾

55. et-Temimî, age., vr. 206; el-Kuraşî, age., I, 244; el-Kevserî, age., s. 19.

56. el-Kevserî, age., s. 19.

57. es-Saymerî, age., vr. 35b; el-Kerderî, age., vr. 144.

58. İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, II, 476; el-Aynî, age., I/2, vr. 208.

59. İbn Hallikân, age., II, 6.

60. et-Taberî, age., V/9, 322.

61. el-Kevserî, age., s. 3-4.

62. es-Saymerî, age., vr. 36a; el-Kerderî, age., vr. 143; el-Aynî, age., I/2, vr. 209; et-Temimî, age., vr. 206; Ali el-Kârî, age., vr. 10; ez-Ziriklî, age., III, 78.

63. İbnu'n-Nedîm, age., I, 285; Kehhâle Ömer Rıza, Mucemu'l-müellifin, Dimeşk, 1957, IV, 181.

64. el-Hâkim en-Nisâbüri, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah, Marifetü ulûmi'l-hadis, Kahire, 1937, s. 164.

65. es-Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed, el-Ensâb. Beyrut, 1988, II, 64.

Bunlardan başka Kâtip Çelebi (ö. 1067/1656) ve İsmail Paşa (ö. 1920), «el-Mücerred fi'l-fürû'»⁽⁶⁶⁾ ve «el-Mâkalât»⁽⁶⁷⁾ adlarında iki eserinin ismini verirler.

Adı geçen eserlerin hiçbirinin zamanımıza kadar geldiği bilinmemektedir.

Genç yaşta ölmüş olması da Züfer'in kendisinden sonrakilere eser bırakamayışının sebepleri arasında görülmektedir.⁽⁶⁸⁾

Onun kendisinden zamanımıza kadar intikal etmiş herhangi bir eseri mevcut değilse de, mukayeseli fıkıh kitaplarında çok sayıda görüşünü bulmak mümkündür. Nitekim, tesbitlerimize göre onun, sadece es-Serahsî'nin el-Mebsût'unda yer alan, Ebu Hanife'den ve diğer Hanefî müçtehidlerinden ayrıldığı 570 münferit görüşü bulunmaktadır.

III — İLMÎ ŞAHSİYETİ

A — İslâmî ilimlerdeki Yeri :

Züfer'in ilmî değerini ve İslâmî ilimlerdeki yerini anlayabilmek için her şeyden önce zamanındaki âlimlerin onun hakkındaki değerlendirmelerine bir göz atalım :

Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe (ö. 239/853) anlatıyor : «Babama ve amcam Ebu Bekr'e Züfer b. el-Hüzeyl'i sordum. 'Züfer, zamanının en fakihlerinden idi' dediler. Babam sözlerine devamla şunları ilâve etti : 'Ebu Nuaym el-Fadl b. Dukeyn, Züfer'i takdir eder ve 'O, şerefli bir fakih'ti' derdi.⁽⁶⁹⁾

Ebu Hanife'nin değerli bir talebesi olan Züfer, ilmî yönden hocasının da takdirini kazanmıştı. Hocası Ebu Hanife, onu över ve «Züfer arkadaşlarımızın en iyi kıyasçısıdır derdi. Züfer'in evlendiği gün Ebu Hanife de düğününde bulunuyordu. Hocasından bir konuşma yapması istendi. Ebu Hanife de : «Züfer, müslümanların önderlerindedir. O, şeref, soy ve ilim bakımından müslümanların âlemidir» diye, konuşmasında onu överek takdir etmiştir.⁽⁷⁰⁾

66. Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, Keşfu'z-zünûn an esmâ'î'l-kütüb ve'l-fünûn, İstanbul, 1943, II, 1593; İsmail Paşa el-Bağdâdî, Hediye-yetü'l-ârifin Esmâu'l-müellifin, İstanbul, 1951, I, 373.

67. Kâtip Çelebi, age., II, 1782; İsmail Paşa, age., I, 373.

68. Ebu Zehra, age., s. 344; Şener, ag makale, s. 98.

69. el-Kerderî, age., vr. 144; el-Kevserî, age., s. 6.

70. es-Saymerî, age., vr. 34b; el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kuraşî, age., I, 243; el-Aynî, age., I/2, vr. 208; İbn Kutlubuğa, age., vr. 71; el-Kevserî, age., s. 7.

İmam Şafî'nin hocası Vekî' b. el-Cerrah da (ö. 197/812), «Benim için Züfer'in sohbetleri kadar hiçbir kimsenininki faydalı olmadı» demiştir.⁽⁷¹⁾

Yine Vekî' b. el-Cerrah'tan, oğlu Müleyh şunları nakletmektedir : «Züfer çok çalışkan, verâ' sahibi, kıyası güzel, yazması az ve fakat duyduğunu ezberleyen bir zattı.»⁽⁷²⁾

Şekik b. İbrahim de (ö. 194/810) : «İbadeti Abbâd b. Kesîr'den, fıkhı da İmam Züfer'den aldım» demiştir.⁽⁷³⁾

Züfer Basra'ya geldikten sonra, Basralıların kendisine gelerek fıkhî meseleler sordukları, onun verdiği cevaplardan dolayı da hayrete düştükleri ve «fıkıhta Züfer gibisini görmedik, O, insanların en âlimidir» dedikleri Ebu Abdullah Muhammed b. Şucâ' es-Selcî'den (ö. 267/880) nakledilmiştir.⁽⁷⁴⁾

Hülasa, akıl, zekâ ve dindarlık gibi önemli meziyetlere sahip olan, ilim ve ibadeti şahsında toplayan Züfer⁽⁷⁵⁾, hadis konusunda da güvenilir bir şahsiyetti.⁽⁷⁶⁾ Ekseri hadis mütehasşısı ve bilhassa Ebu Nuaym el-Fadl b. Dukeyn (ö. 219/834)⁷⁷, Yahya b. Ma'in (ö. 233/848)⁷⁸, İbn Hıbbân⁷⁹ ve İbn Abdilberr (ö. 463/1070)⁸⁰ gibi tenkitçiler, onu sikâttan saymışlar ve kendisi hakkında «sözüne güvenilir, hıfzı sağlam bir zat idi» demişlerdir.

B — Maruz Kaldığı Bazı Tenkitler :

Devrinde bazı kimseler tarafından anlaşılmalı, hakkında dedikodu yapılan pek çok büyük zât gibi Züfer de, bazıları hakaret derecesine varan bir takım hücumlara maruz kalmıştır. Burada, o tenkitlerden bazılarını ve bunlara verilen cevaplara temas edeceğiz :

71. el-Kerderî, age., vr. 143; Ali el-Kârî, age., vr. 25.

72. es-Saymerî, age., vr. 35b; et-Temîmî, age., vr. 206. el-Kevserî, age., s. 8.

73. el-Kerderî, age., vr. 143; et-Temîmî, age., vr. 206.

74. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 59; el-Kevserî, age., s. 10.

75. es-Saymerî, age., vr. 35a; en-Nevevî, age., I, 197; el-Kerderî, age., vr. 143; et-Temîmî, age., vr. 206; el-Leknevi, age., s. 76; el-Kevserî, age., s. 7.

76. Şener, ag makale, s. 95.

77. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 59; İbn Ebi Hâtim, age., III, 609; en-Nevevî, age., I, 197; İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, II, 476; el-Kevserî, age., s. 9.

78. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 59; İbn Ebi Hâtim, age., III, 609; en-Nevevî, age., I, 197; İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, III, 476; ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Mizânu'l-itidâl fi nakdi'r-ricâl, Dâru İhyai'l-kütübi'l-Arabiyye, 1963, I, 71; el-Kuraşî, age., I, 243.

79. el-Kuraşî, age., I, 243; İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, II, 476; el-Kevserî, age., s. 9.

80. el-Kuraşî, age., I, 243; el-Kevserî, age., s. 10.

İbn Sa'd (ö. 230/844), «Züfer hadiste bir şey değildir» demiştir.⁽⁸¹⁾

İbn Hacer'in (ö. 852/1448), «Lisānu'l-mizān» isimli eserinde naklettiğine göre, Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 252/866), hadiste önemli bir yere sahip bulunan «Abdurrahman b. Mehdi'nin, Züfer'den hiçbir hadis rivâyet ettiğini işitmedim» demiştir.

Yine İbnu'l-Mâsennâ aynı eserde, Muâz b. Muâz'dan şunları nakleder : «Ben kadı Sevvâr'ın yanında idim, hizmetçi gelip Züfer'in kapıda beklediğini söyledi. Kadı da 'şu re'y taraftarı olan Züfer mi?' diye sordu. 'Evet' deyince, 'içeri girmesine izin verme, çünkü o bidatçıdır' dedi. Orada bulunanlar, 'amcazaden yoldan geliyor, seni görmek istiyor, izin versen olmaz mı?' dediler. Bunun üzerine kadı Sevvâr, Züfer'in içeri girmesine izin verdi, fakat gidinceye kadar onunla hiç konuşmadı.»⁽⁸²⁾

İbn Adiy de (ö. 207/822), el-Hâris b. Mâlik'in şöyle dediğini rivâyet eder: «Ebu Hanife'nin görüşünü Basra'ya ilk olarak getiren Züfer'dir. Bu sırada Basra kadısı Sevvâr b. Abdullah idi. Züfer görüşmek için kadıdan izin istemiş, kadı izin vermeyip kendini Züfer'den saklayınca, beni ona aracı olarak gönderdi. Ben de kadıya, «Allah iyiliğini versin, Züfer hem ilim adamı, hem de aşiretindedir» dedim. Kadı da, «aşiretimden oluşuna bir diyeceğim yok. Fakat, ilim adamı oluşunu kabul etmem. Çünkü o, bize Ebu Hanife'nin bidatini getirmiştir» dedi. Bunun üzerine ben, Züfer'in kadı efendi ile görüşmekten memnun kalacağını söyledim.» «Öyle ise ilmî meselelerde bizimle konuşmamak üzere ona izin ver» dedi.

Bısr b. es-Serî (ö. 195/811) demiştir ki : «Süfyan es-Sevrî (ö. 261/874) ile bulunduğum bir gün Züfer'i rahmetle andım. Süfyan yüzünü benden çevirdi.»

Ebu'l-Feth el-Ezdî de şöyle demiştir : «Züfer, mezhebi ve re'yi makbul olmayan biridir.»⁽⁸³⁾

M. Zâhid el-Kevserî, bu tenkitlere şöyle cevap verir : İbn Sa'd, «Züfer hadiste bir şey değildir» sözü ile Züfer'in tesbit edip öğrendiği hadislerin azlığını kasdetmiş olabilir. Çünkü, «falan hadiste bir şey değildir» denilince, Abdulhay el-Leknevi'nin, «er-Ref' ve't-Tekmil» adlı eserinde de ifade ettiği gibi, o sözü söyleyene nisbetle, o kimsenin hadisinin az olduğu mânâsına gelir. Sadece İbn Sa'd'ın bu konudaki bilgisine nisbet edilirse bu

81. İbn Sa'd, age., VI, 388.

82. İbn Hacer, Lisānu'l-mizān, II, 477.

83. İbn Hacer, Lisānu'l-mizān, II, 477; el-Kevserî, age., s. 28.

söz doğrudur. Ancak, Züfer'in ictihattaki mevki çok yüksek, İbn Hıbbân ve emsali hadis mütehasıslarına göre hâfız ve sağlamlığı (itkân) ile maruf bir şahsiyettir.⁽⁸⁴⁾

Abdurrahman b. Mehdî'nin Züfer'den hadis rivâyet etmemesi Süfyan es-Sevrî'nin tesirinden olabilir. Çünkü, İbn Mehdî ile Süfyan arasında sıkı bir dostluk münasebeti vardı. Diğer taraftan, akranlar arasındaki bu tür tenkitleri fazlaca büyütmemek lâzımdır. Nitekim, İbn Mehdî hakkında da bu kabil tenkitler olmuştur.

Süfyan es-Servî'nin Züfer'den hoşlanmamasını da normal karşılamak gerekir. Çünkü, Züfer Basra'ya geldiği vakit Süfyan'ın hadisle ilgili olan «el-Câmî» adlı eseri kendisine gösterilince, «bizim sözümüz başkasına nisbet ediliyor» demiş, Süfyan da bunu duymuş ve gücenmiştir. Ayrıca, biraz önce de ifade edildiği gibi, böyle akranlar arasında söylenen bu tür sözlere tenkitçiler pek iltifat etmezler.⁽⁸⁵⁾

Kadı Sevvâr'ın ilmî meselelerde Züfer'le konuşmaktan kaçınmasına ise hayret etmemek lâzımdır. Zira o, buna cesaret edememiş olabilir.⁽⁸⁶⁾ Çünkü, Ebu Yusuf ile mukayesesinde de geleceği gibi, Züfer, çok güzel konuşan, ikna edici ve karşısındakini susturucu bir ifade kabiliyetine sahip olan bir şahsiyetti. Nitekim, Osman el-Bettî ve arkadaşlarıyla yaptığı mü-nazaralarda ne kadar başarılı olduğu ifade edilmiştir.⁽⁸⁷⁾

Ebu Hanife'nin reyinin bidat sayılmasına gelince, Sahabe ve Tâbiûn fakihlerinin uygulamaları bu düşünceyi reddeder... Esasen, Kitap ve Sün-netten hüküm çıkarmayı ve kıyas yapmayı kabul etmeyen kimseyi bidatçı saymak yerinde olur. Ebu Hanife ve arkadaşlarının yaptığı, Kitap ve Sün-nete bakarak hüküm çıkarmak ve benzer meseleleri birbirine kıyas etmek-ten başkası değildir. Bunun bidat olacak nesî vardır? İmam Mâlik ve diğer-leri de bunu yapmamışlar mıdır?

Zikri geçen kadı Sevvâr'ın durumuna bir göz atacak olursak, kendile-rinden daha önce yaşamış olmasına rağmen «Altı asıl» sahiplerinin hiçbiri ondan hiçbir hadis rivâyet etmemiştir. Şu'be (ö. 160/777), onun hakkında : «O, ilmîni ikmal edemeden ortaya çıkmış ve ün kazanmıştır» demiştir. Ukaylî (ö. 323/934) ise onu «ed-Duafâ da, yani hadis rivâyetinde zayıf sa-yılan kimseler arasında zikretmiştir. Bu gibi kimselerin otoritesi, ilim kuv-vetiyle değil, mevki kuvvetiyedir. Züfer Basra'da fıkıh öğrenenlerin yüzünü

84. el-Kevserî, age., s. 27.

85. el-Kevserî, age., s. 30.

86. el-Kevserî, age., s. 28.

87. Bkz. s. 128-129.

Ebu Hanife'nin fıkına çevirmiş ve Basra fukahasının reisi durumuna geçmişti. İşte onlar bunu çekemiyorlardı. Kendi dar ilim kalıbı dışına çıkamayanların, tenkitçilerin çoğunun kendisini övgü ile andıkları, hıfzına, itkanına, anlayışının inceliğine ve takvâsının üstünlüğüne şahitlik ettikleri Züfer gibi bir şahsiyet hakkındaki tenkitlerine fazla önem vermemek gerekir.

Ebu'l-Feth el-Ezdî'ye gelince, ona göre, re'y ve mezhepde kendisi gibi Râfîzî olmayan kimselerin re'yi ve mezhebi elbette makbul sayılmayacaktır.⁽⁸⁸⁾

Yine el-Kevserî, Ahmed b. el-Muazzel'e (ö. H. 3. asır) ait olduğunu söylediği şu beyilleri naklediyor :

إن كنت كاذبة الذي حدثني فعليك إثم أبي حنيفة أو زفر
المائلين إلى القياس تمعداً والراغبين عن التمسك بالخبر

«Eğer bana söylediğin şeyde yalancı isen, kasten kıyasa yönelip de hadise bağlanmayı (temessükü) terkeden Ebu Hanife ve Züfer'in günahı senin üzerine olsun.»

el-Kevserî bu beyitleri naklettikten sonra diyor ki, bunlar Basra'da Ebu Hanife'nin fıkını, diğer grupların görüşlerini silip süpürecek bir şekilde neşreden İmam Züfer ve arkadaşlarının tazyiklerinden sıkışan kimselerin, başı boş sarf ettiği sözlerden ibarettir. Fakat, hicveden kimsenin bilmesi lazımdır ki, hiciv, hicvedeni yüzükoyun cehenneme sürükler. İhtilâflı meselelerde hüküm vermek kesin ve kuvvetli delillere göre olur. Boş gürültülere, ayıplanmış çirkin sözlere göre değil, Züfer'in ne günahı var ki, böyle kaba, tüyler ürpertecek sözlerle ona ve üstadına saldırılıyor. Halbuki onlar, sahih hadislere kıyası takdim etmediler. Maslahat ismiyle şeriatı bozacak istirsâl kapısını açmadılar. Onlar, ilim meclislerinde kendilerine dalkavukluk yapacak kimselerle de arkadaşlık yapmayı istemezlerdi. Halbuki İbnu'l-Muazzel, yanında kendisine dalkavukluk yapan biriyle Basra'ya gelen ve Irak'ta ilim sahiplerinin terkettiği hocasından fıkıh öğrenmiş ve Basra'da o şeyhin fıkihta halefi olmuş bir kimsedir. Üstelik bizzat kendi kardeşi Abdussamet b. el-Muazzel⁽⁸⁹⁾ onun hakkında şunları söylemektedir :

88. el-Kevserî, age., s. 28-29.

89. Rical yazarları, bu iki kardeşin de şair olmakla birlikte Abdussamed'in, Ahmed'den daha iyi bir şair olduğunu söylerler. Yine onların ifadesine göre Ahmed b. el-Muazzel Mâlikî fakihlerindedir. Bkz. ez-Zehebî, el-Müştebeh fi'rriçâl, Daru İhyâ'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1962, II, 600; ez-Zirikli, age., IV, 134 (Dipnot 1), Onun, Mutezile Mezhebi Mensubu olduğu da söylenmiştir. Bkz. ez-Zirikli ay.

اضاع الفريضة والسنة فتاه على الالس والجنة
كان لنا النار من دونه وافرده الله باجنة

«(Kendisi) farz ve sünneti terketti, (ama yine de) insanlara ve cinlere baskın çıktı.

Sanki cehennem ona değil, sadece bizim içinmiş ve sanki Allah, cennete sadece onu koyacakmış.»

İşte bizzat kendi kardeşinin onun hakkındaki değerlendirmesi böyledir.⁽⁹⁰⁾

İbn Abdilberr'in rivâyetine göre et-Tahâvî (ö. 321/933), Ahmed b. el-Muazzel'in, Züfer ve hocası hakkındaki bu iki beytini işitince, «onların hasenâtı ve sevapları benim olsaydı da günahlarını da tek ben çekseydim diye içimden geçti» demiştir.⁽⁹¹⁾

el-Kasım b. Kutlubuğa da (ö. 879/1474) şöyle der :

كذب الذي نسب المآثم للذي قاس المسائل بالكتاب وبالأثر
إن الكتاب وسنة المختار قد دلا عليه فذع مقالة من فشر

«Meseleleri Kitap ve Sünnete kıyas eden kimseye günah isnat eyleyen kimse yalan söylemiştir. Kitap ve Peygamber'in Sünneti de buna delâlet eder. Sen, yalancıların sözlerine boş ver.»⁽⁹²⁾

İbnu'l-Mübârek de (ö. 181/797), bizzat Züfer'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir : «Biz, hadis bulunduğu sürece re'yle hüküm vermeyiz. Re'ye göre hüküm verdiğimiz bir mesele hakkında da bize eser ulaşırsa re'yi terkedimiz.»⁽⁹³⁾

90. el-Kevseri, age., s. 30-31.

91. İbn Abdilberr, age., s. 173; el-Kevseri, age., s. 31.

92. el-Kevseri, age., s. 32.

93. el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kuraşi, age., I, 244; İbn Hacer, Lisânü'l-mizân, II, 477; el-Aynî, age., I/2, vr. 209; ez-Zirikli, age., III, 78.

İbn Hibbân da Züfer'in rivâyetler karşısındaki tutumunu açıklarken onun, gerçeği gördüğü zaman hemen kabul ettiğini ve gerçek karşısında kendi görüşünde ısrar etmediğini ifade eder.⁽⁹⁴⁾

Bütün bunlar muvacehesinde, İmam Züfer'e yöneltilen bu tenkidlerin gerçeği yansıtmadığını, çoğunun herhangi bir dayanağı olmayan ve kıskaçlıktan kaynaklanan bir karalamadan ibaret bulunduğunu söyleyebiliriz.

C — Ebu Hanife'nin Talebeleri Arasındaki Yeri :

1 — Ebu Yusuf'a Göre Durumu :

Züfer'in, Ebu Hanife'nin talebeleri arasındaki yerini belirleyebilmek için öncelikle onun en büyük talebelerinden olduğunda şüphe edilmeyen Ebû Yusuf'ta bir mukayesesini yapmamız yerinde olacaktır. Bu husustaki rivâyetleri şöylece sıralayabiliriz :

Halid b. Sabîh'den rivâyet olunmuştur : «Ebu Hanife'nin yanına gidiyordum, yolda ölüm haberini aldım. Kûfe mescidine girdiğimde, insanların hepsinin de Züfer b. el-Hüzeyl'in etrafında toplandığını gördüm. Ebu Yusuf'un yanında iki veya üç kişi ancak vardı.»⁽⁹⁵⁾

Şeddâd b. Hakîm de (ö. 220/835) şöyle der : «Esed b. Amr'a, Ebu Yusuf mu yoksa Züfer mi daha fakihdir, diye sordum. 'Takvâda Züfer daha üstündür' dedi. Dedim ki : Ben sana fıkıh bakımından sordum. Bunun üzerine o, «ey Şeddâd, insanlar takvâ ile yükselir' cevabını verdi.»⁽⁹⁶⁾

Yahya b. Eksem (ö. 242/856) demiştir ki : «Son çağlarında Vekî', sahabları Züfer'in, öğleden sonra da Ebû Yusuf'un derslerine devam ederdi. Sonra Ebû Yusuf'u bırakıp hep Züfer'in derslerine devam etmeye başladı. Çünkü o, daha muttaki idi. Vekî' ona, Ebû Hanife'nin yerine seni bize veren Allah'a hamd olsun. Fakat yine de 'Ebu Hanife'nin hasreti benden gitmiyor', derdi»⁽⁹⁷⁾

Abdullah b. Ebu Rezeme'den de şöyle rivâyet olunmuştur : «Biz İmam Ebu Yusuf'un derslerine de İmam Züfer'in derslerine de devam ederdik. Ebu Yusuf meseleyi çok uzatırdı, biz anlayamazdık. Züfer ise meseleyi kısaca yoldan, kat'i delillerle ve tekrar etmeden hallediverirdi.»⁽⁹⁸⁾

94. İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî, Meşahirü ulemâi'l-emsâr, Kahire, 1559, s. 170, r. 1354.

95. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 60; el-Kevserî, age., s. 11.

96. el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kuraşî, age., I, 243; el-Kevserî, age., s. 13.

97. el-Kerderî, age., vr. 143; et-Temîmî, age., vr. 206; Ali el-Kârî, age., vr. 25; el-Kevserî, age., s. 17.

98. el-Kerderî, age., vr. 143.

Züfer b. el-Hüzeyl, fasih konuşan, münazara kabiliyeti yüksek bir âlimdi. Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819), onun bu yönüne ilişkin olarak şunları söyler: «Züfer'le münazara ederken gördüğüm herkese acırdım. Çünkü O, «ben bir kimseyle hata ettim deyinceye kadar değil, delirinceye kadar münazara ederim» derdi. «Nasıl delirir?» denilince de, «hiçbir kimsenin söylemediğini söyler» diye cevap verirdi.»⁽⁹⁹⁾

Rivâyet olunduğuna göre İmam Züfer'le Ebu Yusuf, fikhî meselelerde münazara yaptıkları zaman Ebu Yusuf Sıkışıp da rahatsız olunca Züfer ona, «nereye kaçıyorsun, işte bir sürü açık kapı. İsteddiğini seç» dermiş.⁽¹⁰⁰⁾

el-Hatîp el-Bağdâdî (ö. 463/1070), Hammâd b. Ebu Hanife (ö. 176/792) kanalıyla şöyle rivayet etmiştir: Bir gün Ebu Hanife'yi, sağında Ebu Yusuf, solunda da Züfer olduğu halde gördüm. İkisi bir konuda münazara yapıyorlardı. Ebu Yusuf'un her söylediğine Züfer karşı çıkıyor, Züfer'in her söylediğine de Ebu Yusuf karşı çıkıyordu. Bu tartışma öğleye kadar devam etti. Ezan okununca Ebu Hanife eliyle Züfer'in dizine dokunup, «Ebu Yusuf'un bulunduğu bir beldenin reisliğine tamah etme...» dedi.⁽¹⁰¹⁾

Yine el-Hatîp el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre, bir gün Ebu Hanife seçkin talebelerini kastederek «otuz altı arkadaşımız vardır ki, bunlardan yirmi sekizi kadı olmaya lâyıktır; altısı fetvâ makamına ehildir; ikisi de kadî ve müftüleri eğitecek dereceye gelmiştir» demiş ve «ikisi de» sözüyle Ebu Yusuf ve Züfer'e işaret etmiştir.⁽¹⁰²⁾

Yine el-Hatîp el-Bağdâdî, İsmail b. Hammâd b. Ebu Hanife (ö. 212/827) yoluyla şöyle rivayet etmiştir: «Ebu Hanife'nin on arkadaşı vardır ki bunlar: Ebu Yusuf, Züfer, Esed b. Amr el-Becelî, Âfiyete'l-Evdî, Davud et-Tâî, el-Kaşım b. Ma'n el-Mes'ûdî, Ali b. Mushir, Yahya b. Zekerriyya b. Ebî Zâide, Hibbân b. Ali el-Anzî ve kardeşi Mendel b. Ali el-Anzî'dir. En üstünleri Ebu Yusuf ve Züfer'di.»⁽¹⁰³⁾ İşte Hanefî fikhını Ebu Hanife ile birlikte tedvin eden bu öğrencileriydi.⁽¹⁰⁴⁾

Muhammed b. Semâ'nın (ö. 233/847) Muhammed b. el-Hasen'den (ö. 189/804) rivayetine göre, Züfer'le Ebu Yusuf münazara yaptıkları zaman Ebu Hanife'den çok rivâyette bulunmada ve hadîste Ebu Yusuf Züfer'i, kıyas yapmaya gelince de Züfer onu yenermiş.⁽¹⁰⁵⁾

99. es-Saymerî, age., vr. 35a; el-Kerderî, age., vr. 144; el-Kevserî, age., 7-8.

100. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 59; el-Kerderî, age., vr. 144; el-Kuraşî, age., I, 244; et-Temimî, age., vr. 206; el-Leknevî, age., s. 76; el-Kevserî, age., s. 11-12.

101. el-Hatîp el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, Târihu Bağdâd, Beyrut, ty., XIV, 247; el-Kevserî, age., s. 12.

102. el-Hatîp el-Bağdâdî, age., XIV, 247-248.

103. el-Hatîp el-Bağdâdî, age., XIV, 245.

104. el-Kevserî, age., s. 12-13; Şener, ag makale, s. 95.

105. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 60; el-Kevserî, age., s. 11.

Bu konuda son olarak, tenkitçilerin bu iki büyük âlimi başabaş giden iki yarış atı gibi telâkki ettiklerine işaret edelim.⁽¹⁰⁶⁾

2 — Diğer Talebelere Göre Durumu :

Buraya kadar söylenenler, onun arkadaşları arasında yeri hususunda bir kanaat vermektedir. Ancak, bu konuda daha açık bulduğumuz birkaç rivâyete daha burada yer vermek istiyoruz :

el-Hasen b. Ziyâd'dan rivâyet olunmuştur : «İmam Ebu Hanife'nin meclisinin önde gelen şahsiyeti Züfer'di ve arkadaşların kalpleri ona daha mey-yaldı.»⁽¹⁰⁷⁾

Yahya b. Eksem babasından şunları naklediyor : «Ebu Hanife'den sonra en çok Züfer'le oturup kalktım. Çünkü O, Ebu Hanife'nin arkadaşlarının en fakihî ve her türlü iyi hasletlerin kendisinde en çok toplanmış olanı idi.»¹⁰⁸

Rivâyet olduğuna göre Ebu Âsım en-Nebîl (ö. 212/828), herhangi biriyle münazara yaptığı zaman görüşlerine Ebu Hanife ile Züfer'in ictihadlarından başkasını delil olarak zikretmemiş.⁽¹⁰⁹⁾

Fadl b. Dukeyn de (ö. 219/834) şunları söylüyor : «İmam (Ebu Hanife) vefat edince, Züfer'in derslerine devam ettim. Çünkü o, arkadaşlarının en fakihî ve en müttakisi idi. Ondan çok feyz aldım.»⁽¹¹⁰⁾

Bir adam, Irak fakihleri hakkında el-Müzenî'ye (ö. 264/877) sorar :

- Ebu Hanife hakkında ne dersin?
- Onların efendisidir.
- Ya Ebu Yusuf?
- Hadise en çok tabi olanıdır.
- Muhammed?
- Fürû' meseleleri en çok bilenidir.
- Ya Züfer?
- En iyi kıyas yapanıdır.⁽¹¹¹⁾

Gerçekten de İmam Züfer'in fikhî görüşlerini incelediğimizde dikkati çeken en önemli husus, Züfer diğer arkadaşlarına muhalefet ettiği görüşlerinin çoğunda kıyası kullanmakta ve istihsânı bir delil olarak kabul etmeyen İmam Şafîî ile birleşmektedir.

106. el-Kevserî, age., s. 13.

107. el-Kerderî, age., vr. 143; el-Aynî, age., I/2, vr. 209.

108. et-Temîmî, age., vr. 206.

109. el-Kerderî, age., vr. 143.

110. el-Kerderî, age., vr. 143; et-Temîmî, age., vr. 206.

111. el-Hatîp el-Bağdâdî, age., XIV, 246; el-Kerderî, age., vr. 144.

Konuyu bitirmeden burada, Züfer'in arkadaşları arasındaki yerini göstermesi bakımından önemli bulduğumuz, Hanefî mezhebindeki genel bir prensibi kaydedelim : Bu mezhepte ihtilâflı meselelerde önce Ebu Hanife'nin, sonra Ebu Yusuf'un, sonra İmam Muhammed'in, daha sonra da Züfer'in görüşü tercih edilerek amel olunur.

Ancak, hemen işaret edelim ki bu kural, görüşlerin delillerini kavrayıp kuvvetine göre bir tercih yapamayanlar hakkındadır. Görüşlerin delillerini inceleyerek kuvvetine göre tercih yapabilecek olan müctehidler bağlayıcı bir kural değildir. Nitekim, Hanefî mezhebinde yerine göre talebelerinin görüşlerinin Ebu Hanife'nin görüşüne tercih olunduğu ve diğer görüşlerde de yukarıdaki sıraya uyulmadığı vâkidir. Bu cümleden olarak, bu mezhepte on yedi mesele hakkında İmam Züfer'in, diğer Hanefî imamlarından ayrıldığı ictihadına göre fetvâ verilmiştir.⁽¹¹²⁾

el-Kevseri'nin ifadesine göre, «el-Eşbâh ve'n-Nezâir» şârihi Ahmed el-Hamavî (ö. 1098/1 86), bu meseleler hakkında «Ukûdu'd-durar fîmâ yuftâ bihî fi'l-mezheb min akvâli Züfer» adlı bir risâle yazmış; bu risaleyi, Abdulganî en-Nâblusî (ö. 1143/1730) şerhetmiş ve İbn Âbidîn de (ö. 1252/1836) araştırma konusu yapmıştır.⁽¹¹³⁾

D — Diğer Müctehidler Arasındaki Yeri :

İbn Âbidîn, Hâşiye'sinde İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1533), fukahânın derecelerine dair şu mütalaasını kaydeder : Fakihlerin tabakalarının birincisi dinde müctehidler tabakasıdır. Dört imam ve kendilerini başkalarından ayıran usul kâidelerini kurmada bunlar gibi davranan diğer müctehidler gibi. İkincisi, mezhepte müctehidler tabakası, Ebu Yusuf, Muhammed ve hüküm çıkarmada hocaları Ebu Hanife'nin koymuş olduğu kâideler gereğince delillerden hüküm çıkarma gücüne sahip olan Ebu Hanife'nin diğer talebeleri gibi. Bunlar, her ne kadar bazı fûrû' meselelerin hükümlerinde ona muhâlefet etseler de usul kâidelerinde Ebu Hanife'yi taklit ederler.⁽¹¹⁴⁾

Diğer arkadaşlarıyla birlikte Züfer'i de mezhepte müctehid sayan bu görüş, bazı âlimler tarafından benimsenmemiş ve kuvvetli bir tenkide tabî tutulmuştur : «...İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer... adları geçen bu imamların bu (ikinci) tabakadan sayılmaları yanlıştır. Eğer bunlardan başka bu tabakadan sayılanlar yoksa Hanefî mezhebinde bu ikinci tabaka mevcut değilmiş demek olur. Zira bu imamların müstakil müctehid-

112. İbn Âbidîn, Muhammed Emin, Raddu'l-Muhtâr ale'd-Düri'l-Muhtâr, Beyrut, ty., I. 48.

113. el-Kevserî, age., s. 26.

114. İbn Âbidîn, age., I. 52.

lerden sayılmaları lâzım gelir...⁽¹¹⁵⁾ Ebu Yusuf, Muhammed, Züfer... bunlar fıkık görüşlerinde (yani bir mesele hakkında icthad ederken) tamamiyle müstakil idiler. İctihadın hiçbir sahasında hocalarının mukallidi değildiler. Hocalarının re'ylerini okumuş olmaları, ondan ders almaları ve ilk tahsillerine ondan başlayıp onun kültürü ile aşılınmış bulunmaları, onların fikir istiklallerine ve icthad hürriyetlerine bir engel teşkil etmez. Yoksa, birinden ders okuyan kimse, mutlaka onun mukallidi sayılmak icap eder ki, bu netice itibariyle Ebu Hanife'yi de müstakil müctehidler mertebesinde indirmek gibi gülünç bir hükme varır. Çünkü, Ebu Hanife de başlangıçta hocası Hammâd b. Ebu Süleyman'dan, İbrahim en-Nahaî'nin fıkıh anlayışı üzere ders okumaya başlamıştı. Bundan dolayı, birçok meseleyi onun yolunda halleder... Fakat, buna rağmen, Ebu Hanife müstakil bir fakihdir, mutlak müctehiddir. Çünkü, İbrahim en-Nahaî'nin fıkını öğrendiyse de, icthadlarında bazan ona muhâlefet eder, deliline bakarak bazan da muvâfakat eder. Yoksa sırf taklit ederek tabi olmaz. Ebu Hanife'nin talebeleri de böyledir. Onlar da onun fıkını okudular, onun icthad yolunu, metodunu öğrendiler. İttifakları taklit ettikleri için değildir. Bu, o konudaki görüşlerinin uygun düşmesinden kaynaklanıyordu. Delile bakarak onunla birleşiyorlar ve aynı kanaate varıyorlardı. Bunlar mukallid işi değildir. Bu talebelerin hüküm istinbatında esas tuttıkları usul, hocalarının usulü ile ekseriya birleşir, hepsinde değil. Onun için bazan muhâlefet ederler. Onların müstakil müctehid vasfını kazanmaları için de bu kadarı yeterlidir. Sonra onlar hocaları ile istinbat yolunda birleşseler bu, tabi olduklarından değil, delilden edindikleri kanaatten dolayıdır. Taklit edenle icthad yapan arasını ayıran had ve ölçü de budur...⁽¹¹⁶⁾ Bize göre doğrusu Ebu Hanife'nin yukarıda isimleri geçen talebeleri müstakil müctehidlerden idiler...»⁽¹¹⁷⁾

el-Kevserî de, Züfer'i mezhepte müctehid sayanların, onun Ebu Hanife'nin görüşlerine çok atıfta bulunmasından dolayı⁽¹¹⁸⁾ bu kanaate varmış olabileceklerini ifade ettikten sonra, bunun taklit olmayıp aksine, delilin bilinmediği yerde konuşmama, bilindiği yerde ise delili doğru anlamaktan ibaret bulunduğunu, bunun da icthadın ta kendisi olduğunu söyler. Ayrıca Ebu Hanife'nin, talebelerini taklitten menettiğine ve «delilimi bilmeyenin sözümle fetvâ vermesi helâl olmaz» dediğine dikkati çeker.⁽¹¹⁹⁾

115. Ebu Zehra, age., s. 658.

116. Ebu Zehra, age., s. 656-657.

117. Ebu Zehra, age., s. 653.

118. Örnekler için bkz. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 59, 60; el-Kuraşî, age., I, 244; el-Kevserî, age., s. 25.

119. el-Kevserî, age., s. 25.

Ė — Zühd ve Takvâsı :

İbrahim b. Süleyman'dan şöyle dediği rivâyet olunmuştur : «Züfer'le oturduğumuz zaman yanında dünyaya ait bir şey konuşamazdık. Bizden biri bunu yapacak olsa, hemen meclisi terkederdi. Aramızda, Allah korkusu onu öldürecek diye bahşederdik.⁽¹²⁰⁾

Bişr b. el-Kâsım da Züfer'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir : «Ölümünden sonraya hiçbir şey bırakmadım ki, hesap gününde onun hesabından korkayım.» Öldüğü zaman evindeki eşyanın değeri hesap edildiğinde üç dirhemi geçmediği görülmüştür.⁽¹²¹⁾

Bu konuda son olarak İmam Züfer'in medhine dair olan şu beyitleri de kaydedelim :

قوس القياس به كانت موتره ما عاش والآن أخذت مالها وتر
لقد حوى في قياس انفقته مرتبة علياء قد قصرت من دونها الفكر
قياسه قد صفنا في بحر خاطره وحاسدوه لشوم الخلق قد كدروا
عيونهم في الليالي الكرى كحات وعينه كجلها في ليله السهر
انى يساويه في فقه له احد! هل يستوي الذهب الابريز والحجر؟

«O, yaşadığı sürece kıyas yayı onunla kirlenmişti. Şimdi ise o yay kırıksız kalmıştır.

O, fikhî kıyasta önünde fikirlerin aciz kaldığı yüksek bir mertebeye ulaşmıştı.

Onun kıyası, kendi zihin denizinde berraklaşmıştı. Tabiatlarının kötülüğünden dolayı ona haset edenler, kendilerini küçültmüşlerdir.

Ona haset edenlerin gözleri, geceleri uyku ile sürmelenmişken; geceleri onun gözünün sürmesi uykusuzluktu.

Fıkıhta ona denk olacak birisi var mı?, hiç halis altınla taş bir olur mu?»⁽¹²²⁾

120. El-Kuraşî, age., II, 534; el-Kerderî, age., vr. 143; Ali el-Kârî, age., vr. 25; el-Kevserî, age., s. 36.

121. et-Temîmî, age., vr. 206; el-Kevserî, age., s. 36.

122. el-Kerderî, age., vr. 143; el-Kevserî, age., s. 36-37.

IV — İCTİHADLARINDAN ÖRNEKLER

1 — İmam Züfer'e göre, dirsekler kolların, topuklar da ayakların yıkanması farz olan kısımlarına dahil değildir. Çünkü, abdest âyetindeki «ilâ» harf-i cerri sınır bildirmek içindir. Sınır ise, sınırlanmış olan kısma dahil olmaz.⁽¹²³⁾

2 — Namazda, bir kadının, kadınlara imâmete niyet etmemiş bir imama uyması ve namazı Züfer'e göre sahih olur. Zira erkek, hem erkeklere, hem de kadınlara imam olabilir ve erkeğin erkeğe uyması niyet olmadan da sahih olur. Kadınlarinki de böyledir. Nitekim, Cuma ve Bayram namazlarında, imametine niyet etmemiş olsa bile, kadının erkeğe uyması sahih olmaktadır.⁽¹²⁴⁾

3 — Züfer, misafir olan bir imamın, mukim olan cemaate Cuma namazı kıldırmasını câiz görmemiştir. Çünkü, misafire Cuma namazı farz değildir. Bu, farz namaz kılanın, nâfile namaz kılana uymasına benzer.⁽¹²⁵⁾

4 — Dâru'l-harpta Müslüman olup da, farz olduğunu bilmediğinden dolayı namaz kılmayan kimsenin, bunun farzîyetini öğrendikten sonra, geçirdiği namazları kaza etmesi gerekir. Zira o şahıs İslâmı kabul etmekle hükümlerini kendisine gerekli kılmıştır. Ancak, eda hususundaki hitap kendisine ulaşmamıştır. Bu ise, gerektirici sebep tam olarak bulunduğundan, kaza mükellefiyetini düşürmez. Bu, namaz vakti geçtikten sonra, uykusundan uyanan kimsenin durumuna benzer.⁽¹²⁶⁾

5 — Bir kimse Mekke'de namaz kılmayı nezretse de başka yerde kıl-sa, nezrini yerine getirmiş olmaz. Çünkü Züfer'e göre, tayin edilen veya ondan daha üstün olan bir yerde eda edilemדיkçe nezrin gereği yerine gelmez. O, bu konuda iki hadise dayanmıştır: a) Hz. Aişe, Peygamber'e, «Eğer Allah Mekke'nin fethini nasip ederse, Kâbe'de iki rekat namaz kılayım diye nezrettim» demiş, Hz. Peygamber de, onun elini tutup Hatîme götürmüş ve «Burada kıl, çünkü Hatîm de Kâbedendir» buyurmuştur. Bu hadis, adanan namazın adanan yerde kılınması lâzım geldiğine bir delildir. b) Bir gün Hz. Peygamber'e bir adam gelerek, «Ben Beytül'l-Makdis'de iki rekat namaz kılmayı adanmışım» demiş, Hz. Peygamber de (s.a.), «Kim benim şu mescidimde namaz kılsa, Beytül'l-Makdis'de kılmış gibi olur»

123. es-Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, el-Mebsût, Mısır, 1324-1331, I, 6.

124. es-Serahsî, age., I, 185.

125. es-Serahsî, age., I, 249.

126. es-Serahsî, age., I, 245.

buyurmuştur. Bu hadis de, nezredilen bir namazın, tayin edilenden daha üstün olan bir yerde eda edilebileceğine delil teşkil etmektedir.⁽¹²⁷⁾

6 — Müslüman olmayan kismeye zekât verilebilir. Çünkü zekâttan maksat, ibadet yoluyla fakiri zengin yapmaktadır ki bu, gayr-i müslime vermekle de meydana gelir. Bu görüş, kıyasa dayanmaktadır.⁽¹²⁸⁾

7 — Bir kimse, falan şahsa hîbeye bulunmamak üzere yemin ettikten sonra ona bağıştta bulunsa, bu şahıs hîbeyi kabul etmedikçe veya kabul edip de henüz malı teslim almadıkça yemin eden şahıs yeminini bozmuş sayılmaz. Çünkü, hîbe de alış veriş gibi bir temlik aktidir. Alış verişte müşteri malı kabul etmedikçe, satıcı yeminini bozmuş sayılmaz, çünkü müşterinin malı kabul etmesinden önce mülkiyet meydana gelmez. Hîbeye de durum aynıdır.⁽¹²⁹⁾

8 — Rivâyete göre, Abdullah b. Davud, Züfer'e, ödünç ekmek almak konusunda fikrini sorduğunda, «Ancak tartılarak alınıp verilirse câiz olur» demiştir.⁽¹³⁰⁾

9 — Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve diğerlerine göre, bölünmesi mümkün olmayan bir şeyin bir kısmının zikredilmesi, tamamının zikredilmiş olması demektir. Züfer'e göre ise, böyle bir şeyin bir kısmının zikredilmesi, tamamının zikredilmiş olması demek değildir. Meselâ bir kimse, bir kadınla evlenirken beş dirhem mehir vereceğini söylese, bunu on dirheme çıkarması gerekir. Zira mehrin en az miktarı on dirhemdir. Yarısının zikredilmesi, tamamının kabul edilmesi demektir. Züfer'e göre ise, bu durumda mehr-i misil gerekir. Çünkü bu mehir, hiç söz konusu edilmemiş demektir.⁽¹³¹⁾

10 — Ebu Hanife, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göre sıfat (vasıf) daki değişiklik muteber değildir. Züfer'e göre ise muteberdir. Örneğin, bir kimse, başkasına yetki vererek, karımı ric'i bir talakla boşa, dese; o da bâin bir talakla boşasa, ric'i talâk vaki olur; zira o kimse kendine tek-lif edilen işin vafında değişiklik yapmıştır, bu değişikliğe itibar edilmez. Züfer'e göre ise, hiç talâk vâkî olmaz, çünkü vekil, kendisine verilen emre aykırı hareket etmiş ve bu durumda sanki o, müvekkilinin emri olmaksızın karısını boşamış gibi olur.⁽¹³²⁾

127. es-Serahsi, age., III, 132.

128. es-Serahsi, age., II, 202.

129. es-Serahsi, age., IX, 10.

130. İbn Ebi'l-Avvâm, age., vr. 60; el-Kevseri, age., s. 18.

131. ed-Debûsi, Ebu Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa, Te'sisün-nazar, Beyrut, ty., s. 93; Şener, agmakale, s. 97-98.

132. ed-Debûsi, age., s. 95; Şener, ag makale, s. 98.

BUHÂRÎ'NİN SAHÎH'İNDEKİ SİYER VE MEĞÂZÎ RİVAYETLERİ(*)

Y. Doç. Dr. Mustafa Zeki TERZİ

Tebliğ'in konusu Buhârî'nin Sahîh'indeki Siyer ve Meğâzî rivayetleri olduğuna göre, önce Siyer ve Meğâzî kelimelerinden ne anlaşılacaktır? Bu kelimelerin lügât ve ıstılâh manâları nedir? Siyer ve Meğâzî terimleri içerisinde neler girer? Ve dolayısıyla biz Sahîh'teki merfû' mevkûf ve maktû' hadisler içerisinde, muhtevalarına bakmak suretiyle hangilerini siyer ve meğâzî rivayeti olarak tesbit edip alacağız? Bu hususları tesbit etmek gerekir.

«Siyer» ve müfredi olan **sîre** kelimeleri Arapça olup **S-Y-R** kökünden türemişlerdir. **Seyr** masdarı «**yönelmek, seyahat etmek**» manâlarına gelir. Bu kelime **hal tercemesi** anlamında, Hz. Peygamber'in ananevî hal tercemesi karşılığında kullanılmıştır. Hal tercemesi manâsı, **sîre** kelimesinin ihtiva ettiği «**tavır ve hareket, hayat tarzı, fiil ve davranış**» manâlarından gelmektedir. **Sîre**'nin çoğulu olan **siyer** kelimesi ise bu anlamda daha çok kullanılan bir ıstılâhtır.(¹)

Meğâzî ve müfredi olan **mağzâ** ve **mağzât** kelimeleri de Arapça olup **Ğ-Z-V** kökünden türemişlerdir. **Ğazv** masdarı, «**savaşmak**» anlamına gelir. Bu kelimedenden türeyen **ğazve savaş** karşılığında kullanılan bir ıstılâhtır. Meğâzî kelimesi ise, «**arzu, istek, savaşmak ve savaş yeri**» manâlarına gelen **mağzâ** kelimesinin çoğuludur. Tarihi bir terim olarak meğâzî kelimesi, «**Ğâzilerin savaş menkıbeleri**» anlamında kullanıldığı gibi, «**ğâzveler**» anlamında, «**mağzât**» kelimesinin çoğulu olarak da kullanılmaktadır. Bu kelime, «**Meğâzî Rasûlillâh**» yani «**H. Peygamber'in savaşları**» anlamında, **bu savaşlara (ğâzve ve serriyelere) ait bilgilerin toplandığı ilk kitaplara verilen isimdir.**(²)

Meğâzî ilk şekliyle Hz. Peygamber'in yalnız **ğazve** ve **serriyelerine** ait bilgileri ihtiva etmekteydi. Daha sonra **siyer** ile aynı anlamda kullanıldığını

* Bu makale Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 18-20 Haziran 1987 tarihleri arasında, Kayseri'de düzenlenen «**Büyük Türk-İslâm Bilgini Buhârî Sempozyumu**»na bildiri olarak sunulmuştur.

1. Mustafa Zeki Terzi, **İlk Siyer ve Meğâzî Yazarları ve Eserleri**, Samsun, 1990, 3.
2. A.e., a.y.

görüyoruz. Bu iki ıstılâh yani **Siyer** ve **Meğâzî** bazen ayrı ayrı, bazen de birlikte, Hz. Peygamber'in hayat ve faaliyetine dair yazılmış bulunan eserlere ad olarak verilmiştir. Meselâ, İbn Kesîr (öl. 774/1372), İbn İshâk'ın (öl. 151/768) eserini, bazen «Sîretü İbn İshâk», bazen de «İbn İshâk'ın Meğâzîsi» şeklinde, bu iki terimi de kullanarak zikretmiştir.³⁾

Siyer kelimesi ayrıca, İslâm Hukuku'nun «**Devletler Hususi ve Umumi Hukuku**» dallarına verilen bir isimdir.

Biz bu tebliğimizde, Sahih'teki merfû hadisler olarak bildiğimiz **Rasulullah'ın söz, fiil ve takrirlerinin**, mevkûf hadiseler olarak bildiğimiz **Sahâbe kavillerinin** ve maktû hadisler olarak bildiğimiz **Tabiûn kavillerinin** Siyer ve Meğâzî'ye kaynak olma bakımından taşıdığı önemi ve Buhârî'nin muhtevâ itibariyle Siyer ve Meğâzî'ye yaptığı hizmeti belirtmeye çalışacağız.

Konuya girmeden önce Siyer ve Meğâzî'nin alanı ve sınırları konusunda bir tesbit yapmak gerektiğine inanıyoruz. Şimdiye kadar sırf bu alanda yazılan müellefâta baktığımızda, onların belli bir sıra ve müfredatı takib ettiklerini görürüz. Siyer ve Meğâzî müellifleri genel olarak Hz. Peygamber'in doğumundan başlayarak O'nun çocukluğu ve gençliği, aile, evlilik ve ticaret hayatı, Peygamberliği (vahy ve risâlet), Peygamberliğini ilân ve karşılaştığı olaylar, Mekke'deki mücadelesi, dinî tebliğ ve neşri, hicreti, Medine'deki hayat ve faaliyeti, gâzve ve seriyyeleri, Medine'deki siyasî, askerî, ve dinî faaliyetleri, hastalığı ve ölümü, ahlâk ve şemâilî üzerinde durmuşlar ve bunlarla ilgili topladıkları bilgileri kitaplarına almışlardır. Bazı siyer yazarları ise, İbn İshâk ve İbn Hişâm'da olduğu gibi, yaratılışla işe başlamışlar (Bed'ü'l-Halk) ve eserlerinde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar geçen dönemin dinî tarihi hakkındaki malumata da yer vermişlerdir.

Bizce, Siyer ve Meğâzî kitaplarının bu şekildeki muhtevaları eksiktir ve yeterli değildir. Siyer ve Meğâzî denince, Hz. Muhammed'in sadece terceme-i hâli, gâzveleri ve bu alandaki tarihi malumat anlaşılmalıdır. **Bu tabirin içerisine Rasûlullâh'ın dönemi bütünüyle girmelidir. Mevcut Siyer ve Meğâzî kitaplarında yazılanlarla birlikte, Hz. Peygamber'in, vahye mazhariyetiyle başlayan dinî hayatının bütün ayrıntıları, tevhid inancı etrafındaki olaylar, iman, ibadet ve tefekkür hayatı, günlük hayatı, zevce ve çocuklarıyla birlikte aile hayatı, sahâbî ve sahâbiyelerle birlikte sosyal hayatı, siyasî ve askerî hayatı ve faaliyetleri, hukukî hayatı ve faaliyetleri, iktisadi hayatı ve faaliyetleri, ilmî ve kültürel hayatı ve eğitim-öğretim**

3. Mustafa Fayda, Siyer Sahasındaki İlk Telif Çalışmaları, Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu, İzmir 1985, 357; Mustafa Zeki Terzi, a.y.

faaliyetleri ve bütün bu alanlarda yapılan ve söylenen şeylerin tümü Siyer ve Meğâzi'nin sınırları içerisine girmelidir. Böyle yapıldığı takdirde Rasûlullâh'ın ruhânî ve cismânî hayatı bir arada ve daha iyi bir şekilde sunulmuş olacaktır. Öbür türlü sadece tarihî malumat verilmekle kalınmış olacaktır ki, belirttiğimiz gibi bu tarz, Rasûlullâh'ın hayatı ve dönemi için yetersiz ve eksik bir derleme ve telif faaliyettir.

Bu noktai nazardan baktığımızda müellifimiz, büyük Türk-İslâm bilgini, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Muğîre b. Berdizbeh el-Cu'fi el-Buhârî'nin (öl. 256/870) «el-Câmiu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Min Umûr-i Rasûlillâh Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmihî» adlı eseri bize bu alanda bol, önemli, oldukça sahîh ve mevsûk bilgiler vermektedir.⁽⁴⁾ Tebliğimizin konusu olan, Buhârî'deki Siyer ve Meğâzi rivayetlerinden de biz bunu anlıyoruz. Yani Sahîh'deki bütün bölümlerde (ki-tâb, bâb) biz, Siyer ve Meğâzi'nin geniş anlamına ait bol materyal bulabiliriz. el-Câmiu's-Sahîh bu bakımdan bizim önemli bir kaynağımızdır. Sahîh'in yukarıya aldığımız, «Rasûlullâh (a.s.)'in zamanına, sünnetlerine ve yaptığı işlere ait muhtasar, sahîh ve müsned rivayetleri (hadisleri) bir araya toplayan eser (el-Câmi')» şeklinde terceme edebileceğimiz tam adı da buna delâlet etmektedir. Hadis tarihinde Câmi' adı verilen hadis kitapları ibâdât, muâmelât, ukûbâta ait bâblara göre tasnif edilmiş hadisleri ihtiva ederler. Ancak Câmi'lerin ihtiva ettikleri hadisler sadece bu konulara ait hadislerden ibaret değildir. Bunlara ilâveten, Câmi'lerde çok daha değişik konulardaki hadislerle de yer verilmiştir. Meselâ, Câmi'lerde bulunan, Kur'ân'ın faziletleri, tefsiri, yaratılışın başlangıcı, geçmiş peygamberler, menâkıb, Hz. Peygamber'in sîreti ve meğâzisi, halifeleri ve ashabının faziletleri, imân, tevhid, ilim ve bunun gibi diğer bazı konulara ait hadisler Sünen'lerde rastlanmaz. Bu bakımdan Câmi'ler, isminin de delâlet ettiği gibi Hz. Peygamber dönemi uygulamaları ve her konudaki müşkilin halli için başvurulabilecek en mufassal hadis koleksiyonları sayılır.⁽⁵⁾

Biz Sahîh'in her kitâbında, geniş anlamda siyere, yani Hz. Peygamber'in dönemine, sahâbîleriyle birlikte yaşadığı ruhânî ve cismânî hayatına ve faaliyetine ait haber, bilgi ve malumat bulabiliyoruz. Misâl olarak, birinci kitâp olan «K. Bed'i'l-Vahy»i ele alalım : Buradaki hadisler, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ana unsuru olan vahy konusunda önemli bilgiler verirler. İkinci kitâp «K. el-İmân»dır. Burada yer alan ve Abdullâh İbn Amr İbnî'l-Âs'dan rivayet edilen bir hadis şöyledir : Rasûlullâh (a.s.)'a biri, «İslâmın (Müslümanın) en hayırlısı hangisidir» diye sormuş, Hz. Peygamber de bu soruya, «Yemek yedirmen ve tanıdığına, tanımadığına selâm vermendir» cevabını vermiştir.

4. el-Buhârî, Sahîh, I-VIII, Matbaa-i Âmire Baskısından Ofset, İstanbul, 1979.

5. Talât Koçyiğit, Hadis Tarihi, Ankara, 1977, 211 vd., 250 vd.

Bu hadis bize, önce Hz. Peygambır'in etrafındakilere cömert davran-
dığını ve yemek yedirdiğini, tanıdığını ve tanımadığını selâm verdiğini,
sonra da O'na tabi olan Müslümanların aynı hareketi yaptıklarını veya lâa-
kal bu konuda Peygamberlerine tabi olmaya çalıştıklarını gösterir.

Kur'ân'ın olduğu gibi Hadisler (Sünnetler)'in ilk muhatabı Hz. Muham-
med ve ashâbıdır. Kur'ândaki ve Hadisler (Sünnetler)'deki hükümler Hz.
Peygamber'in ashâbı ile münasebeti, ashâbın biribiriyle münasebet ve irtibatı
o dönem sosyal hayatının bazı görüntüleri bu hadisle ortaya çıkmaktadır.
Ticari, iktisadî, adli-hukukî, sosyal, dinî ve kültürel hayata dair bir hadis,
bir uygulama, bir düzeltme, bir ikaz, bir yasaklama, bir emir de böyledir.
Onlardan da, Hz. Peygamber döneminde bu alanlarda nelerin bilindiğini ve
ne gibi uygulamaların yapıldığını tesbit edip öğrenebiliriz.

el-Câmiu's-Sahîh'in bize verdiği Siyer ve Meğâziye dair rivayetlerin
konularını ana hatlarıyla şöylece sıralamamız mümkündür :

1. Yaratılışın başlaması ve Peygamberlere ait haberler. Bu konu ile
ilgili tarihi bilgiler Sahîh'in K. Bed'i'l-Halk adlı bölümünde yer almaktadır.
Bu bölümde 17 bâb vardır. Hemen onu takip eden bölümün adı Kitâbü'l-
Enbiyâ'dır ve bu bölümde de 54 bâb vardır. Bu iki kitâpta, yer yüzünün,
güneşin, diğer gezegen ve sistemlerin, cinslerin ve meleklerin, ruhların ve
Âdem'in yaratılışı, Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar gelen zaman içerisin-
de gönderilen peygamberler ve kavimlerine ait tarihî-dinî bilgiler yer al-
maktadır. Bu iki kitâbı takip eden bölümün adı K. el-Menâkıb'tır. Bu kitapta
da, Hz. Peygamber'in mensubu bulunduğu Kureyş kabilesinin, kendisinin
zamanına kadarki tarihi ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu haberler mev-
cut siyer, meğâzî ve tarih kitaplarının bir kısmında da bu sıra ile yer alırlar.

2. Hz. Peygamber'in aile hayatı; evliliği, zevcelleri ve damatları. Nikâh
ve talâk (boşanma).

3. Hz. Peygamber'e vahyin gelmeye başlaması ve peygamber olarak
gönderilmesi. Vahyin geliş şekilleri.

4. Peygamber ve sahâbilerinin dinî hayatları; imân ve tefekkür ha-
yatı. Namaz, ibadet ve dualar. Dinî eğitim ve öğretim.

5. Hz. Peygamber ve sahâbilerinin uyguladıkları temizlik ve tahâret
(abdest, gusûl ve diğer temizlenme yolları ve şekilleri).

6. Hz. Peygamber'in ashâbının faziletleri ve menkıbeleri : Kadın ve
erkek sahâbilerle ilgili rivayetler, onların maddî ve manevî üstünlüklerini
ve hayatlarını öğrenmemize yardım eden menkıbeler K. Ashâbî'n-Nebî ve
K. Menâkıbî'l-Ensâr bölümlerinde 83 bâb altında toplanmıştır.

7. Hz. Peygamber'in mucizeleri : İsrâ ve 'mi'râc, şakk-ı kamer ve diğer mucizeler.

8. Hz. Peygamber ve ashâbının Medîne'ye hicretleri ve Medîne'nin üstünlükleri.

9. Cuma günü ve Cuma Namazı.

10. Namazlara çağırma için ezanın uygulamaya konması.

11. Hz. Peygamber'in askerî-siyasî hayatı ve faaliyetleri : Hz. Peygamber ve ashâbının askerî-siyasî hayatı ile ilgili rivayetler Sahih'in muhtelif bölümlerinde de dağınık bir şekilde yer almakla birlikte, esasen derli toplu bir şekilde, K. el-Cihâd ve's-Siyer'de 199 bâbta, K. el-Meğâzi'de 89 bâbta, humus ve gânimetlerin taksimi ile ilgili K. Farzi'l-Humus'ta 20 bâbta, harb ve fetih sonrası elde edilen topraklarda yaşayan nüfusun dinî, siyasî, hukukî ve malî hayatını anlatan K. Ehli'z-Zimme ve'l-Harb'te 22 bâbta, K. el-Ahkâm'da 53 bâbta toplanmıştır.

12. Hz. Peygamber'in Yahûdiler'le münasebetleri.

13. Ramazan ayı ve orucu, Ramazan ve Kurban bayramları ve bunlarla ilgili dinî ve ictimaî hayat.

14. Zekât, satınalma, kira, ücret, ödünç alma, harç, iflâs, borç havallesi, ciro ve benzeri işlerle ilgili olarak Hz. Peygamber ve ashâbının iktisadî ve ticarî hayatı ve faaliyetleri; İktisadî ve ticarî alanda yapılan işler ve bu hayatın Hz. Peygamber dönemindeki tezahürleri : Bu konudaki rivayetler esasen Sahih'in, Zekât, Büyü', Selem, Şuf'a, İcâre, Havâlât, Vekâle, Kefâle, İstikrâz ve Edâu'd-Duyûn, Husûmât, Hibe, Şurût, Şirket bölümlerinde toplanmakla birlikte diğer bölümlerde de yer almaktadır.

15. Cezalar, diyetler, şahitlik, mirâs, eğlenme, boşanma ve benzeri adlî-hukukî işlerle ilgili olarak Hz. Peygamber ve sahâbilerinin söz, içtihad ve uygulamaları ve Peygamber döneminin adlî-hukukî hayatı ve teşkilâtı : Bu sahadaki rivayetler daha çok, Sahih'in Hudûd, Ahkâm, Diyât, İkrâh, İstîtâbeti'l-Mürteddîn, Hiyel, Ferâiz, Lukata, Mezâlim ve Ğasb, Rehin, Itk, Şehâdât, Sult, Şurût, Vesâyâ, Nikâh, Talâk bölümlerinde toplanmıştır.

16. Hac ve Umre. Mekke ve Ka'be ile ilgili ibadetler, adetler ve ziyaretler.

17. Hz. Peygamber'in gönderdiği elçiler ve İslâma davet mektupları.

18. İslâmiyeti kabul edip Hz. Peygamber'e tabi olmak için Medîne'ye gelen Arap kabile heyetleri (Vüfûd).

19. Necrân Hristiyanları ile münasebetler.

20. Yemen'le münasebetler.

21. Kölelik ve cariyelik : Hz. Peygamber ve ashâbının köleler ve cariyeler hakkındaki uygulamaları ve Peygamber dönemi sôsyal hayatının bu alandaki tezahürleri.

22. Hz. Peygamber'in siyasî hayatı ve uygulamaları. Valiler ve sefirler. İç ve dış siyasî münasebetler.

23. Hz. Peygamber döneminde hastalıklar ve tedavi yolları.

24. Hz. Peygamber döneminde doğum ve ölümle ilgili merasimler.

25. Hz. Peygamber döneminde âdâb-ı muâşeret. Daha çok Edeb, Merzâ ve İstizân bölümlerinde yer almaktadır.

26. Hz. Peygamber döneminde çiftçilik ve tarım hayatı. Sulama ve benzeri uygulamalar.

27. Hz. Peygamber dönemi çalışma hayatı.

28. Hz. Peygamber dönemi yiyecek ve içecekleri.

29. Hz. Peygamber dönemi giyecekleri. Erkek ve kadınların elbiseleri, örtünme ve takılar.

30. Hz. Peygamber dönemi zühd ve takvâ hayatı ve bu konuda Peygamber ve ashâbının uygulamaları.

31. Hz. Peygamber'in veda haccı.

32. Hz. Peygamber'in hastalanması ve vefatı.

33. Hz. Peygamber'in ahlâk ve şemâili.

Belirtmeye çalıştığımız anlam ve genişlikte bir siyer ve meğâzî, yani bütün yönleriyle Hz. Peygamber ve dönemi kaynağı olarak el-Câmiu's-Sahih'in, benzeri koleksiyonlar (te'lifler) arasında önemli bir yeri ve şöreti vardır. Müellif el-Buhârî tedvin ve tasnîfin altın çağı diyebileceğimiz bir devri yaşamış olması dolayısıyla hadis ilmindeki geniş bilgisinin, metin ve isnâdlardaki illetlere, ricâlin cerh ve ta'dîl yönünden değişik hallerine derin vukufunun ve nihayet **sahih hadisi, sakim olanından (sahih olmaya- nından)** ayırmak hususunda gösterdiği son derece titiz davranışının sayesinde, mükemmel bir hadis eseri tasnif etmeyi başarmış ve bu eser, İslâm dünyasında, Kur'ân'dan sonra dinin ana kaynağı olmak vasfını kazanmıştır denebilir. Kendisinden nakledilen haberlerden anlaşıldığına göre el-Buhârî

eserini, toplamış olduğu 600 bin hadis içinden titizlikle seçip ayırdığı sa-
hîh hadislerden meydana getirmiştir. Bu hadislerin sayısı mükerrerlerle
birlikte İbn Salâh'a(6) göre 7.275, İbn Hacer'e(7) göre ise 7.398'dir. İbn
Hacer'in hesabına göre, bu sayıya muallakât ve mutâbeât nevinden olan
hadisler dahil değildir.(8) Bu titizliği ve sıhhati öbür siyer ve meğâzi ki-
taplarında görmek mümkün değildir.

Hız. Peygamber'in sîreti'nin ve sünneti'nin bize kadar oldukça sağlıklı
bir şekilde intikaline yaptığı hizmetten dolayı büyük Türk-İslâm Bilgini el-
Buhârî'ye şükran borçluyuz. Onu rahmetle anıyoruz.

6. İbn Salâh, Ulûmu'l-Hadîs, Thk. Nurettin İtr, Medine, Tarihsiz, 16.

7. İbn Hacer, Hedyû's-Sâri, Bulak, 1301, 468.

8. Kemal Sandıkçı, Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar (Basılmamış),
Samsun, 1987, 14.

SPEECHER : Dr. Mustafa Zeki TERZİ

ماحب الكلمة : د . مصطفى زكى ترزى

SPEECH :

عنوان الكلمة : مرويات السير والمغازى
فى صحيح البخارى .

الملخص

SUMMARY

باعتبار ان موضوع تبليغنا " مرويات السير والمغازى

فى صحيح البخارى علينا ان نعرف اولاً ما ذا يقصد من السير
والمغازى اى الحديث الذى سنأخذه كمروية السير والمغازى من
بين احاديث الصحيح يجب تثبيت ذلك .

كلمة السير التى مفردها سيرة بمعنى الحال والحركة ،
نهج الحياة ، واستعملت مقابل " ترجمة حياة الرسول (صلعم) " .
فالمغازى التى مفردها " مغزى " و " مغزاة " بمعنى " القتال ،
ميدان القتال والغزوات " . اما المغازى اطلقت بمعنى غزوات
الرسول اسماً للكتب الاولى التى جمعت فيها معلومات الخاصة
لغزوات وسريات الرسول (صلعم) .

فالمغازى بكلها الاول كانت تحتوى معلومات الخاصة
لغزوات الرسول (صلعم) و سرياته فقط . وفيما بعد استعملت
بمعنى واحد مع كلمة السير . فتعاير السير والمغازى استعملت
احياناً مستقلاً عن بعضها البعض و متتركا مع بعضها فى حين آخر .

و اطلقت اسما للمؤلفات التي الفت في حياة الرسول و افعاله (صلعم)
و نحن في تبليغنا هذا سنحاول ان نبين قيمة ما تحمل
اقوال الرسول و افعاله و تقاريره ، و اقوال الصحابة و التابعين
في الصحيح كصدر للسير و المغازي . و نحاول ايضا ان نبرز ما قدم
البخاري من الخدمة للسير و المغازي بمحتواه . فمولفوا السير
و المغازي ابتداءً من نماذجها الاولى الى الآن جمعوا في مؤلفاتهم
الاخبار و المعلومات المتعلقة بالرسول (صلعم) من التبليغ
و الدعوة و المعاناة من ولادته الى وفاته . فبعض المؤلفات اضافت
على هذا تاريخ الدينى لفترة ما بين سيدنا آدم و سيدنا محمد
عليهما السلام .

في رأينا ، محتوى السير و المغازي بهنا الشكل ناقص ،

يجب الا يفهم من السير و المغازي ترجمة حياة محمد (صلعم) و
غزواته و المعلومات المتعلقة بها فقط . بل يجب ان تشمل هذا
التعبير عهد رسول الله (صلعم) بكامله . يجب ان تشمل تفاصيل
حياته الدينية من بدء الوحي الى الاحداث التي جرت حول عقيدة
التوحيد و من تفكره و عبادته و ايمانه و حياته اليومية و حياته مع
اهله و حياته الاجتماعية و السياسية و العسكرية مع اصحابه . و حياته
العلمى و الاقصادى و الفقهى و جميع فعالياته التعليمية و التربوية
بالضافة الى كتب السير و المغازي الموجودة و الاقوال التي قبلت

في هذا المجال يجب ان تدخل في حد السير والمغازي .
فاذا نظرنا من هذه النقطة يمكننا ان نجد في اقسام
البخارى (في كتاب او باب) معلومات واسعة ومتوفرة المتعلقة
بالسير اى الاخبار والمعلومات المتعلقة بالفعاليات وحياته
الروحانية والجسمانية التى عاشها الرسول (صلم) مع اصحابه
في عهده .

ويمكننا ان نلخص مواضع مرويات السير والمغازي التى
يقدمها لنا البخارى بالمعنى الذى بيناه كالتى : -

الاخبار المتعلقة بالخلق والرسول ، وحياته العائلية
للرسول (صلم) وتلقيه الوحي والرسالة . طريقة النظافة التى
سار عليها الرسول (صلم) واصحابه . فضائل ومناقب اصحاب الرسول
ومعجزات الرسول والهجرة الى المدينة . وحياته السياسى والعسكرى
والاجتماعى والزراعى والاقتصادى والتجارى والقانونى من العقوبات
والجزاء للرسول واصحابه . ورسول الله ورسالاته وعلاقاته
الخارجية . حياة العبادة والزهد والتقوى للرسول واصحابه .
الامراض وطرق معالجتها وعادات المتعلقة بالولادات والوفيات .
وحياة العمل والمأكولات والملبوسات والمشروبات فى عهد الرسول
صلى الله عليه وسلم . حجة الوداع للرسول وامور متعلقة بالحج
والعمرة ، ومرضه ووفاته (صلم) واخلاقه وشمايله عليه الصلاة
والسلام .

YUNUS'UN TASAVVUF ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. Erhan YETİK

GİRİŞ

Yunus Emre'nin yaşadığı dönem, Moğol istilâsı, Beyliklerin kavgaları gibi siyasî olayların yoğun olduğu, bunalımların yaşandığı ve tarikatların bunalan insanlara kucak açtıkları bir dönemdir.⁽¹⁾ İşte Yunus, böylesine hengâmeli bir dönemde XIII. asrın son yarısı ile XIV. yüzyılın başlangıcında yetişmiş⁽²⁾, kendisinin de belirttiği gibi «Urum'u (Anadolu'yu), Şam'î, Yukarı illeri (Azerbaycan ve İran'ı)» dolaşmış⁽³⁾, zamanında okutulan ilimlere âşina, Farsça ve Arapça'ya vâkıf,⁽⁴⁾ tasavvufî eğitimini çok mükemmel bir şekilde tamamlamış bir tasavvuf şairi ve büyüğüdür.

Mevlâna Celâleddin Rumî (604/1207-672/1273) gibi eren-bilginlerin ışıklı öğretileri ile filizlenip boy atan, Hacı Bektaş Veli (ö. 669/1271) gibi büyük manâ erlerinin nüfuzlu nazarları ile olgunlaşan Anadolu tasavvuf hareketinin kutlu ürününün hasat edilmesi gerekiyordu. İşte Yunus, bu şerefli görevi başaran soylu çiftçilerin başında gelir. Hatta O, hasatla kalmamış, elde ettiği kutlu ürünün erenler değerinde üğütmüş un yapmış, yine durmamış, kutlu ürünün özlü unundan çeşit çeşit gıdalar hazırlayarak Anadolu insanının ve de tüm insanlığın istifadesine sunmuştur.

Yunus'un İslâm tasavvufu içinde ve özellikle Anadolu'nun gönül mimarları, manevî fatihleri arasında müstesna bir yeri vardır. Yediyüz yılı aşkın bir süredir onun ilâhileri okunur Anadolu'nun her köşlsinde. O, yüzyıllar boyu bazen bir Mevlevî dergâhında semaa katılır, bazen Nakşî tekkesinde mütevacî bir nefes olur, bazen Kadirî ya da Rifâî deveranında cûşa gelir, bazen Halvetîlerle birlikte görülür, bazen de onun Bektaşî olduğundan sözedilir. Hülâsa Yunus, çok az kişiye nasib olan tarikatlar üstü bir kimliğe sahip olmuş eren-şairlerimizden biridir. O, bir tarikat kurucusu

1 — Köprülü, Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ank. 1976, s. 196-204.

2 — Köprülü, a.g.e., s. 261.

3 — Kabaklı, Ahmet, Yunus Emre, İst., 1978, s. 48.

4 — Timurtaş, Faruk K., Yunus Emre Divanı İst., ts. 6 Tercüman 1001 Temel Eser, Nr. 1) s. 15.

değildir.⁽⁵⁾ Fakat pek çok tarikat pîrini aşan, irşadı asırlara taşan, açtığı çığırda sürekli takipçileri olan, erişilmez bir ermiş, aşk deryasının derinliklerine dalan mahir bir derviş, duyguları veciz ifadelerle somutlaştıran Türk tasavvuf edebiyatının en büyük, en güçlü simâsıdır. Yunus'u Mevlâiler, Mevlâna için söylediği :

Mevlâna Hüdavendigâr bize nazar kılalı
Anun görklü nazarı gönümüz aynasıdır.⁽⁶⁾

beytinden hareketle olmalı Mevlvî, Bektaşiler Hacı Bektaş Veli ile kurdukları menkıbevî bir bağla Bektaşî olduğunu söylerken, ona Kadirîler, Halvetîler, Nakşîler ve başkaları da sahip çıkmıştır.⁽⁷⁾ Fakat O, bir tarikatın değil tarikatların eren-şairi sıfatıyla adeta tarikatların hepsiyle bütünleşmiş, tarikat dışı çevrelerde dahi kabul görmüş, tüm insanlığa ölmez mesajlar iletmış bir kimliğe sahiptir.

Yunus'un diri kimliği tarikatlar arasında nasıl paylaşılamiyor ise, ölü kimliğine de Anadolu'nun pek çok yöresince sahiplenilmiştir. «Bu da Anadolu'da yaşayan insanların Yunus'u gönülden sevmiş ve ona hem gönüllerinde hem de topraklarında yer ayırmış, onunla birlikte olmak, onunla yaşamak istemiş olmalarındandır.»⁽⁸⁾ Onun mezarının nerede olduğu konusu henüz kesin bir şekilde çözümlenmiş değildir.⁽⁹⁾ Kesin olan, onun sevgisinin ve manevî kişiliğinin yerinin gönüllerde olduğu ve gönüllerde kalma-ya devam edeceği gerçeğidir.

Biz bu makalemizde bu yılın «Yunus Emre Sevgi Yılı» olarak ilân edilmiş olmasını da dikkate alarak onun tasavvuf anlayışını, bu anlayışı yansıtacağına inandığımız; insanın kendini bilmesi, ilâhî aşk konusu, Yunus'a göre dervişlik ve din-tarikat ilişkisi açılarından, bir makalenin sınırları içerisinde, Onun Risâletü'n-Nushiyye'sini ve Divan'ını esas alarak açıklamaya çalışacağız. Şüphesiz Yunus'un tasavvuf anlayışını bu başlıklara sığdırmak ve bir makalede bütünüyle anlatmak mümkün değildir. Ancak, bu konuda, bir ölçüde olsun fikir vermek ve umumiyetle çok genel, yüzeysel ifadelerle anlatılan Yunus'u, ulaşabildiğimiz kadarıyla çok fazla yoruma girmeden, kendi şiirleriyle ve gerçek yönleriyle tanıtmak istedik.

5 — Timurtaş, Faruk K., a.g.e., s. 17

6 — Timurtaş, a.g.e., s.14.

7 — Timurtaş, a.g.e., s. 24-28.

8 — Timurtaş, a.g.e., s. 25; Kabaklı, a.g.e., s. 11.

9 — Yavuz, Kerim, Yunus Emre'nin İç Benine Dini ve Psikolojik Yaklaşımlar, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Der., Erzurum, 1990, IX/12-21.

10 — Timurtaş, a.g.e., s. 18.

I — İNSANIN KENDİNİ BİLMESİ

Dört kitabın manâsı bellüdür bir elifde
Sen elifi bilmezsın bu nice okımakdur.⁽¹¹⁾

diyerek yola çıkan Yunus, manevî açıdan pek çok hakikatı elifde saklı görmektedir. Bilindiği gibi elif, Allah lafzının ve ilk vahyedilen Kur'ân âyetinin birinci kelimesinin «İkra'» emrinin ilk harfidir. Bu itibarla dört kitabın manâsı, birleştikleri ortak amaç; Hakk'a çağrıdır ki, bu çağrıyı duyabilmek de Yunus'a göre insanın kendinden başlayarak kâinat kitabında yer alan her şeyi Allah isminin, tevhid inancının aydınlığında okuyup anlaması ile mümkündür. Ayrıca elif; Yunus'un mensubu bulunduğu dergâha girebilen odun dahil her şeyin doğrusudur. Elif, en doğru yol, elif, en emin gidiştir. Elif, Bir'in ve birliğin nişanı, «Emrolunduğun gibi dosdoğru ol.»⁽¹²⁾ âyetinde istenilen mukaddes ve zorlu görevin simgesidir. Şüphesiz bu görev de azâların yaratılış gayelerine uygun olarak kullanılması ve doğru yolda yürünmesi ile gerçekleşir. İşte Yunus, elifle başlayan alfabesinin her harfini böyle bir şuurla okur, bu yazıyla yazılan kâinat kitabının sırlarını çözmeye çalışır, zaman zaman bu sırları çözmek için katlandığı çetin çileye dağ, taşı, uçan kuşu ortak eder, vecde gelir, coşar, kendinden geçer. Neticede kendine gelir, kendini bilir, hakikat ilmini öğrenir, Hakk'ı tanır. Çünkü onun nazarında :

İlim ilim bilmekdür ilim kendün bilmekdür
Sen kendüni bilmezsın yâ nice okımakdur⁽¹³⁾

beytinde de belirtildiği gibi ilim; öğrenmektir, bilmektir, sırlara âşina olmaktır. Fakat en önemlisi ilim; kendini bilmektir. Yani insanın nereden gelip nereye gittiğini, niçin yaratıldığını, ne olduğunu, nasıl olması gerektiğini bilmesi, kısacası kendini tanıması, kendine gelmesi ve kulluk bilincine ulaşmasıdır. Aksi halde Yunus'un :

İlim okımdan gerek kişi kendün bilmekdür
Pes kendüni bilmezsen bir hayvandan betersin⁽¹⁴⁾

hitabına muhatap olur. Zaten insanlığın en büyük problemi de kendini bilmek ve kendine gelmek değil midir? İnsanlık ne çektiyse kendini bilmeyip Tanrılık iddiasına kalkışan Firavunlardan ve kulluk bilincinden yoksun sapıklardan çekmemiş midir? Ve ne de çekiyorsa kendini bilmezlerden çekmiyor mu? Evet, fezaları keşfeden, uzaya uydular gönderen, ışığı binlerce

11 — Timurtaş, a.g.e., s. 76.

12 — Hüd, 11/112.

13 — Timurtaş, a.g.e., s. 75.

14 — Kabaklı, a.g.e., s. 196.

yılda bize ulaşabilen galaksilere yol bulan insanoğlu bir türlü kendini keşfe yaklaşıyor... Eîîfi Yunus gibi algılamadığı için kâinat kitabını da onun gibi okuyup anıyamıyor, kavıyamıyor... Allah'ın halifesi, yaratılmışların en şerefli olan insan bir kendini bilebilse, bir kendine gelebilse... Ondan sonrası aydınlık ve mutluluk, ondan sonra Hakk'a giden yol açık...

Çünkü sūfîler « **من عرف نفسه فقد عرف ربه** » demişler, Allāh'ı tanımanın, insanın nefsinin yani kendisini bilmesi ile mümkün olabileceğini ifade etmişlerdir.

Okımaktan manâ ne kişi Hakk'ı bilmekdür
Çûn okıdun bilmezsin ha bir kuru emekdür⁽⁵⁾

diyerek okumak için, ilim için çekilen sıkıntıların amacını Yunus, ulvî bir hedefe yöneltir. İnsana doğruları öğretmeyen, onu Allah'a götürmeyen ilmin kuru ve boş bir emek olduğunu belirtir. Yunus ise okuduğu ilimle :

Nitekim ben beni bildim yakîn bil kim Hakk'ı buldum
Korkum anı buluncaydı şimdi korkudan kurtuldum⁽¹⁶⁾

der ve önce kendini tanıyarak, kendini bilip kendine geldiğini, sonra da buradan hareketle Hakk'a yol bulduğunu ve neticede bütün adî ve sūfî korkulardan, kaygulardan kurtulduğunu, huzur ve sükûna kavuştuğunu bildirir. O halde Yunus'a göre insan kendini bilir, kulluk bilincine sahip olur ve Hakk'ı tanır; tüm korkulardan kurtulur. Çünkü Allah'ı bulan, tevhide eren kişi iç huzura kavuşur, mutlak bir güvene erişir. Bu açıdan insanın kendini bilmesi ve bu yolla Hakk'ı bulması Yunus'un tasavvuf anlayışının ve tasavvufî yaşantısının hem temel taşı, hem de başlangıç noktası olarak değerlendirilmelidir kanaatindeyiz.

15 — Timurtaş, a.g.e., s. 75.

16 — Timurtaş, a.g.e., s. 103.

II — İLÂHÎ AŞK

Yunus'a göre kâinat aşk sebebiyle varolmuştur.⁽²⁵⁾ Yer, gök, çarh-felek aşk ile kâimdir.⁽²⁶⁾ Bu itibarla aşk, hem varlık sebebi, hem de varlığın devamının nedenidir. Yine ona göre hayat, yalnız aşk için, aşk ızdırabını duymak, aşk ateşiyle yanıp pişmek için uğranılan bir geçittir. Sevgiliye bu geçitten geçilerek gidilebilir. Ona varış yolu büyük güçlüklerle doludur.⁽²⁷⁾ Bu güçlükler ancak aşkla, şevkle, cefayı safa görerek, bütün malını⁽²⁸⁾, hatta canını feda ederek⁽²⁹⁾ aşılabılır. «Aşktan bir elif okursan kimseden sual olmaya»⁽³⁰⁾ diyen Yunus, aşk konusuna elifden başlamış ama O :

Ben bir kitap okıdum kalem onı yazmadı
Mürekkep eyleyeydim yetmeye yedi deniz⁽³¹⁾

diyerek tanımladığı aşk kitabını hatmeylemiş :

Biz talib-i ilimler aşk kitabın okuruz
Çalap müderris bize aşk hod medresesidir⁽³²⁾

beyti ile işaret ettiği gibi, tabir caizse Hak Teâlâ'nın muallimliğini yaptığı ilâhî aşk okulundan feyz ve nasib almıştır. Şüphesiz tasavvuf tarihi bu okuldan nasib alan pek çok sūfiden sözeder. Ancak Yunus gibi asırların insanı olan, duyularını büyük bir coşku ile dile getiren, «söze bir çeşit ahlâk değeri, bir kurtuluş müjdesi, Hak'tan bir lütuf ve bir kudsilik veren»⁽³³⁾, ilâhî aşk anlayışını Anadolu insanına onun diliyle sunan, eserleri aradan geçen bunca yıla rağmen halâ büyük bir zevkle her sınıf insan tarafından okunan abide şahsiyetlerin çok olduğunu söyleyemeyiz. Hatta Yunus seviyesinde İslâmî kültürü şiirleştirip Türk diliyle işleyen ve bu kültürü milletimizin ruhuna büyük bir maharetle nakşeden ikinci bir tasavvuf şairimizin varlığından sözedemeyiz. Yunus'u okurken karşımızda sade, ma-

17 — Timurtaş, a.g.e., s. 47.

18 — Karakoç, Sezai, Yunus Emre, İst., 1977, s. 65.

19 — Kabaklı, a.g.e., s. 113.

20 — Kabaklı, a.g.e., s. 97.

21 — Timurtaş, a.g.e., s. 71.

22 — Kabaklı, a.g.e., s. 87.

23 — Karakoç, a.g.e., s. 76.

24 — İsrâ, 17/44.

25 — Timurtaş, a.g.e., s. 121.

26 — Timurtaş, a.g.e., s. 94.

27 — Banarlı, Nihad Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İst., 1971, I, 332.

28 — Timurtaş, a.g.e., s. 46.

29 — Timurtaş, a.g.e., s. 110.

30 — Timurtaş, a.g.e., s. 47.

31 — Kabaklı, a.g.e., s. 66.

32 — Kabaklı, a.g.e., s. 65.

33 — Kabaklı, a.g.e., 10.

şum, şefkat ve sevgi dolu bir dervişin sanki ilâhî bir lisanla terennüm ettiğini duyarız. Ruhunu eski bir tanıdık gibi bize açan bu derviş, Hakk'a hitaplarında da en tabîî bir samimiyetle haykırır, ağlar, itirazda bulunur.⁽³⁴⁾ Kısacası O, her durumda büyük bir vecd ve derin bir aşkla görüşlerini ortaya koyar.

Yunus, aşk bahçesinde gezerken benliğinde duyduğu, hicabın kaldırıp gördüğü güzellikleri seyrederek bir taraftan sevinir, cûşa gelir, aşk namerleri söyler, diğer taraftan aşk sebebiyle düştüğü durumu şöyle anlatır :

Gönlüm düştü bu sevdaya — Gel gör beni aşk neyledi
Ben ağlarım yana yana — Aşk boyadı beni kana
Ne akilem ne divâne — Gel gör beni aşk neyledi
Gâh eserim yellere gibi — Gâh tozarım yollar gibi
Gâh akarım seller gibi — Gel gör beni aşk neyledi
Benzim sarı gözlerim yaş — Bağrım pâre çiğeri baş
Halden bilen dertli kardaş — Gel gör beni aşk neyledi.⁽³⁵⁾

diyerek aşkının ızdırabını ve bu ızdırabın onda meydana getirdiği sarsıntıyı önce kendisi gibi olan, halden anlayan bir kardeşi ile paylaşmayı arzulamış, sonra kurtuluşun Hakk'ın himmetinde olduğu düşüncesiyle :

Ya elim al kadır beni — Ya vaslına erdir beni
Çok ağlattın güldür beni — Gel gör beni aşk neyledi.⁽³⁶⁾

der ve durumunu Hakk'a arz eder, vuslat isteğini Ona yöneltir, ilâhî imdada sığınarak huzur ve sükûn bulmaya çalışır. Sonunda vuslata erişini :

İster idim Allah'ı buldum ise ne oldu
Ağlar idim dün ü gün güldüm ise ne oldu⁽³⁷⁾

beytiyle dile getirir ve sevincini yadırgayanlara serzenişte bulunur. Bu duruma gelinceye kadar O, yanıp tütmeyi, bülbül olup ötmeyi, dost bahçesinin gülü olmayı isteyip durmuş, malını, mülkünü, canını, bütün varını aşka feda etmiş, benlikten geçmiş, böylece çilesini doldurarak nihayet Ermiş Yunus olmuştur.

İlâhî aşk konusunu biraz daha net hale getirebilmek için Yunus'a göre âşık kimdir? Sualini kısa da olsa cevaplamak istiyoruz. Yunus her ne kadar âşık kimdir? Sorusunu, «Tatmayan bilmez» tarzında ifade edilen ta-

34 — Köprülü, a.g.e., s. 333.

35 — Karakoç, a.g.e., s. 90 vd.

36 — Karakoç, a.g.e., s. 91.

37 — Gölpınarlı, Abdülbâki, Yunus Emre Divanı, İst., 1943, s. 390.

savvufî geleneğe uyarak : Âşıkların halini âşık olanlar bilir»⁽³⁸⁾ diye cevaplırsa da O, şiirlerinde Hak âşıkının özellikleri konusunda bazı ölçülerden söz etmiştir. Şöyleki :

Kişi âşık olmak gerek ma'sukunu bilmek gerek
İşk odına yanmak gerek ayruk oda yanmaz ola
Kişi Hakk'ı bilmek gerek Hak haberin almak gerek
Bundayiken ölmek gerek varup anda ölmez ola.⁽³⁹⁾

beyitlerinde de görüldüğü gibi Yunus'a göre âşık; ma'sukunu bilen, ondan haber alan, ona gönül veren, «Can vermeyince Cânân bulunmaz»⁽⁴⁰⁾ düşüncesinden hareketle :

Dirlik budur âşıkı ma'suk yolunda öle
Helâl kıldı ma'suka âşık kendi kanını⁽⁴¹⁾

diyen ve ma'suk yolunda kanını helâl görüp canını feda edebilen ölmeden evvel ölüm zevkini tadarak ölümsüzlüğe ulaşan ve en önemlisi vuslata eren, Hak'ta fâni olan kimsedir. Ancak bu mertebeye gelebilmek için âşık; tûl-i emel ve varlık defterlerini dürmeli, aşk ateşiyle yanarak pişmeli, dost sevgisiyle dolmalı, halvetlerde diz çöküp sohbetlere kanmalı, aşk şarabından tadıp benlikten kurtulmalı, heva ve hevesten geçerek boş şeyleri bırakıp dostu yol bulmalıdır.⁽⁴²⁾

Görüldüğü gibi Yunus'a göre âşık için, aşkın tabii bir icabı olarak hem halvetlerde diz çökmek ve sabırla çile çekmek, hem de «Din tamam olunca doğar muhabbet»⁽⁴³⁾ ölçüsüne eksiksiz riayetle bu yoldan muhabbete, aşka ve cezbeyle ulaşmak esastır. Bu itibarla «Onun hayatının akışı içinde dinî inancın, yani imânın tayin edici ve itici bir gücü vardır.»⁽⁴⁴⁾ Onun âşıkane söyleyişlerinde dinî bir heyecan, dinî bir gayret söz konusudur.

Hülâsa Yunus'u bize ulaştıran aşk köprüsüdür. Onun aynı zamanda tasavvuf anlayışını yansıtan şiirlerinden aşk unsurunu çıkarırsanız geriye ruhsuz, duygusuz, şevksiz ve heyecansız bir takım tortular kalır ki, onların arasında kesinlikle Bizim Yunus yoktur.

38 — Timurtaş, a.g.e., s. 52.

39 — Timurtaş, a.e., s. 138.

40 — Kabaklı, a.g.e., s. 217.

41 — Timurtaş, a.g.e., s. 155 vd.

42 — Timurtaş, a.g.e., s. 56 vd.

43 — Kabaklı, a.g.e., s. 88.

44 — Yavuz, a.g.m., s. 17.

III — DERVİŞLİK

Yunus'un tasavvuf anlayışı deyince; şüphesiz onun dervişliği hatıra gelir. Bu nedenle biraz da Derviş Yunus'tan ve Onun dervişlik anlayışından bahsetmek gerekir kanaatindeyiz. Çünkü Derviş Yunus olmayınca ne Âşık Yunus olur, ne de Ermiş Yunus. Ayrıca Ermiş Yunus'u anlamak için Derviş Yunus'u tanımak gerektiği gibi, Yunus'un tasavvufu da dervişliğiyle birlikte vardır. «Yunus şiirlerinde ya dervişe hitap eder, ya onun değerini, ululuğunu anlatır. Yunus'ta ideâl, olgun, kâmil insan tipi dervîştir. Dervîş Allah'a âşık ve Onun tarafından sevilendir. Bu sevgiye lâîk olmak için ruhunu ve bedenini arıtmayan, dünyaya ait bütün hırsları içinden atmayan kimse asla dervîş olamaz. Bu dervîş hem ârif, hem derin duygulu, hem âşık, hem ermiştir veya ermeğe namzettir.»⁽⁴⁵⁾ Yunus'a göre :

Dervîşlik dedikleri hırka ile taç değil
Gönlün dervîş eyleyen hırkaya muhtaç değil⁽⁴⁶⁾
Ey bana iyi deyen adımı sûfî koyan
Acep sûfî mi olur hırka ile taç giyen⁽⁴⁷⁾

beyitlerinde de görüldüğü gibi dervîşlik; şekil değil manâdır, özdür, gönül inkılabıdır.

Her kime kim dervîşlik bağıslana
Kalpı gide pâk ola gümüslene⁽⁴⁸⁾

diyen Yunus dervîşliğin hamlıktan, tüm kabalıklardan arınma, pâklıkta, durulukta karar kılma özelliğine işaret eder. Yine Ona göre dervîşlik; kav-gaya, nifaka, riyaya, iddiaya, düşmanlığa kapıları kapatmak, sevgiye, güzele ve doğruya, hayra ve Hakk'a koşmaktan ibarettir. Ancak :

Dervîşlik bir lokmadır yer ile gökten ulu
Bu azamet lokmayı yutup sindiren gelsin⁽⁴⁹⁾

diyerek Yunus'un da işaret ettiği gibi dervîşlik; kolay yutulur, sindirilir bir lokma değildir. Bu yolda yürüyebilmek için, o ulu lokmayı yutup sindire-bilmek için aşk gerek, sabır gerek, himmet gerek, tevazu', sıdk, istikâmet gerek, tevbeye yönelmek gönlü göz yaşı ile yıkamak gerek, masivâ bağ-larından kopmak gerek... Aksi halde Yunus'un :

45 — Kabaklı, a.g.e., s. 199.

46 — Kabaklı, a.g.e., s. 101.

47 — Kabaklı, a.g.e., s. 207.

48 — Timurtaş, a.g.e., s. 137.

49 — Kabaklı, a.g.e., s. 100.

Derviş bağı baş gerek — Gözü dolu yaş gerek
Koyundan yavaş gerek — Sen derviş olamazsın
Dövene elsiz gerek — Sögene dilsiz gerek
Derviş gönülsüz gerek — Sen derviş olamazsın
Doğruya varmayınca — Mürşide yetmeyince
Hak nasib etmeyince — Sen derviş olamazsın
Derviş Yunus gel imdi — Ummanlara dal imdi
Ummana dalmayınca — Sen derviş olamazsın.⁽⁵⁰⁾

hitabıyla karşı karşıya gelinir.

Yine Yunus'a göre dervişlik; garipliktir. Tasavvufta bilinmezliği, tanınmazlığı, şöhretten ve riyâdan kurtulmanın bir yolu, tasavvufî eğitimin esaslarından biri olarak gören sûfiler garipliği şiar edinmişler, diyar diyar dolaşarak uzun seyahatlerde bulunmuşlardır. Amaç; Hak'la olan âşinalığı sürekli, insanlarla olan ünsiyeti süreli hale getirmek, Hak katında dostluk nişanına, halk nazarında gariplik, bilinmezlik ünvanına sahip olmaktır. Kelime anlamı; gurbette yaşayan, zavallı, kimsesiz kişi demek olan garib, tasavvufta; sûfî terimi karşılığında kullanılır. Bu gariplik, ruhlar âleminde, gerçek vatandan ayrılıp geçici âleme, bu dünyaya gelmekle başlar, vuslata erene dek devam eder. Bu durumu itibariyle garib olan insan, gurbetteki yükünü artıracak, vuslata giden yolda kendisine engel olacak bağlardan kurtulmak zorundadır. Bunun çaresi de gariplik kisvesine bürünerek, nam-ı nişânı terketmek, halka değil Hakk'a güvenmek ve bağlanmaktır. Yunus, bu anlayışı çok güzel bir şekilde işlemiş, kendisini de garib olarak takdim etmek suretiyle tasavvuf yolcusunun gurbet ve gariplik açısından özelliklerini dile getirmiştir. Bu konuda :

Doğalı bağırimi doğradı gurbet
Vatan oldu diken gurbet gülistan⁽⁵¹⁾

diye söze başlayan Yunus :

Acep şu yerde var mı ola şöyle garib bencileyin
Bağı başlı gözü yaşlı şöyle garib bencileyin⁽⁵²⁾
Gezdim Urum ile Şam'ı Yukarı illeri kamu
Çok istedim bulamadım şöyle garib bencileyin⁽⁵³⁾
Bu fenada bir garipsin gülme gülme ağla gönül
Derdin dahi çoktur senin gülme gülme ağla gönül.⁽⁵³⁾

diye feryad eder, bu konudaki ızdırabını ve yalnızlığını ifadeye çalışır.
«Kimseler garib olmasın gurbet odına yanmasın»⁽⁵⁴⁾ temennisinde bulunur.

50 — Kabaklı, a.g.e., s. 200 vd.

51 — Kabaklı, a.g.e., s. 62.

52 — Kabaklı, a.g.e., s. 162; Timurtaş, a.g.e., s. 123.

53 — Kabaklı, a.g.e., s. 153.

Fırkat ateşiyle yandığı, ulaşmak isteyip de eremediği dostun hasreti ile dolaşır, «Gönül usanmadın sen bu seferden»⁽⁵⁵⁾ ifadesiyle de aynı zamanda iç âleminde gerçekleştirmeğe çalıştığı manevî seyahatten, hicretten ve vuslat gayretinden sözeder.

Kısacası Yunus dervişliği; bir bakıma dünyada bulunmanın anlamını kavrama, gurbet ve gariplik bilinciyle yaşama olarak görmüş ve hayata bakışı hep bu zaviyeden olmuştur. Meselâ onun, büyük bir yekün tutan dünya ile ilgili şiirlerinin ölüm ve ölüm ötesi hakkındaki canlı tasvirlerinin hepsi sözü edilen anlayışın açık tezahürleri olarak karşımıza çıkar.

Yunus şiirlerinde bir taraftan müsbet yönleriyle dervişliği anlatmakta, derviş kimdir? Kimler derviş olamaz suallerine cevaplar vermekte, diğer taraftan da derviş olmadığı, olmadığı halde dervişlik taslayanları hicvetmektedir. Bu işi daha rahat yapabilmek için de derviş olduğunu söyleyen bu tür kişilerin yerine kendini koyarak şöyle söyler:

Süfiyem halk içinde tesbih elimden düşmez
Dilim ma'rifet söyler gönlüm hiç kabul etmez
Hoş dervişem sabrum yok dilimde inkârım çok
Kulağımdan gireni hergiz özüm işitmez
Görenler elim öper tac ü hırkama bakar
Şöyle sanurlar beni zerrece günah etmez
Dışım derviş içim boş dilim tatlı sözüm hoş
İllâ ben etdüğümü dinin denşüren etmez.⁽⁵⁶⁾

Bu beyitlerde sözü edilen olumsuz davranış ve özelliklerin kavranması halinde, dervişte bulunması gerekli vasıflar hakkında da bir fikir edinilebilir kanaatindeyiz. Şöyleki; Yunus'a göre dervişin zikri, tesbihi halk içinde bir gösteri olayı değil, bütün benliği saran bir anısla Hakk'ı anması tarzında cereyan etmeli, ma'rifeti; dilinin söylediği, kalbinin duymadığı veciz beyanlar değil, kalp kaynaklı ifadeler, gönlün algıladığı duyular olmalıdır. Derviş; her türlü isyan ve inkârdan arınmış, sabırla yolalan, kalbi duyarlı, şekilcilikten, merasim ve gösteriştenden uzak, içi dışı bir, sözü sadece hoş değil boş olmayan kimsedir.

Sahte bir dervişin dine dolayısıyla topluma vereceği zararı dinini de-
ğiştiren, inkârcı kimliği ile karşıda yer alan birinin veremeyeceğini hatırlatan Yunus, günümüzde de önemini koruyan, istismarlara, sapmalara ve saptırmalara dikkatlerimizi çekmektedir. O gün için Yunus'un yaptığı tasvir

54 — Kabaklı, a.g.e., s. 61.

55 — Kabaklı, a.g.e., s. 62.

56 — Kabaklı, a.g.e., s. 207.

ve buna bağılı uyarılar bugün için de geçerlidir. Zira dervişlik adına yapılan istismarlar, yanlışlar halâ toplumumuzun hem de önemli bir problemi olarak devam etmektedir. Bilgisizlikten ve bilinçsizlikten kaynaklanan bu yanlışların ve bu konuda sürdürülen istismarların ortadan kalkması için dinin bütün sadeliği ile tanınması yanında, tarikat ve dervişliğin doğru olarak bilinmesi, Yunus'un ve de Yunusların gerçek kimlikleriyle tanınması gerekir kanaatindeyiz.

IV — DİN-TARİKAT İLİŞKİSİ

«Yunus'a göre hedef Allah'a varmak olduktan sonra, aslında; doğru yol demek olan şeriatla, aslı yine yol mânâsındaki tarikat arasında fark yoktur.»⁽⁵⁷⁾ Çünkü aslanan Ona gidebilmektir. Yolun önemi vasıta olmasından ibarettir. Yunus; «Şeriat tarikat yoldur varana»⁽⁵⁸⁾ tarzındaki açık beyanı ile bu gerçeği vurgular. Hatta bunlar arasında ayırım yapılmasını yadırgar, bunların birlikte iç içe bulunmaları gereğine işaretler :

Mumsuz baldır şeriat, tortusuz yağdur tarikat
Dost için balı yağa pes niçün katmayanlar⁽⁵⁹⁾

diye sorar, halis bal olarak nitelendirdiği dinî kuralların, saf yağ olarak vasıflandırdığı tarikat esaslarıyla birlikte yaşanıp, tadılmasını ister. Zaten dinî kuralların bütünü olan şeriatın aydınlatmadığı yol, hangi isimli tarikat olursa olsun Yunus'un yolu değildir. Bu itibarla tarikatın, dinî kuralların dışında değil içinde olması, dinî kuralların da tarikatın öngördüğü içtenlikle yaşanması gerekir.

Din-tarikat ilişkisinin daha iyi anlaşılabilmesi için Yunus'un şeriat, tarikat, ma'rifet ve hakikat mertebeleri konusundaki görüşlerine de temas etmek istiyoruz. Yunus, bazı sûfilerce benimsenen dört kapı, kırk makam şeklindeki taksimatı geleneğe uyararak tekrarlamış, bu düşüncesini;

Dört kapudur kırk makam yüzaltmış menzili var⁽⁶⁰⁾

mısrası ile dile getirerek bunların özelliklerini de :

Evvel kapu şeriat emr ü nehyi bildürür
Yuya günahlarını her bir Kur'ân hecesi
İkincisi tarikat kulluğa bel bağlaya
Yolu doğru varanı yarlığaya hocası
Üçüncüsü ma'rifet can gönül gözün açar
Bu ma'ni sarayının arşa değin yücesi

57 — Banarlı, a.g.e., s. 333.

58 — Kabaklı, a.g.e., s. 83.

59 — Kabaklı, a.g.e., s. 84; Timurtaş, a.g.e., s. 31.

60 — Timurtaş, a.g.e., s. 146.

Dördüncüsü hakikat ere eksik komaya
Bayram ola gündüzü kadir ola gicesi
Bu şeriat güç olur tarikat yokuş olur
Ma'rifet sarplık durur hakikatdur yücesi⁽⁶¹⁾

şiiyle açıklamış, yapılması gereken görevlerin, kaçınılması icabeden davranışların dinî kurallarla ortaya konulduğunu, kulluk bilinciyle, tarikat adâp ve erkânına riayet ederek doğru yolda ilerleyenlerin ma'rifet mertebesinde ufku arşa değin yüce olan manâ âlemini gönül gözüyle seyreyleyebileceklerini, hakikat mertebesinde ise, eksiklerden arınarak, tüm olumsuzlukları geride bırakmak suretiyle mutlak sürura ulaşabileceklerini beyan etmiştir.

«Dervişin dört yanında dört ulu kapı gerek»⁽⁶²⁾ diyen Yunus, dervişin sözü edilen dört kapıdan sürekli nasîb alarak, gecesini gündüz etmesini, karanlıktan aydınlığa çıkmasını istemektedir. Bu nedenle Yunus'a göre din-tarikat ilişkisi süreli değil sürekli. Keza ma'rifet ve hakikat mertebelerinde dahi dinin belirleyici ve bağlayıcı fonksiyonu devam eder. «Çünkü tarikatın üssü'l-esası şeriattır.»⁽⁶³⁾ Yunus'un ifadesiyle de «Din tamam olunca doğar muhabbet»⁽⁶⁴⁾ kuralından hareketle bir sonuca ulaşmak gerekirse diyebiliriz ki, dinî bir temele oturmadan aşka, muhabbete ve de ma'rifete yol bulmak mümkün olmadığı gibi hakikata da ulaşamaz. Yine bu konu ile ilgili olarak :

Şer' ile hakikatın vafını aydam sana
Şeriat bir gedimdir hakikat deryasıdır.⁽⁶⁵⁾

diyene Yunus, şeriatla hakikat mertebesi arasındaki ilişkiye temas ederek hakikat deryasına açılabilmenin tek bir vasıtası olduğunu beyanla, aynı zamanda denizsiz gemi, gemisiz deniz düşünülemediği noktasından hareketle bu ilişkinin sürekliliğini ve gerekliliğini hafızalara nakşetmek istemiş, «Hakdur aslım şek değil mürşiddür Kur'ân bana»⁽⁶⁶⁾ diyerek de ilâhî vahye olan bağlılığını, dolayısı ile gerçek manâda mürşidin, yol göstericinin Kur'ân olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.

Hülâsa Yunus, hiç bir zaman şeriat-tarikat kavgasına girmemiş, bunların insanı Hakk'a götüren yol olma özelliğine dikkat çekerek, aralarında

61 — Timurtaş, a.g.e., s. 145; Kabaklı, a.g.e., s. 82.

62 — Kabaklı, a.g.e., s. 82.

63 — Köprülü, a.g.e., s. 301.

64 — Kabaklı, a.g.e., s. 88.

65 — Kabaklı, a.g.e., s. 83.

66 — Timurtaş, a.g.e., s. 49.

kurulmasını gerekli gördüğü ilişkiye önemle işaret etmiş ve ancak bu sayede ma'rifete erişilebileceğini, hakikata ulaşılabilirliğini anlatmaya çalışmıştır.

SONUÇ

Yunus'un tasavvuf anlayışını onun kendine gelmesi, aşk ateşiyle pişerek olgunlaşması, sülûkünün her safhasında devam eden bir vasfı olarak dervişliği ve yine bütün bu evrelerde din-tarikat ilişkisinin sürekliliği konularını ele alarak incelemeye çalıştık. Gördük ki Yunus, insanın kendini bilmesi, yaratılış gayesini kavraması olayını Hakk'ı tanımanın yolu olarak benimsemiş, bütün gücüyle o, böyle bir ilmi tahsile çalışmış, medresede öğrendiklerini, tekkede duyduklarını hep bu yönde malzeme olarak kullanmış, buradan hareketle Hakk'ı tanıma ve bilme gayreti içinde olmuştur. Neticede bu yol ile onun Hakk'ı bulduğunu ve tüm korkulardan kurtulup huzura kavuştuğunu görüyoruz. Yine onun bu yolda yürürken aşktan güç aldığı, dolayısı ile onun tasavvuf anlayışında aşk, cezbe, sevgi, muhabbet, şevk ve vecdin önemli bir yeri olduğunu müşahede ediyoruz. Hatta onun tasavvuf anlayışının en belirgin özelliğinin ilâhî aşkı terennümü olduğunu, onun yolunun aşkla, sevgiyle muhabbetle dolu bir yol olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Zaten o da bazı şiirlerinde kendisini Âşık Yunus diye takdim ederek bu özelliğini vurgular. Şüphesiz tasavvuf tarihi aşktan nasib alan, ilâhî aşkı benliğinde duyan pek çok âşık-dervişten, ermişten sözeder. Fakat Yunus seviyesinde aşktan aldığı nasîbi yansıtan, duyduğunu duyuran şahısların sayısı çok azdır. Hatta Türk tasavvuf tarihi içinde Türk dili ile söyleyen ve ona ulaşabilen bir başkası yoktur. Yunus tasavvufî yaşantısında bulunduğu mertebeye aşk yoluyla ulaşmış, onun eserleri ise, gönlünün derinliklerinde duyduğu ilâhî aşkın yankıları olarak ortaya çıkmıştır. Onlar, aradan yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen bu nedenle canlı, diri ve ölümsüzdür. Yunus'un tasavvufu aşkla iç içedir ve aşkla vardır. Onun tasavvuf anlayışından aşk telâkkisini çıkarırsanız o tasavvuf Pîr Yunus'un, Âşık Yunus'un, Taptuk Emre'nin ifadesiyle Bizim Yunus'un⁽⁶⁷⁾ tasavvufu olamaz.

Yunus'un eserleri baştan başa aşk naneleri ile doludur. O, erişilemeyen fevkalâde güzel üslubuyla bu âlemden ayrılışı dahi ölüm günü değil düğün günü görerek «Düştü önüme hubbül-vatan gidem hey dost deyu deyu»⁽⁶⁸⁾ tarzındaki ifadesi ile aşk anlayışıyla bütünleştirmiş, kısacası o, bu aşkı sayesinde Ermiş Yunus olmuştur. Bu noktaya gelene dek ister kırk yıl dergâha sırtı ile kuru ve doğru odun çekmiş olsun, isterse diyar

67 — Timurtaş, a.g.e., s. 23 vd.

68 — Timurtaş, a.g.e., s. 128.

diyar dolaşmış bulunsun, bütün bunlar, onun hakkında verilen usule ait çoğu menkibevî bilgilerdir. Pek fazla önemi de yoktur. Gerçek olan, ne suretle olursa olsun, onun çilesini, aşktan aldığı şevk ve güçle tamamlamış olduğu ve bu sayede bulunduğu mertebeye geldiğidir.

Şüphesiz Yunus'un tasavvufî yaşantısı dervişliği ile başlar. Aşk yolunda yürürken de o, bir dervîştir. Yunus'a göre dervişlik; şekilcilik değildir. Dirilme gayreti, kemale erme mücadelesidir. Garipliktir, âşıklıktır. Yunus'un dervişliği, onun tasavvuf anlayışının tezahürü, tasavvufî yaşantısıdır. Onun dervişliği, görünüş bakımından son derece sade fakat, manâ yönünden zengin ve kesinlikle samimi bir yapıya sahiptir.

Din-tarikat ilişkisi ise, Yunus'un dervişliğinde, yaşantısında belirleyici ve bağlayıcı bir ilişkidir. O, ma'rifete ulaşmak, hakikat mertebesine erişmek için hep dinin kurallarını yerine getirmeyi, tarikat adâb ve erkânına riayeti en sağlıklı bir yol olarak görmüş ve kendisi bu ölçüye titizlikle uymuştur. Yeri geldikçe derviş, sırası gelince de mollayı ölçülü bir dille tenkit etmiş, ama hiç bir zaman medreseli ile tekkeliyi birbirine düşman olarak görmemiştir. Çünkü o, şeriatla tarikatın bütünleşmesinden, sürekli, sağlam ve sağlıklı bir ilişki içerisinde bulunmasından yana olmuştur.

Kısacası Yunus'un tasavvufî ilişkisi kendini tanıma gayreti ile başlar, tasavvufî ekoller içinde aşk ve cezbe yolunu seçen dervişliği ile devam eder. Bütün bu safhalarda o, dinî kurallara bağlı olan, dinî hayatı bütün sadelik ve derinliği ile yaşamaya çalışan biridir.

Bu arada onun şiirlerinde felsefî içerikli bazı izahlara, varlık birliği anlayışını yansıtan beyanlarına, şathiye olarak nitelendirilebilecek bir takım ifadelere de rastlamak mümkündür. Bunları, onun tasavvuf anlayışının bütünlüğü içinde değerlendirmek, Yunus üzerindeki etkileri ve Yunus'un te-sirlerini ayrı inceleme konusu yapmak, özellikle şathiye sayılabilecek be-yanlarını onun tasavvuf anlayışını yansıtan ifadeler olarak görmemek icab-eder kanaatindeyiz.

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİN İLİŞKİLERİ ÜZERİNE

Arş. Gör. Erkan PERŞEMBE

İçinde yaşadığımız yüzyıl, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin başdönürücü bir hıza eriştiği, toplumların dünyanın her yerinde bu gelişmelere paralel farklı hız ve yoğunlukta değişme süreçleri yaşadığı bir etkileşim sergilemektedir.

Bunun sonucunda günümüz toplumlarında, güncel bir geçerlik alanı olarak toplumsal değişimin yarattığı sorunlar önem kazanmıştır. Çağımızda, daha önceki çağlarda görülmemiş hız ve boyutlara ulaşan toplumsal değişimler, bütün toplumlarda etkili olmakta, ortaya çıkarttığı sorunlar sosyolojinin temel ilgi odağı haline gelmektedir.⁽¹⁾

A) Toplumsal Değişme Kavramı

Toplumsal değişme, bilimsel ve nesnel bir kavramdır. Bu yüzden iyilik ve kötülük gibi herhangi bir değer yargısı taşımaz.⁽²⁾ Hiçbir yön ifade etmeyen bir kavramdır.⁽³⁾ Değişme, ilerleme şeklinde olabileceği gibi, gerileme şeklinde de gerçekleşebilir. Bu bakımdan toplumların ilerlemesi de, gerilemesi de toplumsal değişme kavramına girmektedir.⁽⁴⁾

Değişme süreci, değişik topluluk yapılarında ve aynı toplumun farklı kesimlerinde, aynı hız ve ahenkte meydana gelmez.⁽⁵⁾ Her toplumda sürekli bir hareketlilik görülürken, toplumlar, değişme faktörlerine açıklık ve bu faktörlerden etkilenme yönü ve oranı bakımından büyük farklılıklar gösterirler.⁽⁶⁾

1. Hermann Strasser, *An Introduction to theories of Social Change*, Routledge and Kegan Paul, London 1981, s. 11.
2. Ülker Gürkan, «Sosyal Değişmeler», Prof. Dr. Yavuz Abadan'a Armağan, AÜSBF Y., Ankara 1969, s. 455.
3. Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1986, s. 266.
4. Mustafa E. Erkal, *Sosyoloji*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1983, s. 197.
5. Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, s. 248.
6. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, (Ç: Nilgün Çelebi), Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Y., Konya 1990, s. 162.

Toplumsal değişme, toplumsal yapıda yer alan ilişkilerin, fikir ve düşüncelerin yeni bir biçim ve içerik kazanması sonucunda insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal kurumların değişmesi olarak anlaşılabilir.(7)

B) Toplumsal Değişmenin Açıklanması

Değişmenin incelenmesi süreci, toplumsal yapılardaki yeni rol ve normların oluşmasındaki veya eskilerin artışıdaki ve çökmesindeki nedenler ve araçlarla ilgilenir, bu artışların ve çöküşlerin toplumsal yapılarda açacağı sonuçlar üzerinde durur.(8)

Toplumsal değişmenin niteliği ve onu oluşturan nedenler üzerinde farklı ölçütler kullanan sosyologlar, birbirlerinden farklı yaklaşımlarla toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışmışlardır.(9) Farklı yaklaşımların temelinde, toplumsal ve kültürel kavramlar ve bunların birbirleriyle olan ilişkileri hakkındaki temel kabullerin çeşitliliği yatmaktadır.

Toplumsal değişmeyi açıklamaya çalışan teoriler, birbirlerine yakınlıkları ve uzaklıkları açısından farklı şekillerde gruplandırılmaktadırlar.

Büyük boy teoriler kapsamında yer alan evrimci modeller, insanlığın doğrusal bir gelişme çizgisi üzerinde değişim geçirdiği görüşüne dayalıdır.(10)

Evrimci yaklaşımda ele alabileceğimiz Auguste Comte, toplumsal değişmeyi, genel olarak tüm insanlık için geçerli olan düz çizgisel bir ilerleme ile özdeşleştiriyor.(11) Comte'un üç aşamalı değişme yaklaşımında, toplumların teolojik aşamada gelişmeye başladıkları, bundan sonra ortaya çıkan metafizik aşamanın ikinci önemli gelişme aşaması olarak etken olduğu, en son olarak da bilimsel esasların geçerli olduğu pozitivist aşamaya ulaşıldığı ileri sürülür.(12) Her aşamada geçerli olan düşünce biçimi, o dönemin toplumsal yapısını da şekillendirir.(13)

Herbert Spencer, Darwin'den etkilenerek geliştirdiği teorisinde, evrim kavramlarını toplumsal değişme ve gelişmeye uygulamış, toplumların ge-

7. Elbert Stewart, James A. Glynn, *Introduction to Sociology*, Mc Graw Hill Publishing Company Ltd., New Delhi 1981, s. 382.

8. Anthony D. Smith, *Toplumsal Değişme Anlayışı; İşlevselci Toplumsal Değişme Kuramının Bir Eleştirisi*, (Ç: Ülgen Oskay), İzmir 1988, s. 65.

9. Barlas Tolan, *Toplumbilimlerine Giriş*, Kalite Mat., Ankara 1975, s. 280.

10. Kongar, a.g.e., s. 88.

11. Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramaları*, (Ç: Türker Alkan), Türkiye İş Bankası Y., Ankara, s. 20.

12. Stewart, Glynn, a.g.e., s. 386.

13. Kongar, a.g.e., s. 95.

çirdikleri aşamaları küçük çapta bünye ve fonksiyon basitliğinden geniş çapta bir yapı ve güçlü bir farklılaşmaya geçiş olarak değerlendirmiştir.⁽¹⁴⁾

Ferdinand Tönnies, toplumsal örgütlenmenin iki karşıt tipini oluşturarak cemaat (gemeinschaft) ilişkilerinden cemiyet (gesellschaft) ilişkilerine doğru bir gelişme modeliyle toplumsal değişmeyi açıklamıştır.⁽¹⁵⁾ Onun için bu ideal tipler yalnızca yapıları bakımından farklılık göstermekle kalmamakta, aynı zamanda gelişmenin aşamaları olarak görülmektedir.⁽¹⁶⁾ Cemaat toplumsal düzenin ilk şekli olup, daha çok toplumsal gelişmenin erken dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Bugünkü topluluk yapılarında da değişmeye açılmadan önceki bir durumu yansıtmaktadır.⁽¹⁷⁾ Menfaat duygusuna ve faydacı gruplaşmalara dayanan cemiyet türü toplumsal yapılar ise daha çok günümüz toplumlarının bir özelliğidir.⁽¹⁸⁾ Cemaat normları kutsal bir geleneğin bir parçası olarak çok ağır değişirken, bir amaca ulaşma aracı olarak görülen cemiyet normları toplumunun değişen koşullarına cevap verebilmek için daha çabuk ve sık değişmektedir.⁽¹⁹⁾

Durkheim, toplumsal değişimin, ilkel toplumdaki mekanik dayanışmadan, karmaşık toplumların karakteristik özelliği olan organik dayanışmaya doğru bir gelişme sonucu ortaya çıkacağını ileri sürmektedir.⁽²⁰⁾ Mekanik dayanışmanın hakim olduğu topluluk yapılarında bireyler birbirlerinden pek az farklıdır. Aynı topluluğun bireyleri aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere katıldıkları, aynı kutsala inandıkları için birbirlerine benzerler. Organik dayanışma, toplumda işbölümü gelişip, ihtisaslaşma artınca ortaya çıkar, dolayısıyla bireyler arasındaki farklılaşmaların artmasıyla insanlararası etkileşim de karmaşıklaşır.⁽²¹⁾

Diyalektik modeller, evrimci modellerin özel bir şeklidir. Evrim sırasında ortaya çıkan her aşamanın kendisini ortadan kaldıracak ve zıddını yaratacak unsurları da beraberinde getirdiği anlayışına dayanırlar.⁽²²⁾ Diyalektik yaklaşımın temsilcisi Karl Marx'ın düşünce yönteminin başlangıç

14. Kongar, a.g.e., s. 91.

15. Appelbaum, a.g.e., s. 26.

16. Altan Eserpek, *Sosyoloji*, AÜDTCF Y., Ankara 1981, s. 68.

17. Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, (Ç: Nermin Abadan), AÜSBF Y., Ankara 1963, s. 103.

18. Freyer, a.g.e., s. 107.

19. Eserpek, a.g.e., s. 69.

20. Appelbaum, a.g.e., s. 31.

21. Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Ç: Korkmaz Alemdar), Türkiye İş Bankası Y., Ankara 1986, s. 314.

22. Kongar, a.g.e., s. 121.

noktası Hegel'in diyalektiğidir.⁽²³⁾ Hegel, bir bütün olarak toplum ve kültürün diyalektik bir hareketlilik içinde mutlak bir amaca doğru ilerlediğini belirtmiştir.⁽²⁴⁾

Marx, toplumsal değişmeyi, toplumun kendi içinde üretim biçimi ve güçlerine bağlı olarak meydana gelen çatışmalara bağlar. O'na göre insanlık kaçınılmaz bir şekilde üretim ilişkilerine bağlı sınıf çatışmalarının belirlediği devrelerden geçmek zorundadır.⁽²⁵⁾ Ancak, Marx'ın yaklaşımında, toplumsal yapıların değişmesi belirli ihtilâlcı davranışların ortaya çıkmasıyla gerçekleşebilmektedir. Toplumsal değişmeler, diyalektik çatışma ve sıçramalarla meydana gelmektedir.⁽²⁶⁾

Orta boy teoriler kapsamında yer alan yapısal-fonksiyonel yaklaşımda temel ilke, toplumsal bir yapının, o yapıyı oluşturan bütün toplumsal kurumların karşılıklı etkileşimleri içinde anlam kazandığı gerçeğidir.⁽²⁷⁾ Dolayısıyla toplumsal yapı içindeki çeşitli unsurlar birbirleri ile ilişkileri kapsamında ele alınarak, değişme bütün unsurlar arası etkileşime bağlanır.

Yapısal-fonksiyonel model toplumsal değişmeyi çoklu bir nedensellik içinde inceler.⁽²⁸⁾ Farklı değişkenler arasındaki karşılıklı ilişkiye, birinin değiştiği zaman, öteki unsurların da ona bağlı olarak değişeceği ilkesine dayanır.⁽²⁹⁾

Talcott Parsons, toplumsal sistemlerin yapısını ve değişmelerini incelediğinde yapısal fonksiyonel modeli benimsemiştir. Toplumsal sistemlerin var oldukları sürece, bir an bile hareketsiz kalmadıklarını kabul etmektedir. Toplumun dışından gelen etkilere bağlı olarak ortaya çıkan değişmeler, aynı zamanda sistemi oluşturan birimlerin ihtiyaçlarına göre karşılıklı etkileşim gösterirler.⁽³⁰⁾

Parsons, toplumların kendilerince geliştirilen veya diğer toplumlardan aldıkları bir «adaptif kapasite»lerinin olduğunu ve bu adaptif kapasitenin zenginleşmesinin toplumsal değişimde çok önemli olduğunu açıklamakta-

23. Hans Freyer, *İçtimâl Nazariyeler Tarihi*, (Ç: Tahir Çağatay), Ankara Üniversitesi DTCF Y., Ankara 1968, s. 78.

24. Freyer, *Sosyolojiye Giriş ...*, s. 70.

25. Strasser, a.g.e., s. 42.

26. Strasser, a.g.e., s. 45.

27. Bryce F. Ryan, *Social and Cultural Change*, The Ronald Press Company, New York 1969, s. 44.

28. Robert H. Lauer, *Perspectives on Social Change*, Allyn and Bacon, Boston 1978, s. 84.

29. Kongar, a.g.e., s. 281.

30. Guy E. Swanson, *Social Change*, Scott Foresman Company, Illinois 1971, s. 51

dir.⁽³¹⁾ Böylece basit ve farklılaşmamış bir yapıya sahip toplumda, farklılaşma süreci içerisinde çeşitli fonksiyonlar kendi yapısal birimlerine sahip olurlar. Bu farklılaşma Parsons'a göre aynı zamanda bir yeniden bütünleşme gerekliliği ortaya koyar.⁽³²⁾

William F. Ogburn'a göre toplumsal değişme, kültürel evrim sonucunda ortaya çıkmaktadır.⁽³³⁾ Toplumsal yapılar genellikle bir denge halindedir. Toplumun bir bölümünde dengeyi bozan değişmeler, bu dengeyi yeniden sağlayacak telafi edici değişmeleri doğurmak eğilimindedirler.⁽³⁴⁾

Ogburn, değişmeyi dört unsura bağlamaktadır. Bunlar icatlar, yığılma, yayılma ve uyum süreçlerini kapsar.⁽³⁵⁾ İcatlar, her türlü maddî kültür unsurlarındaki değişmeler, teknolojik ilerlemelerdir.⁽³⁶⁾ Şu andaki icatlar, daha sonraki icatların üzerinde oturabileceği bir temel oluşturduğu için, icatların hacmi ve hızı artmaktadır.⁽³⁷⁾ Kültürün bir kesiminde önemli bir icat ortaya çıkınca, bu durum yeni teknoloji ile eski toplumsal düzen arasında bir dengesizliğe yol açmaktadır. Böylece maddî olmayan kültür, maddî kültüre adapte olmaya çalışır. Bu durumda kültürel gecikme ortaya çıkar.⁽³⁸⁾ Ogburn'a göre toplumun sorunlarının büyüklüğü, değişim için gerekli şeylerin sıklığını tayin edecektir.⁽³⁹⁾

Robert K. Merton'un çabaları ise, toplumsal yapılardaki denge ve devamlılık süreçlerini açıklamakta başarılı olan fonksiyonel modeli, değişmeyi de açıklayabilecek bir niteliğe kavuşturur. Merton, bu çabayı, toplumsal yapı ve kültürel yapı kavramları arasında yaptığı farklılaşma ile gerçekleştirmeye çalışır. Temel yapının değişmesi ile kültürel yapının, yani grup üyelerinin davranışlarını yöneten örgütlenmiş normlardaki değişmeleri anlar.⁽⁴⁰⁾

Vilfredo Pareto'nun toplumsal değişme kuramı, seçkinlerin dolaşımı kavramında belirlenir. Pareto'ya göre, toplumlardaki değişmeler ve hareketlilikler siyasal kuvveti eline geçirmeye çalışan ve bu uğurda çarpışan seçkin sınıfların mücadelesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.⁽⁴¹⁾

31. Stewart, Glynn, a.g.e., s. 386.

32. Kongar, a.g.e., s. 157.

33. Kongar, a.g.e., s. 169.

34. Appelbaum, a.g.e., s. 58.

35. Strasser, a.g.e., s. 70.

36. William F. Ogburn, *Social Change*, The Viking Press, New York 1950, s. 262.

37. Swanson, a.g.e., s. 26.

38. Ogburn, a.g.e., s. 262.

39. Swanson, a.g.e., s. 26.

40. Kongar, a.g.e., s. 165.

41. Freyer, *Sosyolojiye Giriş ...*, s. 68.

Pitirim A. Sorokin'in sınırlı değişme teorisi, birçok tarihî gözlemlerden yararlanılarak sosyo-kültürel değişmelerin niçin belirli sınırlar arasında meydana geldiğini izah eden bir teordir. Sorokin'e göre belirli bir tarihî devrede ve belirli bir toplumda sosyo-kültürel değişmenin belli bir yönde ilerlemesine imkân veren kuvvetler doyumsuzluk sınırına varınca, yeni kuvvetler fiile geçerek sosyo-kültürel değişmeyi farklı yöne çevirmektedir. Değişmelerin belirli sınırlar arasında ritmik hareketler halinde ortaya çıkması da bundan ileri gelmektedir.⁽⁴²⁾

C) Toplumsal Değişmeyi Doğuran Faktörler

Günümüzde bilimsel araştırmalar, toplumda meydana gelen olayların ve değişme süreçlerinin son derece karmaşık olduğunu ve bu süreçlerde çeşitli faktörlerin rol oynadığını, bu nedenle tek bir neden veya etken üzerinde durmanın yanlış olduğunu ortaya koymuştur.⁽⁴³⁾ Modern sosyolojide tek bir faktör, toplumsal değişmeyi açıklayabilmek için yeterli görülmemektedir.⁽⁴⁴⁾

Değişmenin dinamiği, toplumsal değişme faktörlerinin birbirleriyle olan etkileşim sürecinde yatar. Hangi faktörlerin ne zaman ve ne şekilde, hangi faktörleri ne ölçüde etkilediğinin tesbiti, toplumsal değişmenin toplum düzeyindeki oluşum şemasını ortaya koyar. Bu şema farklı niteliklere sahip toplumlarda farklı özellikler taşır.⁽⁴⁵⁾

Bir toplumda değişmenin ortaya çıkmasında, toplumun kendi iç yapı özellikleri yanında toplumun dışındaki faktörler daha önemli rol oynarlar. Toplamların yerleşmiş oldukları fizikî çevrelerin ve iklim koşullarının, toplumsal değişmeyi etkilediği önde gelen varsayımlardandır.⁽⁴⁶⁾ Ancak, toplumsal değişmeye etki eden faktörler arasında tek bir faktör olarak fizikî çevre faktörü kabul edilemez.

Teknolojinin gelişmesi ve topluma yeni teknolojilerin aktarılması, toplumsal çevrenin ve bu yapı içinde bulunan diğer unsurların da etkilenme sürecine girmesini gerektirecektir. Bu açıdan bütün teorilerde teknoloji toplumsal değişmenin temel dinamiklerinden olarak kabul edilmektedir.⁽⁴⁷⁾

42. Bilgiseven, a.g.e., s. 163.

43. Gürkan, a.g.m., s. 475.

44. Mahmut Tezcan, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, Ankara Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi Y., Ankara 1984, s. 10.

45. Kongar, a.g.e., s. 282.

46. Fuat Çelebioğlu, *Davranış Açısından Örgütsel Değişim*, İstanbul Üniv. İşletme Fakültesi Y., İstanbul 1988, s. 20.

47. Wilbert O. Moore, *Social Change*, Prentice Hall, New Jersey 1974, s. 103.

Tarihin ilk devirlerinden beri teknolojinin yol açtığı ilerlemeler toplumsal yapıların işlevlerindeki değişimler için hız sağlamıştır.⁽⁴⁸⁾ Teknolojilerin gelişmesiyle toplumların gelişmeleri bakımından olduğu gibi, bireylerin yararına da oldukça önemli avantajlar elde edilmekte, yaşama koşulları kolaylaşmaktadır.⁽⁴⁹⁾

Çağımızda, teknolojiye dayalı değişimi görmek daha kolaydır. Teknoloji ve onun gelişmesi sonucunda görülen endüstrileşme, önemli toplumsal değişmelere yol açmıştır. Endüstrileşme olayı toplumda çeşitli hareketlilikleri de hızlandırmıştır. Nüfusun sanayi alanlarına göç etmesi, sanayi merkezlerinin büyümesi ve bunların sonucunda ortaya çıkan toplumsal, kültürel ve çevresel sorunlar da çağımız toplumlarının yapılarında önemli değişmelere yol açmaktadır.⁽⁵⁰⁾

Teknolojik gelişmelerin günümüzde en belirgin niteliği, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasını ve gelişmelerini sağlamasıdır. Kitle iletişim araçları özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında önemli gelişmeler göstermiştir. Radyo ve televizyonun etkinlik alanlarının hızla genişlemesiyle, geniş kitlelerin tutum ve davranışları değişmeye başlamıştır.⁽⁵¹⁾ Kitle iletişim araçları kitlelere, yaşantıları dışında bir hayat biçimi sunarak, onların kendi hayatlarının dışındaki hayat biçimlerini kavrama kapasitelerini artırır.⁽⁵²⁾ Böylece kitlelerin yenilikleri benimsemelerinde, toplumsal ve kültürel yaşantılarında farklı bakış açıları kazanmalarında etkili olabilmektedir.⁽⁵³⁾

Ancak, yalnız başına kitle haberleşme araçları da yenileşme ve değişim yaratamaz. Diğer faktörlerin ortak bileşimiyle birlikte, değişimlerde etkili olurlar.⁽⁵⁴⁾

Toplumun kendi yapısından farklı yapıdaki toplumlarla ilişkilerinin sıklık ve yoğunluk derecesi de toplumsal değişimlerde önemli rol oynamaktadır. Kapalı bir topluluğun dış dünya ile kurmuş olduğu yakın ve yoğun ilişkiler, toplulukta tatminsizlik duygularının ön plana çıkmasına neden olabilmektedir. Bireylerin daha yüksek yaşama düzeyine ulaşma yönündeki tutumları toplumsal değişimleri teşvik etmektedir.⁽⁵⁵⁾

48. Kongar, a.g.e., s. 343.

49. Tahir Çağatay, *Günün Sosyolojisine Giriş*, Ankara Üniv. DTCEF Y., Ankara 1968, s. 90.

50. Stewart, Glynn, a.g.e., s. 396.

51. Aysel Aziz, *Toplumsallaşma ve Kitleli İletişim*, Ankara Üniv. SBF Y., Ankara 1982, s. 48.

52. Kongar, a.g.e., s. 262.

53. Aziz, a.g.e., s. 52.

53. Aziz, a.g.e., s. 52.

54. Ünsal Oskay, *Toplumsal Gelişimde Radyo ve Televizyon*, Ankara Üniv. SBF Y., Ankara 1971, s. 79.

55. Altan Eserpek, *Sosyal Kontrol, Sapma ve Sosyal Değişme, Erzurum'un İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara 1979, s. 5-6.

Toplumsal değişmeyi etkileyen faktörlerin çok çeşitli olduğunu belirtmiştik. Bu çeşitlilik içinde bazı faktörler, toplumsal değişimde çok daha büyük önem kazanmakta, bazılarının üzerinde daha az durulmaktadır. Ancak, unutulmaması gereken önemli bir nokta, bu faktörlerin herbirinin toplumsal değişimde birlikte etken olduğu gerçeğidir. Değişimde rol oynayan faktörlerin farklı zamanlarda, farklı topluluk yapılarında etken olma dereceleri ve kazandıkları roller değişebilmektedir.

D) Din ve Toplumsal Değişme İlişkileri

Din hem bireyi hem de toplumları etkileyen bir kurumdur. Dinin birey ve toplum hayatını etkileme süreci insanlık tarihi kadar eskilere uzanır. İnsanlık tarihinin ne kadar önceki devirlerine inilirse inilsin din gerçeği ile karşılaşırız.⁽⁵⁶⁾ Birey, en ilkel kültürlerde bile, birtakım toplumsal gruplar içerisinde yaşadığı gibi, bir dinde de yaşamıştır.⁽⁵⁷⁾ Dolayısıyla din, toplum yaşayışıyla birlikte ortaya çıkan ve toplum yaşayışıyla birlikte gelişen, toplumsal yapının önemli bir unsurudur.⁽⁵⁸⁾

Din ve toplum ilişkileri genel olarak karşılıklı etkileşim halindedir ve dinamik karakterlidir.⁽⁵⁹⁾ Din ve topluluk arasındaki etkileşim yakından ve sistematik bir şekilde incelenecek olursa, bunun birinci derecede dinin topluluk üzerindeki etkisi biçiminde olduğu görülür. Toplumsal örgütlenme, biçim ve davranışların karakteri bu etkiye tabidir.⁽⁶⁰⁾ Aynı şekilde toplumun da dine etkisi görülür. Dolayısıyla dinî olaylarla, toplumsal yapı karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır.⁽⁶¹⁾

Din, zamanla farklı topluluk yapılarına yayılması sırasında kabul edildiği topluluk yapısını değiştirirken, o toplulukların içinde buldukları çevresel ve kültürel koşullar tarafından yeni bir içerikle yeniden yorumlanır. Böylece aynı dinin, değişik topluluk yapılarında birbirinden az ya da çok farklılaşmış çeşitli yorumları söz konusu olmaktadır. Toplumun yapısında ve kurumlarında zamanla ortaya çıkan değişiklikler, din kurumunun topluluk içindeki rolünde ve işlevlerinde de önemli değişmelere neden olabilmektedir.⁽⁶²⁾

56. Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, (Ç: Turgut Kalpsüz), Ankara 1964, s. 31.

57. Freyer, a.g.e., s. 31.

58. M. Rami Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından Bir Araştırma*, Ankara 1970, s. 6.

59. Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Ç: Battal İnandı), Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Y., Ankara 1987. s. 16.

60. Wach, a.g.e., s. 17.

61. Wach, a.g.e., s. 31.

62. Ayas, a.g.e., s. 8.

Toplumsal yapının bir unsuru olarak din, toplumdaki genel değişimden bağımsız değildir. Toplumsal yapıda meydana gelen değişimler, belli bir süreç içinde toplumda yaşanan dinin örgütsel yapı, dünya görüşü, değerler ve pratikler düzeylerinde değişmeye yol açar.

Çünkü, her toplumsal yapı, bu yapıyı meydana getiren toplumsal kuruluşların, insanlararası eylem ve karşılıklı ilişkilerden doğan toplumsal değerlerin birbirlerini etkiledikleri bir bütündür. Bu bütün, her zaman aynı olmayan bir hız ve tempoyla değişir. Yapıyı oluşturan unsurlar birbirlerine doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak bağlı bulunduğundan, karşılıklı ilişkiler bütünü toplumsal yapının bir tarafının değişip, diğer yönlerinin değişmeden kalmasına izin vermez.⁽⁶³⁾

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişte toplumsal yapıda meydana gelen değişim, dinde de değişmeye yol açar. Yeni toplumsal yapıda din, yeni bir içerikle yeni bir konum kazanır. Bu süreçte temel eğilim sekülerizasyon, yani dinî alanın ekonomik, teknolojik, siyasal, eğitim vb. gibi yaşama alanlarında daralması, etkisizleşmesi yönündedir.⁽⁶⁴⁾

Din, tarih boyunca ve günümüzde de toplumsal değişimlerde etkili olmaktadır. Toplumun yapısında, diğer kurumlarla ilişkilerinde din kurumu birçok yönden etkileyen bir faktör niteliği kazanırken, aynı zamanda toplumsal yapıdaki değişimlerden etkilenmektedir. Toplumun kültür, siyaset ve sosyolojik yapısında artan farklılaşma, birey ve grupların dinî tecrübelerinin zenginleşmesi yönünde değişikliklere yol açabilmektedir.⁽⁶⁵⁾ Yani, dinin belirlediği yaşama biçimi, toplumsal ve kültürel değişimlerden etkilenmektedir.⁽⁶⁶⁾

Buna karşılık din, tarih boyunca önemli toplumsal değişimlere neden olduğu gibi günümüzde de, çeşitli toplumsal ve kültürel hareketliliklerin kaynağını dinden almakta olduğu görülmektedir. Günümüzde birçok ülke arasındaki anlaşmazlıkların, çatışmaların nedeni din olabilmekte, dünyanın birçok ülkesinde kültürel hayatın önemli bir unsuru olarak din toplumların

63. Mübeccel Kıray, «Toplumsal Yapı Analizleri İçin Bir Çerçeve», **Toplumbilim Yazıları**, Gazi Üniv. Y., Ankara 1982, s. 15-16.

64. Mübeccel Kıray, «Toplum Yapısı ve Lâiklik», a.g.e., s. 68.

65. Joachim Wach, «Toplumun Sırf Dinî Teşkilatlanması», (Ç: M. Rami Ayas), **AÜİF Dergisi**, C: XIX, Ankara 1973, s. 175.

66. Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, (Ç: Taha Parla), Hürriyet Vakfı Y., İstanbul 1986 s. 228.

kimliğini oluşturabilmektedir. Toplumsal yapıların istikrar faktörü olarak kabul edildiğinde dinler gerçekte toplumsal değişmeye engel bir konuma girebilmektedirler.⁽⁶⁷⁾

Dinin, diğer toplumsal kurumlar üzerindeki etkisini, din ve ekonomik kurumlar arasında kurduğu bağla inceleyen Max Weber'in tezi Din Sosyolojisi'nde büyük önem kazanmıştır. Weber, dinlerin yaratmış oldukları toplumsal ahlâk anlayışlarının yerleşmiş oldukları toplumların ekonomik ve toplumsal hayat biçimleri üzerinde yapmış oldukları etkileri göstermiştir.⁽⁶⁸⁾

Max Weber, dinî inançların ekonomik kurumu etkilemesine örnek olarak protestanlığın kapitalizmi doğurmasını gösterir. Protestanlıkta, çalışkanlık, başarılı olmak, tasarruf etmek, rasyonel ve düzenli çalışmak gibi ilkeler din tarafından emredilmiştir. Bu ilkeler ise kapitalist ekonomi düzeninin temelini oluştururlar. Dolayısıyla protestan ahlâk anlayışının kapitalist ekonomi modelini oluşturmakta önemli rolü olmaktadır.⁽⁶⁹⁾

Diğer dinlerin de bazı yönleriyle toplumsal kurumlar üzerinde, doğrudan veya dolaylı etkileri görülmüştür. İslâm medeniyetinin doğuşu ve gelişmesi de, dinin toplumsal yapı üzerindeki çok yönlü etkisinin bir sonucudur.⁽⁷⁰⁾

Çağımızda yaşanan hızlı toplumsal hareketlilikler ve değişmeler karşısında, dinin daha çok etkilenen konumda olduğu, birçok toplumda kişisel kabul noktasında, vicdana yönelik bir değerler manzumesi haline geldiği görülmektedir. Toplumların büyüyen ve karmaşıklaşan yapıları içinde dinin toplumsal rolü giderek ağırlığını kaybetmektedir. Ancak, günümüz insanının giderek karmaşıklaşan toplumsal hayatta düştüğü bunalımlardan kurtulmasında, onu yeniden diğer topluluk bireyleriyle kaynaştıracak önemli işlevi, din kurumunun yerine getirebileceğini söyleyebiliriz.

67. Nur Vergin, «Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış», *Toplum ve Bilim*, S: 29/30, İletişim Y., İstanbul 1985, s. 9.

68. Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Ç: Zeynep Aruoba), Hil Y., İstanbul 1985.

69. Weber, a.g.e., s. 17-62.

70. Gürkan, a.g.m., s. 476.

DİN GÖREVLİLERİNİN MESLEKİ PROBLEMLERİ*

Araş. Gör. Mustafa KÖYLÜ
O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

A — Problem ve Amaç :

Toplumları dolaylı veya dolaysız olarak etkileyen ve derin tarihsel köklere sahip olan, en önemli toplumsal kurumlardan biri de dindir.

Din, insanın ayırıcı özelliklerinden ve sadece insana mahsus bir davranış tarzıdır. İnsanın yapısından ve yaradılışından kaynaklandığından dolayı evrensel olup, her yer ve zamanda bir din olgusu mevcut olmuştur. Bazı insanlar dinî ilgiden yoksun görünseler de, bir bütün olarak insan cinsi dinî bir niteliğe sahiptir. İnsanlık tarihinde ...bir dine sahip olmayan hiçbir kabile ya da toplum görülmemiştir.(¹)

Yine, dinin insanlık kadar eski olduğu, insanlığın bütün üstün değer, kavram ve duygularının; insan hakları ,demokrasi, eşitlik, kardeşlik, feragat, diğerğâmlık ve insana saygının hep dinden geldiği, sosyolojinin ortaya koyduğu gerçeklerdendir.(²)

Bu yüzden, insan mânen ve ruhen tatmin olabilmesi için, ilâhî bir varlığa dayanmak ihtiyacını tarihin her döneminde hissetmiştir. Aklı ve kafası tabiat ve tabiat hadiseleriyle bir ölçüde tatmin olsa bile, ruhu bunların gerisindeki hakiki sebep ile irtibat kurmadan edemez. Çeşitli hadiseler karşısında bunalan, ümitsizliğe kapılan ve zaman zaman ölçüsünü ve dengesini kaybeden insan, ruhuna bir destek, bir sığınak, bir teselli kaynağı arar. Ziya Gökalp'ın dediği gibi, «insan ayağını yere basmadan duramaz, ruhunu da Allah'a dayandırmadan duramaz.»(³)

Din ferdin olduğu gibi, toplumun da sosyal kontrolünün en önde gelen vasıtalarından biridir. Toplumun ilerlemesi ya da cemiyetin bozularak çö-

(*) Bu makale «Din Görevlilerinin Meslekî Problemleri» (1989) isimli basılmamış yüksek lisans tezine dayanan bilgileri içermektedir.

zülmesi büyük ölçüde bu kontrol faktörüne bağlıdır. Yüksek kültür ve medeniyetlerin, yüksek dinlere tekâbül ettiği tarihî bir hakikattir.⁽⁴⁾ Osmanlı İmparatorluğu dinin olgun devirlerinde ilim, edebiyat, şiir, mimarî ve musıkî alanlarında en olgun meyvelerini verirken, Batı'da da Hıristiyanlığa tepki zannedilen, aslında dinin kemâl mertebesi ve arındırılması devrinde (Rönesans ve Reform) ilim ve sanat, en yüksek mertebelere ulaşmıştır.

Bugün ülkemiz, siyasî, iktisadî ve kültürel yönlerden gerçekten hızlı bir değişime uğramaktadır. Özellikle kültürümüzdeki bazı sağlıksız değişmeler, dinî hayatımızda, dine bakış açımızda ve din anlayışımızda birtakım iç ve dış kaynaklı etkileri de beraberinde getirerek, insanımızın millî ve mânevî değerlerini ciddi bir şekilde zedeleyici oldukları bir gerçektir.

O halde insanımızın, millî ve mânevî değerlerini tahribe yönelmiş iç ve dış kaynaklı propogandalara ve etkilere karşı sağlam bir koruyucu zırhla donanımlı kılınması gereklidir. Bu da ancak, sahasında bilgisiyile, kültürüyle, görüşüyle, kişilik ve karakteriyle, hoşgörülü ve otoriter din adamlarının görev yapmasıyla mümkün olacaktır.

Ancak, din görevlilerinin kendilerinden beklenen görevleri yapabilmeleri için, bu görevlerini yapmalarını engelleyen faktörlerin bilinip, bu problemlerin giderilmesi gerekmektedir. Ayrıca din görevlilerinin çalışmalarını engelleyen meslekî problemlerin bilinmesi, alınacak tedbirlerin önceliğini tespit etmede de ilgililere yardımcı olabilir.

İşte bu araştırmanın amacı, camilerimizde görev yapan «din görevlilerinin» problemlerini, karşılaştıkları güçlükleri, beklentilerini ortaya koymak ve bu problemlere göre de, onlara yönelik hizmetlerin geliştirilmesi için kapsamlı çözümler sunmaktır.

Böylece bu araştırmanın problemi, din görevlilerinin (İmam ve müezzinlerin) meslekî problemlerini belirlemek ve bu problemlerin oluşmasını etkileyebilecek olan değişkenleri, karşılaştırmalı olarak incelemektir.⁽⁵⁾

Bu problemin incelenebilmesi için şu sorulara cevap aranacaktır :

- 1 — Genel olarak din görevlilerinin meslekî problemleri nelerdir?
- 2 — Din görevlilerinin meslekî problemleri, türlü problem alanlarına göre nasıl bir dağılım göstermektedir?
- 3 — Din görevlilerinin meslekî problemlerinde :
 - a) İmamlarla müezzinler arasında, meslekî problemler açısından önemli farklar var mıdır?
 - b) İl ve ilçede görev yapan imamlarla, köylerde görev yapan

imamlar arasında, meslekî problemler açısından önemli farklar var mıdır?

- c) Mezun oldukları okul durumu ile, meslekî problemler arasında bir ilişki var mıdır?
- d) Görevlerindeki hizmet süresiyle, meslekî problemleri arasında bir ilişki var mıdır?
- e) Kur'ân-ı Kerim ve Arapça bilgi seviyeleriyle, meslekî problemleri arasında bir ilişki var mıdır?
- f) Görev yaptıkları camilerdeki durumlarıyla, meslekî problemleri arasında bir ilişki var mıdır?

B — Sınırlılıklar :

1 — Bu araştırma, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı, Samsun il, ilçe ve köylerinde görev yapan imam ve müezzinleri kapsamaktadır.

2 — Din görevlilerinin meslekî problemleri bu araştırmada kullanılan anketteki sorularla sınırlıdır.

Buna göre, bu araştırma sonuçları genellenirken, bu sınırlılıklar gözönünde bulundurulmalıdır.

C — Temel Kavramlar :

Din Görevlisi : Bu çalışmada geçen «Din Görevlisi» ifadesi, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından görevlendirilip, yine atama yoluyla il, ilçe ve köy camilerinde görev yapan imam-hatipler ve müezzinler için kullanılmıştır.

Meslekî Problem : Din görevlilerinin toplumu din konusunda aydınlatmak ve ibadetle ilgili görevlerini yerine getirirken, «onların başarılarını engelleyici faktörler olarak gördükleri, kendileri için bir üzüntü ve kaygı kaynağı olan, ancak giderilmesi için çözüm yolları bulunulabilen her durum»⁽⁶⁾ meslekî problem olarak alınmıştır.

D — Kapsam ve Yöntem :

Araştırmanın kapsamını Samsun il, ilçe ve köylerinde görev yapan 1910 imam ve müezzin oluşturmaktadır. Bunlardan 132'si merkezde, 289'u ilçelerde, 1489'u da köylerde görev yapmaktadır.⁽⁷⁾

Araştırma, örnekleme yoluyla yapılmış olup, Samsun şehir merkezindeki tüm imam ve müezzinler, ilçelerden 6 ilçe, köylerden ise, Samsun il merkezine bağlı köylerle, 6 ilçeye bağlı olan köylerin imam ve müezzinleri dahil edilmiştir.

Samsun il merkezinde görev yapan imam ve müezzinlerle, ilçe ve köylerde görev yapan imam ve müezzinlerden random (seçkisiz) örnekleme yöntemi ile seçim yapılarak anketler dağıtılmıştır.

Ancak, merkez il ve ilçelerde görev yapan imam ve müezzinlerin sayısal durumları gözönüne alınarak; ilde görev yapan imam ve müezzinlerin yaklaşık % 38.64'ü, ilçelerde yaklaşık % 22.49'u, köylerde ise, % 9.27'si örneklem seçilerek araştırma grubu oluşturulmuştur. Bu duruma göre, toplam Samsun il, ilçe ve köylerinde görev yapan din görevlilerinin % 13.30'u örneklem olarak alınmıştır.

Araştırma örnekleme girip, anketi cevaplayan imam ve müezzinlerin görev yaptıkları yere göre olan dağılımları aşağıda Tablo-1'de verilmiştir.

T A B L O 1

1988 Yılında Samsun İl, İlçe ve Köylerinde Görev Yapan ve Araştırma Örnekleme Giren İmam ve Müezzinlerin Sayıları

Yerleşim Yeri	İmam	Müezzin	Toplam
İl	33	18	51
İlçe	41	24	65
Köy	138	—	138
Toplam	212	42	254

Araştırmamızda anket metodu uygulanmıştır. Ankette belirtilmemesine rağmen, sorular iki kısımdan oluşmuş, birinci bölümde imam ve müezzinlerle ilgili kişisel bilgilere, ikinci bölümde ise, problemleriyle ilgili sorulara yer verilmiştir.

İmam ve müezzinlerin sadece ankette sorulan sorularla sınırlandırılmaması ve kendi görüşlerine de yer verilmesi için 12 soru da «açık uçlu» olarak sorulmuş, böylece kendileri için problem teşkil edebilecek durumların geniş bir şekilde yazılmasına imkân tanınmıştır.

E — Verilerin Çözümü ve Yorumlanması :

Ankette her bir soru için, elde edilen veriler doğrultusunda tablolar düzenlenerek yüzdeleri bulunmuş, ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplar da okunup değerlendirilerek, anketteki soru sırasına göre tablolar arasına konulmuştur. Daha sonra, bağımsız değişkenlere göre anketteki önemli bulunan sorularla birtakım karşılaştırmalar yapılmış, tartışma, yorum, sonuç ve önerilerle tamamlanmıştır.

F — Bulgular :

(Bu bölümde biz, fazla yer kaplamaması için, imam ve müezzinlerle ilgili kişisel bilgilere değinmeyip, doğrudan meslekî problemlerine yer vermek istiyoruz.)

1 — Kendilerinden Kaynaklanan Problemler :

A — Meslekî Yeterlilik Durumu :

T A B L O 2

Mesleklerinde Kendilerini Yeterli Görüp Görmediklerine İlişkin Dağılımları

Meslekî Yeterlilik	Sayı	Yüzde
Oldukça yeterliyim	55	21.65
Yeterliyim	108	42.52
Kısmen yeterliyim	79	31.10
Yetersizim	12	4.72
Toplam	254	99.99

Araştırma kapsamına giren din görevlilerinin, mesleklerinde kendilerini yeterli görüp görmediklerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 42.52'sinin yeterli, % 31.10'unun kısmen yeterli, % 21.65'inin ise, oldukça yeterli oldukları görülmektedir. Mesleklerinde kendilerini yetersiz görenlerin oranı ise, % 4.72'dir.

Bu verilerden hareketle, din görevlilerinin % 64.17'sinin yeterli, % 35.83'ünün ise, kısmen de olsa yetersiz oldukları söylenebilir.

B — Meslekî Yetersizlik Alanları :

T A B L O 3

Meslekî Açından En Çok Yetersiz Olan Alanlara Göre Dağılımları

Meslekî Yetersizlik Alanları	Sayı	Yüzde
Uygun bir sese ve yeteneğe sahip olmama yönünden	25	9.84
Vaaz etme yönünden	38	14.96
Yeterli derecede Kur'ân-ı Kerim ezberimin olmayışı ve Kur'ân-ı Kerim okuma yönünden	10	3.93
İslâmî bilgiler ve genel kültür açısından	24	9.45
Cemaatla ve halkla olan ilişkiler yönünden	13	5.12
Cevapsız	144	56.69
Toplam	254	99.99

Din görevlilerinin meslekî açıdan en çok yetersiz oldukları alanlara ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 14.96'sının vaaz etme yönünden, % 9.84'ünün uygun bir sese ve yeteneğe sahip olmama yönünden, % 9.45'inin ise, İslâmî bilgiler ve genel kültür açısından olduğu görülmektedir.

Meslekî açıdan yetersizliğin en çok vaaz etme yönünden olması, gerek yeteri derecede Arapça bilgisinin olmadığından, gerekse İslâmî bilgiler ve genel kültür açısından olan yetersizlikle açıklanabilir.

C — Mesleklerine Bakış Açıları :

T A B L O 4

Şu Durumda Mesleklerindeki Memnuluk Derecelerine Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Oldukça memnunum	64	25.20
Memnunum	118	46.46
Biraz memnunum	48	18.90
Memnun değilim	23	9.05
Cevapsız	1	0.39
Toplam	254	100.00

Yukarıdaki verilere bakıldığında; din görevlilerinin mesleklerinden % 46.46'sinin memnun, % 25.20'sinin ise, oldukça memnun olduğu, buna karşılık % 18.90'ının biraz memnun, % 9.05'inin ise, memnun olmadığı görülmektedir.

Buradan hareketle büyük bir çoğunluğun (% 71.76) mesleklerinden memnun oldukları anlaşılmaktadır. Mesleklerinden memnun olmayanların, niçin mesleklerinden memnun olmadıklarına ilişkin bir soruya ise şu cevapları vermişlerdir :

«Din adamlarına önem verilmiyor, hor görülüyor.»

«Ulvî bir meslek olan imamlık zamanımızda değerini kaybetmiştir. İslâm düşmanları devamlı saldırmakta, alay etmekte ve aşağılamaktadırlar. Müslümanlar ise, imâm veya müezzini caminin hademesi, camiye gelenlerin hizmetçisi, caminin bekçisi gibi görmekte, gerektiğinde imamı azarlamakta.»

«Vatandaşın imama karşı tavrı belli, namaz, oruç, hac gibi; yasakları söyler, içki, zina, faiz gibi. Fakat bunun dışında gazete, TV, radyo vasıtasıyla hocanın dediğinin tam tersi empoze ediliyor. Muvaffak da oluyorlar. Zaten halkı bunlar yönlendiriyor. Bu tezatlar dünyasında memnun olunur mu acaba, % 98'i müslüman olan bir ülkede?»

«En başta maddi imkânsızlıklar, diğer devlet memurlarına tanınan imkânların çoğunda faydalanamıyoruz. Sadece namaz kıldırma memuru olarak tanınıyoruz.»

Okul durumumuz zayıf, en azından iki yıl yüksekokul okumamız gerekir. Pedagoji eğitimimiz zayıf, ekonomik durumumuz zayıf, öğretmenler gibi yan ödememiz yok.»

«Memnun değilim, çünkü görev açısından yeterli değilim. Bilâkis İmam-Hatip Lisesi müfredat programı imamlık için yeterli bilgiyi verememektedir.»

«Köyde belli bir arkadaş grubu veya belli bir sosyal-ictimâî hayat olmadığından, günlerimiz çok monoton geçiyor. Sohbet edecek arkadaşımız bile yok. Köy kahvesine biz gitmeyiz, camiye de cemaat gelmez.»

«Âmir ve personel işbirliği yok.»...

O halde yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, din görevlilerinin mesleklerinden memnun olmamalarının sebebinin; toplumda hor görülmele-ri, aşağılanmaları, basın ve yayının aleyhlerinde faaliyet göstermesi, maddî durumlarının iyi olmaması, buna devletin destek sağlamaması ve bunun sonucu birtakım itibar düşürücü hâl ve hareketlere tevessül etmeleri, böy-

lece toplumda şahsî ve manevî değerlerinin düşmesi, eğitim ve öğretim seviyelerinin düşük olması, âmir ve personel işbirliğinin olmayışı gibi nedenler oluşturmaktadır.

D — Kişisel Problemler :

T A B L O 5

Kişisel Problemlerinin Olup Olmadığına Göre Dağılımları

Kişisel Problemleri	Sayı	Yüzde
Evet	79	31.10
Hayır	160	62.99
Cevapsız	15	5.91
Totam	254	100.00

Din görevlilerinin kişisel problemlerinin olup olmadığına ilişkin verilere bakıldığında; % 62.99'unun kişisel problemleri olmadığı, buna karşılık, % 31.10'unun kişisel bir problemi olduğu görülmektedir. Yaklaşık her üç kişiden birinin kişisel probleminin olması, azımsanacak bir oran değildir.

Kişisel problemlerinin neler olduğu ise, açık uçlu bir soru sorularak kendilerinden yazılması istenmiş ve şu cevaplar alınmıştır :

«Yalnızım, maddi durum yetersizliğinden evlenemiyorum.» (5 kişi)
«Aile yuvasından uzak durmak insanı yıpratıyor.» «Bir yüksekokul okuyamayışım beni üzüyor. Çünkü imamlık peygamber mesleği olduğu halde, şu zamanda hiç olarak görülüyor.» Çocuğumun olmayışı ve tıbben çocuk sahibi olabilmemin imkânsız oluşu.» «Pazardan geçim sağladığımdan çok zor zartlar altında görev yapıyoruz.» «Ailevî» «Eşimin iyi bir İslâmî bilgiye sahip olmasını isterdim.» «Ekonomik güvence azalınca, psikolojik çöküntü.» «Eşimle anlaşamıyorum.» «Kendimi halka kabul ettiremediğim zannıyla üzülüyorum.» «Maddi durum açısından yetersiz olup, çok borçluyum. Ezan okurken şaşırıyorum.» «Maddi sıkıntılar ve ailevî problemler.»

Görüldüğü gibi, din görevlileri kişisel problem olarak daha çok maddi sıkıntılarını, sıhî durumlarını, ailevî problemlerini, toplumda kendilerini kabul ettiremeyişlerini dile getirmişlerdir.

2 — Ekonomik Problemler :

Ülkemizde diğer birçok devlet memurlarında olduğu gibi, din görevlilerinin de büyük bir çoğunluğunun ekonomik problemi olduğu bir gerçektir. Aşağıdaki tablolar da bu durumu göstermektedir :

T A B L O 6

Alınan Maaşın Geçimleri Açısından Yeterlilik Durumuna Göre Dağılımları

Maaşın Yeterlilik Durumu	Sayı	Yüzde
Yeterli	10	3.94
Kısmen yeterli	85	32.46
Yetersiz	159	62.60
Toplam	254	100.00

Din görevlilerinden % 62.60'ı aldıkları maaşın yetersiz olduğunu, belirtirken, sadece % 3.94'ü yeterli olduğunu belirtmiştir. Buradan hareketle din görevlilerinden büyük çoğunluğunun (% 96.06) kısmen de olsa ekonomik bir probleme sahip olduğu söylenebilir.

T A B L O 7

Maaşın Yetersizliği Durumunda Geçimlerini Temin Etme Yollarına Göre Dağılımları

Geçim Yolları	Sayı	Yüzde
Yetersiz de olsa başka yapabileceğim birşey olmadığı için yalnız maaşımla	105	41.34
Maaşıma ek olarak mevlüt, hatim, cenaze ve definden aldığım paralarla	29	11.57
Maaş ve ek bir işte çalışmak suretiyle	37	14.57
Başka	15	5.90
Cevapsız	68	26.27
Toplam	254	100.00

Maaşın yetersizliği durumunda, geçimlerini temin etme yollarına göre dağılımlarına bakıldığında; din görevlilerinden % 41.34'ü maaşlarının yetersiz de olsa başka yapabilecekleri birşey olmadığını, % 14.67'si maaşlarına ek olarak başka bir işte çalıştıklarını, % 11.42'si de mevlüt, hatim, vs. gibi dinî hizmetlerden aldıkları paralarla geçimlerini temin ettiklerini belirttikleri görülmektedir. «Başka» seçeneğini işaretleyen 15 kişi de (% 5.90) köyden takviyeyle (5 kişi), eşim de çalışıyor (2 kişi), az yiyip az giyiyorum (2 kişi), kemer sıkarak ya da kanaatla (2 kişi), yetersiz olduğu için bekârim (1 kişi), halı dokumakla ve pazarlama şirketlerinde çalışmakla (1 kişi) şeklinde cevap vermişlerdir. Ayrıca din görevlilerinden % 26.77'si de bu soruya cevap vermek istememiştir.

T A B L O 8

Mevlüt, Hatim, Cenaze ve Defin Gibi Şeylerden Para Alıp Almama Durumuna Göre Dağılımları

Para Alıp Almama Durumları	Sayı	Yüzde
Kesinlikle almıyorum	50	19.69
Ara-sıra alıyorum	157	61.81
Her zaman alıyorum	35	13.78
Cevapsız	12	4.72
Toplam	254	100.00

Din görevlilerinin bazı dinî hizmetlerden para alıp almama durumlarına bakıldığında; % 61.81'inin bu gibi hizmetlerden ara-sıra para aldığı, % 13.78'i her zaman aldığını, buna karşılık % 19.69'unun kesinlikle almadığını belirttikleri görülmektedir. Bu verilerden hareketle, din görevlilerinin büyük bir çoğunluğunun ara-sıra da olsa, (% 80.31) bu gibi dinî hizmetlerden para aldığı ortaya çıkmaktadır.

Aşağıdaki Tablo-9'da, bu tür işlerden para almalarının nedenlerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; din görevlilerinden % 29.92'si maaşlarının yetersizliğinden dolayı, % 25.98'i, eskiden beri süregelen bir gelenek olduğundan, % 7.09'u da, yaptıkları görev ve emeklerinin bir karşılığı olduğu için para aldıklarını belirttikleri görülmektedir. Bunlardan % 16.93'ü de para almalarının nedenlerine ilişkin değişik cevaplar vermişlerdir.

T A B L O 9

Para Alma Nedenleri	Sayı	Yüzde
Yaptığım görevimin ve emeğimin bir karşılığı olduğu için	18	7.09
Maaşım yetersiz olduğu için	76	29.92
Eskiden beri süregelen bir gelenek olduğu için	66	25.98
Başka	43	16.93
Cevapsız	51	20.08
Toplam	254	100.00

3 — Meslektaşlarıyla İlgili Problemler :

T A B L O 10

'Meslektaşlarıyla Olan İlişkilerine Göre Dağılımları

Meslektaşlarıyla olan İlişkiler	Sayı	Yüzde
Oldukça memnunum	46	18.11
Memnunum	144	56.69
Memnun Değilim	60	23.62
Cevapsız	4	1.57
Toplam	254	99.99

Din görevlilerinin meslektaşlarıyla olan ilişkilerine göre dağılımlarına bakıldığında; % 56.69'unun meslektaşlarıyla olan ilişkilerinden memnun olduğu, % 18.11'inin, oldukça memnun olduğu, buna karşılık % 23.62'sinin memnun olmadıkları görülmektedir.

Genelde (% 74.8) din görevlilerinin meslektaşlarıyla olan ilişkilerinin iyi olduğu söylenebilir. Ashında % 23.62'lik bir oran bile din görevlileri açısından pek hoş olan bir durum değildir. Çünkü toplumda etkin olabilmek için, her meslek grubundan çok din görevlilerinin birlik ve beraberlik içinde olmaları gerekir.

Meslektaşları arasında hangi konulardan memnun olmadıkları ve nedenlerine ilişkin bir soruya ise din görevlileri şu cevapları vermişlerdir :

«Bazı gruplar müftünün etrafında kümeleşmekte ,biz dışlanmaktayız. Hacca veya Avrupa'ya gitme konusunda o gruplardan seçilmektedir. Hatta o kadar ki, tekrar tekrar seçilmektedirler.»

«Şehire indiğimizde hoş geldini bile bizden esirgiyorlar, dairedeki arkadaşlar. Bizim halka hiçbir şey demeye hakkımız yok olduğunu sanıyorum.»

«Menfaatperest olmaları, sosyal yardımlaşmanın olmayışından.»

«Din görevlileri arasında klikleşmiş grupların olması. Din görevlileri arasında 'kazanç grupları'nın olması (mevlütçüler, cenazeciler gibi), gelekselleşmeye yüz tutan cami görevlileri arasında çekişme ve sürtüşme.»

«Olur olmaz konuşmak, bir kaçımızın bir araya gelmesiyle aramızda çıkan ihtilâflar ve dinî hükümlerde hissî davranışlar.»

«Birinci plânda meslektaşlarımızın inancına uygun olmayan menfaati ön plânda tutmaları, cahil olmaları.»

«Şahsî çıkarları doğrultusunda ve ekonomik isteklerine boyun eğmeleri.»

«Meslektaşlarımız arasında imam-hatipli, sülëymancılık sürtüşmeleri var. Bence hiç ayırım olmadan dostça yaşamak gerek. Biz kimseye karşı değiliz. Fakat o grupta bir benlik var.»

«Meslektaşlarımız dini, topluma ve kendilerine uydurmaya çalıştıkları için, uyum sağlayamıyorum. İstisnalar hariç. Âhireti unutup âdeta inanmanlara gönüllü asker oluyorlar.»

«Arkadaşların görev yerlerinde kalabilmek için şahsî çıkarlarını öne almaları, müdahaleci ve iki yüzlü olmaları, mesleğin vakarına uygun hareket etmemeleri.»

«Meslektaşlarımız kendi aralarında birkaç grup oluşturuyor. Kim, kimi cenaze ve mevlide çağırırsa, o arkadaşla samimi oluyor. Hep arkadaşlık maddiyata dayanıyor. Samimiyet varsa mutlaka altında menfaat da var. Bu da maaşlar yetersiz olduğundan ileri geliyor.»

Din görevlilerinin meslektaşlarıyla olan ilişkilerinden memnun olmayışlarının sebeplerini, bir kısmını yukarıda da belirttiğimiz gibi, şu şekilde özetlemek mümkündür :

1 — Din görevlilerini en çok huzursuz edip, kaynaşmalarını engelleyen temel unsur, muhtelif dinî ve siyasî görüşlere sahip olmaları, hatta

mevlütçüler, cenazeciler gibi birtakım gruplara ayrılmalarıdır. Özellikle idarenin de taraf tutarak bir tarafın lehine, diğer tarafın aleyhine davranışlarda bulunup, birtakım farklı muameleler yapmasıdır.

2 — DİN görevlilerinin, mesleklerinin şerefine yakışmayacak şekilde menfaatperest olmaları, kişisel menfaatlerini ön plana alarak, samimi bir dinî havanın oluşmasının sağlanamaması.

3 — İmamlık mesleğinin itibarını zedeleyici tarzda hâl ve hareketlere sahip olmaları, gerek konuşmalarında, gerek giyim kuşamlarında kendilerine, mesleklerine yakışır şekilde itina göstermemeleri.

4 — Cemaat ve toplumu irşat ve telkin ederek, birlik ve beraberliği sağlayacakları yerde, kendi aralarında sürekli ihtilâfların çıkması ve görüşleri doğrultusunda dinî hükümlerde hissi davranışlarda bulunmaları, birbirlerinin aleyhinde atıp tutmaları, hatta sırf kendi siyasî görüşlerine ve kendi dinî gruplarına mensup olmadıklarından dolayı, birbirlerine selâm dahi vermemeleri.

4 — İdareyle İlgili Problemler :

A — İdareyle Olan İlişkiler :

DİN görevlilerinin idareyle (Müftülükle) olan ilişkilerini belirlemek üzere birtakım sorular sorulmuş, aşağıdaki tablolarda da görüldüğü gibi şu sonuçlar ortaya çıkmıştır :

Aşağıdaki Tablo-11 incelendiğinde; din görevlilerinden % 55.12'sinin idareyle olan ilişkilerinden memnun oldukları, % 30.71'inin ise, kısmen memnun olduklarını belirttikleri görülmektedir. Buna karşılık % 9.84'ü, memnun olmadıklarını belirtmişlerdir.

T A B L O 11

İdareyle (Müftülükle) Olan İlişkilerinden Memnun Olup
Olmadıklarına Göre Dağılımları

İlişkilerden Memnun musunuz?	Sayı	Yüzde
Evet	140	55.12
Kısmen	78	30.71
Hayır	25	9.84
Kararsızım	9	3.54
Cevapsız	2	0.79
Toplam	254	100.00

B — Denetlemeyle İlgili Problemler :

T A B L O 12

Müftü ve Murakıplar Tarafından Yapılan Denetlemeler Hakkındaki Görüşlerine Göre Dağılımları

Denetlemeler Hakkındaki Görüşleri	Sayı	Yüzde
Denetlemeler Oldukça âdil ve yeterli oluyor	84	33.07
Denetlemeler pek âdil ve yeterli olmuyor	62	24.41
Denetlemeler ne âdil, ne de yeterli oluyor	56	22.04
Başka	26	10.24
Cevapsız	26	10.24
Toplam	254	100.00

Din görevlilerinin, müftü ve murakıplar tarafından yapılan denetlemeler hakkındaki görüşlerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 33.07'sinin denetlemelerin oldukça âdil ve yeterli olduğu; buna karşılık % 24.41'inin, denetlemelerin pek âdil ve yeterli olmadığını, % 22.04'ünün ise, denetlemelerin ne âdil, ne de yeterli olduğunu belirttikleri görülmektedir. Ayrıca % 10.24'ü de, «Başka» seçeneğini işaretleyerek şu ilginç ifadelerle yer vermişlerdir :

«Denetlemeler yok kalktı.» (9 kişi) «Cevap veremeyeceğim, çünkü henüz denetleme olmadı.» (6 kişi, 5-9 yıllık görevli) «Bu konuda bir fikrim yok, 7 senede bir geliyorlar.» (4 kişi) «Üç yıllık görevliyim henüz gelmediler.» (3 kişi) «Henüz denetlenmedim, 12 yıllık görevliyim.» (1 kişi) «Henüz denetlenmedim.» (1 kişi, 10-14 yıllık görevli) «Benim köyüm Alevi olduğu için iki yıldır ne müftü, ne de murakıp geliyor.» (1 kişi) «Köydeyiz, 8 yıl oldu hiçbir kimse tarafından denetlenmedim.» (1 kişi) «Şikâyetlerin çok olduğu görevliler hakkında daha ziyade denetlemeler oluyor.» (1 kişi)

C — Meslekî Cezalarla İlgili Problemler :

Tablo-13'te de görüldüğü gibi, din görevlilerinden % 85.04'ü ceza almadıklarını, % 11.02'si ise ceza aldıklarını belirtmişlerdir.

Aldıkları cezaların hangi konularda ve hangi sebeplerden dolayı aldıklarını da şu şekilde izah etmişlerdir :

«Temizlik yüzünden.» «Üniversite imtihanına gittim, izin verilmemişti.» «Vaaz konusundan.» «Kur'ân okutulmasına müsaade ettiğimden, kınama ve

uyarı cezası aldım.» Görevde ihmalkâr davranmaktan.» «İhtar aldım, haklı olarak. Çünkü suç bendeydi.» «Kınama cezası aldım.» «Sebepsiz yere, yani haksız olarak.» «Bence gereksiz sebeplerden.» «Haftalık toplantıya katılmadığım için uyarı cezası aldım.» «Camide görevli olmayan halktan birine mevlütte Kur'ân okumasına müsaade ettim diye uyarı cezası aldım.» «Memleketimizin gelenek ve göreneği olan, iskat ve devir yaptığım için ceza aldım. Bir kadememi kestiler, müftülüğün herhangi bir uyarısı yoktu.» «Zekat konusunda, zekattan Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen sınıflara verilmmediğini söylediğimi, devletin himayesi altındaki vakıflara verilmemesi gerektiğini söylediğim için.»

T A B L O 13

Şimdiye Kadar Meslekleriyle İlgili Olarak
Ceza Alıp Almadıklarına Göre Dağılımları

Ceza Alıp Almadıkları	Sayı	Yüzde
Evet	28	11.02
Hayır	216	85.04
Cevapsız	10	3.94
Toplam	254	100.00

Yukarıdaki ifadelere bakıldığında; din görevlilerinden bazıları, gereksiz ve suçsuz yere ceza aldıklarını belirtirken, bazıları da ceza almayı hak ettiklerini ve nedenlerini ifade etmişlerdir.

D — İzinlerle İlgili Problemler :

T A B L O 14

İzinler Hakkındaki Görüşlerine Göre Dağılımları

İzinler Hakkındaki Görüşleri	Sayı	Yüzde
İzinler yeterlidir	162	63.78
İzinler yetersizdir	86	33.86
Cevapsız	6	2.36
Toplam	254	100.00

Din görevlilerinin izinler hakkındaki görüşlerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 63.78'inin izinleri yeterli gördükleri, buna karşılık % 33.86'sının ise, izinleri yeterli görmedikleri ortaya çıkmaktadır.

% 33.86'lık bir oranla izinleri yetersiz görenler şunları belirtmişlerdir :

«Köylerde görev yapan imamlara haftada bir gün izin verilmeli ve resmiyete konmalı.» (13 kişi) «Haftada iki gün izin olmalı.» (13 kişi) «Senelik izinlerin bir ay olması.» (11 kişi) «İzine ayrıldığımız zaman özellikle köylerde göreve bakacak kimse bulmakta güçlük çekiyoruz.» «Tek görevli olduğum için (haftalık) izin kullanamıyoruz. Devlet memurlarına verilen izinler bize de verilmeli, yoksa kaçamak oluyor.» Cumartesi, pazar için çalışana ek ücret şarttır.» «Bayram izinleri yetersiz oluyor.» «Bilhassa dinî bayramlarda izinlerimiz verilmiyor.» «Haftada iki gün veya memurlara verilen iznin bir gününü kullanıp, ikinci gününe mesai ödenmesi, diğer izinleri de memurlar gibi kullanmamız veya mesai ödenmesi.» «Köy camileri tek görevlidir, izine ayrılırken yerine vekil bırakılması şartı vardır. Bu fevkalâde bir problemdir, bir köyde camide görev yapabilecek çok kimseler olsa da, bir ziraat mevsiminde onlara görev yaptırılmazsınız. Bu itibarla Diyanet buna bir çözüm yolu bularak bu görevlilerin hakkı olan izinlerini huzurlu olarak kullanmalarını sağlamalıdır.»

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, köylerde görev yapan imamlar, haftada bir gün izin isterlerken, şehir ve kasabalardakiler bir günlük izinlerini de yetersiz görerek iki gün izin veya yaptıkları göreve karşılık mesai ödenmesini istemektedirler. Diğer taraftan, resmi tatil günlerinde, bayramlarda yapılan göreve karşılık yine mesai ödenmesini ve senelik izin en az 30 gün olmasını istemektedirler.

E — Hacda Görevlendirilmek Üzere Yapılan Seçimlerle İlgili Problemler :

T A B L O 15

Din Görevlilerinin Hac Mevsiminde Hac'da Görevlendirilmek Üzere Yapılan Seçimler Hakkındaki Görüşlerine Göre Dağılımları

Seçimler Hakkındaki Görüşleri	Sayı	Yüzde
Oldukça âdil bir seçim oluyor	34	13.39
Kısmen âdil bir seçim oluyor	80	31.50
Âdil bir seçim olmuyor	116	45.67
Başka	24	9.44
Toplam	254	100.00

Din görevlilerinin, hac mevsiminde, hacda görevlendirilmek üzere yapılan seçimler hakkındaki görüşlerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 45.67'sinin âdil bir seçim olmadığını, % 31.50'sinin kısmen âdil bir seçim olduğunu belirtirken, % 13.39'u ise, âdil bir seçim olduğunu belirttikleri görülmektedir.

Yine seçimler hakkında % 9.44'lük bir oran da «Başka» seçeneğini işaretleyerek, şu ifadelere yer vermişlerdir :

«Hiç gitmeyen varken, bazıları iki hatta üç defa gidiyor.» (6 kişi) «Yağcılar ve düzenciler gönderiliyor.» (5 kişi) «Kimin gideceğinden haberimiz bile olmuyor, tamamen torpil.» (3 kişi) «İdarenin insiyatifi ile yapılıyor.» (2 kişi)

Bu ve benzeri ifadelerden anlaşıldığına göre, din görevlilerinden çoğunun (% 86.61) hacla ilgili seçimlerden memnun olmadıklarını söyleyebiliriz.

Din görevlilerinden, hac mevsiminde hacda görevlendirilmek üzere yapılan seçimlerden memnun olmamaları halinde, kendilerinden nasıl bir seçim yapılmasını ve neye göre gönderilmesi gerektiği sorulmuş ve bu soruyla ilgili değişik cevaplar alınmıştır. Bu istek ve tekliflerini şu şekilde özetleyebiliriz :

1 — Din görevlileri her şeyden önce, adaletli bir seçimin yapılmasını, torpile, ayrıcılığa, herhangi bir baskıya yer verilmemesini ve bir defa gidenlerin ikinci üçüncü kez gitmemeleri gerektiğini,

2 — Hizmet süresinin, kıdem ve meslekteki başarının gözönüne alınmasını ve bu esaslara göre imtihan yapılarak gönderilmesini,

3 — Hacca gitmeden önce, en az bir ay kursa tabi tutulmalarını istemektedirler.

F — Hutbelerle İlgili Problemler :

Din görevlilerinin hutbeleri değerlendirme derecelerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 50.79'unun bu hutbeleri cemaatları açısından pek faydalı bulmadığını, % 31.89'unun orta derecede faydalı bulunduğunu, buna karşılık % 14.56'sinin ise, oldukça faydalı bulunduğunu belirttikleri görülmektedir.

Okudukları hutbeleri niçin cemaatları açısından faydalı bulmadıkları sorusuna ise din görevlileri şu cevapları vermişlerdir :

«Hutbeler çevre özelliğine ve çevre ihtiyaçlarına göre olmalı.» (22 kişi)
«Diyabetin hutbeleri devamlı aynı konular.» (16 kişi)

T A B L O 16

Diyaret İşleri Başkanlığı'nca veya Müftülükçe Hazırlanan
Hutbeler Hakkındaki Görüşlerine Göre Dağılımları

Hutbeleri Değerlendirme Dereceleri	Sayı	Yüzde
Oldukça faydalı buluyorum	37	14.56
Orta derecede faydalı buluyorum	81	31.89
Pek faydalı bulmuyorum	129	50.79
Cevapsız	7	2.76
Toplam	254	100.00

«Müftülük genelde klasikleşmiş, herkesin her zaman duyduğu bilgileri ve misalleri takip ediyor. Halbuki cemaatımız bugün günlük meselelerde daha problemlidir, onlar işlenmelidir.»

«Bazı konular özellikle köy cemaati tarafından yadırganmaktadır.»
«Merkezdeki hutbe bazen köyde abes oluyor, dağ köyünde trafikten bahsetmek gibi.»

«İlmî ve fikhî değere sahip değil, çok yüzeysel ve önemsiz, yapmacık sözlerle ve kuru ifadelerle dolu. Dolayısıyla cemaata fayda sağlayacağını ummadığım için şahsen ben okumuyorum.»

«Cami, insanların özellikle dinini öğrendiği yerdir. Diğer konular da anlatılsın fakat, namaz, oruç, zekat; haram, helâl konusunu bilmeyen bir cemaata orman, kütüphane ve yerli malların anlatılması çok anlamsız.»

«Okuduğumuz hutbeler pasif konuların spiker gibi okunmasından ibarettir.»

«Diyaret İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan hutbeler şehir merkezi dikkate alınarak hazırlandığından köylerde pek ilgi görmüyor. Ayrıca cemaatin anlayacağı tarzda değil, diğer taraftan bu uygulama imamları tembelliğe itiyor.»

«Hutbeler genelde televizyon haberleri gibi veya reklâm mahiyetinde.»

«Her caminin imamı kendi cemaatının durumunu daha iyi bilir. Örneğin, karlı havada açıkta bulunan cemaata göre ayarlanması gerekirken, emri vâki uygun olmuyor. Yine dışarda cenaze varken, başka konulardan değil de, cenazeden bahsetsek daha uygun olmaz mı?»

«Cemaatta bir kanaat hasil olmuş vaziyette, TRT'nin yayınına göre, cemaat hutbelerin konusunu tahmin etmeye çalışıyor. Vakıflar haftası, Orman haftası, Verem, Kanser haftası gibi.»

«Cemaatin hangi hutbeye ihtiyacı olduğunu imam daha iyi bilir. Mahallede bir adam öldürülmüşse, o gün düğünlerle ilgili hutbe okunmamalıdır.» (Misâl)

«Çünkü cemaatla alâkası olmayan konular, cemaatin hastalığı içki işe, kumardan bahsettirmek istiyorlar. Düşünün köyde traktör yok, trafikten bahsedeceksin deniliyor.»

Din görevlilerinin hutbeler konusundaki dilek ve şikâyetlerini bir hayli uzatmak mümkünse de, onların hutbeler hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz :

1 — Hutbeler hazırlanırken çevre özelliği ve çevre ihtiyaçları ile, hitap edeceği cemaatin bilgi ve kültür seviyesi dikkate alınmalıdır. Bunun sonucu olarak da, il ve ilçeler için hazırlanan hutbelerle, köyler için hazırlanan hutbeler, gerek dil, gerekse muhteva bakımından cemaatına uygun bir tarzda olmalıdır.

2 — Hutbeler monotonluktan, kalıplaşmış kuru ve yapmacık sözlerden arındırılarak, daha çok aktüel konuları işleyen, cemaatin günlük İslâmî ve ictimaî problemlerine ışık tutucu, ilmî ve fikhî konulara ağırlık verilerek hazırlanmalıdır.

3 — Hutbelerde, basın ve yayının yer verdiği, orman haftası, yerli mallar, verem, kanser, yeşilay, vakıflar haftası, anneler günü, doğum kontrolü gibi konulara yer verilmemelidir.

4 — Hutbeler, yukarıdaki esaslar dikkate alınarak bizzat din görevlileri tarafından hazırlanmalıdır. Böylece hem din görevlilerini birşeyler okuyup araştırmaya sevkedecek, hem de onların bilgi ve kültür seviyelerinin yükselmesine hizmet edecektir.

G — Kurslarla İlgili Problemler :

Din görevlilerinin cami cemaatına sundukları hizmetleri yanında, çocuklar için dinî bilgilerin öğretilmesinde, dinî tutum ve davranışların kazandırılmasında da büyük bir fonksiyona sahiptirler. Bu amaçla yazın açtıkları kurslarda herhangi bir problemle karşılaşp karşılaşmadıklarına ilişkin bir soru sorulmuş ve aşağıdaki veriler elde edilmiştir :

T A B L O 17

Yaz Tatilinde Kur'ân-ı Kerim Okutmak veya Dinî Bilgiler
Öğretmek Amacıyla Açılan Kurslarda Problemlerle
Karşılaşp Karşılaşmadıklarına Göre Dağılımları

Problemlerle Karşılaşp Karşılaşmadıkları	Sayı	Yüzde
Evet	110	43.31
Hayır	105	41.34
Kimse gelmediği için açmıyorum	22	8.66
Cevapsız	17	6.69
Toplam	254	100.00

Buna göre, din görevlilerinden % 43.31'i, çeşitli problemlerle karşılaştıklarını, % 41.34'ü ise, herhangi bir problemle karşılaşmadıklarını belirtmişlerdir. % 8.66'sı da, kimse gelmediği için böyle bir kurs açmadığını ifade etmiştir.

Ne gibi problemlerle karşılaştıklarını ise şu şekilde dile getirmişlerdir:

«Öğrenciler düzenli bir şekilde devam etmiyorlar.» (22 kişi) «Kırsal bölgede, herkesin işi gücü olduğundan çocuklar gelmiyor.» (13 kişi) «Küçükükü büyüklü fazla çocuğun gelmesi.» (12 kişi) «Velilerin ilgisizliğı.» (10 kişi) «Cemaat çocuğunu bir ay gönderiyor okusun diye, eğer gelen bir çocuğun kulağı bir kusurundan dolayı çekilmişse, cemaat karı-kızak imamı dövmeye koşuyorlar.» «Kurs yerimizin olmayışı, sıraların olmayışı.» «Öğretmenlerle anlaşmazlık» «Birincisi işe yaramayan çocukları gönderiyorlar, ikincisi, veliler ilgisiz davranıyorlar. İmamların daha iyi ve güzel okutabilmeleri için karşılığında ders ücretinin verilmesi daha da başarıya götürür.»

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, din görevlilerinin en çok karşılaştıkları problemlerin başında, kursa gelen öğrencilerin düzenli bir şekilde devam etmemeleri, velilerin ilgisizliğı, öğrencilerin kalabalıklığı, zamanın kısa oluşu, uygun okutulabilecek bir yerin olmayışı ve öğreticilere belli bir öğreticilik ücretinin ödenmeyişidir.

5 — Toplumsal Problemler :

A — Cemaat ve Çevre ile Olan Uyum :

T A B L O 18

Görev Yaptıkları Yerde Cemaat ve Çevre İle Olan Uyumlarına Göre Dağılımları

Uyum Dereceleri	Sayı	Yüzde
Oldukça iyi bir uyum içerisindeyim.	145	57.09
Ara-sıra uyumsuzluklar ve anlaşmazlıklar çıkıyor	103	40.55
Uyumsuzum	4	1.57
Cevapsız	2	0.79
Toplam	254	100.00

Din görevlilerinin, görev yaptıkları yerde cemaat ve çevre ile olan uyumlarına göre dağılımlarına bakıldığında; en büyük yığılmanın % 57.09'luk bir oranla, «oldukça iyi bir uyum» içerisindeyim» seçeneğinde olduğu görülmektedir. Bu oranı % 40.55'lik bir grupla «ara-sıra uyumsuzluklar ve anlaşmazlıklar çıkıyor» seçeneği izlemektedir. Cemaat ve çevre ile «uyumsuzluk» içerisinde bulunanların oranı ise, % 1.57'dir.

Buradan hareketle, din görevlilerinin cemaat ve çevre ile olan ilişkilerinde, ara-sıra olan uyumsuzluklar hariç, genelde iyi bir uyum içerisinde oldukları söylenebilir.

B — Cemaatla Aralarında Çıkan Dinî Problemler :

Din görevlilerinden, cemaatla karşılaştıkları problemlerin önem derecesine göre işaretlenmesi istenmiş ve Tablo-19'da da görüldüğü gibi, şu sonuçlar ortaya çıkmıştır :

Din görevlilerinden % 44.88'i, cemaatin cahil olduğunu ve anlatılanları kavrayamadığını, % 20.08'i, cemaat içerisinde bazı kişilerin yaptıkları yersiz müdahaleleri, % 5.51'i, cami derneği mensuplarının her şeye karışmaları ve her konuda bilgiçlik taslamalarını, % 4.33'ü, olur olmaz her konuda müftülüğe şikâyetle bulunmalarını, % 4.94'ü de, yapılan vaazların ve edilen sohbetlerin belli bazı siyasi görüşlere maletmelerini birinci derecede problem olarak belirtmişlerdir.

T A B L O 19

Cemaatle Karşılaştıkları Problemlerin Önem Derecelerine Göre Dağılımları

Karşılaşılan Problemler		1. Derecede	2 Derecede	3. Derecede	4. Derecede	5. Derecede	Seçeneği İşaretle- meyen
Cemaatin cahil olması anlatılanları kavrayamaması	f	114	7	2	1	2	128
	%	44.88	2.76	0.79	0.39	0.79	50.39
Cemaat içerisinde bazı kişilerin yaptıkları yersiz müdahaleler	f	51	40	12	9	0	142
	%	20.08	15.75	4.72	3.54	0	55.91
Yapılan vaazları ve edilen sohbetleri Belli bazı siyasi görüşlere maletmeleri	f	10	36	22	5	1	180
	%	3.94	14.17	8.66	1.97	0.39	70.87
Cami Derneği mensuplarının her şeye karışmaları, her konuda bilgiçlik taslamaları	f	14	22	15	5	2	196
	%	5.51	8.66	5.91	1.97	0.79	77.17
Olur olmaz her konuda Müftülüğe şikâyetle bulunmaları	f	11	14	13	3	5	208
	%	4.33	5.51	5.12	1.18	1.97	81.89
Başka	f	2	2.	4	4	0	242
	%	0.79	0.79	1.57	1.57	0	95.28

Yukarıda da görüldüğü gibi, genelde karşılaşılan problemlerin temelinde cahillik yatmaktadır (% 44.88) Ancak bu problemin halledilmesi büyük ölçüde din görevlilerine düşen bir görev olmaktadır. Şayet din görevlileri kendilerini âlim, bilgili görüp, hep karşısındakileri cahil görürlerse, o zaman toplumda bir yabancılaşma ve farklılaşma başlar. Oysa cemaatin cahillikten kurtarılıp aydınlatılması din görevlilerine düşen bir görevdir.

C — Cemaatla Karşılaşılan Problem Çeşitleri :

T A B L O 20

Cemaatin En Çok Karşılaştıkları Konulara Göre Dağılımları

Karşılan Konular	Sayı	Yüzde
Vaaz konusunda	20	7.87
Namaz konusunda	22	8.66
Caminin temizliği ve bakımı konusunda	46	18.51
Konuşmalarına giyim kuşamına toplumla olan ilişkilerine	21	8.27
Evimde mevcut olan Radyo TV teyb müzik seti gibi araçlara	24	9.45
Başka	63	24.80
Cevapsız	58	22.83
Toplam	254	100.00

Cemaatin en çok karşılaştıkları konulara göre olan dağılımlara bakıldığında; en çok yığılmanın % 18.11'lik bir oranla caminin temizliği ve bakımı konusunda olduğu görülmektedir. Bunu % 9.45'lik bir oranla, din görevlilerinin evlerindeki mevcut müzik eşyaları, % 8.66 ile namaz konusu, % 8.27' ile giyim kuşam, hâl ve hareketleri, % 7.87'lik bir oranla da vaaz konuları izlemektedir.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz : Cemaat her şeyden önce, din görevlilerinden caminin temizliği ve bakımı konusuna dikkat etmelerini, ikinci olarak da, onların giyim ve kuşamlarıyla, hâl ve hareketleriyle, söz ve davranışlarıyla toplumda örnek birer şahsiyet olmalarını istemektedir.

D — Cemaatla Olan İlişkiler :

T A B L O 21

Cemaatla Olan İlişkileri Açısından Kendilerini Değerlendirme Durumlarına Göre Dağılımları

Cemaatla Olan İlişkiler	Sayı	Yüzde
Cemaatım bana her zaman her konuda yardımcı olur	86	33.86
Cemaatım bana ara-sıra yardımcı olur	138	54.33
Cemaatım bana hiçbir zaman, hiçbir konuda yardımcı olmaz	23	9.06
Cevapsız	7	2.76
Toplam	254	100.01

Din görevlilerinin genelde toplumda, özelde ise cemaatlarıyla olan ilişkileri yönünden durumlarının ne olduğu, kendilerini kabul ettirip ettiremediklerini öğrenmek amacıyla, cemaatlarıyla olan ilişkileri açısından kendilerinin değerlendirilmesi istenmiş ve yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi, şu sonuçlar ortaya çıkmıştır :

Din görevlerinden % 54.33'ü cemaatin kendilerine ara-sıra yardımcı olduğunu, % 33.86'sı her zaman her konuda yardımcı olduğunu, buna karşılık % 9.06'sı ise, hiçbir zaman hiçbir konuda yardımcı olmadıklarını belirtmişlerdir.

Bu veriler, Tablo-18'deki, cemaat ve çevre ile olan uyumlarına ilişkin verilere de yaklaşık olarak bir paralellik arz etmektedir.

Burada (% 9.06'lık oran hariç) cemaatin büyük bir çoğunluğunun din görevlilerine ara-sıra da olsa yardımcı olduğu anlaşılmaktadır.

E — Öğretmen ve Muhtarla Olan İlişkiler :

Özellikle köylerde görev yapan imamlar için, önemli bir husus da, muhtar ve öğretmenlerle olan ilişkilerdir. Ancak aşağıdaki tablo verilerine bakıldığında; din görevlilerinden büyük bir çoğunluğunun (% 81.10) her ikisiyle de ilişkilerinin iyi ve normal olduğunu belirttikleri görülmektedir. Az da olsa, din görevlilerinden % 5.51'i, öğretmenle iyi, muhtarla kötü; % 1.97'si muhtarla iyi, öğretmenle kötü, % 2.36'sı da her ikisiyle ilişkilerinin iyi olmadığını belirtmişlerdir.

T A B L O 22

Muhtar ve öğretmenlerle olan ilişkilerine göre dağılımları

Muhtar ve Öğretmenle Olan İlişkiler	Sayı	Yüzde
Her ikisiyle de ilişkim iyi ve normal	206	81.10
Muhtarla iyi, öğretmenle kötü	5	1.97
Öğretmenle iyi, muhtarla kötü	14	5.51
Her ikisiyle de ilişkilerimiz iyi değil	6	2.36
Başka	10	3.94
Cevapsız	13	5.12
Toplam	254	100.00

Buradan hareketle artık geçmiş devirlerdeki, bozuk öğretmen, muhtar, imam üçlüsünün yerine⁽⁸⁾ bugün, birbirlerine karşı daha anlayışlı, daha samimi, birlik ve beraberlik içerisinde hareket eden bir öğretmen, muhtar ve imam üçlüsüne sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Elbette bunda din görevlilerimizin eğitim düzeylerinin geçmişe nazaran yüksek olmasının büyük fonksiyonu olduğu muhakkaktır.

F — Toplumda Prestijleriyle İlgili Problemler

T A B L O 23

Din Görevlilerinin Toplumda Prestijleri Hakkındaki Düşüncelerine Göre Dağılımları

Prestijleri Hakkındaki Düşünceleri	Sayı	Yüzde
Yüksek bir prestije sahiptirler	22	8.66
Orta derecede bir prestije sahiptirler	130	51.18
Düşük bir prestije sahiptirler	93	36.61
Cevapsız	9	3.54
Toplam	254	99.99

Din görevlilerinin toplumda kendi prestijleri hakkındaki düşüncelerine ilişkin dağılımlarına bakıldığında; % 51.18'i, kendilerinin orta derecede bir prestije sahip olduklarını, % 8.66'sı yüksek bir prestije sahip olduklarını belirtirken, % 36.61'inin de, düşük bir prestije sahip olduklarını belirttikleri görülmektedir.

Buradan hareketle, din görevlilerinden % 87.79'unun orta ve düşük derecede bir prestije sahip olduklarını düşündüklerini söyleyebiliriz.

Aşağıdaki Tablo-24'te de görüldüğü gibi, din görevlileri, toplumda düşük bir prestije sahip olmalarını birinci derecede bilgi eksiklikleri ve dine uygun olmayan davranışlarından (% 33.07), ikinci derecede % 17.72'si, basın ve yayının din ve din adamları hakkındaki olumsuz etkilerinden, üçüncü derecede % 7.87'si, toplumun dine karşı ilgisizliği ve ona ihtiyaç duymasından, dördüncü derecede % 5.91'i, din görevlilerinin mevlüt, hatim, cenaze vs. den para almalarından, beşinci derecede % 5.51'i de, din görevlilerinin kendi aralarında birlik ve beraberlik içinde hareket etmediklerinden kaynaklandığını belirtmişlerdir.

Buradan hareketle din görevlilerinin, toplumda düşük bir prestije sahip olmalarının % 44.49'luk bir oranla kendilerinden kaynaklandığı söylenebilir.

Ankette yer alan sorular dışında, din görevlilerince, mesleklerini en iyi şekilde yapmalarını engelleyen, ya da görevlerinde daha başarılı olabilmeleri için neler yapılması gerektiği hususuna dair bir soruya verdikleri cevapları ise sadece özet olarak sunmak istiyoruz :

1 — Hafızların ve güzel Kur'ân-ı Kerim okuyan imamların cemaati çok olan büyük merkezî câmilere, diğerlerinin ise mahalle câmi veya mescitlere verilmesi.

2 — Müftü ve murakıpların halktan gelen her şikâyeti gerekli inceleme ve soruşturma yapmadan, görevlileri aleyhine harekette bulunmaması, âmirinin personeline sadece ceza verici ve denetleyici olmak sıfatından ziyade, onların problemlerine eğilen, çözüm yolları arayan, birer yol gösterici niteliğinde olmaları.

3 — Hizmet-içi eğitim kurs ve seminerlerinin daha çok yaygınlaştırılması, tüm İmam-Hatip Lisesi mezunlarına kademeli olarak 2 yıl ön lisans programında okuma imkânının verilmesi, böylece bilgi ve kültür seviyelerinin yükseltilmesinin sağlanması.

4 — Yetenekli ve kendine güvenen din görevlilerine vaaz etme konusunda izin verilmesi, vaazlarda herhangi bir kısıtlamanın olmadan, dinin itikadî, amelî ve ahlâkî konularının açıkça anlatılmasının sağlanması.

T A B L O 24

Din Görevlilerinin Toplumda Düşük Bir Prestije Sahip Olmalarının Sebepleriyle İlgili Görüşlerine İlişkin Dağılımları

S e b e p l e r		1.	2.	3.	4.	5.	Seç. İşaret lemeyen
		Derecede	Derecede	Derecede	Derecede	Derecede	
Din görevlilerinin bilgi eksiklikleri ve dine uygun olmayan davranışları	f	84	17	14	7	2	130
	%	33.07	6.69	5.51	2.76	0.79	51.18
Basın ve yayının din ve din adamları hakkındaki olumsuz etkileri	f	45	44	15	7	1	142
	%	17.72	17.32	5.91	2.76	0.39	55.91
Toplumun dine karşı ilgisizliği ve ona ihtiyaç duymaması	f	20	32	22	10	5	165
	%	7.87	12.60	8.66	3.94	1.97	64.96
Din görevlilerinin mevlüt, hatim, cenaze vs. den para almaları	f	15	32	24	18	2.36	62.60
	%	5.91	12.60	9.45	7.09	6	159
Din görevlilerinin kendi aralarında Birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmemeleri	f	14	23	39	17	22	139
	%	5.51	9.06	15.35	6.69	8.66	54.72
Başka	f	5	5	1	0	0	243
	%	1.97	1.97	0.39	0	0	95.67

5 — Diyanet Vakfı'nın imkânları ölçüsünde, herkesten önce kendi personelinde ihtiyaç sahibi olanlara her türlü yardımı yapması, böylece halka minnet etme tenezzülünün ve birtakım dinî hizmetlerden para alınmasının önüne geçilmesi,

6 — İlähiyat Fakültesi öğretim üyelerinin önemli dinî konularda televizyonda açık oturumlar düzenleyerek halkı aydınlatmaları, Diyanet Teşkilâtı ve personeliyle daha yakın ve samimi ilişkiler kurarak onlara yardımcı olmaları.

7 — Başta televizyon programları olmak üzere, diğer bütün basın ve yayın organlarının din ve din adamlarını küçültücü, aşağılayıcı, hafife alma, alaycı tavırlarından vazgeçmesi, bu tür şeylere tevessül edenlerin engellenilmesi.

8 — Devletin din ve vicdan hürriyetine gereken önemi vermesi, lâiklik ilkesinin esasına riayet edilmesi.

9 — Diyanet'in Devlet Bakanlığı'nın yetki ve tasarruflarından kurtularak, özerk bir hale getirilmesi ve bunun bir sonucu olarak da, «Din İşleri» ya da « Diyanet İşleri Bakanlığı»nın kurulmasının sağlanması.

G — Sonuç ve Öneriler :

Araştırmada anket sorularıyla ilgili olarak elde edilen bulguları şu şekilde özetlemek mümkündür :

1 — Araştırmada ortaya çıkan bulgulara göre, genel olarak din görevlilerinin çoğunluğunun mesleklerinde kendilerini yeterli gördükleri anlaşılmıştır. Buna rağmen din görevlilerinden bir kısmı kendilerinin, özellikle vaaz etme, İslâmî bilgiler ve genel kültür açısından yetersiz olduklarını belirtmişlerdir.

2 — Din görevlilerinden büyük çoğunluğu mesleklerinde memnun olduklarını belirtmişlerdir. Mesleklerinden memnun olmayanlar ise bunu, toplumda hor görülmeleri, aşağılanmaları, basın ve yayında (özellikle filmlerde) alay konusu edilmeleri, ekonomik durumlarının iyi olmaması, eğitim ve öğretim seviyelerinin düşük olması, âmir ve personel işbirliğinin olmayışı ve dini irşat ve tebliğdeki birtakım kısıtlamalara bağlanmışlardır.

3 — Din görevlilerinden çoğunluğu, herhangi bir kişisel probleminin olmadığını, kişisel problemi olanlar ise, daha çok bunların, maddi sıkıntılar, ailevî problemler, sıhhi durumlar ve toplumda kendilerini kabul ettirememesi gibi konularda olduğunu belirtmişlerdir.

4.— Din görevlileri genelde müftülük tarafından okunmasını istedikleri hutbeleri, cemaatları açısından pek faydalı bulmadıklarını; okunan hutbelerin çevre özelliğine ve çevre ihtiyaçlarına uygun olmadığını, genelde hutbelerin hemen hemen aynı konuları işleyen, kalıplaşmış sözlerden müteşekkil monoton bir yapıya sahip olduğunu, çoğunun doğrudan İslâmî konuları içermeyen konulara yer verdiğini; en iyisi her din görevlisinin hutbeleri bizzat kendisinin hazırlaması gerektiğini belirtmişlerdir.

5 — Din görevlilerinden büyük çoğunluğu, aldıkları maaşın yetersiz olduğunu, bunun sonucu olarak da, ya ek bir işle uğraşmak zorunda kaldıklarını veya birtakım dinî hizmetlerden para aldıklarını, bunun da toplumda kendilerine önemli ölçüde itibar kaybettiğini belirtmişlerdir.

6 — Cemaat ve çevre ile genelde uyum içerisinde olduklarını; ancak cemaattan bazılarının olur olmaz her konuya müdahale etmelerinin ve gelişigüzel müftülüğe şikâyette bulunmalarının kendileri için problem teşkil ettiğini ve en çok cemaatın câminin temizliği ve bakımı konusuyla, evlerindeki mevcut müzik eşyalarına, hâl ve hareketlerine karıştıklarını belirtmişlerdir.

7 — Din görevlilerinden çoğunluğu, meslektaşlarıyla olan ilişkilerinden memnun olduklarını; memnun olmayanlar ise bunun, çeşitli dinî ve siyasi görüş farklılıklarından, mesleklerinin şerefine uymayacak şekilde menfaaterest olmalarından, imamlık mesleğinin itibarını zedeleyici birtakım hâl ve hareketlerde bulunmalarından kaynaklandığını belirtmişlerdir.

8 — Din görevlilerinden büyük çoğunluğu, muhtar ve öğretmenlerle olan ilişkilerinden memnun olduklarını ifade etmişlerdir.

9 — Din görevlilerinden hemen hemen yarısı, yazın çocuk okutmak için açtıkları kurslarda çeşitli problemlerle karşılaştıklarını; bunların başında da en çok, öğrencilerin kalabalıklığı, düzenli devam etmeyişleri, velîlerin ilgisizliği, okutulacak uygun bir yerin olmayışı ve kendilerine herhangi bir ücretin ödenmeyiş gibi konuların geldiğini belirtmişlerdir.

10 — Din görevlilerinden çoğunluğu, idareyle olan ilişkilerinden memnun olduklarını, ancak müftü ve murakıplar tarafından yapılan denetlemelerin pek âdil ve özellikle yeterli olmadığını, yine hac mevsiminde hacdâ görevlendirilmek üzere yapılan seçimlerin de âdil bir seçim olmadığını, 2-3 kez gidenlerin olmasına rağmen, hiç gitmeyenlerin bulunduğunu ve dolayısıyla yapılan seçimlerin belli bir esasa bağlanması gerektiğini, bunun için de (genellike) meslekî kıdem ve yeterliliğin gözönüne alınarak, imtihanla bu görevlendirilecek kişilerin seçilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

11 — Din görevlilerinden büyük çoğunluğu, meslekleriyle ilgili olarak herhangi bir ceza almadıklarını; alanların ise çoğunun bu cezayı dikkatsizlikten, göreve karşı ihmalkârlıktan, caminin temizliği ve bakımı konusundan, Diyanet Teşkilâtı mevzuatına uygun hareket etmemekten dolayı aldıklarını belirtmişlerdir.

12 — Din görevlilerinden çoğunluğu (özellikle il ve ilçelerde görev yapanlar), izinleri yeterli görürken, köydeki din görevlilerinin izinleri yeterli görmedikleri anlaşılmıştır.

13 — Din görevlilerinden yarıdan fazlası, toplumda orta ya da yüksek bir prestije sahip olduklarını belirtirken, diğer önemli bir bölümü de, düşük bir prestije sahip olduklarını, bunun da daha çok din görevlilerinin bilgi eksiklikleri ve dine uygun olmayan davranışlarından, basın ve yayının din ve din adamları hakkındaki olumsuz etkilerinden kaynaklandığını; toplumda belli bir prestije sahip olabilmeleri için de, din görevlilerinin bilgi ve kültür seviyelerinin yükseltilmesiyle, maaşlarının artırılarak ekonomik durumlarının düzeltilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Elde edilen bu sonuçlar doğrultusunda din görevlileri için bir üzüntü ve kaygı kaynağı olan, aynı zamanda din konusunda toplumu daha iyi aydınlatma ve hizmet etmede başarılarını engelleyen faktörleri gidermek amacıyla şu öneriler yapılabilir :

1 — Din görevlilerinin büyük bir çoğunluğunca dile getirilen ve en çok şikâyetçi oldukları konunun başında, «günün şartlarına, mesleğin şeref ve itibarına ve sosyal mevkiine yaraşır maddî imkânlarla kavuşturulması konusu» gelmektedir. Bunun için de, nüfusu kalabalık, maaşından başka geliri olmayıp, maddî durumu iyi olmayan imam ve müezzinlere, belli bir oranda Diyanet Vakfı tarafından yardım edilmelidir. Diğer taraftan ilkokul öğretmeni çocuklarına uygulandığı gibi, il ve ilçe merkezinden uzak köylerde görev yapan imamların çocuklarına Devlet yatılı İmam-Hatip Liselerine belli bir oranda kontenjan ayrılarak, imtihansız girmeleri sağlanmalıdır.

2 — İmamların camilere nakli veya tayini yapılırken, imamların özellikleriyle (ses, yetenek, meslekî yeterlilik, genel kültür vs.) tayin olduğu câminin ve çevrenin (câminin ve çevrenin büyüklüğü, o çevrenin sosyo-ekonomik durumu vs.) özellikleri arasında uyum sağlanmasına dikkat edilmelidir.

3 — Müftülük, imam ve müezzinleri zaman zaman toplayarak, vaaz ve irşadın önemi, cemaatin ve çevrenin psikolojik, sosyolojik ve kültürel durumu hakkında bilgi verip, idareye ulaşan dilek, temenni ve şikâyetleri câmi görevlilerine uygun bir şekilde aktarmalıdır.

4 — Yine müftülük, personeline karşı sadece ceza verici ve denetleyici olmaktan ziyade, onları araştırmaya, okumaya ve yazmaya sevkedici metodları da deneyerek, başarılı olanların mükâfatlandırılması yoluna gidilmelidir. Çünkü psikolojik veriler de, mükâfatın cezadan daha çok motive edici, sürekli ve olumlu sonuçlar verdiğini ortaya koymaktadır.

5 — Bilgi ve kültür seviyelerini artırmak için hizmet içi eğitim, kurs ve seminerlerine daha fazla önem verilerek veya daha değişik kurslara tabi tutularak, bilgilerinin artırılması yoluna gidilmelidir. Yine buna bağlı olarak, İlahiyat Fakülteleri başta olmak üzere, ilgili kuruluş ve kişilerle işbirliği geliştirilip, din hizmetlerinin daha ilmi ve rasyonel zemine oturtulması için, İlahiyat Fakültesi öğretim üyeleri ve öğretim görevlilerince yapılan yeni çalışmaların özetleri, kitapları, dergileri vs. din görevlileri derneklerine veya müftülüklere gönderilmesi sağlanmalıdır.

6 — 1986 yılından itibaren «Camiler Haftası» olarak kutlanan Ekim ayının ilk haftası, «Camiler ve Din Görevlileri Haftası» şeklinde geliştirilerek, sadece câmilerin bakımı, temizliği, tertip ve düzeni ele alınmayıp, bizzat câmide görev yapan câmi görevlileri de ele alınarak onların da dilek, temenni ve şikâyetleri dile getirilip, onlara da yer verilmelidir.

7 — Müftülük veya Diyanet Vakfı tarafından en azından üç dört yılda bir imamların bedenlerine uygun bir sarık ve cübbe temini sağlanmalıdır.

8 — Kurban Bayramında toplanan deriler, ya o köy, kasaba veya şehir câmi ve Kur'an Kursu ihtiyaçlarına tahsis edilmeli veya en azından câmi, Kur'an Kursu ihtiyaçları için belli bir miktar ayrılmalıdır. Yine buna bağlı olarak, özellikle Cuma ve Bayram günleri camilerde yardım amacıyla toplanan paralar belli bir düzene konmalıdır. Sık sık istenen paralar hem cemaati usandırmakta, hem yapılan ibadetin huşûuna engel olmakta, hem de din görevlilerini âdeta bir «toplayıcı» ve «dilenci» durumuna itmektedir. Belli aralıklarla ve seyrek olarak yapılırsa, hem cemaatin miktar itibarıyla daha fazla yardım etmesi, hem de din görevlilerinin birtakım dedi-kodulara maruz kalmasını önlemiş olabilir.

9 — Din görevlilerini en azından toplumda, basın ve yanında alay konusu edilmekten korumak amacıyla, İslâm Dini'ne ve din adamlarına yapılan her türlü saldırılara Diyanet İşleri Başkanlığı'nca cevap verilerek, gerek İslâm Dini ve gerekse personeli bu tür itham ve suçlamalardan korunmalıdır.

10 — Hiç olmazsa bundan sonra, yapılan câmilerin yanına imamların kalmasını sağlamak amacıyla birer de lojman yapılmalıdır.

11 — Diyanet İşleri Başkanlığı veya müftülükçe hazırlanan hutbeler ya imamların okuyacağı yerin sosyo-ekonomik durumu gözönüne alınarak hazırlanmalı veya okunacak hutbeleri müftülük esnek tutup, imamlara muhtelif kaynaklardan ve kendi görüşlerinden faydalanarak, cemaatinin, bulunduğu yerin durumuna uygun bir şekilde hazırlanması için fırsat ve imkân verilmelidir.

12 — Müftü ve murakıplar tarafından yapılan denetlemelere ağırlık verilip, denetlemeler sadece halkın ve cemaatin şikâyetine bırakılmamalıdır. Diğer taraftan hac mevsiminde, hacda görevlendirilmek üzere yapılan seçimler, belli bir esas ve sisteme göre yapılıp, birtakım adaletsiz ve yer-siz uygulamalara yer verilmemelidir.

13 — Din görevlilerinin hızlı bir değişim ve gelişim gösteren Türkiye şartlarına daha uygun olabilmesi ve ilkökul öğretmenleriyle imamların aynı seviyeye getirilebilmesi amacıyla, İlahiyat Fakültelerine bağlı İlahiyat Yüksek Okulları biran önce uygulamaya konulup, meslekî bilgi, pedagojik formasyon ve metod bilgisi alanlarında ön lisans programı sağlanmalıdır.

14 — Bu ön lisans programından sonra, imamların il, ilçe ve köy ilkökullarında 4. ve 5. sınıf Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerine girme hakkı verilerek, hem boş zamanlarını değerlendirmeleri, hem öğrencilere faydalı olmaları, hem de ek ders ücreti gibi maddi durumlarının düzeltilmesi sağlanmalıdır.

DİPNOTLAR :

- 1 — Hüseyin G. Yurdaydın ve Mehmet Dağ, **Dinler Tarihi**, (Ankara: Turizm ve Tanıtma Bakanlığı Yay., 1978), s. 12; Hans Freyer, **Din Sosyolojisi**, Çev.: Turgut Kalpsüz, (Ankara: A.Ü.İ.F., Yay., 1965), s. 31.
- 2 — Mehmet Taplamacıoğlu, **Din Sosyolojisi**, (Ankara : A.Ü.İ.F., Yay., 1963), ss. 49-50.
- 3 — Yümni Sezen, **Sosyoloji Açısından Din**, (İstanbul: M.Ü.İ.F., Yay., 1988), s. 36.
- 4 — Aynı, ss. 3-4.
- 5 — Ancak bu makalede bulgularla yetinilmiş, çeşitli değişkenler açısından karşılaştırmalara yer verilmemiştir.
- 6 — Muharrem Kepçeoğlu, «Okul Danışmanlarının Meslekî Problemleri», **Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, Sayı: 1-2. (Mart-Ekim 1976), s. 69.
- 7 — Bu bilgiler Samsun il ve ilçe müftülüklerinden alınmıştır. (Aralık-1988)
- 8 — Yahya Akyüz, **Türkiye'de Öğretmenlerin Toplumsal Değişmedeki Etkileri**, (Ankara: 1978), ss. 297-298.